

VOL. VII

1944

AEQUATORIA

De Missionarissen van het H. Hart
BORGERHOUT-ANTWERPEN
BIBLIOTHEEK

**Rédaction et Administration
Mission Catholique**

**Opstel en Beheer
Katholieke Missie**

COQUILHATVILLE

De Spraakkundige Prefixen in het Kikongo

(vervolg 1)

I. Valt meest altijd weg, doch « kan » terugkomen: **di-** vóór een stam-medeklinker: *sĩmu* oever,... en streeknamen als: *Kõngo* (*Dikõngo*), *Kǎngu* (*Dikǎngu*), *Vũngu* (*Divũngu*)...

Voeg daarbij de boven vermelde **di-**woorden (IV): *dikũnzi* of *kũnzi*, paal: *kũnzi dinzõ*, paal van een hut.

II. Valt geregeld weg: het prefix **ki** vóór een stam-medeklinker met ('): *'lũmbu*, mv. *bilumbu* of *bi'lumbu*; *'nnõna*, miertje, mv. *binona* of *binona*....

Hieronder vallen sommige woorden die rechtstreeks van een ww. zijn afgeleid en om zeggens nog werkwoordelijk zijn: *'vǎnuku*, gave, *bi'vanuku*, <*vǎnika*, schenken, <*'vǎna*, geven, *'bésõ*, schep-sel, *bibesõ* of *bi'bēsõ*, <*bésa*, doen zijn, <*'bǎ*, zijn.

Voeg daarbij enkele **ki-**woorden die gewoonlijk hun **ki-**behouden doch dit wel eens niet doen: *kitǎmbala*, *'tǎmbala* handdoek, mv. *bitambala* of *bi'tambala*: *kisǎlu*, of *'sǎlu*, werk, mv. *bisalu*, soms *bi'salu*; *Kivũnda* (een dorp), *ku Kivũnda* of *ku 'Vũnda*, te Kivunda.

Nota. In het West-Sundi wordt het prefix **ki-** veelal behouden, waar het in ons *kivungani* wegvalt: *kilála*, N. W.

e'lála, ons *'lála* (*ki-* *bi*), buitengoedje; *kikáda*, N. W. *e'káda*, ons *'káda* (*ki bi*) ladder, brug.

Elders, ook in het hooger Kikongo, schijnt dit niet-wegvallen van **ki-** nog algemeener te zijn: *kilumbu*, dag, *kinonia*, miertje...

III. Niet alleen dit **ki-**, doch ook het meervoud **bi-** kan achterwege blijven (zooals gezegd): *'lũmbu biõle*, twee dagen; *phäpa 'lũmbu*, verschillende dagen, maar dan heeft dat mv. steeds een ('): *'tǎmbala biáku*, jouw handdoeken.

IV. Valt gemakkelijk weg (zooals gezegd, boven III) **bu-** vóór een (') en een stam-medeklinker: *'bǎlu* = *bu'bǎlu*...

V. Eindelijk, valt weg: het prefix **ku-** van den (naamwoordelijken) noemvorm der werkwoorden wanneer de stam begint, zooals bij de meeste werkwoorden, met een medeklinker: *'sũmba*, koopen; alsook van den **y-** vorm der werkwoorden: *'yukuta*, *'yoluka*...

Voeg daarbij, in de vervoeging: het het infix **-ku-**, je: *siáku di'bũta* (*diku-bũta*), je vader die je gebaard heeft. (Zie verder, n° 36.)

* * *

10. Thans kennen we de naamwoordenprefixen die « geregeld » wegvallen: **di-**, **ki-** en

1) Zie *Aequatoria*, VI, blz. 104.

bi, **ku**, van bepaalde onderklassen; ook die welke gemakkelijk « kunnen » weggelaten worden: **di**, **ki**- en **bi**, **bu**: di-tädi di ññēne, *een groote steen*; bulēmvu of 'lēm̄vu buāndi, *sijn gehoorszaamheit*. bi)'tāmbi bimōnekene, *de voeten zijn zichtbaar*.

Die prefixen echter vallen niet weg zonder -meer. Ze worden slechts verzwegen, onderverstaan, of ze sluimeren in het onderbewustzijn van elken inlander ¹⁾, maar komen weer te voorschijn, zooals alle klasse - prefixen, in hun onderscheidelijke pronominaal vormen:

u- (of, infix, - m-) **ba**-, voor MU- BA;
u- mi-, voor MU- MI;
i- zi-, voor N- ZIN-;
lu-: **bu**-, **di**-, **ku**-, (voor KU en voor KA-), **tu**-, **ma**-, **ki**-, **fi**-, **bi**-, **va**-, **ku**-, **mu**-.

En wat meer is, de meeste weggevalten prefixen laten een spoor na in de uitspraak van het woord.

11. Laten we vooreerst afrekenen met (di) Dit prefix, eenmaal weggevalten, laat in het woord zelf niets achter: tädi, steen; ku sīmu di Luāngu, aan den overkant der Luangu.

De andere weggevalten prefixen echter: **ki** en **bi**-, **bu**-, **ku**-, laten een krachtige beklemtoning na op de eerste syllabe van den stam, beklemtoning die vooral uitkomt in het langer aanhouden van den medeklinker of half-medeklinker. Dit nu teekenen wij door een (') k'ātila ki ng'ōlo, teken van krachtige beklemtoning, hetwelk dan geldt als afkappingsteeken en tevens als krachtaccent.

P. L. De Clercq C. I. C. M. heeft het eerst dit krachtaccent opgemerkt, ten

1) Zelfs de karikatuurtaalen geven daarover aanwijzingen...: een der goedkoope knepen om Fiot ofte Bomash te praten, bestaat juist in het misbruikelijk wederopwekken van het ku- prefix der werkwoorden

minste in enkele gevallen, en hij duidt het aan door de verdubbeling van den medeklinker; b. v. Siaku dibbuta ¹⁾ vader van je die je gebaard heeft. Deze schrijfwijze, evenwel, kan dubbelzinnig zijn, vermits we al meer van die verdubbelingen hebben; nl. met **m** of **n**: ññānga, onderhoofdman, en **n** of **m** hulpww. - **na** + **n** of **m** van den stam: bamōna, ze zijn ziende, ba(u)'mōna, fr. eux voir, zij ziende (dat...)

Dus, zónder (') : tädi, sīmu ..., kōko (dikōko, ma-) *sprinkhaan enz.*,

met (') < **ki** -: 'lūmbu, *dag*; 'sälu, *werk*; 'tāmbala, *handdork*; Vunda (een dorp); 'lēndo, *haat*: 'vuādungu, *eend* ...

(') < **bi** -: 'lūmbu biōle; 'tāmbala biōle; 'vuādungu biōle; 'vānuku biētu, *onze gaven*; 'bēso biōso, *alle schepselen*...;

(') < **bu** -: 'lungi < bulungi: *alleenlijk in de spreuk*: 'lungi Kalūngu-mbāzu, b. v. in de verwensching: kafua kaziama, kenda Lungi Kalungu - mbazu! dat hij sterve en begraven worde, dat hij ga naar de Hel Die-niet-wordt-verwarmd-door-*vuur*!

(') < **ku** -: 'sūmba, *koopden*, 'sūmbanga, *voortdurend koopden*, 'sūmbila, *koopden voor*, 'sūmbisa *verkoopden*, enz.; 'yūkuta, *zich verzamelen*; 'yāla, *openspreiden*...; siāku di'būta (< dikubuta); ndiku'kunda, (< ndikukukunda), *ik groet je*...

12. In deze en dergelijke gevallen met ki- bi- bu- ku- wordt het prefix klaarblijkelijk « vervangen » door een (')... Doch hier rijst een eerste moeilijkheid:

Verreweg de meeste woorden met enkel prefix bi-, en de woorden met bu-, (vóór een stammedeklinker), hebben op den koop toe een (') dat onatscheidelijk

1) Uit zijn studie De Bakongo en hun Taal, Spreekwoorden en Fabels. Vromant Brussel, 1939.



schijnt van den stam: bi'fūma, hoeken, bi'būdu, hoofddeksels, bi'lōmbō, karavanen... bi'lūmbu (of bilūmbu), bi'nōna (of binōna)... bu'lāu, zothed. bu'n'nu, oude dag... Waar komt dit (') vandaan? vermits het «samengaat» met het prefix dat het zou moeten vervangen.

Voor sommige bu- woorden kan men dit «samengaan» verklaren, door een bi- te onderverstaan, onmiddellijk vóór den stam: bu'lāu < bu-kilau, bu'n'nu < bu-kinunu...; men zegt toch ook: kilau of 'lau (ki-bi), een gekheid, lau (di-ma-) een gek; kin'nu of 'n'nu (ki-bi-), oudje.

Eveneens in sommige ki-bi-woorden is, zonder twijfel, een ku- onderverstaan

Maar voor een bu-woord en voor de meeste bi-woorden mét tegelijkertijd een ('), is de eenige mogelijke verklaring, wat men in de taalkunde noemt analogie. De taalgemeente is zoo gewoon geraakt aan de harde uitspraak(') < weggevallen ki, dat ze die ook, onberedeneerd, in 't meervoud aanwendt, met bi-, en in 't enkelvoud met bu- (al of niet uitgedrukt).

Een tweede moeilijkheid is deze: niet alleen de werkwoorden met weggevallen ku- hebben een ('), doch ook, algemeen in Mayombe, zij het dan misbruikelijk, de noemvormen met niet weggevallen prefix, en wel op de ku-klankgreep: 'kūkuta (naast 'yūkuta), 'kuība (naast 'yība) stelen.

Ook dit feit is op dezelfde wijze uit te leggen: door den weerslag van de overgrootte meerderheid der noemvormen met ku- vervangend (') op de noemvormen mét ku-; des te meer daar het spraakkundig onderscheid tusschen den ku- en den y-vorm van lieverlede is verloren gegaan. Zoo

is men ertoe gekomen, ofwel onverschillig beide vormen te bezigen, 'kōbila of 'yōbila, zelfs met infix -ku-, ndie ku'kobisa of ndie-ku'yobisa, ik ga je wasschen... ofwel bijna uitsluitend den ku-vorm, 'kūēla, volwassen worden, 'kūma, droog worden... terwijl voor 'kūēnda, gaan, en 'kūiza, komen, de vormen yēnda en yiza alleenlijk in de vervoeging voorkomen.

Men werpe niet op, dat dit alles onredelijk is. De analogie, zegt prof. Lecoutere¹), is een machtige factor in de taalevolutie... zoowel het ontstaan van nieuwe vormen als de wijziging van bestaande, aan den invloed van de analogie toe te schrijven, zijn buitengewoon talrijk en komen overal en aanhoudend voor...; (het doet er niets toe, dat ze weleens onlogisch is): in het fransch gaven vormen als *musicienne*, *parisienne*, aanleiding tot «onlogische» afleidingen als *vaurienne*, en zelfs *proprienne*.

* * *

Een andere toepassing van het beginsel «bepaalde prefixen worden vervangen door een ki'kātīla» vinden we in de voornaamwoorden. We hebben gewaagd van de VOORNAAMWOORDELIJKE PREFIXEN, door dewelke het nominaal-prefix zijn invloed laat gelden op al de veranderlijke zinsdeelen, en waarop o.m. heel dat wonder stel van menigvuldige, nimmer falende demonstratieven is gebouwd... Die eenvoudigste vorm van prefix, nu, kan ook wel in gebreke blijven, maar dan volgens vaste regels.

1) Inleiding tot de Taalkunde en tot de Geschiedenis van het Nederlandsch, Brussel, 1921. (pp. 138, 139.)

14. Daar is, ten eerste, **u** en **i**- bij een **α**-bepaling die onmiddellijk op het hoofdwoord volgt: *muâna Nzâmbi* (<ua Nzambi), kind van God; *ńtĩ ńńēne* (<ua ńne), boom van 't groote = groote boom; *nzõ pfũmu* (<ia pfumu), huis van den hoofdman.

Vgl., met een bezittelijk voornaamwoord: *muân'âma*, mijn kind, *ńkazi âku*, jouw echtgenoot; *nzo ândi*, zijn of haar huis

- ama, ame, ami, eld. amo, van mij;
- aku, van jou;
- andi, van hem, van haar;
- etu (<a-itu), van ons;
- enu (<a-inu), van jullie;
- au (<a-bau), van hen.

Dat woordje **α** is in ons gebruikelijk Mayombsch, evenals in het *kimpangu* van Kisantu, enkel aanwezig in de bezittelijke voornaamwoorden.

Bovendien wordt ook in vermeld geval, gansch het Kikongo-gebied door, **u**- en **i** weggelaten. Van den heelen «casus constructus», met een bepalend naamwoord, blijft er dus schijnbaar niets over dan het zelfstandig naamwoord, als «bijstelling», hetwelk dan nog soms moet doorgaan als «bijvoeglijk naamwoord»: kind God, huis hoofdman, boom groot; *mũtu mbõte*, goed mensch, l. homo bonus. . . Doch niets is minder waar, zooals blijkt: 1° uit de vergelijking met de bezittelijke vormen, waar het oude **a** één is geworden met het persoonlijk voornaamwoord en zodoende niet meer «kon wegvallen»; 2° uit de vergelijking met het gebruik van al de overige pronominaal-prefixen: *bâna baba* Nzâmbi, kinderen Gods, *bãtu baba* mbõte, menschen van 't goede-goede menschen, *mintĩ mi(a)*

ńńēne, *zi*nzõ *zi(a)* pfũmu, *zi* - *nũni* *zi(a)* kitõko, vogelen van 't mooie = mooie vogelen, *lusãla lu(a)* khũku, pluim van een hoen . . . ; en van **u**- en **i**- zelf (zie verder): *u(a)* Nzâmbi, (kind) dat van God, *i(a)* pfũmu . . . ; *yãndi*, (het huis) dat-van-hem . . . ; 3° uit de vergelijking met ons 'Sundi en ons Kimbala (ten Z. O.) en de meeste Kikongo- e.a. dialecten, ja met het algemeen-bantoesch systeem, waar **α** (of dezes weerga) in voege is — evenals het **α** in zekere aspecten der vervoeging, en **α** de slotklinker van den passieven uitgang **uα** ; 4° uit het klare bewustzijn der heele taal-sprekende gemeente.

Het is onverantwoordelijk, dat koppelwoordje **α** aaneen te schrijven met het bepalend naamwoord, zooals Laman doet ¹⁾. Doch, vermits men steeds de hoedanigheidsnaamwoorden, ondanks hun NOMINAAL-prefix, heeft willen doen doorgaan als behoorende tot de «sprakkundige» categorie der Adjektieven, is Laman ten minste konsekvent geweest . . . in de dwaling, en zodoende heeft hij evenveel zozegde «adjektieven» geschapen als er naamwoorden zijn.

15. Daar is ten tweede, hetzelfde **u**-, en **i**- dat geregeld wegvalt in een bijzondere «bijvoeglijke» wending: met nl. het prefix als betrekkelijk vnw. onderwerp van een ww. in het voltooide aspekt: *mũtu sĩkama* (<uasikama) *ńtũ*, een mensch die vaststaat met het hoofd-ernstig is; *khĩni kãndadala* (<iakãndadala) ge-

1) in Masonukwa manlongo (bijbelvertaling) Parijs, rue de Clichy, 1933, en in zijn reuzewerk Dictionnaire Kikongo-Français, Mém. Inst. Royal Colonial Belge (1936).

luk dat eeuwigdurend is. *nzila kãndama* (<iakandama>), weg die verboden is ... -dus niet: *'sikama*, *'kãndadala*, *'kãndama* ..., alsof het noemvormen waren, zoals b.v. in *'bũlu ki (a) 'diã*, een beest om op te eten, *va (a) 'kãndika*, een te verbieden plaats, *mũtu (ua) 'tĩna*, een mensch dien men zal mijden, *nzõ (ia) 'tũnga*, een te bouwen huis, ... doch *'bũlu ki (a) diã*, een dier dat gegeten heeft, *va (a) kãndama*, verboden plaats, *mutu (ua) tĩna*, iemand die gevlucht is.

Op te merken valt, dat dezelfde afgeknotte «bijvoeglijke» vormen van 't werkwoord ook in ons 'Sundi gangbaar zijn, alwaar anders de -a- van het voltooid aspekt bewaard is gebleven: *mutu sikama*, of... *uasikama*; *khini kandadala*, of... *iakandadala*.

Wel te verstaan: dat weglaten van **u-** en **i-** bij een **a-** bepaling, of bij een «bijvoeglijk» werkwoord, is niet meer gewettigd, zoodra de bepaling gescheiden is van het hoofdwoord: *u(a) Nzambi*, *i(a) pfumu* ...; *u(a) sikama ntu*, *i(a) kandadala* ...

Nochtans een bezittelijk voornaamwoord tusschen bepaling en hoofdwoord geldt niet als een «scheiding»: *muã'n'ama mbõngo* (**niet** *u(a) mbõngo*), mijn geldkind (= slaaf), *pfũmu ama buãla* (**niet** *u(a) buãla*), mijn dorpshoofd; en zelfs: *mũtu andi sikama ntu*, of... *u(a) sikama ntu*, zijn ernstig man, *khini etu kãndadala*, of... *i(a) kãndadala*, ons eeuwig geluk.

Een zeldzamer, doch even authentieke prefix-weglating is die van den tweeden persoon enkelvoud in sommige ontkennde wendingen: *kãdi kiãsa* (of *kã-*

di kina) *diã* (<*udiã*>), je hebt niets gegeten; *kãdi mbizi buila* (<*ubui-la*>), je hebt geen enkel beest gevangen; ook b.v.: *lẽmbokhõmba, si-'tiãko* (<*kusi-'tiãko*>), laat zõõ, broer, (vermits) je niet wilt.

16. Daar is, ten derde, de eigenaardige prefix-weglating van den derden persoon (**u-**) en ook van den tweeden persoon, enkelvoud (**u**), met gelijk welk werkwoord in het perfectum.

De vorming van dit aspekt kunnen we hier niet uitvoerig behandelen: ieder suffix houdt er een eigen pf.-uitgang op na. Zes voorbeelden van suffixlooze werkwoorden mogen volstaan:

Eenlettergrepig: *'siã*, doen: *'fuã*, sterven: pf. *sĩdi*, *fuĩdi*.

Tweelettergrepig met **a** stamklinker: *'nãta*, dragen: pf. *nẽte*.

" met **i** of **u**, zonder **m** of **n**: *'sũmba*, koopen: pf. *sũmbidi*, hij heeft vandaag gekocht, *sũmbidi*, je hebt...

" met **i** of **u** en enkele **m** of **n**: *'tĩna*, vluchten: pf. *tĩnini*, hij is... gevlucht; *tĩnini*, je zijt...

" met **e** of **o** zonder enkele **m** of **n**: *'kẽla*, afkappen: pf. *kẽdele*, *kẽdidi*, hij heeft... *kẽdele*, *kẽdidi*, jij...

" met **e** of **o** en enkele **m** of **n**: *'kõna*, besparen: pf. *kõnene*, *kõnini*, hij heeft... *kõnene*, *kõnini*, jij¹⁾...

1) Bemerkt de vokaal- en konsonant-harmonie.

Wij hebben voorbeelden gekozen van werkwoorden met éénvormigen toon, met hoogtoon, en met stijgenden toon. Een dalenden toon hebben alleen de ku-werkwoorden, maar hun pf. volgt

17. Nog op te merken :

I. Zelfs **u**- 3^e persoon, als betrekkelijk voornaamwoord, met dit perfectum, valt geregeld weg, behalve wanneer er een infix bijkomt: *mútu vuidi nkěto*, de mensch (de matriark b.v.) die een vrouw bezit; *nyò umvuïdi*, hij die haar bezit.

II. **u**, jij, of **u** 3^e persoon, vallen nooit weg in een anderen, gelijkenden vorm van perfectum, die nl. denzelfden uitgang heeft, doch een weggevallen **-α-**, een anderen toon en een andere beteekenis: *u(a) sũmbidi* (desgevallend: *kasũmbidi*, een tijd geleden heeft hij gekocht: *u(a) sũmbidi*,... heb je gekocht.

III. De 3^e persoon **u** onderwerp van het werkwoord in den optatief of in het toekomstig-mogelijkheids-aspekt, wordt vervangen door **kα**: *kakũla kazinga*, hij worde lang en leve = hij leve lang; *ti mēnge 'kuénda, kēdika 'béta*, als je niet wilt heengaan, zou hij je kunnen slaan.

Evenzoo, met eender welk aspekt, telkens een voorwerp of een gezegde, dat als dusdanig wordt behandeld, het ww.

den *y*-bijvorm, met stijgende melodie: *'kũma*, droogmaken, pf. *yũmini*.

De laagtoon, ontstaan (in ons *kivungani*) uit de splitsing van den stijgenden toon, kan slechts voorkomen op een meerlettergrepig woord, d. i. met suffix: *'mēnina*, groeien in, door...: pf. *mēnini*; - *'yũmisa*, doen drogen: pf. *yũmisi*.

Bemerk het verschil in de toonhoogte van het pf: hoogtoon = 3^e persoon; laagtoon = 2^e persoon.

Ook in hetzelfde pf. met dalenden toon is er voor een fijn oor een licht verschil waar te nemen: met hoogerem begintoon: 3^e persoon, met minder hoogen begintoon: 2^e persoon.

voorafgaat: ook wanneer dat voorwerp of dat gezegde is onderverstaan: *mútu kavõnda*, een mensch heeft hij gedood; *mĩnu kamběta*, mij slaat hij; *mbõte kãdi*, goed is hij; *buë kasĩdidi?* op welke wijze () hoe) heeft hij gedaan?... *nyãndi, kankamba*, hij (het volgende) zegt hij; *kasũmbidi*... (wat) hij kocht (is...); *bũna katũmini*, op deze wijze () zooals (hij bevolen heeft; *bĩla kizidi*, reden () omdat) hij gekomen is.

Eindelijk, **kα-**, in de ontkennende vervoeging: *kãsi võko*... *kakuyisi ko*, hij is niet daar...; zelfs wanneer het voorstel betrekkelijk is: *mútu kakãsi diēla*, iemand die geen verstand heeft; en met **-edi-**: *tãla kēdi-fuã*, kijk hij mocht sterven (opdat hij toch niet sterve.)

Dit **kα-**, dat **u-** vervangt, valt nooit weg.

* * *

18. Een verschijnsel dat nauwer verband houdt met de regels der nominaal prefixen, is het volgende.

Worden gewoonlijk weggelaten, onmiddellijk vóór een der «voornaamwoordelijke» telwoorden: de pronominaal-prefixen **u-** van **MU BA-** of van **MU- MI-**, en **i-**,

ook soms **bu**, **ku-** (der onderklasse **ku- mα-**), en **ki**,

verders de meervoudige **zi** en **bi**, terwijl **mi-** dan overgaat in zijn korten vorm *m*, *ń*; **bu**, **ki**, **bi**, **ku**, worden vervangen door een (') *ki'kãtila*.

VOORNAAMWOORDELIJKE TELWOORDEN met of zonder prefix.

	1	2	3	4	5	6	hoeveel?
MU. BA	m ^{wtu} mōsi rĳketo "	bātu buādi <i>of</i> bōle baketo buādi <i>of</i> bōle	batātu "	bayā "	batānu "	basāmbanu "	bakuā?
MU. MI.	muānzi " nīti " nzō "	miānzi mōle nīti mōle nzō wādi <i>of</i> zīōle nzāngi wādi <i>of</i> ziōle	ātātu nīti " tātu tātu	nyā " yā "	ātānu <i>of</i> nītānu tānu tānu	nīsāmbanu " sāmbanu "	nĳkuā? nīri nĳkuā? kuā?
I.U. ZIN.	luzāngi lumōsi						
LU. MA.	luānda "	maluānda muādi <i>of</i> mōle	matātu	mayā	matānu	masāmbanu	makuā?
BU. MA.	buāla bumōsi <i>of</i> 'mōsi	māla " <i>of</i> "	"	"	"	"	"
DI. MA.	ditādi dimōsi	matādi muādi <i>of</i> mōle	matātu	mayā	matānu <i>of</i> matānu	"	"
KU. MA.	kūlu kumōsi <i>of</i> 'mōsi	mālu " <i>of</i> "	"	"	matānu <i>of</i> matānu	"	"
KA.	kalāngi kumōsi	(zikalāngi wādi <i>of</i> zīōle)					
TU. MA.	tōnono tumōsi	matōnono muādi <i>of</i> mōle	matātu	"	"	"	"
KI. BI.	kiāndu kimōsi <i>of</i> 'mōsi	biāndu biōle	bitātu <i>of</i> 'tātu	hiyā <i>of</i> 'yā	bitānu <i>of</i> 'tānu	bisāmbanu <i>of</i> sāmbanu	bikuā? <i>of</i> 'kuā?
FI.	fi-nīti fimōsi	biēna-bi-mintī biōle	"	"	"	"	"
	fi-wāyi fi-mōsi	biēna-bi-'wāyi biōle	"	"	"	"	"
VA. MU. (KU.)	vāma vamōsi kūma kumōsi	mūma muādi <i>of</i> mōle	mutātu	muyā	mutānu	musāmbanu	mukuā?

N. B. — ku- na een noemvorm mag niet weggelaten worden: 'sūmba kumōsi, één koopen.

20. Bawoyo e.a. Bakongo der kuststreken bezigen liever -muëka voor: 1; en -mōsi met de beteekenis van: een zeker(e): bamōsi, *May.* bankāka, sommigen.

-ōle=*twee, hole, z(i)ole, mole...*, is de gewone vorm in het kisundi, in het kimbala en verder.

In den Westhoek zegt men -nā, 4: *batu bana, nzo na, biand: 'na...*

-ōso (kimbala *ōnso*), al(le)n, en zijn superlatief *ōsono* (-*onsono*), allemaal, geven *bōso, zōso, mōso...*, *bosono*, enz., naar het model van -ōle.

In het enkelvoud beteekent -ōso: geheel: *muanzi woso, nzo yoso...*; en zonder onderscheid van klasse: *nya-woso ka nlongi of nya-woso nlongi*, fr. tout catéchiste qu'il est, *nya-woso ka buala*, heel het dorp zoo groot als 't is...; zelfs met een meervoud: *nya-woso ka batu*, allen zonder uitzondering: doch: *woso muanzi, yoso nzo*, of sterker: *woso ka muanzi, yoso ka nzo* = eender welke wortel, eender welk huis...

21. De gewone telwijze, wanneer niets bepaalds wordt geteld, is «onzijdig» d. i. zonder pronominaal prefix: *mōsi* (muëka), of *mōsi* (muëka), *wādi* (z(i)ōle), *tātu* of *tātu, yā* (nā), *tānu*, of *tānu, sāmbanu*;

en verder, naamwoordelijk: *tsāmbudi* (zits...) 7, *di)nāna* (ma-) 8, *di)vuā* (ma-) 9, *di)kūm* (ma-) 10; *khāma* (zikh...) 100, 'vēve (*bi-bi*) 1000.

Een overblijfsel van een in Mayo-mbe verouderde telwijze hoort men in pabalers, in fet sjerij en in vingerversjes, met prefix *ku-*: *kōse* of *kōsi*, *kuādi* (*tātu, vīn'e, tānu, sāmbanu, tsāmbudi, nāna, vuā*, het heilig getal 9). Dit *kōsi* of *kōsi* schijnt er op te wijzen dat ook *mōsi* of *mōsi* zou ontstaan zijn uit *mu-osi*.

22. Is het bepalend voornaamwoordelijk

telwoord heelemaal (door een ander woord, behalve door een bezittelijk vnv., of door een pauze) gescheiden van het hoofdwoord, of wil men nadruk leggen op die bepaling, dan bezigt men weer het gewone pron.-prefix, soms verdubbeld: (*mutu*) *umōsi*, (*nti*) *umōsi*, (*nzo*, *imōsi*, ... *bumōsi*, ... *kimōsi* ...

(*batu*) *babuādi*, ... *mimiōle*, ... *ziwādi, ziziōle*, ... *mamuādi* ...

batātu, mintātu, zitātu, matātu, bitātu bayā, ... minyā, ... ziyā, ... mayā, ... biyā, ... bakuā? mikuā? zikuā? makuā? bikuā? babōso, ... mimiōso, ... ziziōso, ... mamōso, bibiōso, ...

(*mintātu, minyā, ... met -n-*, vgl. *min-* in: *minlāngu*, enz., ...)

Tot meer nadruk kan men er nog een pronominaal-prefix bijvoegen; bv.:

uumosi, vyimosi, bababuadi, ziziwadi, babakua? mimikua? mamakua? mumukua? Maar dan is het eerste prefix te beschouwen als demonstratief: *ba(u) habuadi, mi(a) mimi-ole, ... ba(u) bakua?*

Op te merken, dat in dit geval van demonstratief, door analogie met *ku- bi* naamwoorden, de vormen met -ōle een (') *ki'katila* aannemen en -ōle *bover* dien verandert van toon: *ba'bōle, baba'bōle, mi' mīōle, mimi'miōle, zi'ziōle, zizi'ziōle, ma' nōle, mama'mōle, bi'biole, bibi'biole* = die twee, deze twee. In hetzelfde geval hoort men ook wel, ofschoon niet algemeen, -wādi, *tātu* en -ōso, met een *ki'katila*; met of zonder ('), nemen dan -wādi, -tātu, en ook -yā, -tānu en -sāmbanu steeds den dalenden toon: *ba'buādi* (of *babuādi*), *ba'batātu* of *babatātu, babayā*, enz.), *babōso* (of *babōso*), *mimiōso* (of *mimiōso*) enz.

Gelijkerwijze kan zelfs *ba-* «vervangen» worden door een ('). doch slechts in een

geval met *buādi* of *bōle*, in den zin van: (hier) beiden: (*betu buadi, betu bole*=we zijn getweeën); *betu babuadi* of *betu 'buadi*=hier zijn we beiden, fr. nous voici nous deux. Item: *benu 'buadi*... *bau 'buadi*... =jullie... zij beiden hier zie.

23 Van de voornaamwoordelijke telwoorden 2, 3, 4, 5, 6 en «hoeveel» worden MUMI-woorden gevormd: *muādi* (*mōle*), *ntātu*, *nyā* (*nā*), *ntānu*, *nsāmbanu*, twee, drie-, vier-, vijf-, zestal, *ñkuā?* het hoeveelste? Ook *thēte*, het eerst, in een naamwoord: *va thēte yōso*=in 't heel eerste =heel in 't begin.

Het «rangschikkend» telwoord is niets anders dan het naamwoordelijke als **a** bepaling: *ñkēto* (*ua*) *thēte*=de eerste vrouw, *ñkēto āndi thēte*=zijn eerste vrouw; *nzō* (*ia*) *muādi*=het tweede huis, *nzō bēnei muādi*=dat tweede huis; *dimēme di* (*a*) *ntātu*=het derde schaap...; *ñkēto* (*ua*) *ñkuā?* de hoeveelste vrouw?... *u* (*a*) *tsāmbudi*=de zevende; (*kīma*) *ki* (*a*) *ñkuā?* het hoeveelste (ding)?... *ki* (*a*) *kumi*=het tiende.

Een paar onbepaalde voornaamwoorden gelijken van bouw op deze ver-naamwoordelijkte telwoorden, ofschoon men ze pleegt aaneen te schrijven met het pron.- prefix: *ñkākā* of *ñkā*, ander(e) (*n*, — in andere Kikongo-dialekten: *-ākā*, vanwaar het veel misbruikte *diākā*, nog, nogmaals *<diāmbu diākā*, een andere zaak, —: *m v i m b a*, geheel(e; vgl. ook *ñla* (of *nda*, of *nyila*, of ww. *-kūla*), lang(e; *khūfi*, kort(e, vgl. ww. *'kūfisa*, korter maken: *m v i m b a*, geheel(e; en *ngana* in de afgeleide beteekenis «'n soort van»: *dimēme dingana*= 'n soort van schaap, *mafūta mangana*

= 'n soort van vet, (doch: *dimēme di ngāna*=het schaap van iemand anders); *mūtunākā*=een ander mensch, *unka*=een andere, (eigenlijk: (*ua*) *ñkākā*, *ki* (*a*) *m v i m b a*, *di* (*a*) *ngana*...)

24. Van de «onzijdige» telwoorden, als ook van het onveranderlijk vnv. *vēka*, alleen, zelf, worden nieuwe naamwoorden gesmeed:

kimōsi (*kimuēka*) of *lumōsi*, veel gebezigd in: *va lumōsi*, *va kimōsi*, *va 'mosi*, in eenheid, te zamen (met...)

butātu=drieheid; *Butātu busāntu* of *'Tatu busāntu*=de heilige Drie-vuldigheid; *ntātu*=drietel;

vandaar: *Nzambi 'mōsi* **< i** (**a**) *bu'mōsi*=de eenige God; *Dibūndu di bu'mōsi* of *di 'mosi*=de eenige Kerk. — *dimōsi*, *ēne*...

buvēka, zoals in de spreuken «*buvēka buñdidi*=de alleenigheid heeft hem opgegeten» d.w.z. zijn dood veroorzaakt; «*ndiyika tsāna, khōmb'ama Buvēka*=ik ben een verweerde, mijn zuster is Verlatenheid»: *'vēka buāma*=mijn alleenigheid.

* * *

25. Behalve wat we gezegd hebben over het wegvallen van het prefix bij naamwoorden of voornaamwoorden, is er een ander soortgelijk taalfeit aan te stippen, waarbij echter de functie van het woord op den voorgrond treedt: ik bedoel zekere naamwoorden en werkwoorden, die mits de noodige wijzigingen, voegwoordelijk (of ook bijwoordelijk) worden gebezigd.

Dit ontwikkelingsproces in het kongoleesch werd, bij mijn weten, nog nergens aangeraakt: daarom, hier wat meer voorbeelden.

Van naamwoorden :

'bīla (ki-), bi'bīla, reden (en; 'bīla mbi?
welke reden? l. qua-re? waarom?
'sīmbu (ki-), wijle
'sūmbu (ki-) (*zelfsomer*), wijle
'sīna (ki), tijdruimte
'lōngo (ki) bīlōngo, iets kostbaars
'dēde (ki) of bu'dēde, gelijkheid
<beeldw. dē-dē! gelijk
phāsi, pijn, (van de N-ZIN- kl.: onge-
wijzigd)
m v i m b a, geheel (?)>

Van werkwoorden :

'b u ě l a, bijvoegen
'k u i z a, komen
'k ā l a, zitten, wonen

't ō n a, beginnen
't ū k a, vandaan komen

'l ě m b o, ophouden met
'l ě m b i k i z a, moed of kracht benemen

'm ō n a, zien
't ā l a, kijken (naar
'k ā m b a, zeggen

bīla.... omdat...
sīmbu...., terwijl...
sūmbu...., zoolang als, totdat, l. donec.
sīna...., terwijl nog, totdat...
lōngo ... l. dummodo, longo mebaka
bidia, als je maar te eten hebt;
dēde... gelijk, zooals, dēde mūt u,
gelijk een mensch;
kidi phāsi... of phāsi mīnu 'bā-
ka bī'diā, 't is pijnlijk..., als ik maar
te eten heb.
vīmba, mits, fr pourvu que.

b u ě l a (zooals in den imperatief), en nog,
en ook;
k u i z a e! en dan, daarna;
k ā l a fiōte, na een tijdje (fiōte, 'n
beetje);
u y ē n d a k ā l a, hij is allang weg;
k ā l a k ā l a, heel lang geleden;
t ō n a v a..., te beginnen met;
t ū k a v a..., k u..., m u... vanaf,
sinds.
l ě m b o n g ě, zelfs jij;
l ě m b i k i z a of l ě m b i k i z a, zelfs;
l ě m b i k i z a b i ' d i ā k a b i ā m b ē n g e,
ik wil zelfs geen eten meer;
m ō n a t i..., bijaldien...,
t ā l a (met - e d i - ...) fr. de peur que...;
k h ā m b a! is 't niet? toch?

Zooals men ziet, vallen in de afgeleide beteekenis van het woord het (') van (ki) en dat van den noemvorm weg.

26. Het (') of **ku** van den noemvorm, en het (') < **ku** . 2° persoon enkelvoud in het werkwoord, vergen nadere toelichting.

Een losse noemvorm, zooals die voorkomt in het woordenboek, hetzij als stamwerkwoord, hetzij met een suffix, is van de naamwoordelijke klasse KU en biedt dus geen de minste moeilijkheid, behalve dan het misbruikelijk *ki'kätila* bij de *ku*-werkwoorden: 'sümba, 'sümbisa, 'sümbanga = gedurig koopen . . . ; 'kuâla, 'yâla = open spreiden, 'kuîmbila, 'yîmbila = zingen ;

ook niet een noemvorm, afzonderlijk gebezigd; ofwel met een bepalend voor-naamwoord: *ko'séva* = dat lachen; 'vii-na *kuâku* = je liegen (= wat je zegt, is niet waar); of als onderwerp, gezegde of voorwerp van den zin: 'sümuka, büna 'bündula Nzâmbi = zondigen, dat is God vergrammen; *bângu 'siâla mbüsa* = de achterblijvenden . . . ;

of in wendingen als *mua-'sîna fiâu 'viôka* = een korte wijje, zij verlopen (= na een korten tijd); *báu 'tüla ku buâ-la, mbadi. . . .*, zij aankomen op het dorp (= toen zij aankwamen . . .) dan . . . ¹⁾;

1) Deze zinswending heb ik aangetroffen tot bij de Baphende (Kasayt).

28. OVERZICHT DER ASPEKTEN MET EEN HULPWERKWOORD :

met (')

met 'mäna, eindigen :

mbë-'sümba, nu heb ik reeds gekocht.

ume 'sumba, enz.

ndimë-'sümba, ik heb gedaan met koöpen,

ndimä-'sümba, ik heb allang gekocht,

met 'siâla, blijven :

ndisiä-'sümba, ik heb daar (nadien) nog gekocht,

of in naamwoord bepalingen met het genitief-destinatief koppelwoordje (-**a**), van, voor, om te : *ñtî (ua) 'bâsa* = een boom om te zagen; *nzö (ia) 'lëka* = een huis om te slapen; *luëlo lu(a) 'diatila* = de maat om op te stappen; *'bâka bu(a) 's / i a* = hebben hoe te doen (= kunnen).

27. Ook in de vervoeging vinden we den noemvorm terug, en wel, wanneer het voorafgaande hulpwerkwoord is afgekort, mét het (') *ki'kätila*.

Er is dus alvast géén (') < prefix **ku** :

in de aspecten die den Umlaut **a - e** of den uitgang van het perfectum hebben : *'m ä n g a* = niet willen : *m b ë n g e* = (daar-even) wilde ik niet; *n d i (a) s ü m b i d i* = (gisteren b. v.) kocht ik ;

noch, doorgaans, met stamwerkwoorden op **a** daar waar deze uitgang **i** wordt : *n d i s i ë - s ü m b i*, ik ben blijven koöpen (= ik heb dan nog gekocht); ook niet in het voltooiingsaspect : *n d i (a) s ü m b a*, ik heb gekocht (de koop is gedaan);

noch met *-yika* (zonder **n** < **na**), noch met *-kidi*, noch met *-edi*;

noch in de optatieve vormen : *t s ü m b a k u â m a*, laat ik koöpen.

zonder (')

mbène sümba, dan had ik reeds gekocht; *umene*, enz.

= *ndimène sümba* ;

= *ndimána sümba* ;

= *ndisiäla sümba* ;

ndisië-'tāmbula, *gekregen*,
('tāmbula : met suffix, dus zonder -i)

met 'b ā, zijn :
ndibē-'sūmbanga, *toenmaals kocht ik*,
ndiēba-'sūmbanga, *ik plucht te koopen*,
ndibā-kāti-'sūmba, *ik kocht zoo 'n beetje* ;

met 'k ā l a, zitten, wonen :
ndikā-'sūmbanga, *ik koop steeds*,

met -eta:

met 'f ū m a, vandaan komen :

met -n- of -na :
ndin'sūmba of ndīna-'sūmba, *ik koop nu* ;

met -e k a :
ndiēka-'sūmba, *ik ga aan 't koopen* ;
ndiēka-n'sūmba " " "

met -y i k a :
ndiyīka-n'sūmba

met -k i d i :

met -e d i :

met 'k u ě n d a, gaan :
ndiē-'sūmba *ik ga koopen*
ndiēle-'sūmba " " "
ndiē kuē-'sūmbi (ondanks de -i)
 ik zal gaan koopen,
ndiēla-n'sūmba

met 'k u i z a, komen :

ndisiā-sūmbi } *ik heb daar*
ndisiē-sūmbi } *dan nog gekocht* ;

= ndibēle sūmbanga,

= ndikāla sūmbanga ;
ndikā-sūmbi, *ik pleeg te koopen*,
ndikā-tāmbula, ... *te krijgen* ;

ndiēta-sūmba, *ik pleeg te koopen* ;

pfūma-sūmbi, *ik kocht pas*,
pfūma-tāmbula, *ik kreeg pas* ;

(Dit (') na -n- of -na plegen we niet te
schrijven.)

= ndiyīka-sūmbi, *ik ben allang aan 't koopen* ;

ndikīdi-sūmba, *ik koop nog* ;

ndiēdi sūmba, *ik zou koopen*,

ndiēle sūmbi, *ik ga koopen*,
(wele sumbi, enz.)

= ndielā sūmba, *ik zal koopen* ;

ndīza-sūmbi, *ik ben komen koopen*,
ndīza-tāmbula, " " *ontvangen*,
ndikuīza-sūmbi, *ik zal komen koopen*,
ndikuīza-tāmbula, " " " *ontvangen* ;

met **kādi** :

kādi-'sūmba, *niet koopen* ;
ndikādi 'sūmba, *ik koop niet*,

met **-si (-isi), -sidi** :

tsi-'sūmba ko of kisi-'sūmba ko, *nu heb ik niet gekocht*,
kusi-'sūmba ko, enz.

met **-esa, -asa** :

ndiēsa-'sūmba ko, of kiēsa-'sūmba ko,
of ndiāsa-'sūmba ko, *ik wil niet koopen*,
wesa- of kuesa of kuasa-'sūmba ko;
of ndiēsa-n'sūmba ko, of kiesa-, kasa-
nsumba ko ;

met **'siála, blijven** :

ndisiē-'sūmba ko *ik heb niets gekocht*,

met **-kātu** :

ndikātu-'sūmba, *ik heb gekocht met te-
genzin*,
ndikātulu 'sūmba,.... *een tijd geleden*.

= tsidi-'sūmba ko,

eld. kisidi-'sūmba ko,
kusidi-'sūmba ko, enz.

= ndisiēle-'sūmba ko,
of ndisidi-'sūmba ko ;

29. Zooals men ziet, zijn het meestal de « hulpwerkwoorden » die wijzigingen ondergaan in de vervoeging: de meeste zijn immers volledige werkwoorden op hun eigen. En zoo zijn er nog een aantal andere, die al of niet een (') vergen op het daaropvolgende werkwoord: teka, vika, tumbu, kela, — die niet alléén worden gebezigd:

met (')

tékidi 'sūmba of tékele sūmba, *hij kocht eerst* ;

víkidi 'sūmba, *daareven heeft hij al gauw gekocht* ;

tūmbulu 'sūmba, *hij kocht zomaar* ;

kela : *imperatief en optatief* :

zonder (')

u(a)téka sūmba, *hij heeft eerst gekocht — is begonnen met...* ;

u(a)víka sūmba, *hij heeft al gauw gekocht* ;

u(a)tūmbu sūmba, *hij heeft zomaar gekocht* ;

kēla-sūmbanga, *koop steeds met zorg*.

(vervolgt)

L. Bittremieux.

Godsgebeden bij de Baluba.

In zijn « Comparative Study of the Bantu and Semi-bantu Languages » (II, p. 307) geeft Johnston vier namen op die God beduiden en, in hun varianten, het meest gebruikt worden onder de Bantu-volkeren. ¹⁾ Daaraan beantwoorden bij de Luba-menschen hier in Kasai de namen: Nzambi, Kalunga, Maweja, en Mulopo. Al de andere benamingen, zegt Johnston, zijn meer partikuliere termen. In dien aard wordt hier het woord Mvidi Mukulu gebruikt, dat beteekent: de oudste (voornaamste) der geesten.

Wat ze zich als God inbeelden, een atmosfeergod, een hemeigod, een schepper een vooroudergod, of plaatselijke beschermgeesten vervangen door een universeel opperwezen (cfr. Kongo Overzee, Dec. 38, bl. 271, door G. V. d. Kerken) ligt niet in de lijn van hun bekommernissen of overwegingen: wij moeten het zelf maar opmaken uit hun gebeden en andere geplogenheden tegenover dat Opperwezen. Want de neger in zijn natuurstaat, onvervalscht door leeringen en gewoonten van blanken, is geen ongodsdienstig wezen. Ook verloopt zijn leven niet in een abstrakte kennis van dat Opperwezen zonder invloed op zijn gedragingen en den dagelijkschen gang van zijn bezigheden. De onbedorven of onveranderde Luba neger heeft tal van gebruiken, gebeden, verhalen, spreekwoorden en gezegden, welke over zijn leven den ernst van het godsdienstige leggen.

1) Zie ook: Mgr A. Le Roy, La Religion des Primitifs, p. 172, ss. - J. J. Williams: Africa's God (Boston, U.S.A.). - W. Schmidt: Der Urprung der Gottesidee, IV. (N.v.d.R.)

In zijn nood uit hij zijn betrouwen op Maweja door verscheidene gebeden, gestereotypeerde formules. De inhoud verschilt weinig; het is enkel een vragen naar wat hem het meest noodig schijnt om gelukkig te zijn; soms wat loftitels tot God; soms de bekendmaking van den nood waarin hij zich bevindt.

Wat hier volgt is oer-echt, zonder invloed van kristen beschaving; en in deze streek enkel nog door de ouderen gekend.

Mvidi Mukulu Mulopo, umpeshe moyo, ngikale mukole, mmone tshiuma, mbake ndele; mmune mbuji nzolo, nkanu, bintu bionso; ngikale mume ngongongo, mukolebakaji mba Maweja, balume mbende bana, bionso mbiende, yeye ke muenabio.

Hogste Geest, God, geef me leven, geef me gezondheid, geef me welvaart, leed mij hansen dat mij brood; geef me vee, geef me kisten, geld en zaken allerhande. Dat ik gezond zonder vrees leve en machtig zij. Mijn meisjes komen van Maweja en mijn jongens komen van Hem, alles is het zijne, Hij is en de Meester van.

Bij het opstaan der zon of bij haren ondergang, gaat de neger alleen bij den buanga bua buanga, het behoedmiddel van zijn hof, en zegt dat gebed op. Dat is buten lola Maweja. God gunstig stemmen door lofbetuigingen: hij doet het in nood, in de bekommernissen van een proces, vooreer op reis te gaan, wanneer een kind ziek is, of naar den vreemde trekt, enz. Hij zegt het gebed rechtstaande vóór den buanga, maar richt het niet tot den buanga, maar tot God om Hem gunstig te stemmen,

opdat de buanga zijn bescherming zou kunnen uitwerken. Na dat *kutendelela Maweja* gaat hij over tot het *kutendelela buanga*, niet dat hij Maweja machteloos denkt of onbeholpzaam: immers de krachten die in alle dingen zitten komen van Hem, maar 'tgeen behoedt tegen allerhande kwaad, 'tgeen hem voorspoed geeft op zijn hof, is de *buanga bua lubanga*; in den dagelijkschen gang der zaken gaat zijn hoop en betrouwen enkel naar zijn buanga. Maar de *Mupaki*, vervaardiger van den buanga en de eigenaar ervan, aanroepen God om door den buanga te worden geholpen. Als God ons gunstig is zullen onze bemoeiingen om door den buanga geholpen te worden lukken. Het vereeren van den buanga sluit dus het vereeren van God niet uit, noch mag gezegd worden dat het geloof en betrouwen in de *manga* bij den neger het geloof en betrouwen in God vervangt.

Een voorbeeld:

Iemand heeft veel tegenslag in het voortbrengen van kinderen; de kinderen die ter wereld komen sterven, 't een na 't ander. Als de vrouw terug te been is, gaan vader en moeder naar den buangamaker, voor dit geval naar dien van den *buanga bua tshilola*.

Ze komen 's morgens bij hem aan en leggen hun verlangen voor. De buangamaker laat ze neerzitten aan zijn hut en gaat de zaken zoeken die hij noodig heeft: schors van boomen, wortels, alles wordt versch bijgehaald uit het bosch, ook een blokje hout waar hij een *lupingu*-beeldje, uit kapt. 't Duurt van 6 tot 9 uur. Die *lupingu* heeft maar sterkte door de ingrediënten, de *bijimba*, welke in een kleine opening boven in het hoofd gestoken worden. Als hij er de *bijimba* insteekt zegt hij

dit gebed tot God:

Mvidi Mukulu wetu; utukwatshishe ku bualu ebu; utupeku muana; tudi tukulomba amu webe, tuakulomba ku bantu, katuena bapete, mpindi eu tudi tulomba amu wewe Mvidi Mukulu nkayebe.

Goede God help ons in dit geval, geef ons een kind, we vragen het enkel aan U, wij hebben het gevraagd (gezocht) bij de menschen, wij hebben het niet bekommen (al onze menschelijke hulpmiddelen schoten te kort), nu zoeken we het te bekommen enkel door U alleen, God.

Daarna zegt hij woorden om de *bakishi* te vereeren, t. t. z. zijn eigen voorouders, de voorouders van de twee personen die den buanga doen maken, ook al de afgestorvenen die een *buanga bua tshibola* hadden. Hij vraagt hun den buanga sterk te doen maken, hem te doen lukken. Daarna wordt de *lupingu*, of twee beeldjes, in den *tshipawa* of buangakorf gelegd. De twee personen gaven een kip die nu geslacht wordt en het bloed drupt over den korf *bua kukolesha buanga*, om den buanga sterkte te geven. Op dit oogenblik zegt de *mupaki* hetzelfde gebed tot God als hierboven. Daarna wordt een eetmaal voorbereid met de geslachte kip; *bua kuambika buanga bidia*, om den buanga te voeden. Vooraleer zelf te eten neemt de *mupaki* een deeltje van de maniokbrij, steekt er van binnen wat vleesch in, en legt het binnen in den korf bij den buanga. Dan neemt hij een nieuw deeltje brij met vleesch erin, staat recht met zijn gelaat naar den kant der opgaande zon, en zegt tot God het gebed:

Mvidi Mukulu, Mulopo, Maweja nangila; diba katangila tshijiki, wa kutangila diamosha nsase.- Kapongo muena bantu, mfumuetu Tshitebwa mukana, Mvidi Mukulu mampanga. Lua biuma, tshiaka malu, mutoke munda, udi munda bu mua nse. Ilunga mbidi wa kutuambila mua kupita. We-

we Mvidi Mukulu wa tshimpanga, Maweja nangila. Udi mubenge bantu, udi wamba ne: bantu ki mbalengele, wapweke ne mayi. Ba mbile ne: wa Mvidi kafwale, ufuafua ngua baloji ne bankina bantu.

Hoogste Geest, God, Maweja Nangila; van die niet kan aangezwaard worden, kijkt gezee aan, de stralen verblinden u.- Kapongo heer der menschen. Onze meester Tshitebwa Mukana. God de sterke, de albezitter, Scheidsrechter, Vredige, zacht van binnen als bij de Nse-rat. Ilunga mbidi die ons de wegen tot voorspoed aantooit- Gij God de sterke, Maweja Nangila. Hij die in strijd leeft met de menschen (de beheksers), hij die zegt: onder de menschen zijn geen goden; dat hij afdruipe met den strooën. Het spreekwoord teek zegt: 't is God niet die doet sterven maar 't zijn de beheksers en zij die nijl dragen.

Uitleg:

mulopo, maweja nangila, kapongo, tshitebwa enz. Over de beteekenis en uitleg van die aloude gezegden heeft men niets dan gissingen. « Il est vain de vouloir chercher l'étymologie des mots dans la langue actuelle: ce sont là des termes légués par l'antiquité, et qui existaient bien avant que la langue eût son vocabulaire actuel. » (Mgr de Clercq)¹⁾

Men zegt nangila, applicatief van *-nanga*: beminnen: *Maweja Nangila*: God in wien men zijn behagen scheidt; maar *Nangila* is hier eigennaam, *Maweja-a-Nangila Maweja van Nangila*.

Diba katangila... is een *kasala*, een eere-

1) Dat de afleiding der woorden heel dikwijls niet in de huidige taal te vinden is, is een feit, dat ook in Europa opgaat. Maar daarom moeten niet alle pogingen tot etymologie opgegeven worden. Wel wordt er veel te veel (misschien wel uitsluitend) aan onwetenschappelijke etymologie gedaan in Kongo, waar nog moet gezocht worden naar de wetten die de Bantu-etymologie beheerschen. (N. v. d. R.)

titel, een vast gezegde, dat altijd op een naam volgt: deze *kasala* is eigen aan God. *Kasala* zijn al de volgende gezegden, maar die worden ook toegepast op grooten onder de menschen, doch dan ook doen ze denken aan de vereering die aan God toekomt. Zoo is « *Kapongo muena bantu* » een eertitel voor een hoofdman met veel volk. Men zegt ook « *Kabongo lota milamba* »: *Kapongo* die verteert de balken, of boomstronken, t.t.z. die machtige vijanden vernietigt.

Tshitebwa mukana: er is een panfluit van rietstengels gemaakt, die men aldus noemt en met den mond (*mukwa*) bespeeld wordt. Daarom zeggen sommigen dat deze titel beteekent: hij voor wien men op de fluit speelt. Die *kasala*-namen worden gefloten op het « *tshubalua mulole* » of getrommeld op den *tshondo*, of met den mond geroepen door een vrouw of door iemand aangesteld om de glorie uit te galmen van den hoofdman wanneer deze als zoodanig optreedt in officieele ontvangsten, processen, oorlogen. Maar *Tshitebwa Mukana* is een eigennaam geworden die God aanduidt in de *Kasala* zangen der *Baluba*. (cfr. *Kasala*-zang van den *Bakw'Anga*-stam, in Congo, Dec. '36, Blz.4)

Mvidi Mukulu mampanga. Het bijwoord *mampanga* of *tshimpanga* dat zoo dikwijls bij den eigennaam van God gevoegd wordt, krijgt zooveel verschillende uitleggingen dat waarschijnlijk geen enkel juist is, en de echte beteekenis verloren is geraakt. *Ma*-duidt een verzameling, een groep aan; *Tsh* is een applicatief prefix, zooals in 't gezegde: *Mvidi Mukulu wa tshiana tshikulu*, (*-ma*: jong; *kulu*: oud) God van alle tijden.

Blijft nog *-mpanga*. Men zegt: 't komt

van het werkw. *kupanga*: vervaardigen. Vandaar de uitdrukking: M. M. mpanga a bintu: God schepper der dingen.

Of het komt van het werkw. *kumpungana*: weigeren naar mij te luisteren. Vandaar de uitdrukking; *Mjariwa kwa kupanga*, die gezegd wordt van een hoofdman die zoo fier is dat hij den persoon die hem aanspreekt niet wil bezien. Zulke hoedanigheden worden zeer ontzien.

Of 't komt van *Kampanga N'ovu*: naam van boom die zoo sterk is dat een olifant hem niet kan uitrukken.

Of 't komt van *tshimpanga*: ram, en wordt gezegd van een sterken man. *Mulume wa tshimpanga, tungunija mikoko*: sterke ram doe de schapen vooruitgaan; van een dapperen strijder wiens voorbeeld de zwakken moed geeft. *Kutua mwita tshimpaga*: de vluchtenden doen terug keeren naar den strijd.

Nog anderen zeggen: *mpanga* is borst, *mampanga* of *tshimpanga*: om iemand die sterk en moedig is aan te duiden.

Luα biumα: een rijkaard, het ampliatief prefix LU-geeft de gedachte: albezitter.

Tshiaka malu: die de gedingen opneemt; hij wien men gaat met zijn aangelegenheden: scheidsrechter.

Mutoke munda: zonder haat, zonder nijd, zonder woede; kalm, vredig.

Munda bu mua nse. Het binnenste van de Nse-rat is niets dan vet, zachtheid, goedheid.

llunga Mbidi is een eeretitel voor een vooraanstaand man, gelijk *llunga Mbiye* een eeretitel is voor een voorname vrouw.

Het eigenlijke gebed eindigt met « Maweja Nangila »; wat hij daar nog bijvoegt over de beheksers en kwaaddoeners, is een aanhangsel; hij de Mupaki, de buanga-maker, de *mupandishi*: de redder

zooals ze hem noemen, hoeft geen redmiddelen te maken tegen geheime knoeierijen vanwege God; zooiets wordt maar gedaan tegen de menschen door de beheksers (*bena mupongo, bena mulenga, baloji*) en de menschen met nijd in hun hart die *manga a kutuilanqana* maken, tooverijen om de geesten tegen iemand op te roepen.

Na dit gebed wordt het maal genomen en de « bijila » bekend gemaakt, t.t.z. de taboes die moeten onderhouden worden om de gunst van den buanga te genieten, en niet zijn toorn of straffen op te loopen. Het bezitten van den buanga en het onderhouden van de bijila welke er aan vast zijn, is wat men noemt: in den buanga zijn; hier, in den *buanga bua tshibola* zijn; vroeger zei men: in de geheime sekte der tshibola zijn.

De vrouw blijft op het hof wonen van den vervaardiger van den tshibola; men maakt haar een hutje bij die van de andere tshibola vrouwen welke daar wonen. We zagen er meer dan 20 samen bij den mupaki hier in de streek, een echt inlandsch dispensarium.¹⁾

De moeder blijft er tot het kind groot wordt en kan loopen. Dan komt de man haar afkopen (*kupikula*) met veel goederen: maniok, kippen, een geit, stoffen.

Moest het kind op dat hof sterven, dan vertrekt de vrouw en geeft men natuurlijk niets.

Hier volgen nog een paar gebeden gebruikt in die groote bezorgdheid van elken onvervalschten neger.

1) Een uitwendige gelijkenis wordt aangetroffen bij de « *rebola* » der Nkundo. De zaak waarover het gaat is echter geheel anders en de verzorging zeer verschillend. Zie E. Boelaert, in Kongo-Overzee, I, blz. 16 (N. v. d. R.)

Wewe Mvidi Mukulu wanyi,
Gij mijn God,
nakutendelela bakishi nakupanga,
ik heb de nageesten gunstig willen stemmen, ik mislukte.
nakupaka manga nakupanga,
ik heb tooverijen gemaakt, ik mislukte.
nakubuka mbuku nakupanga.
ik heb het lot geraadpleegd, zonder hulp.
kadi mvidi mukulu muena Bantu,
maar God Heer der menschen,
nakulekela malu onso.
dat allemaal laat ik nu daar,
nkadi mutekemene kudi wewe,
ik blijf hopen enkel op U,
ungambike biany muana
geef ook aan mij een kind
wa kudia nende ku mbelu.
om samen ermee te leven in huis.
maweja, mulopo,
maweja, mulopo,
biama bi ndi mufile ku mukaji
de goederen die ik heb uitgezet voor een vrouw
mbiany meme mudikebele,
ik zelf heb ze mij bezorgd,
kadi wewe mvidi mukulu
maar gij Heer God
mundi tshiledi munyi ?
hoe komt het dat ik geen kinderen heb ?
ku malu onso nakuamba nakupanga,
'k heb alles gedaan wat kon gedaan worden, maar vruchteloos,
kadi mpindieu ndi nkengela kuudi wewe,
nu kom ik met mijnen nood bij U zelf,
wewe muena bionso
Gij Meester van alles,
ungambuluishe ku diany dibaka.
help me in mijn huwelijk,
mpete wanyi muana.
laat me bekomen een kind.

Die gebeden dus zijn doorgaans kort, een zin om God gunstig te stemmen, een andere om Hem den nood voor te leggen; het volgende is heel wat langer wellicht een samenvatting van gedachten uit verscheidene gebeden voor denzelfden tegenspoed.

mvidi mukulu wakaswa bamwe

God sommigen zijt Gij genegen
tuetu ba bungi tudiadia mitete.
maar wij en veel anderen hebben enkel mitete-groenten te eten (zijn arm).
meme kubaka kulela tshiledi,
ik ben getrouwd maar heb geen kinderen,
ngabakaeu, ngabaka eu,
we hadden een vrouwe en nog een vrouwe,
kuangatapo ne banshile kudi betu
we namen de vrouwen die we erfden in de familie,
se ndelepo, to.
maar kinderen kwamen er niet, geen een.
aka mulupo muena bintu
heiaas Mulopo, Heer van alles,
mulongolodi wa bionso
bestuurder van alles.
bamwe ubapa balela,
anderen helpt Gij; ze baren,
batwala bana mu mbese,
ze dragen kinderen op de heup,
badia nabo ku bibalu,
ze eten samen met hen aan den schotel,
babatuma ku kadilu ka dinua fwanka.
ze sturen hen naar helen voor de tabaksstijp;
nshima mishale pa tshibalu,
als (vader) eten overlaat in den schotel,
basangana kaitshyipu.
bij beruikt het opgegeten (door de kinderen).
meme eu ne bakaji nenku,
doch ik niet al mijn vrouwen,
amu patupu!
't is ijdel!
pa waishila, pa waisangana.
waar ik het eten nalaat daar vind ik het ook terug.
dikasa bubí, kabidi, bulenga.
hoe groot een ongeluk, met een lichaam dat gaaf is.
aka nzambi maweja mulopo wanyi
helaas God mij n Heer
ntshinyipu nenku ?
hoe kan dat toch ?
muntu udi mundowe eu,
hij die mij behekt,
ne mmukaji ne mmulume,
't zij vrouwe 't zij man,
mpande!
verlos er mij van!
yeye nkolayi au,
hi de sloute daar
dibwe kapandika au,
(sterk) als een rots die niet splijt;

udi mukupite wewe nzambi Bukole
hij die machtiger is dan gij Nzambi
ngua panyi au ?
waar is hij te vinden ?
mulopo wanyi
mijn God
tshindi mukuenzepu meme tshinyi ?
wat kwaad heb ik U gedaan ?
luse umfuileku,
wil mij genade schenken,
mpete wa kudia nende.
laat mij bekomen een kind om samen te eten

* * *

Niet enkel in nood, of bij het vervaardigen van beschermmiddelen gingen de verlangens en gebeden naar het Opperwezen; ook in het gewone verloop van het leven, in werk en ontspanning, was de gedachte aan God levendig.

Wanneer de nieuwe maan opkomt, gaan de ouders, de kinderen en al de inwoners van het huis, met ranken versierd, dansen en zingen bij het *tshiota*-vuur op het hof. Het zijn zangen om ten beste te spreken bij God voor het kind dat nog in den schoot van zijn moeder is of pas geboren werd. Die liederen noemt men *bumpamba* of *bupangu*-zangen, *bua kupambidila muana*: doen voor het kind wat ze denken dat het verlangt. *Bu-mpamba* is de toestand waarin een vrouw is die haar kind nog de borst geeft; ze draagt een kleine scheplepel als het kind een meisje is; een klein houten mes als het een jongen is, ook een schoeltje aan den riem, dat men *mjunda* of *mpamba* noemt, waarin de kraamvrouwen de giften ontvangen van hun familieleden en dorpsgenooten (parels, geld, maïs, maniok).¹⁾ Men geeft niet omwille van den

1) Cfr. J. Maes: Kabila-beelden, Annalen van Teruren, D, VI, II, afl. 2, en in Brousse, 1939, bl. 10. F. Olbrechts, in Kongo-Overzee, VI, bl. 38. (N. v. d. R.)

nood, maar uit vreugde omdat er een kindje bijkwam in de familie of in 't dorp.-
Bupangu is alles wat betrekking heeft op de geplogenheden bij het baren.

Hier een van die zangen.

Mvidi mukulu e, Mvidi mukulu,
Mvidi mukuiu, Nzambi wa bakulu,
Mvidi mukulu umpeku muana
tshialua ku muana natudie nebé.

Mvidi mukulu e mvidi mukulu
mvidi mukulu, bayaya bakamumona;
mvidi mukulu, batena bamona kabayi.
mvidi mukulu e bakamumona,
bakamumona batua mikuma.

Mvidi mukulu mulue mu buatu,
mvidi mukulu e mvidi mukulu
mvidi mukulu mulue mu tshikunyi tshiume;
mvidi mukulu e mvidi mukulu
mvidi mukulu mulue ku Bakwa Mbalayi.

Vertaling :

God - God

God - God van onze voorouders,

God geef me (behoud me) een kind;

Wat het opbrengt zullen we met U deelen.

God - God

God naar wien gaarne gaan zij die U kennen.

God die U niet kennen, komen niet tot U.

God zij die U kennen

Zij die U kennen, leven voorspoedig.

God gij zijt gekomen in een prauw,

God - God

God gij zijt gekomen uit een uitgedroogden
houtsblok;

God - God

God gij zijt gekomen bij den Mbalayi-stam.

Uitleg :

Tshialua ku muana natudie nebe: wat het

kind opbrengt zullen we met U deelen. Als het een meisje is, van wat zal gegeven worden om het te huwen; geiten, schapen, kippen zullen we voor U slachten. Is het een jongen, wat zal voortkomen uit zijn jachten, zal aan U geofferd worden. Of als de verplichtingen (mikiya) overtreden zijn zullen zij, ter uwer eere, slachten wat noodig is tot uitboeting.

bakamumona: zij die God gezien hebben: zij die Hem kennen: zij die zijn bescherming ondervonden.

mvidi mukulu mulue mu buatu: hier draagt het woord God op een pas geboren kind; het is gekomen uit den schoot van zijn moeder als in een prauw: zachtjes en op 't onverwachts.

tshikunie tshiume: een uitgedroogde houtsblok: die prauw, de schoot der moeder, was sinds lang kinderloos.

Na iedere stroof komt een soort refrein, een *ditshibija*: woorden die als weergalm op mekaar volgen.

<i>De voorzanger:</i>	<i>Allen samen</i>
kayi kay'è	è
katubengele	kafua
tuetu peni'è?	mulu mua zambiè..
mvidi kakulu ne muntu, utu wakula, wabinga.	
bantu'è..	è..
mukiyà mubimubi	walala.
mulengele,	wajuka.
tuimanyike mulu mua mulopo.	

<i>Kayi Kay'è...</i>	<i>è...</i>
<i>Die ons kwaad wil,</i>	<i>Dat hij sterve.</i>

Wij zijn van welken kant? Van den kant van God in den hooge.

God heeft niet te twisten, Als hij spreekt, heeft hij gelijk.

Gij menschen è... è...

Alle onraad Weze stil (onwerkzaam)

Alle goed Ontsta.

Wezen we recht (overvind: gezond, de zieke ligt)

Bij God in den hooge!

Uitleg:

Kayi: is een uitroeping, ook het E.. of O..

Mvidi kakulu ne muntu, kan betee-kenen: God hoeft niet een mensch te ondervragen om te weten hoe best te handelen; ofwel; God hoeft niet met de menschen te redetwisten om gelijk te krijgen; Hij heeft altijd gelijk.

Mukiyà mubimubi: is elke overtreding, gekend of ongekend, die schuld meebrengt bij de nageesten.

(Mukiyà) **mulengele**: elke daad die ons de gunst der nageesten verzekert.

Tuimanyike mulu... roepen ze allen samen uit op het einde van het lied, terwijl ze hun armen omhoog steken met de hand waarin het houten mes is of de stok waarmee ze dansen.

Zulke zangen waarin God vereerd wordt, zingen ze ook *bua kutshipulula muntu* of *kutakula muntu*: om een vervloeking onschadelijk te maken die op iemand weegt. Daarover later.

R. Van Caeneghem
Cadulac - Kamponde.

Bibliographica.

ATLANTIC CHARTER EN AFRIKA

In 1941 werd er in Amerika een commissie gesticht «voor Afrika, oorlog en vredesdoelen», uitgaande van het Phelps-Stokes-Fonds en bestaande uit 40 specialisten. Na enkele maanden studie heeft die commissie een rapport uitgegeven: «The Atlantic Charter and Africa from an American Standpoint» (Pp. XI+164) met een bijvoegsel: «Events in African History» (Pp. 68).

Het rapport gaat uit van de gedachte, dat de acht punten van de Atlantiekkeur ook op Afrika moeten toegepast worden en dat Amerika op die toepassing een speciaal oogje moet houden, om verscheiden redenen, waaronder: het hoog percentage van Negers in Amerika's bevolking (p. 17); de bijdragen der V. S. in missie, onderwijs en philanthropie, en hun stijgende economische en militaire belangen in Afrika (18, 19); hun «considerable success in securing coöperation between the different racial groups» in hunne kolonies (19); hoewel het rapport toch ook heel wijs en nederig Amerika's tekorten toegeeft, vooral in eigen land (20).

* * *

De Atlantiekkeur zelf, die ten grondslag ligt aan het rapport, is een proef geweest om in een dringende behoefte te voorzien. Als tolk van die behoefte had Z. H. de Paus, in zijne Kerstrede van 1940 gezegd: «Zoolang het gedruis der wapenen voortduurt in de grimmige werkelijkheid van dezen oorlog, is het bijna niet mogelijk enige definitieve daden te verwachten in de richting van het herstel van zedelijk en juridisch onvervreembare rechten. Maar het zou wel te wenschen zijn, dat van nu af een beginselverklaring strekkende tot erkenning dier rechten moge worden gegeven, om de opwinding en verbittering van zoovelen tot bedaren te brengen, die voelen dat zij bedreigd worden of benadeeld».

De inhoud zelf der Atlantiekkeur is, ondanks de begeestering waarmee hij werd begroet, meer en meer als vaag en onvoldoende beoordeeld.

«Het is moeilijk om internationale instructies te geven en collectieve idealen op te stellen, schrijft «Vrij Nederland». Het Atlantic Charter heeft gefaald als zoodanig. In de bezette landen haalt men de schouders op voor de «four freedoms» (Nr. van 17-4-43, p. 375).

Welke ook de propaganda-waarde weze van de Atlantiekkeur, juridisch schijnt zij geen bindender kracht te hebben dan de 14 punten van Wilson hadden: «One difficulty with an attempt to give juridical value to the Atlantic Charter is that neither the House of Commons nor Congress have expressed themselves on it» (Foreign Affairs, April 43, p. 413).

Trouwens, het zich steeds wijzigend uitzicht der toestanden schijnt ook bij de leidende Verbonden Naties restricties naar voren te roepen wat betreft draagwijdte en draagkracht der beginselverklaringen. Niet alleen voor sommige Europeesche kleinere staten en staatsdeelen, maar ook voor de kolonies worden in de laatste maanden «meer-realistische» stemmen doorslaggevend, die het principieel van het zelfbeschikkingsrecht weer dreigen aan te vullen met het principieel der natuurlijke, historische en verdedigbare grenzen.

* * *

Het heele rapport is een herhaalde aansporing » to give up all that remains of imperialistic ambitions » en om aan Afrika's volksgemeenschappen «their full place» te geven «in the family of nations». Afrika hoort eerst en vooral aan de Afrikanen, herhaalt het, en elk uitlandsch beheer moet de rechten van Afrika dienen, moet de Afrikaansche gemeenschappen eerlijk bevoegden en helpen tot zoo spoedig mogelijk zelfbestuur: «the principle of «He must increase but I must decrease» should be adopted by every outside power in its relation to the African» (p. 33). «Working for Africans is no longer adequate, working with Africans is the ideal of sincere and effective democracy» (p. 85).

Met deze leidende gedachten bezielt tracht het rapport nu in vier gelijklopende hoofdstukken de bijzonderste rechten van Afrika nader te omschrijven. Eerlijk en moedig trekt het ten strijde tegen elke uiting van colour-bar-mentaliteit, die het als Herren-volk-theorie brandmerkt. Veel nadruk wordt gelegd op inlandsche grondeigendom: «The land and its resources belong primarily to the people of Africa and must be administered in the interests of the whole people (42); alleen is geoorloofd «such a distribution of land as will meet the present and future needs of the African people.» Op welke basis die toekomstige behoeften berekend kunnen worden blijft in het midden. Moedig wordt ook aangespoord om den inlander te vrijwaren tegen elken werkdwang en vooral om hem een menschwaardig loon te verzekeren: «suffice it here to add that it is impossible for the African to attain to a decent standard of living while the general scale of wages for labor continues so inadequate.» (75) Nog meer nadruk wordt gelegd op den plicht der Besturen om den gezondheidsdienst uit te breiden.

Maar veruit de voornaamste zorg van heel het rapport gaat naar den plicht om de inlandsche gemeenschap op te voeden tot zelfbestuur, tot «the democratic ideals of self-realization, self-expression, and ultimate self-determination.» Er wordt zooiets voorgesteld als een 20-40-60-jarenplan om de inlanders meer en meer te bekwamen, te doen deelen en meester te maken in het volledig bestuur van hun land.

Om het zoover te brengen is natuurlijk een «intensive educational campaign» noodig, die dan ook moet gebeuren in een echt democratischen geest en opgebouwd op de echte nooden en verlangens van Afrika, om zoo te komen tot Afrikaansche gemeenschappen met Afrikaansche beschaving.

Hoe die beschaving er zal uitzien, durft het rapport nog niet voorspellen; maar zeker moet re «be adapted to the mentality, aptitudes, occupations and traditions of the various peoples, conserving as far as possible all sound and healthy elements in the fabric of their social life; adapting them where necessary to changed circumstances and progressive ideas». (98) Bemerk

de voorzichtige restricties «as far as possible», «all sound and healthy elements», «adapting them where necessary to changed circumstances and progressive ideas», die steeds opnieuw voorkomen: «provided that it obey the law» (7), «with only such modifications as modern conditions may demand» (36), «the foundation of a sound modern education» (40), «into wise channels» (40), «the detribalized African, one of the inevitable results of industrialization», enz. Trouwens, het rapport bekent zelf dat «the central difficulty in the problem lies in finding ways to improve what is sound in indigenous tradition» (99) en «the members of this Committee wish to record their conviction as to the vital importance of studies of social anthropology and the need of bearing more in mind native beliefs and customs in adjusting modern European forms of government to Africa» (118). «In dealing with the African people we must always remember the important part played historically by family, clan and tribe.. Everything possible must be done to maintain the tribal unit where this is feasible, creating interest in its history and making it a basis of pride for future development» (118). Jammer dat deze principiele waarheden vooral in een aanhangsel worden gezegd.

In elk geval: «the type of civilization that should ultimately prevail in Africa will doubtless be close to history and to the soil, retaining much that is best in native tradition and life, but it will also include important features which have been brought to it by European Governments and by missionaries» (40). «That the governments in Africa must have the representative element is, however, clear» (40).

De hoog-noodige opvoeding der massa in dien zin en de rap-stijgende opname der inlanders in alle vormen van bestuur moet de inlanders mondig maken en nationalist in den goeden zin. Het rapport spreekt zelf van «the feeling of nationalism for which the European Power in controll should itself be thankfull and should try to guide into wise channels» (40). «Each nation, race, creed, or other constituted minority, should have full cultural autonomy, but this should not involve complete self-determination in the political field, as this would result in the

revival of extreme forms of nationalism which must be discouraged.» (63)

Van stondaan moet dus elk koloniaal bestuur op de beste manier «the most intelligent native public opinion opportunity for expression» geven bij elke groote koloniale aangelegenheid, bij monde van volksvergaderingen, vergaderingen van opperhoofden, van volksvertegenwoordigers, van inlandsche, internationale of inter-rationale commissies, van hoogstaande missionarissen of inlanders (33).

Als beste eerste stap is natuurlijk de «onrechtstreeksche bestuursvorm» noodzakelijk, en hier geeft Engeland, ofschoon nog behept met een colour-bar-mentaliteit, prachtige voorbeelden. «Indirect rule has, however, certain disadvantages in that it does not apply very effectively to detribalized Africans who are so numerous in and near the older sections of large European settlement; that it appeals mainly to the more conservative groups in the native population; that it does not much to adjust native people to the requirements of government under the colonial form of administration; that it represents tribal rather than broader colonial African interests; that there is danger of the native unit of government not being given sufficient independent authority; and that in some instances also, as colonial peoples come to realize that the European official and not the tribal authority is their supreme arbiter, they cease to extend to their traditional rulers and institutions that respect and loyalty which they have customarily received» (78).

Van stondaan ook moet de massa opgevoed worden in die richting. Die opvoeding moet zoo praktisch mogelijk gebeuren, aangepast zijn aan het heele-leven-omvattende doel: volksgezondheid, landbouw, industrie, administratie omvatten en zich ook, zelfs met cinema en straatpredikanten, tot de volwassenen richten: Afrika heeft een schreeuwende nood aan een nieuw soort missionarissen, «these we may call missionaries of civilization»... «Africa is crying for the light of civilization»... «Africa lacks roads, railroads, bridges, boats, all types of vehicles, farming implements, machinery, household utensils, and an endless variety of things that may well be considered essential to modern civilization» (93-98).

Wat het jeugd-onderwijs betreft, moet het eerste onderricht gegeven worden in de moedertaal. «The practice followed in the British and Belgian colonies of having this in the vernacular whenever practicable is a wise one. It is only through such use in elementary teaching—based on vernacular textbooks—that this can be accomplished, and that the native people can be given a sense of pride and a deep and intelligent interest in tribal welfare. But the vernacular needs supplementing, at least in all fields of secondary education, by the European language of the colony, so that pupils may have a large field of printed literature open to them and may be fitted for governmental and other responsibilities. A large literate population is essential if the trained African leaders are to secure adequate support and if wise policies are to be adopted» (93). En hier krijgt België een paar keer de opmerking mee: «Belgium is still doing very little in the education above the elementary and lower secondary levels» (8). «Belgium has been specially backward in this matter» (96). Elders, moet er toch bekend, wordt lof gesproken over de belangstelling van België in koloniale zaken, over onze «Commissie tot bescherming van den inlander», over onzen gezondheidsdienst, enz.

* * *

Sinds de gazetten-koning Hearst in november 1938 het plan uitbazuinde om o. a. Belgisch Kongo, «die toch weinig voordeel oplevert aan België en wiens bestuur ten allen tijde een schande geweest is», tot een Joden-home te maken, zijn er al zooveel menschlievende plannen van over den Atlantiek gekomen, dat we eenige moeite moeten doen, om ze ernstig op te nemen. En toch is dit rapport ernstig en al onze aandacht waard.

De wijze van op- en samenstel maakt wel, dat het eenigszins verward aandoet: zoo zou het overzicht van Afrika's land en volk logisch vooraan moeten komen en niet in een bijvoegsel. Ook behandelen de vier eigenlijke hoofdstukken ten slotte vier keer hetzelfde thema, zij het ook onder een ander oogpunt. In het hoofdstuk over de «basic rights and social essentials» mist men een wijsgeerige basis, die zeker zou voorkomen

hebben dat de natuur-rechten der Afrikanen en Afrikaansche gemeenschappen enkel gezien worden onder het vaag kleurglas der democratische behoeften en idealen. Las Casas en Vittoria gingen op die grondprincipen reeds heel wat dieper in. De begrippen staat-kolonie en natie-volksgemeenschap worden nog niet duidelijk uit elkaar gescheiden en hebben nu toch al genoeg verwarring gesticht. Trouwens, niet enkel de reeds-aangestipte wijziging in beteekenisbepaling van het Atlantic Charter doet het rapport nu al wat verouderd schijnen, maar ook de snelle evolutie der gedachtenstromingen en realisaties in Afrika zelf. (cfr. o. a. de kritiek op het rapport in «Africa», Jan. 43, p. 39 v.)

Ook kan men zich wel afvragen, hoe de eisch voor democratie in Afrika's toekomstige onafhankelijke gebieden niet in tegenspraak is met hun vrije bestuurbepalingsrecht. Maar de voor-naamste kritiek lijkt me wel, dat het rapport niet schijnt gezien te hebben, hoe de aangepredikte opvoeding tot «rasfierheid», tot «trouw aan geschiedenis, stamtraditie en bodem», tot «kultureele autonomie» noodzakelijk in tegenspraak moet komen en botsing met de door Europa getrokken politieke grenzen en economische areas, die de kultureele volksgemeenschappen uiteenrijten en disparate stukken samenbinden tot een echte «balkanizatie» van Afrika.

«The conception of minority rights has broken down in practice» zegt J. L. Magnes (Foreign affairs, Jan. 43, p. 243,) en vermits elke kultureele gemeenschap naar politieke eenheid streeft, zal er een stijgende onevenwichtigheid en strijd groeien, zoolang de Europeesche mogendheden geen nieuwe Afrika-kaart opmaken gebazeerd op die natuurlijke volksgemeenschappen. Het Europa van 1920-1940, met zijn 40 miljoen minderheden-leden, heeft ons toch wel dat moeten leeren, dat de rechtmatigste eischen van kultureele autonomie door de meerderheden miskend en verkracht worden.

Ook op gebied van onderwijs en inlandsche taal zou veel te zeggen zijn tegen tekst en geest van het rapport. Elke ethnische minderheid die mondig wordt, begint met een taalstrijd en eischt volledig onderwijs in eigen taal en taalgelijkheid in het landsbestuur. Hoelang

zal Afrika, met lager-onderwijs en katechismus in de moedertaal en met alle verder onderwijs en beschavingswegen in vervreemdende taal tevreden zijn?

En ondanks de vele bladzijden over uitbreiding van hygiene en over godsdienst en karaktervorming, wordt de moderne aangroei der onzedelijkheid, genotzucht, polygamie en uitsterven niet duidelijk genoeg aangegeven: «pourquoi toujours taire la principale cause du mal: l'absence de base morale à notre colonisation, et surtout la désagrégation de la famille», schreef Monseigneur Le Roy in zijn voorwoord op «Enquête coloniale» van Delafosse (1930)

* * *

In een moedig artikel, lijk de vrije Hollanders er meer kunnen schrijven, vraagt Nederland's minister van Kleffens zich ten overstaan van al die mooie Amerikaansche vrijheidsplannen af of al die beloften wel heelemaal belangeloos zijn, of we zelf wel goed weten wat de kolonies noodig hebben, en of al die zelfbesturen wel zullen zegentrijk zijn voor de bevrijde volken (The democratic future of the Netherlands Indies, in; Foreign Affairs, Oct. 42, p. 87. 103). Maar een verdere vraag, die heelemaal buiten de beoordeeling van het Rapport valt: zullen zelf de meest-democratische, meest-vereende en best-willende naties in staat zijn hunne beloften te vervullen? Heeren-mentaliteit dragen we allemaal als 'n straf over ons. «Les Américains nous ont appris une foule de choses, schreef de leider der inlandsche partij van Haïti, mais avant tout que nous sommes des Niggers. Ils nous ont appris à rougir de notre sang» (Vie Int. 15-6-29, p. 1037), en op 21-6-43 moesten de Federale troepen te Détroit «restore order in the country's worst race riots since the disturbances in the first world war» (Current History, aug. 43, p. 424) Ook bij ons is het «prestige van den blanke» vaak onbewust rassistisch gekleurd: «De neger komt dicht bij een aap te staan dan bij den blanke», zegt Sylva de Jonghe in «Het koloniale in de literatuur», 1938, p. 20, en in een laakbaar hoofdartikel van October 1943 schreef «Band», dat «één haar van het hoofd van een blanke ons meer waard is dan de volledige collectie van hun tronies».

Zullen de Regeeringen dergelijke mentaliteit kunnen overwinnen? En zullen ze vooral opgewassen zijn tegen het groot-kapitaal en de internationale kapitalisten, «qui, par définition, ne sont jamais de bonne ni de mauvaise foi, mais simplement des hommes d'affaires», zegt Don Sturzo in «People and Freedom.» en hij voegt er als voorbeeld bij, hoe het rubber-kartel van Malaya, dat toch onder garantie stond der Regeering, sterk genoeg was

om een akkoord tusschen Engeland en Amerika over de Pacifiek-politiek te verhinderen en om rubber-kultuur te voorkomen in Zuid-Amerika (*Volontaire*, 20-4-42). Laten we hopen, dat ook na dezen oorlog het «present-day capitalism» niet zal blijken te zijn de «antithesis of democracy and of freedom» (*Current History*, aug 43, p. 411).

E. Boelaert.

J.C. SMUTS.- The Basis of Trusteeship in African Native Policy.- S. A. Institute of Race Relations, 1942.

In dit 2^e «New-Africa Pamphlet» stelt Zuid Afrika's Regeeringshoofd, in plaats van de oude Heerenvolk-theorie de voogdijschap-theorie in de betrekkingen tusschen Blank en Zwart. Welk verschil dit in de praktijk geeft wordt niet aangeduid. De voorkeur voor de voogdij-theorie wordt gewettigd door haar zedelijke basis, door het falen der vroegere politiek en door de voordeelen die zij oplevert voor de Blanken en hun staat. Zij wordt echter niet verdedigd tegen haar

nieuwsten mededinger: de theorie der samenwerking. Noch wordt gewezen op het natuurlijk einde van elke voogdijschap: de zelfstandigheid van den pupil. Maar er worden reeds onmiddellijke toepassingen van den voogdijplicht als noodzakelijk bevestigd met een vrijmoedige schuldbekentenis, die milder stemt in het beoordeelen van toestanden, welke de hooggeplaatste spreker bestempelt als «betreurenswaardig, ongezonder en onduldbaar».

Moge deze brochure opwekken tot een gewetensonderzoek en alle Blanken in Afrika meer bewust maken van hun steeds stijgende verantwoordelijkheid tegenover de inlandsche bevolkingen.

G. H.

Senator Edgar H. Brookes.- The Bantu in South African Life.- S. A. Institute of Race Relations. Johannesburg. 1943. -50 pp.

Schrijver is een der vier senatoren, die in Zuid-Afrika de rechten der kleurlingen moet verdedigen. Zijn boekje heeft veel onderzoek en eerlijk nadenken gevraagd en vraagt dat ook van den lezer. Hij beschouwt zoo objectief mogelijk de plaats welke de zwarten in de Zuid-Afrikaansche zwart-blanke gemeenschap bekleeden en bevindt, dat zij, die volgens Generaal Smuts die gemeenschap op hun rug te dragen hebben, daarin zeer minderwaardig behandeld worden.

Achtereenvolgens bestatigt hij dat de loonen der zwarten overal te laag zijn voor een menschwaardig bestaan, dat er zwarte herkende werklieden-vereenigingen noodig zijn, dat voor betere huizing, betere voeding, betere hygiene en beteren geneeskundigen dienst moet gezorgd, dat de grond-eigendom billijker moet verdeeld en den

zwarten beter geleerd hoe zij hun grond moeten uitbaten; dat zij in handel en nijverheid beter moeten gesteund worden, dat aan hun opvoeding meer geldelijken steun moet gegeven en meer zorg besteed, dat meer geschoold werk voor hen moet openstaan, dat aan de sociale instellingen der zwarten meer studie moet besteed en dat aan hun opleiding tot en geleidelijke inwijding in administratief en politiek bestuur kordater hand moet gelegd worden, en dat ten slotte de zedelijkheid en onze persoonlijke houding tegenover hen nog de meest-noodige en zekerste factors zijn hunner verheffing.

Het boekje is opgevat als een handleiding voor besprekingen en studiekringen; het werpt nog vele andere kwesties op, als de moraliteit van den bruidschat, de wettelijke afschaffing der veelwijverij, voertaal in onderwijs, officieel onderwijs, enz. Het is praktisch en prachtig.

E. Boelaert.

Over de MUKANDA en ZEMBA

bij de TSHOKWE.

De Tshokwe'sche volksstam woont in den Zuid-Westelijken hoek van het Vikariaat der EE. PP. Franciskanen tusschen den 9°-11° Z. B en 22°-24° O. G. Ze leven daar niet in een aaneengesloten groep, doch verspreid over de gewesten Malonga en Sandoa. Hun gezamenlijk getal kan geschat worden op ongeveer 80.000 man. Buiten Kitanga wonen er groepen Tshokwe in het Kasai- en Kwango-distrikt en buiten Kongo, een zeer groote groep in Portugeesch Angola.

Bij al die menschen en aanpalende buurstammen is de MUKANDA in voege en in groote eer, ja *de* gebeurtenis in het leven van den jongen neger, en tevens het populairste feest van het jaar.

De ZEMBA mag beschouwd worden als de voltooiing van de MUKANDA, alhoewel verre niet zoo verspreid en zoo algemeen gevierd. Vertoont neiging om te verdwijnen

* * *

A. De MUKANDA.

Vier vraagjes willen we dienaangaande stellen en trachten te beantwoorden:

- I. Waarin bestaat die MUKANDA?
- II. Welk is zijn oorsprong? Wat gaf er aanleiding toe?
- III. Welk is zijn doel?

IV. Mogen onze kristene jongens die ingaan en mee doormaken?

I. Waarin de « MUKANDA » bestaat.

MUKANDA komt denkkelijk van mu(plaatsaanduidend mu) en het nw. *ukanda*=betisping, beteugeling, woord dat zelf afstamt van het ww. *ku kanda*=berispen, kastijden, beteugelen. Het zou dan etymologisch beteekenen « in de berisping, in de beteugeling zijn . . . » Vandaar dan de volgende verschillende beteekenissen:

a/een globale beteekenis, namelijk het geheel der geplogenheden ter gelegenheid van het Besnijden der jonge negers. In dien zin bereekent: *kuya mu Mukanda* (=in de Mukanda gaan), of *uli mu mukanda* (=hij is in de Mukanda), dat een jongen die plechtigheid doormaakt.

Komt men op het onverwachts door een dorp waar onder grooten toeloop van volk op zijn beste gekleed en uitgedoscht, driftig wordt getrommeld, gedanst en gezongen, en vraagt men wat dat beduidt, dan zal men voor kort antwoord krijgen: « MUKANDA » -het zijn de feesten van of ter gelegenheid van de Mukanda, der Besnijdenis.

b/Dat woord duidt ook de plaats zelf aan waar de jongens na de bewerking te hebben ondergaan, verblijven tot hun wonde

genezen is en bij de familie alles gereed is om hun uitkomen te vieren. Die plaats is afgezet met hooge takken, hetgeen wordt vertaald door: kushita Mukanda. Daar slapen de jongens in. Buiten in de nabijheid staan de trommels opgesteld voor dans, zang en oefeningen.

c/ Het woord: Mukanda beteekent ook nog dat de jongens gedurende hun verblijf op die plaats geöfend, gedriid, getemd worden —kukanda pami—driestheid intoomen, driften kort houden. Want ze mogen er naar geen vrouwen kijken, noch zich laten verteederen door het aandenken aan hun « moeders » Voor zekere bepaalde fouten worden ze geslagen: ze mogen dan niet verpinken, maar moeten hun pijn verbijten. Ze moeten gehoorzamen aan de leermeesters van de Mukanda die hen niet verlaten, en tevens aan den oudsten hunner. Aan de naleving der aan de MUKANDA eigene « taboes » wordt ten strengste gehouden, anders regenen de straffen, die kunnen beteekenen: met honger slapen gaan of boete voor hun vader.

d/ Missionarissen en Blanken verstaan door: Mukanda, eenvoudig Besnijdenis. Als we ons van het feit willen vergewissen, vragen we effenaf: zijt ge al in de Mukanda geweest?

II. Welk is de oorsprong van die MUKANDA?

1° Het is een feit dat de Tshoksche neger-vrouwen niet willen trouwen met een man die de Besnijdenis niet heeft ondergaan. Op vragen naar het waarom van zulke afwijzing, wordt steeds geantwoord: *maepulium non abscisum* zou onzindelijkheden bevatten die de vrouw dan onaangenaamheden konden meebrengen.

2° Er zijn ethnologen die beweren dat oorsprong en reden van zulk een gebruik wel zou kunnen gezocht worden aan den kant van den man. In casu glandi detecti per circumcisionem copula longius protrahitur, e contra circumcisione non facta, glandus majus sensibilis est, deinde copula non perduraret nisi parvo tempore.

3° Mijn zegsmannen vertelden me het volgende omtrent dien oorsprong.

De MUKANDA zou ontstaan zijn bij de TUMININGU, een volksstam van uit de LUNDA, en die zich tusschen 1600 en 1650 was gaan vestigen aan den Hoo-gen Kasai, streek DILOLO, aan beide kanten van die rivier.

Van het dorp Mayanda was er een vrouw met haar zoontje uitgegaan om zoutgras te snijden. Het zoontje was aan het spelen met die scherpe grove grasblaren. Doch zie daar snijdt het zich in de voorhuid van zijn genitalia. De moeder bloedziende begint groot misbaar te maken, en snelt naar het dorp terug. Twee mannen, Mukuwa en Tshuwisha, neven van Sana-ma Kapaza die zelf broeder was van Saluseke, de stichter der Tuminungu, nemen den kleine op en rondden de wonde af zoodat heel de voorhuid verdween. Na enkele dagen was alles genezen. Hoera! bij het mannenvolk dat vond dat zoo iets schoon en proper was, werd er besloten dat iedereen zulkdanige behandeling zou ondergaan.

De volledige inrichting van zulk een MUKANDA beschrijven, het verloop der plechtigheden omstandig verhalen, de jongens die behandeld zijn geworden opvolgen van dag tot dag gedurende heel den tijd dat ze afgescheiden leven (soms maanden) in de Mukanda, enz., valt buiten het bestek

van dit artikel.

III. Welk is het doel van de MUKANDA?

De heidensche negers, vooral die al wat jaren hebben, houden met hart en ziel aan dat volksche gebruik.

De invloed van onzen Godsdienst is reeds zoo groot dat kristene ouders en soms zelfs katekumenen en postulanten hun jongens niet meer naar de MUKANDA der heidenen laten gaan.

Evenwel allen verlangen dat hun kinderen besneden worden, hetgeen gebeurt in onze Hospitalen of dispensaria.

Uit die algemeene gesteltenis van het volk: alle mannevolk besneden te zien, kan men het volgende afleiden:

1° dat het eerste doel met de Mukanda beoogd, is: zich schikken naar wat de Ouderen hebben ingericht en dát uit een gevoel van eerbied voor de voorvaderen. Overigens meerdere bijzonderheden van die Mukanda-viering hebben voor doel den jongens (*tundanji* geheeten) eerbied in te prenten voor wat de Vaderen deden.

2° dat een tweede doeleinde is: tegemoetkoming aan den eisch der vrouwen: zóó, of geen huwelijk! We zouden dit kunnen den naam geven van: maatschappelijke noodzakelijkheid.

3° Bijdoelen zouden zijn o. a.

a/ de jongens een verre voorbereiding schenken voor hun later familielevens. Door de *imbola* (= leermeesters in de Mukanda) worden de jongens onderwezen in veel zaken betreffende het huwelijksleven, geslachtelijken omgang, het verwekken van kinderen. Veel taboes hun opgelegd gedurende den Mukanda-tijd willen dit inscherpen: zoo ge dit of dat niet nakomt,

zult ge « ku-heuka » - impotentes worden en geen kinderen kunnen in het leven roepen.

b/ Ander bijdoel is den jongens een bewijs, verstrekken van mondigheid.

Onbesnedenen worden *ilimo* (enk. *tshilima*) geheeten. We vertaalden dat woord door: *mushenzi, bambafu*, heiden in den zin waarin ook O. L. Heer dat woord gebruikte toen hij zei: zoo iemand niet naar U luistert, hij weze u als een heiden (ethnicus) *Heiden* en *tsilibya* beteekenen hier: vreemde, niet eigene, oningewijde, die geen rechtstitel bezit in zijn stam, die vrijelijk mag bedot en bestolen worden. . . Maar wie dóór de MUKANDA ging, trad in de groote familie, mag van nuaf aan meespreken met de « grooten » mag aanzitten aan denzelfden maniokbrei en brokken en propfen afwringen gezeten naast zijn meerderen.

In zijn tegenwoordigheid wordt niet meer overdrachtelijk of bedekt gesproken over de Mukanda en worden hem geen spookverhalen voorgedragen. Hij weet immers reeds alles. Ook de zoogenaamde « MAKISHI » die, verkleed in een koordeharnas met een schrikwekkend masker voor het gezicht, van langs den kant der graven het dorp komen binnengedraafd, jagen hem geen schrik op het lijf. Hij weet immers nu ook dat dat geen echte weerkeerenden zijn, geen vermaarde voorvaders die opstonden uit hun graf. . .

De jongens zijn nu « man » geworden en de ouders gaan er fier over. Ze kregen bij het uitkomen en herverschijsning in hun dorp nieuwe witte panen en ook een nieuwen naam waarbij ze voortaan zullen gekend staan onder hun volk.

c/ Ander « feitelijk » bijdoel is nog: den jongens een zekere opleiding verschaffen

naar het lichaam en een zekere opvoeding naar de ziel.

Dit laatste klinkt wel eigenaardig: een zekere opvoeding naar de ziel, in een volslagen heidensche omgeving?! En toch is dat zoo: wie het verloop van zulk een Mukanda aandachtig naging, moest getroffen worden door den ijver der Mukandameesters om de Tundani praktisch meerdere natuurlijke deugden in te prenten, o. a.

eerbied voor het gezag der Ouderen, gehoorzaamheid aan de wetten der Ouderen, aan de Gewoonten en Gebruiken, onderlinge achting: geen *kulituki* is geoorloofd.

uithoudingsvermogen bij honger en straf: beiden dienen gebeurlijk aangenomen zonder preutelen of mokken.

geest van versterving en verharding tegenover overdreven gemoedsleven: gedurende de Mukanda mogen ze zelfs niet denken aan hun moeder, wier naam hun zoo vóór op de lippen en zoo hoog in het harte ligt. Alleen wordt hun toegestaan vóór zonsopgang en ná zonsondergang, als alles rustig en stil is, hun heldere klare stemmeken te laten schellen door de reine lucht bij de gebruikelijke liedjes, opdat hun « geliefden » daar in het dorp het zouden hooren en zeggen met innige voldaanheid: ze zijn er nog, ze zijn gezond....

lichamelijk worden de mannekens er gedruid en geoefend tot virtuozen van soepelheid en lenigheid. Dageeliks een paar uren in den voormiddag en een paar uren in den namiddag. Geen lichaamsdeel, geen spier, geen gewicht of ze worden gerekt en getrokken, getrokken en geplooid bij de menigvuldige verscheidene oefeningen op slag van trom en melodie van gezangen.

En die oefeningen zijn geen droge

bewegingen, hart en zinloos. Neen, het zijn dansen die meer weghebben van uitbeeldingen en nabootsingen van handelingen en gedragingen van menschen en dieren. Het zijn levende tafereelen uit het volle leven genomen.

Ik kon zeker en dag ooggetuige zijn van niet minder dan 19 verschillende dansoefeningen, elk met zijn eigen naam, eigen gebaren en lichaamsbewegingen, met zijn eigen woorden en zang en zijn eigen slag en ritme van hoofd- en begeleidende handtrommen.

Zin en beteekenis en beschrijving van elk dier groepdansen ware zeker interessant, doch dat valt weerom buiten het raam van dit opstel.

IV. Mogen onze kristene jongens in de « MUKANDA » der heidenen gaan?

Mijn bescheiden antwoord is: neen. Ik zeg: neen. Niet om wille van het gevaar onder zedelijk opzicht (de kleine negers hebben maar heel weinig meer bij te leeren van de levensmysteries); ook niet om wille van gevaar voor karakterverwildering (het tegendeel zou eerder waar zijn), maar wel om wille van dat geheel waaruit de MUKANDA nog bestaat en dat als zoodanig nog past in het kader der fetisjistische levensopvatting zooals die sedert eeuwen gangbaar is onder de heidenen.

De MUKANDA is niet slecht in se. Wellicht is ze de eenige proeve tot wilsvorming in de heidensche samenleving.

De Mukanda zou dus kunnen goed gemaakt worden en aangepast blijven aan den neger en zijn omgeving. Maar dan moet eerst een merkelijke uitzuivering geschieden en dan een gevoelig afbreken met den « ouden deesem ».

Eerst en vooral zouden de inrichters en vooral de Mukanda-meesters overtuigde kristenen moeten zijn. Gebannen zou moeten worden wat in handelingen en woorden en gezangen strijdt tegen het Geloof (zooals het aanwenden van zekere geneesmiddelen = *itumbo ya Mukanda*), en strijdt tegen de Zeden.

De gewoonte naakt te loopen in en rond de Mukandaomheining zou moeten afgeschaft worden.

Andere bijzonderheden konden veranderingen of wijzigingen ondergaan. Maar ook een heel hoop zouden kunnen behouden blijven.

De Zoek is echter kiesch en verdient zeker een diepere instudeering!

* * *

B. De ZEMBA.

De ZEMBA heeft in het leven van den jongen neger lang de beteekenis en waarde niet van de MUKANDA.

I. Wat is de ZEMBA?

a/ ZEMBA is een volksgebruik gekend bij de TSHOKWE en natuurige volkstammen (Tulwena, Tulunda, Andembo, Bakaonde....) en dat voorbehouden is aan jongelieden die reeds hun MUKANDA hebben doorgemaakt.

Het bestaat voor de jongelieden in langs een smallen weg, gekapt in het bosch en afgezet met palen (*Zemba* geheeten), te loopen tot bij een hut die *Maila* heet en waar de SAMAZEMBA zit. Dat gebeurt in den nacht en langs den weg Zemba staan verborgen de TULYANGU of dienaars van Samazemba die de jongens vastsnappen en hen nijpen

en knijpen totdat ze zich kunnen loswringen om dan in de handen van andere Tulyangu-kwellers te vallen. Dat moet zoo een tiental keeren herbeginnen tot groot jolijt der toeschouwers die dansen van pret bij het hooren « mamem-ameroepen » der kandidaten. Daarna worden ze door den Samazemba uitgenoodigd na nieuwe beproeving ondergaan te hebben om den « *shima ya Nalupanda* » (brij van maniokzemelen) te eten en « *walwa wa kayanda* » (maïsbier) te drinken. Van die brij waarvan 3 proppen op de groote handtrom liggen (trom die hier « *kayanda* » geheeten wordt) mogen ze slechts de middenste prop afslikken, de andere twee moeten ze uitspuwen. Eveneens zoo met het maïsbier: van de drie teugen die ze innemen, mogen ze slechts de derde inzwelgen. Waarna ze met de hand op de trom slaan en roepen) « *Kayanda ka mugonge!* » (Mungonge is hetzelfde als Zemba.) Met dien roep zweren ze. En in het verder leven als iemand de waarheid van zijn gezegde wil staven, zegt hij: *kayanda ka mugonge!* Daarbij verstomt alle gekibbel en tegenspraak. De aldus ingewijden mogen alléén met die woorden « zweren ».

b Etymologisch zou het woord ZEMBA komen van *ku-zemba* of *ku-zembama* dat beteekent: gebogen staan. Iemand nu die geknepen en genepen wordt over heel zijn lichaam, kronkelt en buigt zich allicht om er aan te ontsnappen. Het woord zou dan zelf kunnen beteekenen: *pijn, smart*.
c/ Bij uitbreiding heet de weg die door het bosch heenleidt naar de Maila hut: *zemba*, i. e. een weg van pijn, van smart = een kruisweg.

II. Welk is de oorsprong van de ZEMBA?

De legende daaromtrent luidt als volgt:

In een Lunda:dorp geheeten « Kaza na Nenga en Muyeji na Tshala » (Kaza na Nenga zijn de namen van de grootouders: Muyeji na Tshala zijn de namen van hun kleinkinderen), woonde zekere vrouw met name NAKATENDE. Die vrouw ging uit om te visschen. Ze droeg haar kind mee op de heup. Aan de beek gekomen zette ze het kind neer in het gras en stapte het water in met haar langwerpige vischkorf. Ze trok haren korf met kracht door het instroomend water, toen opeens schreeuwen van haar kind haar ooren trof. Doch ze keek niet om en ging voort met visschen. Toen ze eindelijk uit het water aan wal stapte, wat stond ze verschrikt toe te kijken! Haar kind lag daar met sneden en kerven als met scherpe voorwerpen bewerkt. Ze liep naar het dorp en wenkte de vrouwen. Met omhaal van woorden verhaalde ze wat er gebeurd was en toonde meteen haar arm kind dat daar onder draaien en heen en weer kronkelen te kerven en te kermen lag.

Daar riep Nakatende eensklaps uit: « Laten we gaan naar mijn zemba » dit is: naar mijn droefheid, naar de plaats van mijn pijn en smart. En nog harder riep de sloor: komt allen mee naar de beek en naar de plaats waar ik: nazembamanga=waar ik ineengebogen heb gezeten als iemand die hard treurt en fel droef te moede is. Enkele vrouwen en ook mannen togen mee naar de beek. Nakatende wond zich meer en meer op, haar gekwetst moederhart dreef haar tot een soort waanzinnige vervoering. Die waanzinnigheid deelde zich mee aan de omstanders en allen begonnen te zingen en te dansen. En Nakatende greep de vrouwen vast en begon die te nippen, te knijpen al

roepende zoo verging het mijn kind.

Tot zoover de legende. En zoo onstond de Zemba-viering.

De mannen namen later van de vrouwen de woorden en gebruiken over, doch voegden er nog wat bijzonderheden bij.

Zij zelf vermaakten dan aan de vrouwen hun vroegere «Tshiwila» viering» hetgeen in den zelfden aard schijnt te zijn.

Een tiental jaren geleden vond men in meest al de dorpen, ten minste in de groote dorpen, een of anderen man die heette: Samazemba=vader of inwijder of voorzitter in de Zemba-gebruiken. Tot hem moesten de jongelieden zich wenden die verlangden de Zemba beproevingen te ondergaan.

III. Doel van de ZEMBA?

1/Voor het volk: vermaak.

2/Voor de jongelui:

a. Niet willen onderdoen voor hun makers die reeds door de Zemba heen waren.

b. Niet uitgescholden willen worden door hun gelijken voor « itondwe » (enk. tshitondwe) hetgeen smadend klinkt en zoowat betekenis schijnt te hebben van: wilde, vreemde...

c. Deel willen hebben aan de menigvuldige, Tulyangu dansen en gezangen.

d. Te kunnen zweren zooals de grooteren met: Kayanda ka mungonge!

Want met die woorden halen ze steeds hun slag thuis. Een chef of voortaanstaande bv. die bij een openbare redetwist opeens met kracht zijn vuist laat neerkomen en roept: kayanda ka mungonge! breekt allen tegenstand en slaat elke tegenspraak stom. Dat

zagen de jongelui gebeuren en daarom wilden ze dat ook zoo kunnen en mogen doen.

IV. Is de Zemba toegelaten voor kristenen?

Volstrekt, als gansch nutteloos, af te raden. Kon soms in strijd komen met het V^e Gebod. Schijnt anders gansch los te staan van het « geheel » der Negerlevensopvatting. Het is wellicht daarom dat het gebruik verre niet zoo algemeen verspreid is. Nu is het aan het verdwijnen.

Blijven in den mond van het volk nog over de uitdrukkingen als: « A kaya-

nda! » om spijt medelijden of ook spot uit te drukken; ~ « Kayanda ka mungonge! » om te beklemmen wat gezegd of verhaald werd. Blijven ook nog bestaan verscheidene volksliedjes en dansen eigen aan de Zemba, en die alle gekend zijn onder den naam: *nyanya* of *nyina* ya Tulyangu = liedjes of dansen van Tulyangu-helpers van de Samazemba. Daar de Samazemba en zijn Tulyangu tijdens de viering en daarbuiten hun eigene bijzondere taal spraken, bestaan er ook nog heel wat woorden die gezegd worden uit de Tulyangu-taal voort te komen.

P. A. Delille. O.F.M.

C. A. D. U. L. A. C.

De algemeene doelstelling van de « Landbouwkundige Stichting der Universiteit van Leuven » wordt als volgt bepaald door artikel I harer statuten: « Het peil en den toestand der Zwarten verbeteren door landbouwonderwijs, door landbouw en veeteelt; landbouwbedrijven inrichten en uitrusten die tot dat doel geschikt zijn. »

Haar geest: de inlandsche bevolking van Belgisch Kongo deelachtig maken in de intellectuele en katholieke wereld onzer Alma Mater, en medewerken aan het beschavingswerk van ons Land en onze Kerk.

I. VORMING VAN INLANDSCHE LANDBOUWASSISTENTEN.

In al onze Centra berust de werking der Landbouwassistentenscholen op éénzelfde principie van samenwerking: Cadulac-Nationale Missie-Onderwijscongregatie.

De rol, door Cadulac aan den Zendeling-Priester toegekend, is deze der geestelijke en zedelijke vorming harer leerlingen.

We hechten het allerhoogste belang aan deze vorming; want we wenschen ons niet bloot te stellen aan het gevaar dat onze leerlingen zoogezegde intellectueelen zouden worden, hoovaardig over hun beetje kennis, bezorgd om hunne groote verplichtingen te ontduiken en onbeperkte voorrechten op te vorderen, echte bedreigingen voor beschaving en kolonie, en schande voor onze Instelling.

We dragen er integendeel de groot-

ste zorg voor dat onze Assistenten de echte weldaden zouden beseffen van kristelijke beschaving en nationalen vooruitgang, en dat ze het als een ideaal en een apostolaat zouden nastreven deze weldaden te mogen mededeelen aan eene bevolking met dewelke ze zich verbonden en over dewelke ze zich verantwoordelijk gevoelen.

En niemand zooals de Zendeling-Priester kan over de daartoe noodzakelijke bekwaamheid beschikken, omdat deze alléén geboren wordt uit de geestdrift en de genade eener priesterlijke roeping en den werkelijkheidszin eener lange loopbaan van binnenlandspater.

Het is de rol van den Almoeznier de schoonheid van de negernatuur te ontdekken en uit te zuiveren, en haar te laten kennen en beminnen en ontwikkelen volgens hare eigen begaafdheden.

Hem komt het toe de zielen te vormen, en er die teere en noodzakelijke plant in te kweken die men gewetensplicht noemt.

Hem komt het toe de taak der beide andere medewerkers te bepalen in dat domein; want zonder hun medehulp kan hij het doel niet bereiken, en zonder zijne leiding doen de andere het wellicht verkeerd.

In één woord, het is zijne taak om uit het door hem gekende ruwe « musenji »-materiaal « volledige menschen » te vormen zooals wijzelf.

Het aandeel dat de Onderwijscongregaties gegeven werd, is dit welk natuur-

lijkerwijze toekomt aan hunne pedagogische vorming en hun apostolisch ideaal.

Sommigen betreuren bij hen het gemis aan omgang met het wezenlijke negermidden; en, als gevolg daarvan, een gebrekkelijke of verkeerde kennis der negerziel. Maar deze tekortkomingen worden rijkelijk vergeld door een geschiktheid tot het onderwijs die niemand in gelijke mate bezit, en door een geest van toewijding zooals enkel een « roeping » tot onderwijs en apostolaat kan voortbrengen, en een bijzonder verzorgde opleiding ontwikkelen.

Daarenboven, op het gebied der geestelijke en zedelijke vorming hunner leerlingen, en overeenkomstig bijzondere onderrichtingen der Apostolische Delegatie, worden de Broeders geleid door speciaal daartoe aangestelde priesters; en kunnen aldus met voordeel en bevoegdheid medewerken aan deze vorming.

Waarbij nog komt dat de opeenvolging der verblijfsjaren in de kolonie geleidelijk laat aanvoelen waar ze met voordeel kunnen afwijken van de europeesche tucht naar een doenwijze die meer aangepast is aan langs om beter gekende kongoleesche werkelijkheden.

Zoodat het per slot van rekening, uitgesloten is dat meer geschikte medewerkers zouden bestaan om het algemeen onderwijs in onze Assistentenscholen op zich te nemen.

De taak, die onze landbouwkundigen blijft voorbehouden, is natuurlijk de verzorging der vakkundige vorming. En dit is heelemaal niet eenvoudig.

1. We bekennen nederig dat al de wetenschap, die we van onze Alma Mater eens meekregen, hier niets méér beteekent dan een goede handkaart aan een leerling-

speler. Want evenzeer als de praktische kennis der regelen en knepen van het spel, is noodzakelijk de beleefde kennis van klimaat en koloniale gronden, van gebruiken en drijfveeren der Inlanders, van aanpassing en gedraging van planten en vee: allemaal kennissen die alléén verworven worden door een langdurige uitoefening van het vak in een natuurlijk inlandsch midden.

Dwaas is diegene die de inlandsche landbouw zou willen verbeteren door een regen van theoriën van bovenaf; wijs is deze die de inlandsche werkelijkheden eerst onderzoekt, en ze daarna inschakelt en aanwendt tot zijn doel.

Maar het is buitengewoon moeilijk zich in te werken in de rationeele landbouwpraktijken der Inlanders. Want niet alléén is de Inlander uit zich zelf wantrouwig, maar het is hem ook onmogelijk met ons in echte opbouwende gemeenschap te treden zoolang als we zelf geen verregaande kennis bezitten van zijn taal en zijn zeden. Kennis die we, ten andere, enkel maar kunnen verkrijgen door onbeperkten goeden wil, door langdurig verblijf, en door een veel dieperen omgang en samenwerking dan deze die gewoonlijk ontstaan door de gebruikelijke betrekkingen tusschen Blank en Zwart.

Het was grootendeels ten gevolge van deze beschouwingen en van onze ondervinding, dat we ertoe gebracht werden al onze bijwerken op te richten, zooals de beroepsverenigingen, de Spaar en Kredietkas, praktisch landbouwend onderwijs aan de Volwassenen, Schoolhoeven, Propagandasector.

Daarenboven, om in staat te zijn landbouwassistenten te vormen die kun-

nen dienstig zijn in de cultuurmaatschappijen, is het onontbeerlijk dat onze landbouwkundigen persoonlijk in dergelijke bedrijven gewerkt hebben, of dat ze minstens in de gelegenheid zijn van hunne nabijheid te genieten; nog moeten ze, in het eerste geval, hun eigen algemeene vorming hebben weten gaaf te houden.

2. Als tweede voorwaarde aan de welke onze landbouwkundigen moeten voldoen, geldt het geloof in hun onderneming en de liefde tot de jeugd die ze geroepen zijn te vormen. Ze moeten hun taak aanpakken en doordrijven met een schoon menschelijk idealisme, gesteund op vaderlands-liefde en godsdienst; en de vergelding hunner toewijding en moeijlichkeiten kunnen vinden in de overtuiging dat ze nuttig medewerken aan den schoonsten plicht van ons Land en van onze Kerk tegenover Kongo.

Het is niet altijd even gemakkelijk dergelijke schoone gevoelens te blijven koesteren, bij het aanschouwen hoe sommige kweekelingen dreigen te verlopen, hoe sommige onzer nabije of verre medewerkers kortzichtige doeleinden trachten op te dringen, hoe de minderwaardige zedelijkheid van sommige werknemers schandaal verwekt, hoe de middelen dikwijls te kort schieten...

Maar zoo'n vlaggen van ontmoediging verzwinden gauw als men het werk overziet vanaf dit hooger plan; want dan bevestigd men dat het, spijts onvolmaaktheden en afval, zich onbetwistbaar ontwikkelt volgens een steeds stijgende lijn, en met uitslagen die de voortzetting en vermeerdering der inspanning ruimschoots verrechtvaardigen.

Stippen we nog aan dat een gemis

aan pedagogische vorming en ondervinding ons in het begin wel eenigen last bezorgt; maar deze is spoedig overwonnen door het feit dat de leergangen, waarmede de landbouwkundigen belast zijn, precies deze zijn die de leerlingen verkiezen omdat ze eindelijk de werkelijke en belangwekkende toepassing uitmaken van al de abstractheden en droogstoppelarijen waarvan ze zoo langzaam aan genoeg hebben gekregen.

II. SCHOOLHOEVEN.

We werden tot het oprichten van Schoolhoeven gebracht door volgende bestatigingen:

1. De jeugd, wanneer ze aan zich zelf overgelaten wordt na het lager onderwijs, wordt onweerstaanbaar aangetrokken naar stad en werkplaatsen; de ouders, voor wie ze een last zijn, en die zich weldra groote uitgaven zullen moeten getroosten voor hun huwelijk, sturen ze erop af; feitelijk allen bezwijken aan de bekoring; een groot gedeelte gaat ten onder te Leopoldstad, en de meeste zijn in elk geval verloren voor den landbouw.

We zoeken deze jongelieden gedurende een paar jaren op te houden in onze schoolhoeven, ze zoo praktisch mogelijk op te leiden tot verstandige boeren, en hun intuschen het leven aangenaam te maken om dat doel gemakkelijker te kunnen bereiken. De dusdanig gevormde elementen moeten dan logischerwijze kernen vormen van een definitieve landbouwontwikkeling, en voorttrekkers van hun rasgenooten in de dorpen.

2. Afgezien van zoo'n diep voorbereide toekomst, spelen de schoolhoeven reeds een rol van inlichting en opleiding voor volwassenen:

—theoretisch, door lessen— of voordrachtenreeksen (die nu echter moesten geschorst worden wegens gebrek aan personeel), en door het uitnoodigen der ouders tot de exaams hunner kinderen;

praktisch, door geregelde bezoeken der hoeve, onder leiding van den landbouwassistent die ze bestuurt.

3. We hebben het op ons genomen een propagandasector te besturen. Welnu, in zoo'n streekgebied volstaat het niet mooi te praten, we moeten liever ook overtuigen door eigen voorbeeld; we moeten in eigen onderneming het bewijs leveren dat de aanbevolen stelsels en verbeteringen werkelijk meerderwaardiger zijn dan de gangbare gebruiken, en dat ze deze met voordeel kunnen vervangen.

4. Langs om meer wordt geoordeeld dat het tijdperk is aangebroken van ploeg en egge en ander dergelijk landbouwgetuig. En met zoo'n oordeel kunnen we het eens zijn, voor zoover de grondniveleering het toelaat.

Maar we zijn evenwel ook van oordeel dat een heele reeks voorafgaande voorwaarden dienen te worden opgelost: zooals b. v. de verzorging en verbetering der physische, chemische, en biologische eigenschappen van den grond. Want de arbeid met dergelijk werkgetuig veronderstelt het vervangen der huidige grondrust met boschgroei door een grondrust met leguminosen, of door de bemesting met stalmest.

Onze persoonlijke ondervinding heeft ons wantrouwig gestemd tegenover de eerste veronderstelling; en de verwezenlijking der tweede zou moeten steunen op een nog onbestaande kleinveekweekom de mest, in afwachting dat de grootveekweek kan worden aangeraden.

Het is onze overtuiging dat de oplos-

sing berust in de gezamenlijke toepassing van leguminosencultuur en stalmest.

5. De voorwaarden tot een definitieve ontplooiing van den landbouw zouden nog maar half verwezenlijkt zijn door de verbetering van methoden, indien de landbouwer niet beschikt over veredeld zaai-goed en kweekvee voor de bestaande en nog in te voeren uitbatingen: de Inéac hoeft ervoor te zorgen dat ze dat materiaal voortbrengt, en Cadulac zal er zijn taak van maken het aan te passen en te verspreiden in zijn propagandasector.

6. Lang vóór ons hadden de Zendingen een eenigzins gelijksoortige werking opgericht onder den naam van «Schoolkapellen»; en dezes goeden invloed is nu nog, na 30 jaren, te bespeuren in de vele dorpen waar ze bestonden. Men zal zich herinneren dat die Kapelhoeven ten onder werden gebracht door antiklerikale kuiperijen.

7. Sinds jaren bestaan zoo'n schoolhoeven in Nederlandsch Indië, waar ze de hechte grondslag uitmaken van den vooruitgang van den Maleischen boer. En, terwijl wij er nog over dachten, werden andere opgericht in de Engelsche kolonies en in Zuid Afrika.

Al deze beschouwingen brachten er ons toe, in 1939, de schoolhoeven te openen van KIYANIKA en NDEMBO.

De vorming omvat twee jaargangen: ze bedraagt slechts 1/2 uur theoretisch onderwijs per dag, en de rest is volle hoevepraktijk. Elk leerling bezit een individueel veld en tuintje, dat hij 's namiddags moet bewerken; de voormiddag brengt hij door op de gezamenlijke velden der hoeve, en met de verzorging van het kleinvee.

De leerlingen zijn jongens van 14 tot 18 jaren, afkomstig uit de dorpen der omliggende hoofdijen, en inwonend.

Op heden werden 106 studiebewijzen afgeleverd, verdeeld over drie promoties : hetzij 57 te Kiyanka en 49 te Ndembo. Van die 106 oud-leerlingen zijn

68 in hunne wederzijdsche dorpen ingesteld met onze hulp en onder ons toezicht. Deze hulp bedroeg reeds 14.000 fr.

L. de Wilde

Résumé.

Les « Centres Agronomiques De l'Université de Louvain Au Congo » se proposent de faire participer les populations de la Colonie à la vie intellectuelle et chrétienne de l'Université de Louvain par le développement de l'agriculture et la formation d'un paysannat indigène.

Fondée en 1932 la Cadulac a déjà bien mérité de la Colonie par ses écoles d'Assistants agricoles, ses fermes-écoles, ses cours agricoles pratiques pour adultes, ses caisses d'épargne et de crédit, ses corporations d'agriculteurs, sa propagande.

Visant à former des assistants agricoles qui sont à la fois des spécialistes capables et des hommes dans le plein sens du mot, la Cadulac a adopté la formule la plus propre à réaliser ses fins ; elle a établi une collaboration étroite entre les agronomes Européens, directeurs et professeurs de la spécialité, le missionnaire-prêtre qui par sa vocation et sa connaissance de l'âme indigène

est tout indiqué pour la formation morale, et les frères-instituteurs, spécialistes de l'enseignement.

L'adaptation du personnel européen à la mentalité indigène est la condition indispensable du succès durable. Elle est plus importante que les connaissances théoriques. Elle suppose une bonne volonté illimitée et un contact intime et prolongé avec l'indigène.

Une deuxième condition est la foi dans l'idéal et un dévouement sans bornes à l'élévation de l'indigène, malgré les déboires inévitables.

Par les fermes-écoles la Cadulac tend à attacher à la terre la jeunesse qui sinon s'expatrie pour se prolétarianiser dans les centres. 68 sur 106 anciens élèves de cette oeuvre commencée en 1939 se sont établis chez eux grâce aux subsides (14.000 Fr) de la Cadulac, qui continue à les guider et à les aider.

HONDEN-OORLOG.

Aequatoria '43, N^o 4, spreekt van den Honden-oorlog=Lokeli, ¹⁾ die volgens aangehaalde legende zou begonnen zijn rond 1840 tusschen Bolombo, Yekokora en Lomako. Volgens verder-aangehaalde geschiedkundige legenden zou die veroorzaakt zijn door de Mpombo, een tak der Nsongo-Wala van de Munji.

Volgens nota van G. H. zou die legende een duidelijken historischen ondergrond hebben en recente, plaatselijke volksverhuizingen aanduiden. Welke verhuizingen zijn hier bedoeld?

Legenden over Honden-oorlog zijn talrijk. Hier een paar:

Rapport Benoit, 1930: Likonga van Mompono: Order den tweeden inval der Tosasi-Boita-Arabieren, na 1890, doodt een Loma een hond van een Efonde. Daaruit ruzie en scheiding.

Rapport Vereecken, Mompono, 1926: De naam Hondenoorlog, gegeven aan Lokeli, komt hiervan, dat de strijders zoo zeker waren van hun overwinning, dat zij op oorlog gingen als op jacht: met hun honden.

Ib. In en rond Lingomo is de hondenoorlog een onderdeel van den A. B. I. R.-oorlog, veroorzaakt door het dooden van een hond van een capita van den A. B. I. R.

Rapport De Rijck: Yundji, 1930: Lofembe=Lokeri=Hondenoorlog, omdat veroorzaakt door vrouw Niekalotola wegens hond.

Voor de meeste rapporteerders is Honden-oorlog=Lokeli. Zoo voor: De Rijck (Yundji, '30), Van Campenhout (Elinga, '39), Vandevenne (Ekota, '32), Sand (Nsongo-Liongo, '29), Benoit (Nsongo, '29). Voor Vereecken komt, in één versie, de Honden-oorlog na Lokeli, en voor Brébant (Bokala, '40) vóór Lokeli.

De namen van die verhuizingsoorlogen zijn

1) Over het algemeen wordt hier de schrijfwijze der eigennamen bewaard, zooals ze in de rapporten voorkomt.

trouwens erg verwarrend. In rapport Van de Capelle (Mondombe, '24.) lezen we, dat de Mongo, na hun laatste verhuizingen naar de Isamba-vallei en Lomami, bestookt werden door Boita=Matambatamba=Gearabizeerden. Daaruit vloeien de broederoorlogen: Lokuku, Lofembe, Lokeli en Lokulola, die de stammen van Luo naar Tshuapa drijven. Dat zou dus nog al recent moeten zijn, dunkt me. Spoedig zien we dan ook data stellen voor die oorlogen, o.a. Benoit (Likonga, '30) plaatst Isongo-oorlog in 1870, Lofembe-Lokeli in 1882, en Boita=Tosasi in 1890. Maar algemeen wordt ook aangenomen, dat b. v. de verst-gevorderde Ekonda en Boyela, die toch van de Luo komen, al enkele honderden jaren op hun huidige plaats zitten. Hoe rijmt men dat te saam?

Laten we die verhuizingen ne keer bekijken aan de hand van de Nsongomboyo, en van de... rapporten.

Ze zijn geboren tusschen de bronnen van Luo, Lopori en Mokombe, en woonden er naast de Nkole en Boyera van Moma (Benoit: Songomboyo, '30)

In de rapporten, die mij bekend zijn, spreken die Boyela, in hun verhuizingsverhalen, niet van de Nsongomboyo, maar beweren wél, dat zij van Luo naar bronnen der Mokombe gejaagd zijn door Lokulola=Euma=Tolombo=Tambatamba en hun chef Lokongo, die de Bokutu, Mbala, Ene en andere Boyela zou vervolgd hebben tot bij Yalusaka.

2) De Nsongomboyo zijn op linker-oever der Dwaie geraakt, en jagen de Bosak'a Boyele over den Luo, onder Pukulu=Lokulola=Lomana. (Vanderweyen: Monye-Yafe, '28; id. Mbelo '28; De Rijck: Yanga Yandju, '27; id. Nongo-Ingoli, '27). De overtocht der Nongo-Ingoli gebeurt rond 1850 (id.). Vele jaren later steken de Nsongomboyo ook over, en drijven de Mbelo verder zuid. (Vanderweyen.)

3) De Nsongomboyo zijn op de Bomc-

nda geraakt, rechter-bijrivier van Dwale. Hier komt ruzie in eigen huishouden. Ze splitsen zich in twee, en de Baseka Lofala (Nsongomboyo van Lopori) trekken naar boven, eerst langs l.o. der Yekokora, dan langs r.o. tot op Lopori.

Hier is echter een heele gaping in mijn rapporten: de B. Bongwalanga, B Mpetsi, Itulumpembe schijnen ook van tusschen Dwale-Yekokora, te komen, maar ik kan hun volgorde noch hun verhuizingsredenen vinden.

Daarom keeren we ons maar tot de Nsongomboyo, die op de Bomenda achtergebleven zijn.

In Isongo-oorlog (1870) vechten ze er tegen Bosaka, Loma, Lonola en Lombeolo, zegt Benoit (Songomboyo, '30) maar behouden hun plaats. In Lofembe-Lokeri echter (1882) worden ze verdreven door Lonola (ib) of door Lombeolo (Van Campenhout '39 : Elinga, die zegt= Honden oorlog). Ze gaan naar Luo toe en jagen de Lompole (De Rijck, '30), de Linja (id) en de Ngelosenge (id) over Luo die de Yundji verder jagen (id).

4) Nu de Bosakankombe weg zijn, gaan onze Nsongomboyo een stapje verder naar het westen, en verdrijven de Nsongo van de Bofwete: dat is lang voor Lokeri=Lofembe=mbwa, want de Nsongo gaan eerst nog vele generaties lang op Welwa en Lokomo wonen, vóór ze hier door de Nsongomboyo, in dien Lofembe, verdreven worden naar de Lolifo of Ndifo. Op deze Ndifo verjagen de Nsongo eerst het gros der Bolaka en dan de achtergebleven Liondo over Luo (Benoit, '29 : Nsongo), en worden dan weer zelf verdreven naar en van de Bakeko-rivier, door de Nsongomboyo (ib), tot zij tenslotte bij Lifoku over den Luo gestooten worden.

5) Maar daarmee zijn onze Nsongomboyo nog niet tevreden. Ze jagen in dienzelfden Lofembe=Honden-oorlog ook de Ekota (Vandevenne '32: Ekota-Bokongo) en de Samba (De Rijck '31 : Samba) over de Luo.

6) Nu krijgen ze echter zelf schr.k. als ze hooren, dat hun broers de Lombeolo en Lonola verslagen zijn, en vluchten ook over Luo bij Ndifo. Ze vechten er weer met Nsongo, Samba, Ekota en verjagen ze. Maar dezen keer zijn de overwonnenen mans genoeg om terug aan te vallen, en daarop keeren de Nsongomboyo, die vernomen heb-

ben, dat de oorlog op den r. o. Luo voorbij is, terug naar hun eigen gebied (De Jaegher '36: Ekota).

Om volledig te zijn, zouden we nu nog moeten kunnen zien, wat al die zoo onlangs verjaagde stammen nog voor reizen en oorlogen meegemaakt hebben. Een enkel opvallend feit wil ik toch nog aanstippen uit deze geplunderde archieven: nl. dat de Nsongomboyo nog geen boog zouden gekend hebben, toen ze na 1890 over den Luo vochten tegen de Ekota (Benoit '30 : Songomboyo), evenmin als de Boyela, die na hun pelgrimaties in Sankuru de pijlen leeren kennen van de Batswa, die hen terugstooten (Hendrick '32 : Bomandja; Molin '27 : Balanga).

Maar nu moeten we ons tot de Nsongo keeren, die op een kleiner operatie-gebied dan de Nsongomboyo evenveel lauweren plukken.

1) We hebben ze op Bofwete zien zitten, waar ze de Esanga verjagen (Benoit '29 : Nsongo) Van hier gaan ze naar de Lokomo, waar ze lange generaties blijven, en waar denkelijk de Nsongo-Liongo zich afscheiden van de Nsongo-Elese en naar de Luo gaan, * suivant d'ailleurs le mouvement général des populations de la région * zegt Sand ('29 : Nsongo B. Liongo). Zij vermengen, zich met hun geburen, de B. Bongwalanga, die we straks terugvinden.

2) Nsongo-Elese gaan naar Ndifo=Lolifo, en drijven de laatste Bolaka over Luo (Benoit, ib), steken denkelijk zelf over, want vervolgen de Bolaka-Nsamba (De Rijck '31 : Nsamba), razzeeren de Ekota (Vandevenne '32: Ekota), die steeds van Honden-oorlog spreken, vallen zelf de Isaka aan (Delobbe '27 : Isaka) en de Mbole, die daar bij de monding van de Salonga nog vereenigd zijn (Delobbe '28 : Bolindo ; id. '28 : Efele), verjagen de Boya van Luo naar Lolango en gaan ze zelf op Lolango verdrijven (Lhoir '31 : Boya), verjagen de Eleku van Luo (Brumagne '32: Elinga).

3) Maar de Nsongo, op rechteroever Luo, hadden ook als burenen de Elanga (Brebant '40: Bokala; Leclercq '36 : Waola), die ze naar den Ikelemba jagen, waar zij ze straks gaan overjagen, en de Baseka Bongwalanga (Sand '31 : Lifumba). De achterhoede dier B. Bongwalanga zijn de Lifumba en Esanga, die vluchten voor de Nsongo

(Sand '31) en waarover ook een epepee ofte heldendicht zou te dichten zijn. Want in hun vlucht stooten zij niet alleen al de voorloopers der B. Bongwalanga: Bosombe-Ekombe, en al de B. Bongwalanga verder naar het huidige gebied van Basankoso, maar jagen ook de Bombomba van Luo (Lhoir '30: Bombomba), die voorafgegaan zijn van hun Bombwanja, begeleid dus ook wel van de Lifumba van Ingende (Leclercq '36: Bombwanja) en gevolgd door de Tompoko = Nkundo-Elanga, die ook even de Bongale-Bakaala weggagen (Leclercq '36: Bongale-Bakaala). En dat allemaal in dien Hondenoorlog, die gelijk is aan Lofembe, of aan Topoke (Leclercq '36) of den Lofembe nog voorafgaat (Brébant '40: Bokala). Waarom er dan niet heel den stam Mbe-mbe ea Lifumba, heel de beneden-Nkundo en de door hen verstooten Ekonda bijnemen?

Maar nu schei ik er uit. Doel was nog eens aan te toonen, dat er meer studie noodig is, vooral meer vergelijkende studie. Ik herinner mij maar al te goed, dat er voor den oorlog van ons Ministerie van Kolonien geen 5000 frs los te krijgen was voor zoo'n wetenschappelijk werk, terwijl er honderdduizenden en millioenen beschikbaar waren voor onderzoekingen naar stratosfeer, ondergrond en apen. Maar nu hooren wij bij onze Verbondenen al zooveel stemmen opgaan, dat wij te weinig bouwen op inlandsche groepen en kulturen, dat er misschien een kans komt, dat we ook op dat gebied onzen « effort de guerre » zullen versterken om gelijken tred te houden met onze mede-overwinnaars.

E. Boelaert.

De Spraakkundige Prefixen in het Kikongo

(vervolg¹)

30. Dan zijn er nog een onbenerkt aantal « hulpwerkwoorden » in breederen zin: men zou ze kunnen ad-verbia, bij-werkwoorden, noemen, . . . was het niet dat zulk een bij-werkwoord in het kongoleesch juist het hoofdwkwoord wordt: met een daaropvolgenden noemvorm als spraakkundig voorwerp (of gezegde).

Zoo moet men ook verstaan: *ku é n d a* 'sümba =gaan koopen, *n di é l e* 'sümba of *n di ë*-'sümba =ik ben zoeven gaan koopen (niet: ik zal koopen):

ku í z a 'tám b u l a, komen (om te) ontvangen:

'tón a, beginnen: *tón a* 'sümba, een begin maken met den koop:

'tu á m a, voordien doen: *tu á m a* 'sümba, voordien koopen:

'm á n g a, weigeren te doen: *m á n g a* 'sümba, niet willen koopen:

'k á m b u, niet hebben . . . : *k á m b u* 'sümba, niet koopen:

'bu é l a, bijdoen: *bu é l a* 'sümba of *bu ë*-'sümba, nog eens koopen, (*bu é z i* 'sümba, of *bu ë d i*-'sümba, of voluit: *bue z i d i* 'sümba, kocht weer, nog . . .):

'm á n a, voleinden: *m á n a* 'sümba, alles koopen. (Zie ook *mana* enz. in de aspekten.)

Een soortgelijke wending heeft men met het in zijn noemvorm herhaalde werkwoord, als vooraan geplaatst voorwerp: 'sümba n d i n 'sümba, koopen doe

ik; 'sümba k a (a) s ü m b a, gekocht heeft ie: 'sümba t u ë l a - s ü m b a, koopen zullen we; enz. zonder onderscheid van aspekt.

* Bij-werkoorden »: bijwoorden dan? . . . ja de typische manier om onze bijwoorden te vertalen. Vgl. nog b. v.

'lú t a, voorbijstreven: *lú t a* 'sümba, meer koopen;

'vi ä t u k a, overtreffen: *vi ä t u k a* 'kú l a, te lang zijn;

's á v u l a, haastig doen: *s á v u l a* 'di á t a haastig stappen:

'tö m a, uitmunten: *tö m a* 's ä l a, goed werken;

'v í s a, gaarmaken: *v í s a* 'z ä b a, duidelijk kennen, verstaan:

'kú l u l a, uitdiepen: *kú l u l a* 'k ä b a, diep graven;

'kú k u t a, genoeg (gegeten) hebben: *kú k u t a*, 'di ä, z'n bekomste eten:

'lú n g u, sukkelen: *lú n g u* 'di á t a, sukkelachtig stappen;

en de vele « beschrijvende » werkwoorden uit beeldwoorden:

bë k i n y a 'di ä, met kleine beetjes . . . , met lange tanden eten;

dí f u k a 'n u ä' zich beu drinken;

k ä d u k a 'b u ä, schielijk vallen;

d ä n g u v a 'di á t a, trekpooten;

p ë k u k a 'k ü m a, lastig, al blazend, opklimmen;

bi ä k a t a 'l ä m b a, veel eten koken;

t ä b u m u k a 'b ó l a, heelemaal verrotten.

Hoe verbleeken daarnaast armtie-

1) Zie Aequatorica, VI blz. 104 en VII blz. 1

rige uitdrukkingen als: *sumba diaka*, nog.. of weerom koopen; *kuiza usualu*, vlug loopen; *diata malu-malu*, spoed maken; *dia mingi mingi*, (te) veel eten; ... en al die futlooze bijwoorden-op-z'n-europeesch!

31. Een werkwoord dat vaak voorkomt niet een noemvorm als spraakkundig voorwerp, kan op zijn beurt door een voorgaand werkwoord beheerscht worden:

buê-'siä of huéla siä = nogmaals doen;

bika buê siä of bika huéla siä = laten nogmaals te doen = niet meer doen;

buê-'kamba of huéla kamba = nogmaals zeggen;

mānga buê-'kamba of mānga huéla kamba = niet willen herhalen;

kā-siānga of kāla siānga = voortdurend doen;

lēmbo-kā-siānga of lēmbo-kāla-siānga = aldaar door blijven doen, tot vervelens toe.

32 Men heeft opgemerkt dat de eerste, de

« heerschende » noemvorm, per se géén (') draagt. Wil men echter erop drukken als op een noemvorm, dan krijgt die weer zijn *ki' katilo*:

'luta-' sūmba = het te veel koopen; 'sāvula 'diāta = het haastig stappen; ko 'lūta 'kītuka mbĩmbi = dat danig slecht worden = dat zeden-verval;

Zoo ook: 'bika huéla siä 'bika siä: 'mānga huéla kamba; en met een re beteekenis: 'lēmbo kāla siānga, 'lēmbo kā-' siānga = ophouden met te doen, ermee uitscheiden.

* * *

Tot hertoe hadden we het over de naamwoordenprefixen en over de voor-naamwoordjes, die, als prefix, het klasse-prefix vertegenwoordigen. We hebben ook reeds het « infix » aangeraakt, sprekende van **-ku-**, je, in het werkwoord.

33. TAFEL DER PRONOMINAAL-PREFIXEN EN -INFIXEN.

		(prefix)	infix	(prefix)	infix
1°	p.	n-, i-, ik	-n-, mij	tu-, wij	-tu-, ons
2°	p.	u-, jij	-ku-, jou	lu-, gij	-lu-, u
3°	p.	u- (ka-) -hij, zij	-m-, hem, haar	ba-, zij	-ba-, hen, haar
(MU-BA)					
MU-	MI-	u-	-wu-	mi-	-mi-
N-	ZI)N-	i-, yi-	-	zi-	-zi-
LU-	ZI)N-	lu-	-lu-	zi-	-zi-
LU-	MA-	lu-	-lu-	ma-	-ma-
BU-	MA-	bu-	-bu-	ma-	-ma-
DI-	MA-	di-	-di-	ma-	-ma-
KU-	MA-	ku-	-ku-	ma-	-ma-
KA-		ku-	-ku-		
TU-	MA-	tu-	-tu-	ma-	-ma-
KI-	BI-	ki-	-ki-	bi-	-bi-
FI-	(BI-)	fi-	-fi-	bi-	-bi-
VA-		va-	-va-		
	MU-			mu-	-mu-
KU-		ku-	-ku-		

NOTA. Ook in alle « persoonlijke » prefixen en infixen kan men een nominaal-prefix herkennen, zij het dan in gewijzigden vorm: n-, vgl. N- (tu-, vgl. TU)

u < ku (zooals in ¹⁷⁷, van je, vgl. KU)
lu, vgl. LU- geweest, mu- < nu- (zooals in ¹⁷⁸, van jullie):

u < UMU) ¹⁷⁹, (ñ- < MU-)

ka-, vgl. KA- (ba- vgl. BA).

34. De noemvorm en de aspecten waarin de noemvorm zonder **ku**, met of zonder (') voorkomt (zie deze aspecten: boven), nemen gewoonlijk dat **ku** terug onmiddellijk vóór het infix:

'sũmba: kuñsũmba, hem koopen; kutsádisa, mij helpen; kulukãmba, u zeggen; kubavõnda, hen doden; kuzituila (zitsusu, kippen) kweken.

Hieronder valt ook de « wederkeerende » vorm met **ki-** of **yi** (onveranderlijk voor alle personen, enkelvoud of meervoud): kukisumbisa of kuyisumbisa zich verkoopen; kukivõnda of kuyivõnda, zich doden.

Zelden hoort men, zonder ku-, bv. bavõnda, hen koopen; minder zelden in den wederkeerenden zin: kisumbisa, zich verkoopen.

In de vervoeging ontbreekt steeds het ku- van den noemvorm bij: de perfectum vormen: ndimäsumbidi (mabãya) = ik heb ze (de planken) gekocht; (doorgaans) de vormen op **-i**; het voltooiingsaspect: ndi (a) masũmba = ik heb ze gekocht; en bij de optatieve vormen: ndimasũmba (gewoonlijk: tsũmba mäu) = dat ik ze koope.

Hebben gewoonlijk geen ku vóór het infix: de aspecten met 'fũma, -si of -isi: pfũma bitãmbula (bĩma) = ik heb die (dingen) pas gekregen; ndĩsi bisũmba ko = ik heb die niet gekocht.

In de aspecten met -edi ku.. of edika.., waar datzelfde prefix ku- reeds aanwezig is, wordt het natuurlijk niet herhaald: ndiēdi-kubisũmba, of: ndiēdi-kabisũmba = ik wou die koopen (maar 't is niet gebeurd).

35. Hebben ku-, maar laten dit gemakkelijk weg: de aspecten met -eta, -eka, 'ku-ēnda, -ela. Bv. diēta-kubisũmba = ik pleeg die te koopen; ndiēka-kulukãmba = ik ga jullie zeggen; ndiēla-kubitãmbula = ik zal die ontvangen.

Hebben bijna altijd ku-: de aspecten met 'mãna, me-, 'siãla, sie, 'bã, 'kála, ku'za (ofschoon gewestelijk dat ku- wordt weggelaten): alsook de aspecten met **n**, **m** < **na**, of -na voluit, dewelke dan dit hulpwerkwoordje verliezen: ndin'sũmba: ndikubisũmba = ik koop die (al wordt ook gezegd: ndibisũmba).

Zoo ook met gelijk welken noemvorm die als voorwerp na een ander werkwoord komt: hoe zelfstandiger, d. w. z. hoe minder hulpwerkwoordelijk het eerste werkwoord is, des te meer onmisbaar het aanwenden van ku- voor het infix van het tweede: tēka masũmba (mabãya) of tēka-kumasũmba, koop ze eerst (de planken);

vika-masũmba of vika-kumasũmba, koop ze al gauw;

tũmbu-masũmba of tũmbu kumasũmba, koop ze zoo maar;

kēla-masũmbanga of kēla-kumasũmbanga; koop ze met zorg;

tõna masũmba of tõna kumasũmba, begin ze te koopen;

mãnga masũmba of mãnga kumasũmba, weiger ze te koopen;

buēla-masũmba of buēla kumasũmba, koop ze weer;

'lēmbo kubabēta of 'lēmbo-babēta, op houden ze (de kinderen) te slaan;

'tiā kubavōnda of 'tiā-bavōnda, hen willen dooden.

NOTA. Vermits *ku-* oorspronkelijk bij den noemvorm behoort, moet ook het gebruik van dit prefix vóór een infix met een noemvorm worden beschouwd als een oudere gedaante: in het Mayombsch Kikongo is hier dus blijkbaar verslapping ingetreden. Wat de zaak niet vereenvoudigt, integendeel. En, vermits de meesten niet meer het noodige onderscheid maken tusschen een *ku-*werkwoord en een ander (met '), bv. *kūvula* (*ku uvula*) en 'y/vula, vragen: schromen ze niet te zeggen: *ndiēla-kubakūvula*, in plaats van: *ndiēla-kubayūvula*, ik zal het hun vragen, enz. Doch ook in deze anomalie moet de Spraakleer toegeven.

* * *

36. Wij hebben opzettelijk vermeden de regels der infigeering door voorbeelden toe te passen op het infix *ku-*, je. Dit voornaamwoord vergt thans onze bijzondere aandacht.

Het gaat hier over een *ku* dat in niets verschilt van het *ku-* prefix van den noemvorm, behalve dan door zijn spraakkundig gebruik. Waar bgv. een *ku* staat, daar wordt geen tweede *ku* (als infix) meer geduld — vgl. *ndiēdi-ku* . . of *ndiēdi-ka b i s ū m b a*, niet: *ndiēdi-kukubisamba* — en waar een prefix *ku-* niet mogelijk is, daar is ook geen spraak van een vole *ku* als prefix. In beide gevallen wordt het infix *-ku-* vervangen door een (').

I. In den noemvorm, en in al de aspecten waar *ku-* terugkomt voor het infix, ook in de aspecten die datzelfde *ku-*, of *ku*, reeds hebben, wordt dus de tweede persoon enkelvoud uitgedrukt door (') waar anders

-ku-, je, zou moeten staan:

kuŋsūmba: hem koopen; maar: *ku'sūmba*: je koopen (*kukusūmba*), *ku'kūnda*: je proeten; *ku'vāna*: je geven.

mbē kubakāmba: ik heb hun gezegd; maar: *mbē-ku'kāmba*: ik heb je gezegd, *ndisā ku'kāmba*: ik heb daar nog gezegd.

ndin'kāmba < *ndina'kāmba*: ik zeg nu; *ndikulukāmba*: ik zeg jullie:

maar: *ndiku'kāmba*: ik zeg je, *ndiku'kūnda*: ik groet je, *ndi'kuvāna*: ik geef je.

bēdi ku'vāna: men geve hem niet; maar: *bēdi ku'vāna*: men geve je niet (gewest. *bēdi'vāna*).

bēdi-kanōnga: men wou oprapen; maar: *bēdi-kanōnga*: men wou je oprapen.

ndiēta kubalūbula (of *ndiēta balūbula*): ik verwittig hen telkens; maar: *ndiēra-ku'lūbula* (*ndiēta lūbula*): ik verwittig je telkens. *ndiēla-kubalūbula* (*ndiēla-balūbula*): ik zal hen verwittigen; maar: *ndiēla ku'lūbula* (*ndiēla-lūbula*): ik zal je verwittigen.

II. In de aspecten zonder prefix *ku-* hoegenaamd, wordt het infix *ku-*, je, insgelijks vervangen door ('):

khēmbe: ik zeide; maar: *ndi'khēmbe*: ik zeide je; *tu'sūmbidi*: we kochten je daareven; *tu'nōigene*: we raapten je op. *ndi(a) kēmbe*: ik zei vroeger; maar: *ndi(a) kēmbe*: ik zei je vroeger; *ndi(a) 'kēmbenge*: ik heb je al lang gezegd. *u(a) kāmba*: hij heeft gezegd; maar *u(a) 'kāmba*: hij heeft je gezegd. *bakuiza'kāmbi*: ze gaan je zeggen; *tidi ndi'kāmba*: je wilt dat ik je zegge; *pfūma'mōnisa*: ik heb je zoeven getoond (zonder juist uit te drukken wat); *tumē'mōnisa*: we hebben het reeds aangetoond.

Aanmerking Het voornaamwoordelijk voorwerp wordt ook wel uitgedrukt door

een zelfstandig voornaamwoord, nl. wanneer het voorafgaat hetzij als relatief (hetgeen vanzichsprekend is), hetzij om den nadruk Bv. dlo khêmbé (de zaak) die ik zeide; diâu khêmbé: dat is het wat ik zei; ngé tun'èbidila: U smeeken wij;

ofwel ná het werkwoord, al is het gebruik van dit atzonderlijk voornaamwoord dan af te keuren, ten minste wanneer het een persoonlijk vaw. is. Bv. sîmba wâu (ñsing: = 'n koord): houd ze vast (naast: wusîmbi, buna uwusîmba): "sîmba nyandi: houd hem vast", moet zijn: ñsîmbi, of: buna uñsîmba: houd hem dan vast.

* * *

37. Er ware nog veel te zeggen over het nominaal-prefix als formantisch woorddeel. Het volgende moge volstaan.

Het prefix **ba-** wordt, misbruikelijk doch bijna voortdurend, gebezigd met persoonlijke of verpersoonlijkte naamwoorden van andere klassen dan MU- BA-; dieren die handelend optreden worden verpersoonlijkt: bapfûmu: hoofden; bandûmba: meisjes; bamindëla: Blanken; bamatóko: jonge mannen; babi 'bülu: quasi-persoonlijk optredende dieren; bangûlu: dito varkens; enz. Vgl deze stapelvormen » met het dubbel meervoud bv. in groenten (s: ziekten (s... Hetgeen niet belet dat men in dezelfde voordengroep, na **ba-**, weer het «echte» prefix zal aanwenden: bapfûmu zi(a) mála: de hoofden van de dorpen.

38. Ma- of NA- is een vereerend bij-prefix: Makàngu Ndâ: Heer Kangu de Lange; Makôngo, Nakôngo. Naväku (hoofdmansnamen), Nankäzi: Lembarvrouwe. Bij de Basolongo: NE-; bv. Newläwu Heer Mlawu.

Ma-kan ook een verkorting zijn van

Mäma=Moeder, zooals TA, van Tâta=Vader. Bv. Ma-Nsäfu: Moeder Nsafu; Ta-Buazi: Vader of Heer Bunzi. Bij de Opper-Bakongo geldt MA- insgelijks voor vrouwen in 't algemeen, NA- en TA- voor mannelijke ouderen, NA-gezegd door mannen, TA- door vrouwen, behalve Nangüdi; schoonmoeder.

De Bandibu uit de omstreken van Ntsöna-Ngüngu (Thysstad) hebben, naast den gewonen naam, nog een eere naam voor zekere dieren en planten: mvînda, soort van spookdier, eere naam: lumvînda (de Mayombsche naam); mvînzû (onze mmînzû): *Petersia africana*, eere naam: kivi-nzû; ñsôko-sôko, een lilaboompje, eere naam: kisôko-sôko. Vgl. Mayombsche eerenamen als: Matuïdi-ñti: Heer Boom-Tuidi (afrikaansche tulpenboom).

Bij ons in den Westhoek pleegt men bovendien ieder specimen uit het dierenrijk met nguä te betitelen. Bv. nguä khîma: aap; nguä luvädi: soort van eekhoorn; nguä-mbâla: *Nandinia-kat*; nguä niôka: slang; nguä 'nôna (mientje. .; in 't meervoud: banguä khîma, enz. Dit nguä zou gelijk staan met mûngû of ñkûä, zijnde of hebbend, vgl nguä nzându (ñnguä nzându), onbeschofterik; met een diernaam is het ietwat spottend. - Vgl. ook het prefix in wording: mua < muâna, kind, klein, onder de verkleiningsklasse FI-39. Een naamwoord kan overgaan tot een andere klasse, maar dan doorgaans met een andere beteekenis:

dibäkala, *man* (mv. babakala): mbäkala (zim.: fr. mâle; bu'bäkala, manhaftigheid); ñkêto, *vrouw*: khêto (zikh. .), fr. femelle; muëba, *Irvingia*: diëba (meba), *Irvingia-vrucht*;

bû (b'bu) (di-ma-), *Papyrus*: 'bü ('bu-

bu) (ki-bi-), plaats met papyrus begroeid;
zina- (di-ma-)naam: 'zina (ki-bi), ver-
zameling van namen, lexicon.

Vooraf in de woordvorming wordt met de prefixen omgesprongen. Met een beeldwoord als rhema wordt menig naamwoord gevormd, door toevoeging van een prefix:

dio ví-vâ, pikdonker: 'viva, viva ki'tombe, tastbare duisternis;

dio thuëngene! spierwit: buthuëngene, zuiverheit;

lébe-lébe, slopjes: di lébe-lébe (ma-), zwakheid;

vió-dô, zachtglijdend: 'viódo (ki-bi-), een eetbaar plantje, dat zacht binnen glijdt;

lálu, bitter: ñlálu (min-), bitterkruid.

Uit beeldwoorden ontstaan ook beeldwoordelijke werkwoorden: deze krijgen dus een (') < ku-prefix, terwijl uitgang en suffix bij het woord worden aangepast: ví vâ: 'vivalangana, pikduister zijn, in duisternis zijn;

thuëngene: 'tuënguka, spierwit, zuiver zijn;

lébe-lébe: 'lëbumuka, slap, zwak zijn;

vió-dô: 'vióduka, zacht glijden;

dio tuídi, kreupel: 'tiúdika, kreupel zijn;

dio zuí-nzú, recht: 'zuinzama, recht zijn.

40. Uit stamwerkwoorden worden andere werkwoorden gevormd door toevoeging van een of meer suffixen (maar het Suffix ligt buiten het bestek van deze bijdrage), terwijl ook het werkwoord, vooral een stamwerkwoord, het aanzijn geeft aan een reeks naamwoorden, dewelke, om zoo te zeggen, deel uitmaken van de vervoeging.

Eén voorbeeld van elk:

's ü m b a, koopen, het koopen.

t s ü m b a (zì-), (een) koop, t s ü m b u

(zì-), (een) koop, (passief); ñ s ü m b i

(ba-), koper (ñ s ü m b u (ba-), gekochte,

slaaf; 's ü m b i (kí-bí-), flinke koper; d i s ü m b a (má), aankoop (de daad zonder meer); d i s ü m b u (má), aankoop (lijdend uitwissel): l u s ü m b u (zits...), gekoop; l u s ü m b u l u, t s ü m b u l u (zits...) koopwijze; 's ü m b u l u (kí-bí), koopplaats; k i ' s ü m b i l a (bì), koopmiddel; m u t s ü m b a (mí-of-bámí-), koopman; k i t s ü m b a, kooplust.

Zoo ook naamwoorden-uit-werkwoorden met een spraakkundig voorwerp — vgl. Nederl. penhouder, Fr. portecigare —:

'tiäba-khüni (kí-bí-), « houthakkertje », een rups die zich in stokjes wikkelt;

'sika-tsámbi (kí-bí-), « gitaarspelertje », een geluidmakend insekt;

mutsümba-ngâzi (mí, of bami), palmvruchten-koper;

kitsümba-malävu (bì-), iemand die graag palmwijn koopt;

khinza Nzâmbi (zì), daad van Godsverering;

dikinza Nzâmbi (má), godsdienst;

bukinza Nzâmbi, godsdienstigheid.

41. Het gebeurt ook dat een naamwoordelijke bepaling van een naamwoord het koppelwoordje -α en zelfs haar eigen prefix weglaat, en zodoende een compositum vormt met het bepaalde naamwoord:

pfüngu-tíma (zì-), kwade luim (als een vuurtje dat füngä, smeult, mu ntíma, in het hart)

ñsäfu-kála (min-), ñkála-safoeboom.

Doch zooals we gezien hebben (kan het prefix n), of een aanpassing daarvan, niet wegvallen: 'leze-khéto (kí-bí-), jong meisje; ook m-, ñ-, valt niet altijd weg in het tweede lid der samenstelling: mbämbi ñkákala (zim-), varen; muínda-ñnáma (minda nnama), glimkever.

42. Dan is er nog de vorming van nieuwe

woorden door herhaling. Drie soorten van herhaling zijn mogelijk:

a) eenvoudige herhaling van het losse woord: een superlatief:

ndûka ndûka: groote nabijheid, heel dichtbij;

ba wombo wombo, ba phuêdi phuêdi, (mensen) van groote veel te velen:

soms met **ka** of **i** tusschen beide:

'lumbu ka 'lumbu: elken dag ('lumbu 'lumbu: sommige dagen);

'lamba i 'lamba: niets anders dan koken;

'lambanga i 'lambanga: altijd maar door koken.

b) herhaling die één woord uitmaakt onder één hoofdprefix, doch zonder versnelling van uitspraak:

madiâta/diâta: een groot reiziger, < 'diâta = stappen;

kindâzi/ndâzi: hevig verlangen, < kindâzi < dilâzi = verlangen;

'süngu/'süngu (ki-bi): « stekel » - kruid, < 'süngu = stekel;

met werkwoorden, ook in de vervoe-ging, maar dan volgens de reeds gegeven regels, meestal na een kue- of kuenda, gaan, en steeds zonder (') op het tweede ww.:

'diâtanga/diâtanga: al maar door stappen;

Nzambi wêla-kue-'bānga/bānga: God zal altijd bestaan;

kuēnda diâtanga/ diâtanga: kuēnda bānga / bānga.

c) herhaling met ontdubbeling van het duuraccent: een soort van verkleinvorm; en hierbij wordt het klasse-prefix, wanneer het niet versmolten is met den woordstam, niet herhaald in het tweede lid, ook niet het ki'katila, noch (in 't algemeen) m-, n-: dilōnga-lōnga (ma-), of 'lōnga-lōnga (ki-

bi-), telloortje < dilōnga: telloor;

kinzāla-nzāla (bi-), scherpe honger, lust, < nzāla: honger;

kindēle-ndēle (bi-), doekje, < nīlēle: doek;

'mēme: mēme (ki-bi-) schaapje, < di-mēme: schaaap;

mbōmbe: bōmbe (mim-), « aschboom », < dibōmbe: asch;

zoo ook een verdapperingsvorm der werkwoorden:

tāmbula-tāmbula: neem aan, pak pak!

ndiēle ndiēle: ik ben eventjes weg, ik ga even;

yīza-yīza (yīzi-yīzi), kom gauw eens.

Aanmerking. Nu beweer ik niet, dat al die afleidingen evenzeer in voege zijn: n s ũ m b u, bv., buiten Mayombe, is hier een *m v i k a*, slaaf; een 's ũ m b ũ u, koopplaats, heet gewoonlijk *dizāndu* of *kitānda*, markt: *ki's ũ m b i l a* klinkt zelfs nog heelemaal werkwoordachtig, totdat het, mettertijd, zal *ki's ũ m b i l a* worden, zooals ons *ki'kātīla*: *k i k h ā t i l a*... Wél vindt men de gebruikelijke weerga, ook van deze afleidingen, met andere stamwoorden.

Composita worden gemaakt naar gelang der noodwendigheid: — vgl. Ndl. « geld-schieter », « orgeldraaier », « stofzuiger ». — Maar hier gaat het slechts om aan te toonen hoe men woorden vormen « kan ». ¹⁾

1) De woordvorming, die doode die tot het verleden behoort, en vooral de levende, die nog volop in zwang is, zou stof leveren voor een afzonderlijke studie. Zie intusschen de Inleiding tot ons *Kruidwoordenboek*, alsook onze vroegere bijdrage in *CONGO*, Mei 1926, over *Onomatopée en Werkwoord*, en, ter vergelijking de uitvoerige lijsten *Kikongo-woordwortels*, door E. P. POLIS, S. J., zgr. (niet in den handel).

SLOTWOORD.

Ik geef toe, dat het vraagstuk van het Prefix en de prefix-weglating in het Kikongo tamelijk ingewikkeld is. Maar is de Tonologie (die we hier onbesproken laten) het soms niet? En de aanvaarde spelling in het Fransch bv. of in het Engelsch? Toch hebben we daar rekening mee te houden. Daarom is het goed eens de puntjes op de i's te zetten, al zou dan ook de praktijk... in gebreke blijven.

Wat ik vraag, van praktisch standpunt uit, is het volgende:

1°) in taalstudie en taalonderwijs... steeds het kind met zijn naam te noemen, wat de « oude school » er ook moge van zeggen of denken: een hoedanigheidsnaamwoord bv. of een dito werkwoord, is immers geen « adjectief »; een bu-, een va-, mu-, ku-, kuna... zijn geen voorzetsels, bijwoorden en dies meer, alleen omdat wij ze aldus vertalen: verkeerde bewoordingen verraden meestal en geven verkeerde begrippen, en verkeerde begrippen kunnen niets dan verwarring stichten;

2°) steeds het klasse prefix en gebeurlijk het tweede prefix te onderscheiden: de « onderklassen » in acht te nemen, vooral *m-* of *n-* tegenover de zachte *n* (in het algemeen Kikongo nog meer dan in het Mayombsch: en tegenover *n* of *m-* < *na*);

3°) het pronominaal prefix goed te gebruiken (desgevallend weg te laten), inz. met *α*, tegenover hetzelfde prefix vooraan of in het werkwoord;

4°) wat het (') betreft: minstens dit schrijfteken aan te wenden, daar waar het er op aankomt te « differentieëren »: nl.

a) bij de bu- en de vele ki-bi- woorden met weggelaten prefix, zoodat men dadelijk, het « naamwoord » en doorgaans de klasse herkenne;

Nzâmbi i' mosi = i bumosi: de eenige God; Nzambi i' mosi: één God;

'tädi (ki-bi-): bij; tädi (di-ma-) steen

'limbu biôso: volledig; bilimbu biôso: alle dagen;

ook nog woorden als 'bila-ki-bi: reden en bila: omdat;

b) bij den noemvorm van alle werkwoorden, althans wanneer die noemvorm duidelijk als zoodanig voorkomt;

'vuna kuâku: je liegen - je liegt; vuna kuâku: lieg maar raak;

'kuiza kuâma: mijn komen, ik kom zoo maar;

c) bij het weglaten van het infix ku-, je (zooals steeds het geval is met een noemvorm, en in de verleden en de optatieve aspecten);

ku'lüngisa: je onderrichten; ku'künda: je groeten;

ndiku'löngisa: ik onderricht je; ngë ndilüngisa: jou onderricht ik;

ngë ndilüngisa: jou heb ik vroeger onderricht;

ndi'fita: ik heb je betaald; ndifita: ik heb betaald;

ndi'fitidi: ik betaalde je; pfitidi: ik betaalde: zoeven;.

Later?... zullen de inlansche schrijvers - nadat wij hun den waren weg zullen hebben gewezen - al deze regels toepassen, op het gehoor af, en zonder zich veel te bekreunen om de theorie.

Léo Bittremieux, C. I. C. M.
Mbata Mbenge (Mayombe).

Historische Legenden.

Wil men de geschiedenis van een volk van Afrika opmaken, dan is men genoodzaakt bij de inlanders zelf om inlichtingen te gaan. Op ieder dorp wijst men u een vooraanstaand ouderling aan, bij wien men den « ndá lö ti kodro » - - - (1) den uitleg van het dorp zal kunnen vernemen. Deze « historici » dragen u dan gewoonlijk een of ander verhaal voor, waarin de eponiem van den stam de hoofdrol speelt. Alles wordt met zooveel bijzonderheden, met namen van gekende personen en plaatsen opgegeven, en dát met zulk een overtuiging dat niet de minste twijfel bij u opkomt, of alles wat men u verteld heeft wel zuiver historie zou zijn. 't Is maar als we bij een ander stam hetzelfde verhaal te hooren krijgen, doch nu met andere namen van personen en plaatsen of doorweven met andere bijkomstigheden, dat we eerst bemerken, dat het hier gaat om iets anders, dan hetgeen we gewoon zijn te begriipen onder authentieke historische verhalen.

Ineens nu al die soortgelijke vertelsels willen verschuiven onder de uitgevonden, waardelooze legenden, ware dan ook alle hoop opgeven ooit de geschiedenis op te maken van gelijk welke stam. Het komt er dus op aan, deze verhalen te ontleden, om erin te onderscheiden wat tot de geschiedenis...en wat daarbuiten behoort.

Met deze studie hebben we enkel beoogd een vluchtig en algemeen idee te

geven van de historische waarde van zulke legenden. Een detail studie over legenden van een bepaalde streek zou dan hierna op haar plaats zijn. Voor Ubangi hopen we dit eensdaags te kunnen uitwerken. Maar onze kongoleesche streken hebben zooveel onderling gemeens, dat het ons niet zou verwonderen moest men ook elders gelijke legenden aantreffen. Moge dit artikel dan de aandacht van andere zoekers wekken.

Legenden en de Geschiedenis van beschaafde volkeren.

Bij het opmaken van de *voorhistorie* der meest ontwikkelde volkeren is de legende van het grootste belang. Men zegt zelfs, op een paradoxale wijze, dat hier de legende meer waarheid bevat dan de geschiedenis zelf. Over deze ver vervlogen en donkere tijden komt de legende de geschiedenis aanvullen, belichten, verklaren, ja zelfs vervangen. Hiervan een paar voorbeelden.

De alfen- of kabouterlegenden, nu nog aan de kinderen in Europa verteld, schijnen hun ontstaan te danken te hebben aan werkelijke dwergen die vroeger den europeeschen bodem bewoonden. (2). Moderne ethnologen leeren ons dat dwergstammen inderdaad in Europa geleefd moeten hebben. Onder ander schrijft J. H. F. Kohlbrugge (3) over het ras met steato-

2) Dr. A. Malcorps.- De Reus van Kongo, 1934. Bl. 82.

3) J. H. F. Kohlbrugge.- Systematisch en beschrijvend Leerboek der Volkenkunde, 1930. Bl. 24.

(1) Voor de betoning: de lage tonen vallen weg; de middeltonen worden als á geteekend, de hooge tonen als á.

pygie (door anderen gerangschikt onder het pygmoïde ras): « Vroeger hebben volken met steatopygie in Europa geleefd, naar afbeeldingen van vrouwen leeren. » Eveneens schrijft G. Montandon (4) « La découverte de statuettes dites stéatopyges en Europe a fait admettre l'existence de la race hochimane en Europe du paléolithique. » Weinert (5) spreekt van « Les Pygmées néolithiques de la Suisse. »

Er bestaat ook een « zondvloedlegende » verspreid in alle werelddeelen onder primitieve volkeren en men heeft ook een legende over het verdwenen werelddeel « Atlantis. »

Betreffende deze twee legenden lezen we het volgende in « Le Ciel » (Astronomie pittoresque) van Alph. Berget, bl. 292 : « Platon, dans ses dialogues de Timée et Critias, parle avec trop de détails de cette « terre des Atlantes » pour que l'on puisse traiter son récit de purement légendaire. Et des raisons d'ordre scientifique militent en faveur de la réalité du récit platonicien » En verder bl. 293 : « Ce sont ces précipitations (aqueuses de l'ère quaternaire) qui ont donné naissance à la légende du déluge universel, que l'on trouve enracinée trop profondément dans les traditions de tous les peuples pour qu'elle ne traduise pas une réalité. » Zoo geven ook hedendaagsche ethnologen, onder de vertegenwoordigers der kulturhistorische school, een zondvloedlegende aan, als eigen bestanddeel van de Booming cultuurkring, welke zou overeenkomen met het Laat-Paleolithicum. (6)

Niet enkel in de Praehistorie maar ook in de eigenlijke geschiedenis der ont-

wikkelde volkeren heeft de legende haar woordje mee te spreken. Hoeveel legenden zweven er niet rond namen als Columbus, Napoleon en nog meer ? Dit zal men misschien « volksgeschiedenis » noemen, maar de « geleerde geschiedenis » die enkel zou steunen op geschreven oorkonden, kan zich nooit heel en al van deze legenden losmaken, en mag dit ook niet doen, indien ze een trouw en sprekend beeld van den tijd wil geven.

Legenden bij Natuurvolken.

Natuurvolken, zooals onze Negers, bezitten geen geschreven oorkonden. Deze worden echter vervangen door hetgeen men noemt de gesproken woordkunst. Uiteraard zijn deze « gesproken oorkonden » meer aan veranderingen onderhevig dan de geschrevene, en dus ook min betrouwbaar. Ze hebben echter hun eigen waarde.

Enkele jaren geleden liet Pater M. Jousse, S. J. een ophefmakende studie verschijnen in « Archives de Philosophie », 1925, Vol. II., onder den titel van : « Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les Verbo moteurs. » Pater G. van Bulck, S. J. heeft deze studie verder toegepast op kongoleesche stammen. 7)

Hier geef ik den gedachtengang in

7) Van genoemde schrijver zijn volgende artikels over dit onderwerp verschenen :

a) Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut Bulletin der Zittingen VI, 1925, I. bl. 116. — « Rapport sur une mission d'études effectuée au Congo Belge Séjour chez les Bakongo orientaux. »

b) Artes Africanae. Brussel — « Gesproken woordkunst in Afrika met toepassing op de Bakongo »

c) Kongo-Overzee II, bl. 285 en III, bl. 26. — « De invloed van de westersche cultuur op de gesproken woordkunst. »

4) La race, les races, 1933, bl. 127.

5) Weinert - L'Homme préhistorique. Bl. 280

6) Cf. G. Montandon-Fauré - Ethnologie cyclo-culturelle, 1934, bl. 66.

de studie van P. Jousse zelf ontwikkeld, voor zooveel die betrekking heeft op ons onderwerp.

Heden ten dage vervult bij ons de drukpers de volgende rol: 1) onderhouden van sociale betrekkingen en 2) bewaren van wetenschap en geschiedenis. Bij natuurvolken is, bij gebrek aan schrift, het geheugen het eenige bewaarmiddel hunner letterkunde en de rol, bij ons door de drukpers vervuld, valt bij hen ten deele aan de mondelingsche overlevering=gesproken woordkunst. Hetgeen nu het onvervalscht bewaren dezer mondelingsche overlevering toelaat, is de speciale vorm waarin die overlevering gegoten wordt, nl. het rythme en het parallelisme waarin deze voorgedragen wordt, rythme en parallelisme bestaande, niet enkel in vaste, weerkerende woordelijke uitdrukkingen, maar ook in vaste gedachten-clichés.

Daar de gesproken woordkunst deze speciale vorm aangenomen heeft, om de bewaring der overlevering te verzekeren, dient men dan ook met deze vorm rekening te houden, als men den grond der overlevering wil ontleden d. i. verklaren. Tot hier de gedachtengang van Pater Jousse.

De schat nu dezer gesproken woordkunst en ook hare onderverdeeling verschilt natuurlijk van volk tot volk. Hoe meer ontwikkeld een volk, hoe rijker de schat en hoe specifiek de onderverdeelingen zullen zijn; hoe primitiever de stam, hoe beknopter de schat en hoe meer ineenvloeiend en min onderscheiden de verdeelingen. De historische legenden, waarover we willen handelen, bekleeden een bijzondere plaats in deze gesproken woordkunst. Haar rangschikking alleen zal ons reeds ten deele inlichten over hare geschiedkun-

dige waarde.

Hier dan enkele uiteenzettingen van onderverdeelingen der gesproken woordkunst bij drie verschillende afrikaansche negerstammen: een West-Bantoe-(de Ba-Kongo) een Oost-Bantoe-(de Kikuyu) en een Soedan stam (de Dogon).

Indeeling der gesproken Woordkunst.

P. G. van Bulck (a) (Cfr. nota op bl. 102.) geeft de volgende indeeling voor de Ba Kongo.

Récits historiques « Ma.Zini » : traditions de migrations claniques et tribales.

Récits claniques: sur l'origine de telle tradition, sur l'interprétation historique de telle coutume.

3) Récits mythiques: mythologie astrale: le soleil: la lune et les étoiles: l'éclair.

4) Récits fantastiques: cycles légendaires qui se sont formés autour de certains monstres et de plusieurs personnages « mirobolants ».

5) Récits héroïques: l'histoire légendaire traditionnelle de tel personnage ou chef de village ou de clan.

6) Récits totémiques: explication de l'origine d'un totem, de l'aide offerte par tel animal à l'homme, de la parenté entre tel animal et tel clan.

Een andere indeeling vinden we opgegeven bij de Kikuyu, de meest noordelijk gelegen stam onder de Oost-Bantoe (Cfr. Africa, Vol. XI. bl. 80. « The stories of the Kikuyu » door Leonard J. Beccher.)

Schrijver onderscheidt hoofdzakelijk drie soorten verhalen: mythen, legenden en fabels.

1) « Sommige verhalen met een

uitgesproken mythologisch karakter worden in allen ernst opgegeven om instellingen of natuurverschijnselen te verklaren.»

2) «Andere worden verteld als historische legenden over het verleden van den stam en het ware van onzentwege onhoffelijk, deze verhalen met een ongepaste minachting te bejegenen.»

3) «Andere worden enkel en alleen verhaald om de grappigheid en de pret van de vertelling en hun fictief karakter wordt zoowel door ons als door de vertellers aangenomen.»

Nog een andere indeeling vinden we bij de Dogon, een Soedanstam in de Niger-boog, (Cfr. «La littérature orale chez les Dogon du Soudan Français,» door Deborah Lifchitz, in *Africa*, Juli 1940, bl. 235 tot 249.)

Eerst geeft de auteur een indeeling volgens europeeschen leest en onderscheidt vier soorten: mythen, legenden, historische verhalen en ten slotte vertelsels. Doch daarna geeft ze een indeeling volgens het inzicht van de inlanders zelf, naar den naam welke dezen aan elke soort geven. Zoo hebben we:

A. «So nanay» = ware spraak. Dit zijn de historische verhalen, of hetgeen de Dogon voor historisch houden. Deze verhalen worden onder vorm van genealogieën voorgesteld. Ze zijn een opsomming van stamvaders van ieder clan en wijzen op de stichting en de vestiging van deze clan in de streek.

B. «Tanye» = «ongelooflijke of onmogelijke dingen» waaronder drie soorten:

1) «Tanye nanay» = «ongelooflijk maar echte dingen» en dit zijn de mythen en de etiologische legenden: verhalen om

zekere toestanden van het menschedom te verklaren, b. v. dood, ziekte enz... of bepaalde eigenschappen van dieren; ook zedenverhalen, waar aangetoond wordt waarom men b. v. gastvrij moet zijn.

2) «Tanye nanay la» = «ongelooflijke dingen welke niet echt zijn.» Dit zijn louter verzinsels, welke enkel dienen om het gezelschap te vermaken in tegenstelling met nummer 1), welke bedoeld waren om te stichten.

3) «Tanye so» = «ongelooflijke gezegden.» Dit zijn de spreekwoorden, ook de zinspelingen en metaphoren.

Bij een verdere indeeling komen dan nog de dierenfabels, de bezweringen, de gebeden en de liederen.

Als we deze drie verschillende indeelingen van de gesproken woordkunst nagaan, dan zien we dat de geschiedenis van den stam er een belangrijke plaats inneemt. Bij de Ba-Kongo zien we N° 1, 2 en 5 erin begrepen; bij de Kikuyu N° 2, en bij de Dogon de afdeeling A.

Het Dualisme geschiedenis-legende.

Doch we zien tevens ook, dat de geschiedenis er in verband staat met de legende. Nummer 5 van P. van Bulck spreekt van legendarische verhalen over den stamvader en nummer 2 bij de Kikuyu rangschikt eenvoudig alle verhalen die betrekking hebben op de geschiedenis onder de historische legenden.

Van critisch standpunt uit zou er dan ook onder die geschiedenisverhalen een onderscheid dienen gemaakt tusschen de zuiver historische en die welke een legendarisch karakter dragen.

Dit soort dualisme van geschiedenis-legende, verbonden aan de gesproken woordkunst, laat P. van Bulck vermoeden (c)bl. 293, als hij handelende over de stamtraditie zegt, dat de Mazini (= historici) de namen bewaren der plaatsen waar hun broeders, toen ze al te zeer aangroeiden, of toen er geschillen ontstonden, van elkaar scheidden. Dit zijn zuiver historische gegevens. Doch verder zinspeelt hij op legendarische gegevens, als hij verklaart, dat het er daarenboven wemelt van zinspelingen en dat er achter die enkele woorden een heele reeks schuilt van legenden en tradities over veeten en twisten en verdragen en stamvermengingen en bloedverwantschappen tusschen sippen.

Bij de Kikuyu ook komt dit dualisme uit en vooreerst in de benaming zelf « historical legends », waarmede de schrijver alle stamtraditie bedoelt. Doch ook verder als hij zegt, dat het niet altijd gemakkelijk is te bepalen, waar juist de mythe eindigt en waar de legende (=historie) begint. Het aanbrenge van stamnamen in mythen, schrijft hij, geeft aan deze soms een uiterlijken schijn van legenden (=historie). 't Is enkel door vergelijkende studie dat de classificatie mogelijk wordt.

Bij het gebruik van de gesproken woordkunst voor het opmaken der stamgeschiedenis, dient er dus een onderscheid gemaakt tusschen hetgeen ik zou noemen de historische opsommingen en de historische legenden. Doch een scherpe grens trekken tusschen beide zal niet altijd mogelijk zijn. Het zal moeilijk zijn te bepalen tot hoever men in de zuivere historie blijft en waar men begint iets van legendarischen aard in te brengen.

Hetgeen ons kan helpen dit onder-

scheid te vermoeden en de grenzen naar den eenen of naar den anderen kant te verschuiven, is de volgende beschouwing. Bij volkeren met hooge cultureele ontwikkeling werd het deel van de zuivere historie meer en meer uitgebreid ten nadeele van het legendarisch gedeelte. Zoo is b. v. in de geschiedenis van een westersch volk de legendarische kant grootendeels verdwenen. Bij minder beschaafden echter is het legendarische nog groot, en ook grooter naarmate hun kultuur primitiever is. De stamtraditie opgegeven b. v. door Frobenius in « Kulturgeschichte Afrikas » van de Mossi, een machtige, fel ontwikkelde Soedan stam van de Ivoorkust, kan gemakkelijk tot vóór de jaren 1400 opklimmen en bevat weinig legendarische gegevens. Evenzoo zal de geschiedenis der Banyarwanda (Cfr. Un Royaume Hamite au Centre de l'Afrique, door Pater Pagès) heel ver kunnen opgemaakt worden, ofschoon men daar reeds bemerkt, hoe mythe en legende er een groote rol spelen. Het moet ons dan ook niet verwonderen, dat in de stamtraditie van Pygmeëen of andere primitieve stammen, men in het legendarische valt van zoohaast men een weinig buiten den tijd komt door den verteller beleefd. Niet dat het verhaalde geen geschiedenis meer is, maar wel dat er een legendarisch deel bijgekomen is, waarmede rekenschap dient gehouden te worden.

Didactische aard der geschiedkundige legenden.

Hier past het nu een vergelijking te maken tusschen historische legenden en etiologische legenden of mythen en fabels.

Mythologische verhalen, zooals bij

de Kikuyu (N° 1), of mythen en etiologische legenden zooals bij de Dogon (B. 1), of bij de Ba-Kongo N° 4 (récits mythiques) en N° 6 (récits totémiques) hebben met de historische legenden dit gemeen, dat ze beiden met een didactische bijbedoeling opgemaakt zijn. Ze zijn nl. bestemd om de jeugd of het nageslacht iets te onderwijzen. Zooals de eerste dienen om een natuurverschijnsel, zedenwet of stamgebruik in het verstand der jeugd te prenten door tastbare, concrete, voor de jeugd verstaanbare d. i. verpersoonlijkte vormen; zoo ook dienen de historische legenden om het verleden van den stam in een aanschouwelijke, dramatische vorm aan het nageslacht ter bewaring te geven. Hetgeen in beide verhalen essentieel is, is het verschijnsel zelf, het gebruik, de wet, het historisch feit. De vorm waarin het vertelsel gegoten is, is maar een middel. Zoo worden in de terminologie der Kikuyu beide verhalen met het toevoegsel «echt» bestempeld, hetgeen teruglaat, niet op de vorm waarin het steekt, (welke niet echt, niet waar is) maar wel op het feit dat bedoeld wordt. Voor de inlanders kunnen die verhalen niet in twijfel getrokken worden. Voor hen zijn vorm en inhoud tot een geheel versmolten. De vorm loochenen zou voor hen gelijk staan met den inhoud loochenen. Zooals het verwerpen van een verhaal, waarbij de totem aangeleerd wordt, voor hen evenveel zou beteekenen als den totem zelf verwerpen; zoo ook is twijfelen aan een historische legende, waarbij hun meesterschap over een ander stam aangetoond wordt, evenveel als hun dit meesterschap zelf willen ontzeggen.

Zijn de Zwarten dan overtuigd, dat deze legenden waarlijk gebeurd zijn zooals

ze verhaald worden? Misschien wel. Doch er zijn er onder de meer ontwikkelden, en bijzonder onder degenen die door hun aanraking met de Blanken onze mentaliteit ietwat begrijpen, die het verzonnen of legendarisch karakter van deze verhalen inzien, zonder daarom het feit zelf te loochenen. Zoo b. v. de verklaring van den grooten chef Baya over legendarische stamvaders van twee onderscheiden groepen bij de Ngbandi: «Bibins na Bāindombē, mats lä». (Het verhaal over) Bibins en Bāindombe is een sprookje. Niettemin zal dezelfde Baya met de grootste overtuiging voortgaan met aan de spits der genealogie dezer twee groepen Bibins en Bāindombe te plaatsen.

Katalogeering der historische Legendes.

Alvorens over te gaan tot een poging van verklaring dezer historische legenden laten we ze eerst katalogeeren. Ik steun hierbij vooral op de legenden vergaard uit de geschiedenis van de Ngbandi. Dit zal een aanduiding zijn om bij andere stammen soortgelijke legenden te ontdekken en te vereenzelvigen.

Onder de historische legenden laten zich twee groepen onderscheiden: eerst de gene die betrekking hebben op de verhuizing of het verblijf van den stam in een streek (Volksverhuizingslegendes), en ten tweede legenden die de innerlijke samenstelling van den stam en zijn verhouding met andere stammen uitleggen, hetgeen ik Juridische legendes noem.

I. VOLKSVERHUIZINGSLEGENDEN.

A. Menige stam in zijn verschuiving naar een ander gewest, is komen te staan vóór

een rivier, welke moest worden overvaren. De legenden nu geven bij verschillende stammen ook verschillende manieren aan waar op die rivier werd overgestoken. Men gebruikte ofwel een lian, die natuurlijk brak, of een vlot dat wegsnoelde, toen er een deel van de groep overgestoken was, alzo een deel van die groep achterlatende op den anderen oever. Of het was een mysterieus dier, dat zijn rug ten dienste stelde om als brug te dienen. Bij enkelen was het een onverwachts stijgen van 't water, dat de twee groepen voor goed van elkaar scheidde. Anderen nog spreken van het omkantelen van een prauw bij het overvaren van de rivier, waardoor ze dan genoodzaakt waren langs den eenen kant te blijven.

B. Bij het chronologisch opgeven van hun oud dorpen komt gewoonlijk aan het begin der reeks de naam van een plaats, waar ze met verschillende stammen samenwoonden en van waaruit dan die stammen in verschillende richtingen uiteengegaan zijn. Dit noemt men « axes de migrations » d.i. « spinnen of assen van volksverhuizingen. » Soms ook is er geen spraak van scheiden van groepen doch enkel van lang oponthoud; en dit noemt men: « pleisterplaatsen ». Aan zulke verzamelplaatsen van groepen is dikwijls een of andere legende verbonden. Zoo vindt men ver vaneen gelegen groepen die een zelfde plaats, met zelfde legende eraan verbonden, opgeven. Zulke namen in Ubangi zijn: « Kángbī dā (= daar werd verdeeld, verbrokkeld). Een legende is er aan verbonden van een onrechtvaardige verdeling van het erfgoed van den stamvader. Een ander naam is « Kwádä » (= daar was dood, verdelging). Hier geeft men een

legende van een geheimzinnig cataclysm, waarbij veel volk in den grond verzwolgen werd en waar ter plaats dan een meer ontstaan is. Terloops weze de aandacht op deze legende getrokken, want sporen van een gelijksoortige legende werden reeds op verscheiden plaatsen in Afrika opgeteekend. In Ubangi alleen hebben we er 4 en wel bij verschillende stammen. Bij de Mbanza en de Ngbandi het Kwádä (hierboven juist vernoemd) gelegen bij de huidige Oost-Ngbaka ten Noorden van Karawa, niet ver van het dorp Boturufiu, of zooals de inlanders het uitspreken Bofrofio. Deze Ngbaka-naam herinnert aan de naam Kwádä want « fio » in 't Ngbakä is ook « dood » zooals het woord « kwá » in 't Ngbandi. Bij de West-Ngbaka hebben we een zelfde legende verbonden aan het meer Mogalo¹⁾. Bij de Ngbandi uit de streek van Abumombazi wordt een dergelijke legende verteld door de Ngoronze over het meer Nghanere²⁾. Buiten Ubangi vinden we de volgende plaatsen opgegeven. Bij de Azande onder de Abangwinda betreffende het meer Molinda aangehaald door de Calonne³⁾, waar hij eveneens verwijst naar het meer Tumba in den Evenaar. In Katanga betreffende het meer Kisale⁴⁾, en in Kenya bij de Acholi betreffende de stam Akwang⁵⁾.

1) La légende du Lac Mogalo, door J. Leyder in: Congo, 1931, N 4, bl. 534.

2) De Ngbandi. Geschiedkundige Bijdragen, door (Mgr) P. Basiel Tanghe, bl. 205.

3) Azande, door A. de Calonne-Beaufaict, bl. 42.

4) Complexes et Convergences en Préhistoire, door J. Colette, bl. 85.

5) « Della Religione degli Acioli, door Mgr. Angelo Negri in: Annali Lateranensi, 1937, bl. 199.

Misschien is deze legende in verband te brengen met de zondvloedlegende verspreid in de Boomerang-kultuurkring en waarvan hier boven reeds gesproken werd (bl. 102).

C. Hetgeen ook in de stamtraditie bewaard wordt is de naam van *afgescheiden broederzonen*. De scheiding gebeurde omdat er ruzie ontstaan was om een ander reden. Die redenen worden in een verhaal uitgedrukt en zoo vindt men verschillende legenden bij onderscheiden stammen. Soms is het een onredelijke, onmenselijke eisch gesteld door de oudere aan de jongere broer. B.v. men doet iemand een onrijpen palmnoténtros op het hoofd houden, totdat de noten gerijpt zijn; men eischt van ieder bijgroep het slachtofferen van hun eerstgeborene om het verongelukken van het kind van den oudere te vergoeden. Dit ongeluk geschiedde bij sommigen in het water, bij anderen spreekt men van het vallen uit een hoope boom. In een ander legende vraagt men aan de jongere een levende kroko te vangen en die aan den oudere te brengen.

Andere malen is het de vervloeking van den oudste, waarbij een bijzonderheid steeds terugkeert nl. het gooien van het werpmes «gbō», ⁶⁾, dat de jongere doet vluchten. Ofwel is het wreedheid, poging tot moord, waarbij dan ook de

legende komt van een jachtput «dú» (een smalle diepe put met lansen in den grond en boven gedekt met bladeren) gegraven op de plaats waar de jongeren samengevoeren worden. De list komt uit en de jongeren vluchten weg. Of de jongeren worden gevraagd een «gbe da» (gofa waaronder de palabers geslecht worden) te komen bouwen, terwijl mannen in hinderlaag liggen om de argelooze bouwers te overvallen. Die twee legenden vindt men ook versmolten en men spreekt van een jachtput gegraven onder zulk een lommedak, waar de jongeren voor een palaber geroepen worden. Zoo lezen we ook in de geschiedenis der Azande: «Lumbu (van de Abokunda) fut invité par Tombo (van de Avungura) à boire du vin et fut assassiné dans une fosse à gibier creusée cars une hutte.» ⁷⁾

Verder is het de veel verspreide legende van een gevecht wegens een dier op jacht gedood. Ter oorzaak van een homoniem onder de mannen denkt men aan een moord. Van daar gevecht en scheiding. Bij sommigen is dit dier de kleine lichtbruine boschantiloo «kōmbere» (· ·) der Ngbandi, niet te verwarren met de wat grootere zwartachtige «ngandi» noch met het kleiner grijs antiloopte «bā». Bij de Mbanza hoorde ik in dezelfde legende hetzelfde dier «mbërë» noemen en bij de Ngombe rond Bosobolo «kulupa».

In de legenden van andere groepen is het een ander dier dat vernoemd wordt, nl. de «yüwä» een grootere donkerbruine boschantiloo met grijze vlek op den rug en een kop veel gelijkende op die van een ezel.

7) Azande, door A. de Calonne, bl. 38.

6) In deze legende bij de Ngbandi komt de naam «gbō» telkens voor. Het gbo-mes is hetgeen men noemt «multipointe de jet» eigen aan stammen van Midden-Afrika, en in Ubangi bijzonder gekend bij de Ngbaka. Bij de Ngbandi word dit soort mes tegenwoordig niet meer gezien. Hun gewoon parade-mes is de «ngōndi», dat eerder een krolmes, met een gebogen punt, dan wel een «veelpuntig werpmes» is.

Elders is het beest waarom het gevecht ontstaan is, een buffel of soms ook een genet kat.

Nog een veel voorkomende reden van ruzie is het overspel van een onderdaan met de vrouw van den hoofdman.

Men heeft ook geschillen wegens trommels, of verder ook allerhande redenen: een bejaarde smid word beschimpt omdat vuilnis in zijn baard of op zijn kleeren is blijven hangen: onderdanen worden niet toegelaten messen te smeden, een hoed met pluimen te dragen of men gunt hun enkel den droesem van palmwijn.

In de meeste legenden vernoemd onder C. is er spraak van geschillen van opstand tegen het gezag. Ze kunnen dus evengoed gerangschikt worden onder de juridische legenden, waar ze ook vernoemd worden onder de rubriek A. 2).b): geschillen waarbij de jongeren zich onttrekken aan de ouderen. Ze worden echter eerst hier onder de legenden van volksverhuizing aangebracht, omdat dikwijls de namen van plaatsen der scheiding, en altijd namen van broeders van wie men gescheiden is, aangegeven worden.

D. Andere legenden duiden de *vroegere bewoners* eener streek aan. Onder deze rubriek komen gedeeltelijk de legenden hooger vermeld (I. B.) bij de verzamelplaats Kwádä, omdat daar telkens de naam van de oorspronkelijke bewoners der streek in voorkomt, want zij zijn het die in deze grondinstorting verdwijnen. Hier kunnen dan ook nog komen de legenden over *vreemde indringers* die bij de grondbezitters het gezag in handen weten te krijgen. Verder komen, dan hier legenden die verhalen, hoe de stamvader uit een bepaald water te voorschijn is gekomen, hetgeen laat ver onder

stellen dat deze stam van ouds op die plaats gevestigd was.

II. JURIDISCHE LEGENDEN.

Ieder klan in den Stam, ieder stam in de groep heeft zijn eigen juridische positie. De eenen oefenen het meesterschap uit, de anderen zijn onderdanen. Men heeft klans die vroeger heerschers waren, maar die nu vervallen zijn. Men heeft bijwoners die zelfstandig gebleven zijn of anderen die in zekere maat onderdanen geworden zijn. Men heeft aanverwante klans, men heeft buitgemaakte slaven, men heeft slaven die in het dorp geboren zijn. Al deze posities worden op een concrete manier voorgesteld in legenden.

A. 1) Het gaat om twee groepen die op gelijken voet staan en waarvan de eene het hoofdmanschap weet te bekomen, terwijl de andere opzij gezet wordt. Het is ofwel een fatale onoplettendheid van de bode die de geboorte van een tweeling moet aankondigen en die te laat komt, of het is door een list dat het eerstgeboorterecht verworven wordt.

2) of het gaat om twee groepen, een oudere en jongere, waar de jongere het gezag weet in handen te krijgen. Hier hebben we bij de Ngbandi de legende van het doorwaden van een rivier, waar de oudere zich leent om de kleederen te dragen van den jongere en door deze toegevendheid zijn meesterschap voor goed verbeurd heeft. Of een andere broer wordt door den vader achter een jongere gesteld, omdat de jongere door het eerst te baden, het water troebel heeft gemaakt, waarin vader ook zinnens was een bad te nemen. Men verhaalt ook van het plukken van een zekere vrucht

door den oudere op aanvraag van den jongere, waardoor eveneens de oudere voor goed zijn oppergezag verliest.

Een andere reeks legenden verhaalt, hoe de jongere zich heeft weten te onttrekken aan zijn oudere, zelfstandig is geworden en elders is gaan wonen. Dit gebeurde omdat de oudere het deel van het jachtvleesch, welke hem volgens rechtsgebruik toekwam weigerde, om een beter stukje te kiezen, of wegens een of ander ruzie zooals hooger reeds aangeduid werd bij het scheiden van groepen. (I. C.)

B. Andere legenden toonen hoe een vreemde, invallende stam over de autochthonen het meesterschap weet te verkrijgen. En hier hebben we het trekken aan een liaan, die aan eenen kant nog vast in de grond zit, of zonder deze list zien we de indringer door zijn wijs beleid, het verstandig slechten van palabers en zijn vrijgevigheid het gezag als van zelf in handen krijgen.

C. Andere verhalen wijzen op een « slaafschap » van klans in de groep: want hun stamvader, eponiem van den klan, wordt gevonden en meegenomen naar het dorp, waar hij gewoonlijk een dochter van den hoofdman tot vrouw krijgt en alzoo het burgerrecht voor zijn afstammelingen. In andere verhalen zien we een gevonden slaaf zich losmaken van zijn meester en naar een ander meester overloopen of op zijn eigen een stam stichten.

D. Een laatste verdeling van juridische legenden toont ons verwantschappen van een klan met een ander en dit langs een vrouw.

De verschillende combinaties die hier kunnen ontstaan laten toe een heere reeks ingewikkelde betrekkingen uit te

drukken van klans ondereen. Van af het volledig « slaafschap », zonder het minste recht, langzamen de verschillende graden van onderdanigheid, tot het oppergezag, gepaard met grooten eerbied voor de onderworpenen; vanaf vriendschapsbetrekkingen gemengd met een zekere onderworpenheid tot volledige gelijkheid van twee vriendenstammen. Alles wordt op een concrete manier uitgedrukt door een huwelijk aan te brengen tusschen een man en een vrouw met een klaar bepaalde positie van beiden

1) Een man heeft de dochter van zijn meester bevrucht zonder diens weten. Het kind hieruit geboren, behoort in volle recht toe aan den hoofdman, en dus eveneens de klan door dit kind gesticht. Hier wordt volledige onderworpenheid aangeduid.

2) Een onderdaan krijgt van zijn hoofdman een vrouw. De nakomelingen behooren nog den hoofdman toe, doch het onderworpenschap gaat reeds gepaard met een zekere zelfstandigheid. Ze worden met eerbied behandeld of hebben zelfs het burgerrecht verkregen.

3) Is de vrouw die aan dezen man ten huwelijk gegeven werd een voorname dochter of zelfs de eerstgeborene van den hoofdman, dan blijft het volk uit dit huwelijk gesproten nog onderdaan, doch het wordt, wegens de voorname afkomst van moeder, met een merkbare eerbied en het grootste ontzag behandeld.

4) Een dochter van een stam wordt uitgehuwd in een ander stam. De nakomelingen verlaten dan dikwijls hun vadersstam en gaan inwonen in hun moedersdorp. Zelfs als ze zelfstandig zijn beteekent dit een betrekking van vriendschappelijke on-

derdanigheid gepaard met eerbied en hoogachting. Het zijn hun « kúya », zegt men in 't Ngbandi. Bij de Bongando spreek men van « nkali »⁸⁾ en bij de Azande van « Andu »⁹⁾.

5) Twee stammen zijn voortgesproten, verhaalt men, uit dezelfde moeder maar uit een ander vader. Daar hebben we een vriendschappelijke betrekking van twee gelijkberechtigde stammen.

SCHEMA.

Om al die legenden gemakkelijk terug te vinden en ook om andere nog te vinden legenden hun plaats aan te duiden heb ik het volgende schema opgesteld.

I. Volksverhuizingslegenden.

A) Het oversteken van een rivier. 1) bij middel van een lian of een vlot. 2) op den rug van een beest. 3) de vloed. 4) het omkantelen van een prauw.

B) Assen en verzamelplaatsen van volksverhuizing. Waaronder in Ubangi de volgende bijzonderste namen: Kángbîdä. Kwádä.

C) Scheiding van verwante stammen.

Redenen dezer scheiding:

I. Onredelijke eisch.

1) Palmnotentoslegende.

2) Bloedeisch voor verongelukte zoon, a) verdronken in het water. b) gevallen uit hooge boom.

3) Vangen van levende kroko.

II. Vervloeking, gramschap, dwingelandij.-werpmeslegende.

III. Wreedheid, moord.

- Jachtput-en lommerkrooklegende.

IV. Gevecht ontstaan om een beest.

1) « Kómber » (--) kleine antiloopt.

2) « Yüwä », groote boschantiloopt.

3) buffel. 4) genet-kat.

V. Overspel.

VI. Geschil om trommel.

VII. Allerhande redenen.

1) uitgelachen. 2) messen smeden.

3) hoed. 4) droesem van wijn.

D) De oerbewoners der streek. Ontstaan in een water of vergaan in een water.

D) Functies in de verhuizing. Bespieders.

II. Juridische legenden.

A) Strijd om het meesterschap. Overgang of verlies van het eerstgeboorterecht.

1) Twee gelijken a) tweelingslegende.

b) meesterschap bekomen door list.

2) Oudere met jongere. a) jongere verkrijgt ten nadeele van oudere.

1) waterlegenden. 2) vruchtlegende.

b) jongere onttrekt zich aan oudere; redenen van scheiding zooals in rubriek I.C.

B) Vreemde indringer wordt meester bij autochthonen.

C) Verwerven van een slaaf.

1) slaaf krijgt burgerrecht.

2) slaaf maakt zich los.

D) Verwantschap langs vrouw.

1) Een slaaf krijgt een vrouw van den stam en brengt zijn afstammelingen als slaven in den stam.

2) Afstammelingen van vrouw van den stam met vreemde man krijgen burgerrecht in den stam.

3) Een voorname vrouw van den stam huwt een vreemde. Hare afstammelingen bekleeden een bijzondere positie in den stam.

4) Verwantschap van « kúya » d. i. langs uitgetrouwde vrouw.

5) Gesproten uit zelfde moeder maar ander vader, of zelfde vader maar ander moeder.

8) Moeller. « Migrations des Bantous », bl. 195.

9) de Calonne, « Azande », bl. 28.

(vervolgt)

R. Mortier

DE NGOMBE van Lulonga, Ikelemba en Lopori.

In Aequatoria, II N^o 11 schreef Z. E. Mgr. B. O. Tanghe een artikel ter inleiding van een eventueele globaalstudie over de Ngombs stammen. Moge dit artikel er iets toe bijdragen!

De Ngombs van deze streken beweren allen dat zij van het noorden komen, en wel van een streek, die zij « Bango » noemen. Zij beweren dat zij uit elkaar gingen wegens « Molo mo kulupa » (het hoofd van 'n antiloo). Deze werd door een ieder opgeëischt, als hem rechtens toe te komen, met gevolg dat het op een gevecht uitliep. De groepen in de Lulonga streek zegden dat zij opgejaagd werden door de Ngbandi, welke zij ook Ngombs noemen; zelfs een stam geeft afstamming van die groep op, zooals verder zal blijken. Deze Ngbandi dreven de Likungu vóór zich uit en deze weer de Mowea, terwijl de Bonjoi en de Bojenga weer voor dezen gingen loopen.

Volgens de nu bestaande gegevens kunnen de Ngombs stammen verdeeld worden in twee groote groepen nl. de DOKO en de niet-DOKO, welke door sommigen KUNDA genoemd worden, als zouden al de verder bestaande stammen zich daar onder groepeeren; evenwel is daaromtrent nog veel onzeker. De Doko zelf noemen de niet-Doko « Makoi ». Die naam wordt echter niet door de andere stammen gebezigd; het is hun alleen bekend, dat zij zoo door de Doko genoemd worden.

I. DE DOKO GROEPEN.

De DOKO hebben als gemeenschappelijke stamvader YUMBA, zoodat zij ook de Yumba groep genoemd worden. Deze groep verdeelt zich in drie hoofdgroepen en wel de Yumba-Likolo, Yumba-Bwela en Yumba-Mbembo.

1. YUMBA-LIKOLO GROEP.

Deze groep bevindt zich hoofdzakelijk in de omgeving van Lisala en beweert Likolo als stam-

vader te hebben. Zij bestaat uit de volgende ondergroepen of stammen: 1. **Bobende**. De meesten wonen ten zuiden van de Kongostroom, sommigen ook nabij Lisala, anderen bij Likimi. 2. **Likende**. 3. **Boswa** die afstamming opgeven van Ndeli zoon van Likolo. 4. **Diobo** waarschijnlijk afstammelingen van Mwako zoon van Likolo. 5. **Mbangi**, maar nog weinig is hiervan bekend. De Yumba-Likolo groep spreekt het « Lidoko » dat sterk verschilt van de andere niet-Doko dialecten.

2. YUMBA-BWELA GROEP.

Van deze groep bevinden zich in de Lulonga streek de **BOJENGA**, en de **KOMBO** in de Ikelemba streek. Zij beweren in de boven Lopori aanverwante groepen te hebben. Waarmee zij waarschijnlijk de Mowaka bedoelen met de groep Panjea, welke weer aan de Mowaka verwant zijn, met een gemeenschappelijke afstamming van Ndekele-Egbakala-Njumea. Ook de Bojenga hebben Ndekele als stamvader.

Sommigen zijn van meening, dat de Mowaka tot de Likolo groep zouden behooren, maar dat is nog niet geheel duidelijk. Evenwel daar Likolo, Bwela en Mbembo direct aan elkander verwant waren met een gemeenschappelijke oorsprong, wordt het door de Ngombe nog wel eens verwarrend opgegeven.

De **BOJENGA** geven als stamvader van wel de vroegst mogelijke periode: **YUMBA-BWELA**. Als meer nabije stamvader geven zij op: Ndekele, en verdeelen zich in drie groepen:

1. **Ingianbae**, oudste dochter van Ndekele en tevens eerst geborene, vormt door haar zoon Mopanga, de stam **BOJENGA-MOPANGA**.

2. De tweede groep genoemd **BOJENGA-NDEKELE** is onderverdeeld in drie stammen: **Diobo** met als stamvader Gbangayo oudste zoon, **Boso Mbongo**, met stamvader Mangule (Boso Mbongo kombe e bokwea) en **Ikakato**.

3. De derde groep wordt gevormd door de **KOMBO** met als stamvader Ndjbs, jongste zoon

van Ndekele. Daar Ndoḃe geregeld met zijn oudere broers in gevecht was kwam er scheiding. De ouderen, die de strijdlustigheid van Ndoḃe moe waren, vroegen hem: «Ebongoa we nà Likombo li boyo» (Zijt gij gelijk aan de parasolboom, wiens schors bitter is?) Het schijnt dat Ndoḃe zich dit compliment heeft aangetrokken, zich van de andere stammen afscheidde en tevens de naam Kombo aannam van de Likombo boom.

Al de bovengenoemde Bojenga stammen wonen op de linker-oever van de Lulonga bezuiden het riviertje Elsku. Enkel de Kombo wonen aan de Ikelemba, vanaf het Centrum Bolomba W. waarts. Het dialect, welke de Bojenga spreken, wordt «Lijenga» genoemd en verschilt grammaticaal weinig van de niet-Doko dialecten. Het verschil bestaat hoofdzakelijk in gezegden en woorden.

3. YUMBA-MBEMBO GROEP.

Deze groep wordt ook wel Yumba-Kubulu genoemd, maar het staat nu wel vrij zeker vast, dat Kubulu een aangenomen naam is, en dat Kubulu de geboorteplaats is van Mbembo. Van deze groep zijn tot nog toe slechts de twee groepen bekend in de Ikelemba streek: de DIANGA en de BONJALE-ELOMBE.

1. De DIANGA is een groote groep, welke leeft tusschen de Ikelemba en de Ruki. Zij geven als stamvader Bangana. Wiens vier zonen de vier hoofdstammen uitmaken van de Dianga: Mombemba (Boso Bemba), Isai, Boso Nguma en Boso Ngwambili.

Met hen leven samen de Boloki, welke van de beneden Ikelemba kwamen en door de Dianga daar werden aangetroffen; zij sloten bloedvriendschap met hen. Ofschoon de Dianga in hun stamboom Yumba opnemen, geven zij toch niet toe, dat zij Doko zijn. Ze zeggen, dat de Doko hun «bokio» (schoonbroers) zijn. Hun tatouage is meer gelijkend op dat van de Doko en verschilt sterk van de Mowea tatouages. Ook hun dialect verschilt van de andere omliggende stammen.

2. De BONJALE-ELOMBE. De Bonjale Elombe geven ook afstamming op van Yumba-Mbembo. Zij hebben als stamvader Elombe. Het is allerwaarschijnlijkst dat Elombe de oudste

broer is van Bangana, stamvader van de Dianga. Hun naam Bonjale is verwarrend, daar zij daarmede directe verwantschap met de Bonjale-Bonjoi schijnen te insinueren; evenwel is het bewezen, dat de Bonjoi tot een geheel andere groep behooren en dat, voor de Elombe, Bonjale een aangenomen naam is. Uit hun geschiedenis blijkt, dat de Elombe zich afscheidden van de andere Yumba-Mbembo groepen daar Elombe zijn bokio vermoordde en toen vriendschap zocht eerst met de Boso Ngombo en vervolgens met de Bonjoi. Zij offerden aan de Bonjoi twee vrouwen genaamd «Mondanga en Manjoto», plus nog een olifantstand genaamd «alea» van 'n éénslagtandige olifant. De Bonjoi stonden hun toe bij hen te wonen en de naam Bonjale aan te nemen. Of deze vriendschapssluiting dateert van vóór dat zij de groote rivier overstaken of van later is moeilijk te achterhalen. Evenwel schijnt het, dat zij sinds langen tijd samen wonen. Hun geschiedenis wijst uit, dat zij in de huidige streek kwamen langs verschillende wegen, maar sommigen willen het doen voorkomen alsof zij elkander weder opzochten.

Behalve Elombe en Bangana moet Mbembo nog andere kinderen gehad hebben, nl. Labana, Mobango en Makoka (de laatste een dochter). Deze vormen eenige van de Bonjale-Elombe clans samen met de 6 zonen van Elombe. Njoi, dochter van Elombe, werd uitgehuwelijkt aan Mbipa, de voorvader van de Bonjale-Bonjoi. Dialect en gewoonten hebben zij overgenomen van de Bonjale-Bonjoi.

Van de DOKO in de omgeving van Lisala zegt P. Wijnaat in CONGO 1925 I (blz. 208) dat zij het matriarchaat hebben. Van bevoegde zijde van dezelfde streek werd dit bevestigd met uitzondering van eenige geïsoleerde groepen, die zich zouden geassimileerd hebben aan groepen met een patriarchaal systeem. Daar bij bovengenoemde groepen, die zich scharen onder de Yumba-Bwela en Yumba-Mbembo, gezag en erfenis overgaan op de zoon, de kinderen aan de familie van de vader behooren en de vrouw bij de man komt wonen, zou men er uit mogen concludeeren, dat ook zij ofwel het patriarchaat tijdelijk aan hebben overgenomen, ofwel het van oorsprong af gehad hebben. Dit blijft nog

een probleem, dat misschien wel moeilijk geheel kan worden opgelost

II. NIET-DOKO GROEPEN

Onder de niet Doko is zeker de MO-WEA groep de grootste in deze streken. Ze leven echter zeer verspreid. Als dialect spreken zij het « Ligenja ». Dat de Mowea tot de groote Kunda groep zou behooren is nog moeilijk te zeggen. Zelf beweren zij van niet en halen een kleine stam, welke met één van hun stammen in de Ikelemba streek woont, aan als een bewijs, daar die stam Kunda genoemd wordt en door hen als lijfeigenen beschouwd wordt. De Yamba op de zuidelijke oever van de Kongostroom tegenover Lisala noemen zich ook Mowea; zij zouden evenwel directe afstamming opgeven van Kunda. Het onderling verband tusschen deze Yamba groepen en de overige zich Mowea noemende groepen is nog niet volledig bekend.

De Mowea van deze streken hebben Samulonde tot stamvader en volgens mijn zegsman van de Mowea Kutu zou Ekubu de gemeenschappelijke stammoeder zijn, alhoewel dat alleen voor de Kutu bedoeld kan zijn. Hun zeven zonen vormen de verschillende Mowea stammen met gelijk-luidende namen. Ebongo op de rechter Lopori oever wordt door allen als de oudste beschouwd. Poma, Kodoro en Bogbonga bevinden zich op de linker oever van de beneden Lopori; Kutu en Sabandu op den linker oever van de Lulonga in oostelijke richting van het Centrum Losombo; Bomenge-Monyanga leven juist boven de Kombo op den rechter oever van de Ikelemba. Ebongo en Bogbonga moeten nog aanverwanten hebben in de streek van Boso Njanoa. Met de Kutu (nl Boso Kwakwo) leeft een zeer kleine clan, welke aanverwant is aan de stam Bondunga waarschijnlijk van de Ngbandi-Bosengo groep.

Monyanga, die altijd samen met Bomenge vernoemd worden, leveren eenige moeilijkheid op. Men wil doen aannemen, dat zij Mongo van oorsprong zijn, 't zij verwant met de Bonyanga van het gewest Ingende, 't zij (wat meer waarschijnlijk lijkt) met de groepen van Yakata. Als stamvader hebben zij Mwanga zoon van Bosuni. Volgens hun geschiedenis zou Bosuni een slaaf

geweest zijn, welke door Kwala, de stamvader van Bomenge, als zoon werd aangenomen.

Zoo ook de clan Kunda, welke met dezelfde Bomenge leeft en tot stamvader heeft Mokotobatu, zoon van Ndaba, van oorsprong Boso Efuta (van de stam Likungu). Deze Kunda verschillen veel van de overige Mowea wat betreft karakter en type.

GROEP BONJALE-BONJOI.

Tusschen het centrum Wenga aan de Lulonga en het Centrum Bolomba aan de Ikelemba bevindt zich nog een groep, welke vrijwel op zich zelf staat nl. de Bonjale Bonjoi. Zij zeggen geen bloedverwantschap te hebben met de omliggende groepen. En geven op, dat zij alleen direct verwant zijn aan Boso Ngombo; wat de laatste evenwel ontkennen. Verdere verwantschap zoeken zij met de Ngili en Gugo, maar het is hun niet bekend, waar die zich bevinden.

Als stamvader hebben de Bonjoi: Bonjale-Esikaesusu-Boto-Bonjoi-Mbipa, wiens zonen en kleinzonen de stamhoofden uitmaken van de 6 dorpen waaruit deze groep bestaat.

Met hen leeft samen het dorp Bogbonga dat tot de Likungu groep Dombe, zou behooren met als stamvader Ndamba en zich verwant verklaart met de Bogbonga van de Lopori en de Bogbonga van het gewest Boso Janoa. Deze laatste bevestigen dit, maar verklaren afstammelingen te zijn van Molo mo dua en te behooren tot de Kunda groep.

Namen als Molo mo dua, Likolo, Boso Mbongo en nog vele anderen zijn eigenlijk mythische namen, welke zijn voortgekomen uit de geschiedenis van hun ontstaan.

De Bonjale-Bonjoi spreken het « Lijali » als dialect, d. w. z. de Mowea zeggen dat de Bonjale het Lijali spreken, terwijl de Bonjoi beweren dat de Mowea het Ligenja gebruiken; zelf zullen de Mowea op de vraag: « sprek jij het Ligenja » antwoorden: ja dat beweren de Bonjoi.

GROEP BOSO NGOMBO.

Deze groep bevindt zich tusschen de Lopori en de Maringa (Luo) ten noorden van het Centrum Motumbela. De Boso Ngombo

ontkennen directe verwantschap met de Bonjale-Bonjoi en zeggen, dat zij behooren tot de groep Ngbandi-Bosengo. Of zij daarmee verwantschap willen beduiden met de Ngbandi uit Ubangi is niet geheel duidelijk. (1)

Volgens de ouderlingen van de Boso Ngombo is Sangado de stamvader van de Boso Ngombo en zijn tweelingsbroer Bogbonea de stamvader van Pɔ, welke op de rechter oever van de Lopori wonen bij de monding van het riviertje Mantoku. De Bogbonea (Pɔ) worden wederom verwant beschouwd met de Ngonje groep in de omstreken van Lisala. Tot de Ngonje behooren eveneens de Bondunga, Gbenjali en Libona, welke ook door de Boso Ngombo als aanverwant worden opgegeven. Verder noemen zij ook Bogbo, maar dit kan niet anders als aanverwantschap zijn, daar de Bogbo beweren deel uit te maken van de groote Likungu groep ten westen van Boso Melo. Iyela, welke ook als verwant vermeld wordt door de Boso Ngombo, zou misschien Boso Yele kunnen zijn van de Mweno-Dolo groep.

Met de Boso Ngombo groep leeft nog een kleine groep Bombati, welke een deel is van de zeer verspreid levende Bombati stammen. Volgens de geschiedenis verteld door de Bombati, zou Masinga, het stamhoofd van Mbelenge, van de stam Yumba (?), door het dorp gekomen zijn van de Bombati, terwijl de vrouwen palmolie aan het maken waren. Masinga vroeg om wat olie, maar werd door de vrouwen van wege zijn één oog uitgelachen. Daarover zeer verontwaardigd riep Masinga zijn stam ten strijde. Zij overvielen het dorp van de Bombati, terwijl de mannen op jacht waren, en doodden de vrouwen en kinderen. De Bombati, die van de jacht terug kwamen, vonden hun families uitgemoord; en na eerst nog de

1) Zie Aequatoria, 2^e jrg. blz. 16.

Mbelenge verslagen te hebben uit weerwraak, besloten zij uiteen te gaan eenieder naar zijn bonko (familie van vader of moeder). Zoo ging Esiso naar Boso Ngombo, Njeli naar Boso Molanga, op den noordelijken oever van de Kongostroom en welke Mowea schijnen te zijn. Embengeni ging naar Boso Dono; deze vormen waarschijnlijk een deel van de Boso Demba-Dolo-Mweno groep nabij Boso Melo. En een zekere Mbipa ging naar de Bonjoi (deze Mbipa is evenwel niet te verwarren met Mbipa, de directe afstammeling van Bonjoi). Volgens de Boso Ngombo zou dit de eenige verwantschap zijn tusschen hen en de Bonjale-Bonjoi.

De Boso Ngombo spreken het zelfde dialect als de Bonjoi n. l. het « Lijali ». Ook gezegden en spreekwoorden specifiek Bonjale worden bij de Boso Ngombo gevonden.

Hun geschiedenis wijst uit, dat Bonjoi en Boso Ngombo vroeger langen tijd samen geleefd hebben, maar dat er oneenigheid is ontstaan waardoor de Boso Ngombo zich van de Bonjale afscheidden. Het schijnt ook dat de Bonjale-Bonjoi die in de Ikelemba gestuit werden door de komst van de blanken, nog terug zijn gegaan tot Waka op de linker oever van de Maringa, waar de Boso Ngombo zich toen bevonden, om wederom vriendschap met hen te sluiten, maar de Boso Ngombo hebben niet gewild, zoodat de Bonjale-Bonjoi weer terugtrokken.

Stammen van de Bombati worden ook nog gevonden in de gewesten van Boso Janoa, Bulala en Bomboma.

Van de groep Gwaka in de omstreken van N. Antwerpen is hier weinig bekend, tenzij dat deze groep de aangehaalde Likungu zou zijn.

H. Noordman

(Mill-Hill)

Mampoko

Résumé.

Les Ngombe de la Lulonga se divisent en deux groupes : les Doko et les non-Doko (parfois appelés Kunda et Mako). Chaque groupe se divise en plusieurs tribus, dont l'auteur indique la pa-

renté et la situation géographique. Ils montrent des différences dans les coutumes et le dialecte. Le matriarcat décrit de chez les Doko de Lisala n'est pas confirmé pour ceux de la Lulonga.

Historische legenden II

VERKLARING DER LEGENDEN.

De stam A bevat twee deelen: de zuiver historische gegevens en de gegevens met legendarisch karakter. De eerste behoeven hier geen nadere verklaring. Het zijn de laatste, nl. de half legendarische half historische verhalen, of de historische legenden, die we willen onderzoeken.

De innerlijke aard, de samenstelling en de bedoeling bij het opmaken van deze verhalen zetten ons reeds op den weg tot een juiste verklaring. Men heeft op een sprekende, concrete, gemakkelijk te onthouden manier een historisch feit aan het nageslacht willen overleveren. Dit historisch feit is de hoofdzaak; de manier van vertellen, de vorm waarin het steekt, dient maar om dit aanschouwelijk te maken. Dit moge volstaan als inzet.

Alvorens een algemeene regel van verklaring te geven willen we eerst enkele vaststellingen maken bij gekende voorbeelden.

1) Historische grond der legenden.

De vorm en het feit kunnen bij het ontstaan -- het eerste opmaken der legende -- allebei historisch geweest zijn.

Groep A heeft zich van groep B af gescheiden, omdat de lianenbrug doorbrak bij het oversteken van een rivier. (Cfr. in

het schema: I. A. 1). Er is zeker zulk een geval historisch gebeurd; doch dat er telkens een lianenbrug brak, als er zich een nieuwe groep van A afscheurde, is niet aan te nemen. Het afscheiden van de groep, wier naam in de legende vernoemd wordt, is de historische grond, doch de vorm -- het breken van een lianenbrug -- is een gestereotypeerde uitdrukking geworden welke op dit feit wordt toegepast telkens als het zich voordoet.

Her historisch verband tusschen feit en vorm in het ontstaan der legende kan nochtans niet onvoorwaardelijk bij ieder verhaal aangenomen worden. B.v. waar er sprake is van het mysterieus waterbeest, over welks rug men stapt om over de rivier te geraken (I. A. 2) kan op een ander manier uitgelegd worden, zooals verder zal aangetoond worden.

2) Historische persoonlijkheid van stamvaders.

Gebeurtenissen welke bij een stam als groep gebeurd zijn, worden voorgesteld alsof ze gebeurd waren met den stichter van den stam. In de stamtraditie der Lite b.v. zal men beginnen te zeggen, dat de naam Lite aan de groep gegeven werd, omdat ze aan de bron van den Ubangi (d.w.z. daar waar hij zijn naam begint te krijgen) gewoond hebben. Men geeft hier een geographische, geen anthroponymische

beteekenis aan den stamnaam. De persoon Lite als eponiem van de groep heeft dus niet bestaan. En als bewijs voegt men er nog aan toe, dat de verschillende klans behorende tot de Lite groep geen gemeenzamen vader hebben: genealogische afstamming wordt dus ook geloofend. Doch wat verder zegt zelfde historicus nu ineens: « Kuma baarde Lite. » Hij schijnt vergeten te zijn wat hij daar even beweerde, nl. dat Lite als historische persoon niet bestaan heeft. Lite nu, gaat hij verder, krijgt ruzie met zijn zoogezegde zonen, en deze scheiden uit elkaar. De naam Lite en zijn onderscheiden zonen, die elk de eponiem van een klan zijn, verpersoonlijken dus hier klaarblijkelijk elk een groep.

Iets dergelijks kan ook bij andere groepen aangetoond worden. Bibinš b. v., welke opgegeven wordt als de stichter van een groote groep onder de Ngbandi, werpt zich uit wrok van een hooge boom op een juist bepaalde plaats (Cfr Geschiedkundige Bijdragen van Mgr. B. Tanghe, bl. 36). Welnu die groep bestond zeker veel vroeger en ze komt van veel verder dan van die aangeduide plaats. In deze legende kan er dus geen spraak zijn van den stichter dezer groep. De groep Bibinš echter heeft wél in die streek vertoefd en werd er door omliggende stammen hevig bevochten. Om dit historisch feit aan te toonen werd de legende dus in het leven geroepen.

Een gelijkend feit vinden we bij Moeller¹⁾. Kisi, Koyma en Beya, mythische personen (volgens schrijver) van de Waraga, worden voorgesteld geboren te zijn op de samenvloeiing van de Lugulu met de

Ulindi, ofschoon het vaststaat dat de stam van verder komt.

Moet men dan a priori alle historische persoonlijkheid aan deze legendarische helden of eponiemen van stammen ontkennen? Daarom niet. Daar kunnen stammen zijn, die hun naam te danken hebben aan hun stichter, die dan ook een historische persoon is. Doch zooals men deed met anderen, waaraan men legenden heeft vastgeknoopt, zoo zal ook deze naam, ofschoon oorspronkelijk historisch, in den loop der tijden met menig legendarisch feit opgekluiserd zijn.

3) Verpersoonlijking van groepen.

Langs de weg zijner geschiedenis komt een volk in aanraking met een ander gansch vreemde stam. De ontmoeting was vreedzaam. Nauwe betrekkingen ontstaan, huwelijken worden onder eikaar gesloten, men blijft bijeen bij verdere verhuizingen. Ze zijn één groep gaan vormen. Om dat oorspronkelijk verschil en tevens dit onderweg aangenomen verband weer te geven op een concrete, typische wijze maakt men de legende van het huwelijk van een voorouder met de vrouw van dezen anderen stam. Dergelijke voorbeelden worden opgegeven in de twee volgende teksten van Moeller (bl. 245 en bl. 241.) « Les Balisi, dont l'ancêtre avait épousé une Bayew Mongbwangiri du groupe Mongingita, lièrent leur sort à celui des Bayew, qu'ils suivirent dans leurs migrations. » En verder: « Suivant une autre source, les Balisi donnent comme ancêtre Mandubu. Mandubu épouse une Bayew Mongingita et c'est la genèse des relations Bayew-Balisi datant de l'époque où ils résidaient

1) Migrations des Bantous, bl. 4.

sur la Haute Likati. » Gelijk men bemerkt tellen namen van personen hier niet, maar wel het aangehalde feit van verwantschap tusschen die twee stammen. In Ubangi vindt men een groot aantal gelijksoortige legenden. Gati, dochter van Ngälö Ngú (een Ngbandi-groep) wordt gegeven aan Ngoro stamvader der Mbanza. Zoo wordt verteld bij de Ngbandi. Doch indien Gati wel degelijk de stammeder van de Mbanza-groep was, zoals de Ngbandi vertellen, dan zou dit ongetwijfeld bij de Mbanza moeten bekend zijn. Deze naam komt echter in geen enkel hunner genealogieën voor. Evenmin kan ook Ngoro aan wien Ngälö Ngú zijn dochter schonk, de stamvader der Mbanza zijn, want de Mbanza-groep bestond reeds veel vroeger, voordat de Ngbandi met hen in aanraking kwamen. De zinspeling is hier dus duidelijk: een deel der Ngbandi, nl. de Ngälö Ngú-groep heeft een deel van den Mbanza groep, nl. de Ngoro ontmoet en onderworpen. Het is om de verhouding tusschen die twee stammen uit te drukken, dat de legende van het huwelijk Ngoro-Gati opgemaakt werd. Zóó bestaan tientallen legenden om analoge of andere verhoudingen uit te drukken. Het zijn de legenden vernoemd onder de rubriek II. D, welke spreken van een verwantschap langs een vrouw.

4) Uitdrukking « geboren zijn. »

Uitdrukkingen die herhaaldelijk in de stamgeschiedenis voorkomen zijn: A is geboren uit B, A is de eerstgeborene en B de later geborene, B is geboren bij A, enz. . . Deze uitdrukkingen worden gebruikt bij stamaamen die zeker geen historische personen vertegenwoordigen. Bij dit gezeg

de « geboren zijn » bedoelt men dan ook iets anders dan een physische geboorte en wel een zekere meerderwaardigheid. Deze meerderwaardigheid is niet altijd het bestuur van den stam. In de serie van afstammelingen komen dikwijls aan het hoofd namen van families of klans, die de groep niét regeeren. Klans die in een groep het meesterschap verloren hebben, zoals b. v. de Yangbate bij de Kunda, komen nog steeds aan de spits der afstammelingen van Kunda te staan, ofschoon Zanza Kunda het beheer van de Kunda-groep in handen heeft. Elders vindt men vooraan namen van kleine klans die alle gezag in de groep verloren hebben. Het zijn dikwijls de oorspronkelijke grondbezitters van de streek, bij wie de indringende groep zich is komen vestigen. Zoo b. v. de Kwe bij de Dondo.

De uitdrukking « geboren zijn bij iemand » wijst gewoonlijk op de cliëntes die in de groep vertoeven. Van daar ook dat de cliëntes in hun stamboomen hun beschermers als hun eigen voorouders opgeven.

5) Waarde van sommige bijkomstigheden. Bepaling van kultuurkring.

Gegevens uit legenden, die maar details zijn, kunnen ons soms waardevolle inlichtingen over een stam verschaffen. Een legende waarin spraak is van nettenjacht wijst er op dat de stam vroeger in de bosschen woonde en deed aan gezamenlijke jacht. Zoo kan soms ook uit de legenden opgemaakt worden, tot welk een kultuurkring een stam behoort. De legende der Ngbandi verhaalt, dat toen hun voorouders in de streek kwamen, ze er de Ngwsⁿ aantroffen, die een kalebas als kleedsel droegen. De Ngbandi hebben hun

het bereiden van boomschors geleerd. Zoo kunnen we besluiten dat bij de Ngweⁿ de penis-koker, karakteristiek der Totem-kultuur, in gebruik was en dat bij de Ngbandi de « tapa »²), toegeschreven aan de austronesische kultuurkring, ook genoemd van het vrije patriarchaat, in voege was.

6) Legendes zijn eigen aan de groep.

De stammen van een bepaalde groep hebben de legende van de kleine « kómbere » (· · ·) antiloop om de scheiding van hun broers aan te duiden, een andere groep heeft de legende van de gebroken lianenbrug. Een groep heeft de legende van het doorwaden van een water, een ander van het plukken van een vrucht om den overgang van het meesterschap te bewijzen. Dit kan ons dan ook toelaten soms ver afgescheiden stammen tot een gemeenschappelijken oorsprong terug te voeren.

Een legende waar men enkel zou spreken b.v. van ruzie ontstaan wegens dwingelandij van den oudere, zou moeilijk een eigenschap van een bepaalde groep kunnen zijn. Hier zou de legende niet genoeg gespecificeerd zijn, het is iets te alledaagsch, dat gebeurt bij alle groepen. Doch als telkens in die legende een bijzonderheid bijkomt, b. v. van het werpmes « gbô » dat

2) Tapa is de naam door de ethnologen universeel aangenomen om de kledingstof aan te duiden uit boomschors vervaardigd. Tapa is de inlandsche naam aan deze stof gegeven in Tahiti waar ze veel gebruikt wordt. In Afrika heeft ze ook een groote uitbreiding gekregen nl. in een sruok grondgebied loopende van Hoog-Guinea tot aan Madagascar. Bij de Ngbandi wordt dit boomschorskleedsel « bongo » (· ·) geheeten naar de naam van de plant waaruit het vervaardigd wordt. Bij het verschijnen der europeesche weefsels is de naam « bongo » ook op deze overgegaan.

de hoofdman in zijn gramschap uitwerpt en dat in een « ndúrú » (valsche katoenboom) blijft steken, dan duiden deze bijzonderheden op een gewisse gemeenschap dezer legenden. En dan kan men verder ook besluiten tot een verband, hetzij van oorsprong, hetzij van buurschap der stammen waar deze legenden gevonden worden.

Hiervan een voorbeeld, dat van belang kan zijn, omdat er spraak is van twee stammen waartusschen men geen verband vermoedt. De eerste versie der legende staat in Mgr. Tanghe's « Geschiedkundige Bijdragen », bl. 41. Het gaat over de Kutu, een volk dat in de Ubangi-streek vertoefde, vóórdat er de Ngbandi aankwamen. Ik schrijft letterlijk over: « De zoon van Kutu heette Malengba. Later was de familie uitgebreid. De oudste was Mburu masi; de jongste, Kpwokpwo-mumvu (ook Kpwobe mumvu genaamd). Ze waren samen op weg en ze zagen « kpma » -vruchten³) hangen en de oudste zei tot den andere: O lo avulu ma ndo ndongo (ze zijn rijp buitenmate). En de jongere antwoorde hem: Kpanga, mo zu ni. (Bezorg ze ons, daal ermee van den boom af.) En daaruit bleven de twee namen. De oudste staan gekend onder den naam: Kpanga, en de jongste onder de naam: Ndongo. Sedertdien bestaan, benevens degenen die zich Kutu heeten, de Kpanga en de Ndongo.»

Ofschoon in den tekst uiterlijk enkel op een verandering van naam gezinspeeld wordt, is er in de legende hoofdzakelijk

3) Persoonlijke nota. De « Kpma » -vrucht groeit aan een slingerplant welke gewoonlijk nestelt in de kruin van een hooge boom. Haar vel is rood en binnen zitten kleine kerntjes in een wit slijmachtig vocht. Voor de Zwarten is het een echte lekkernij.

een overgang van meesterschap in het spel. ⁴⁾

Een zelfde legende lezen we bij P. Mertens in « Les Badzing » bl. 13. Het gaat, zegt schrijver, om een verandering van regiem: de jongere, (nl. de Mpej of Mpeshi) onttrekken zich aan de oudere (de Wi). « Les indigènes nous la rapportent sous la forme d'une fable le plus jeune a trompe son aîné. Il s'agissait de la cueillette d'un fruit; le cadet aurait dû monter à l'arbre et c'est l'aîné qui s'est exécuté. »

Er bestaat hier klaarblijkelijk een verband tusschen die twee legenden en dus ook een verband tusschen de Kutu van Ubangi en een volk onder de Badzing. Doch een verdere studie zou hier eerst moeten uitwijzen van welken aard dit verband is.

Twee legenden kunnen een genealogisch ontstaan hebben; t. t. z. dat de eene uit de andere voortkomt, omdat de legende zich verspreid heeft overal waar zich de groep, oorspronkelijke bezitters der legende, uitgebreid heeft. Of ze kan ook een geleend ontstaan hebben, t. t. z. dat de legende door een ander groep overgenomen werd. In het laatste geval hebben we twee stammen die, zooals men zegt, in symbiose geleefd hebben. In beide gevallen heeft men echter te doen met stammen die zeker aan elkaar niet vreemd zijn

7) Het localiseeren van de legenden.

Legendes veranderen in den loop der tijden, hetzij ze tot hun eigen groep beperkt blijven, hetzij ze overgaan naar een ander. In het eerste geval hebben we

4) Bemerk dat het de jongste is die den oudste om de vruchten zendt.

hetgeen men noemt het localiseeren van legenden. Dit komt klaar uit in de legende hooger reeds vernoemd bij de verzamelplaats Kwádä (Æquatoria VII, bl. 107) Deze legende wordt telkens verbonden aan een meer dat in de huidige woonstreek van den stam ligt (Enkel bij de Acholi spreekt men van een berg ⁵⁾). De legende reist dus mee met den stam en wordt telkens met een soortgelijk natuurverschijnsel verbonden.

Bij Moeller (Migrations des Bantous, bl. 61.) vinden we nog een ander geval. De legende bij de Bakumu over de Nkutu, die hen verjaagd hebben, wordt gelocaliseerd op de Hooge-Lindi. Hetgeen onjuist is volgens den schrijver. « Il peut y avoir là une trace d'une tradition plus ancienne, remontant à l'invasion des Hamites qui a mis en branle les Bantous du Banyoro. » De legende ontstaan bij den inval van een eersten indringer, de Hamieten, wordt toegepast op een nieuwen indringer, de Nkutu. Hier wordt de localiseering gedaan niet enkel op een ander plaats maar ook op een anderen stam.

8) Overnemen van legenden.

Evenals alle andere kultuurelementen hetzij van materiëlen hetzij van geestelijken aard worden ook de legenden overgenomen door andere groepen. Doch dit gebeurt zelden zonder dat de overnemende groep er iets van het zijne bijmengt. Zoo vindt men soms versmeltingen van verschillende le

5) De Acholi in den Anglo-Egyptischen Soedan worden gerekend bij de Niloten. Somatisch vertoonen ze echter afwijkingen met die groep, hetgeen doet veronderstellen, dat er vermenging met andere rassen heeft plaats gehad.

genden. Bij de Ngweⁿ der Gbení vinden we de werpmeslegende (I, C, II) samen met de waterlegende (II, A, 2, a). In het dorp Gbule der Ngälö Ngú vereenigt men de legende van den bloedeisch (I, C, I, 2) samen met de palmnotentroslegende (I, C, I, 1). Hier staan we waarschijnlijk voor een overnemen van legenden uit een andere groep.

Elders zien we een bijzonderheid heel en al veranderen. Bij de Gbodo vertelt men den dood van den zoon van Ngälö Ngú (Cfr. bloedeischlegende) als een moord, omdat hij visch uit de fuiken der Gbodo wou halen; terwijl er overal elders enkel spraak is van een eenvoudig verongelukken in het water. De Gbodo, watermannen en visschers, hebben die bijzonderheid, die heel en al met hun manier van leven overeenkomt, hier bijgevoegd.

9) Verwisseling van chronologische volgorde.

Een andere vaststelling is, dat de historische volgorde der feiten in de legende soms verwisseld wordt met een andere of verandert in een ideologische volgorde. Bij de Gembere en de Bira b.v. vertelt men, dat Ngbandi weggevlucht is van bij zijn vader uit de Likati streek wegens een geschil over het smeden van messen. Zij alleen spreken bij deze omstandigheid van de messenlegende (I, C, VII, 2) terwijl al de andere deelen van dezelfde groep de palmnotentroslegende aanhalen. Dit verschil krijgt zijn verklaring, als we gedenken dat het juist de Gembere Bira zijn, die op hun verhuizing uit de Likati streek zich in de nabijheid der welgekende ijzermijnen zijn komen vestigen. Het geschil wegens ijzer-

smeden zinspeelt dus op de plaats van aankomst en niet, zoals in de legende opgegeven wordt, op de plaats van vertrek.

Een ander voorbeeld hebben we, waar oorzaak voor gevolg staat.

Over de Ngweⁿ, oorspronkelijke bewoners der streek, vertelt men, dat ze hun trommels en hun «törö» (--) (geestenvereeringshutten) aan de indringende Gbóma overhandigd hebben. Als uitleg voegt men er aan toe: 't Is omdat de Gbómá hun «tögbä» (=meesters) waren! Anders zouden de Ngweⁿ hun dit nooit afgestaan hebben.» De werkelijkheid is, dat er bij het invallen der Gbómá een rechtscnflict ontstaan is tusschen de Ngweⁿ, de grondbezitters, en de Gbómá, indringers, waarbij de laatsten de bovenhand behaalden. Dit wordt in de legende door het overhandigen der trommels en der «törö» – onderscheidings-teekens van het meesterschap – uitgedrukt. De Gbómá waren niet hun meesters, maar ze zijn het geworden. Weerom een chronologische omdraaiing der feiten.

10) Verklaring van bijzonderheden.

Indien de legenden werkelijk didactische verhalen zijn, dan geschiedt het bijbrengen van bijzonderheden niet doelloos. De vorm der legende heeft een psychologische ondergrond. Zelfs daar waar vorm en feit hun ontstaan aan een historisch gebeuren danken, is de voorkeur van den eenen vorm boven den andere niet zonder bijbedoeling. Waarom hiér gewag maken van de kómbóró «antiloop» bij het ontstaan van het geschil en ginder van een buffel; waarom hiér van een lianen brug en ginder van een beest bij het oversteken van een rivier? Alles moet ongetwijfeld zijn uitleg hebben, doch de zaak

is, die te vinden. Verdere vergelijking van legenden onder de verschillende groepen zal ons hierin kunnen helpen. Indien b. v. uit gemaakt kan worden, dat de kómbóró legende steeds bij stammen teruggevonden wordt, die hun bestaan in het bosch hebben, dan kan men met reden aannemen, dat men door dit dier te vernoemen in de legende wil zinspelen op de « bosch-economie » van den stam. Zoo ook zou de buffel op een « broes-economie » kunnen wijzen. Evenzoo schijnt de legende van het geheimzinnig dier overeen te stemmen met de plaats van een grooten stroom, waar men in het droog seizoen over de rotsen van een stroomversnelling kan trekken hetgeen in het regenseizoen onmogelijk wordt. Zoo wordt dan ook het geheimzinnig dier samen met zijn plots verdwijnen ineens verklaard. Het eerste deel van de groep was over den stroom getrokken bij laag water, het ander deel kwam ter paats als het water reeds aan't stijgen was, zoodat de overtocht onmogelijk werd.

Algemeene regel van verklaring

Na al deze beschouwingen durven we het wagen als hooftregel van verklaring der historische legenden het volgende

voor te stellen.

Hoofdzaak is in de legenden te kunnen onderscheiden, wat tot de fictie moet gerekend worden. In het algemeen mag men zeggen, dat de voorstelling zelf, de concrete vorm der legende, niet als zuiver historisch mag beschouwd worden. Slechts het bedoelde feit op zich zelf kan als strikt historisch gegeven in aanmerking komen. Als behoorende tot deze concrete vorm, dus met een fictief karakter, moeten beschouwd worden: 1) de namen van voorouders, aan wie om wille van de legende alléén, geen historische persoonlijkheid mag toegekend worden; 2) aanduidingen van plaatsen in zoover ze juiste geographische gegevens zouden zijn, maar enkel in zoover ze algemeene richtingen aanduiden; 3) tijdsbepalingen welke niet in hunne chronologische volgorde noch met een nauwkeurige berekening mogen opgenomen worden; 4) de bijzondere manier waarop zich een gebeurtenis heeft voorgedaan. Hetgeen echter tot het historisch gedeelte mag gerekend worden is: de groepen door die personen verbeeld, hun toestanden door het verhaal afgeschilderd en de gebeurtenis in zich zelf.

P. Rodolf Mortier O. M. C.
Businga.

Résumé.

Rejeter comme dépourvues de toute valeur historique les légendes c'est renoncer à jamais écrire l'histoire des peuples primitifs. De vieilles légendes européennes ont été confirmées par les découvertes de la préhistoire. L'histoire populaire a sa valeur pour l'histoire scientifique. Il s'agit seulement de distinguer ce qui est historique de ce qui ne l'est pas.

Le style oral, selon l'exposé magistral du P. Jousse, est la forme propre pour la conser-

vation de l'histoire chez les peuples sans écriture. La classification adoptée par certaines tribus africaines montre qu'elles distinguent nettement entre histoire et fiction. Plus le peuple est organisé, mieux la tradition historique est conservée dans sa pureté.

Il existe des légendes où seulement la thèse à inculquer est historique, tandis que la forme est de pure phantasie. Ainsi les légendes enseignant l'origine de telle loi ou coutume, ou

expliquant les phénomènes de la nature.

Chez les Ngbandi on distingue deux groupes de légendes nettement historiques: les légendes de migration et les légendes juridiques. Les premières renseignent sur les causes et les péripéties des migrations, les axes de migrations, les tribus rencontrées, etc. Les dernières expliquent l'origine de la position dans le groupe.

Afin de réussir la démarcation entre le fond historique et la forme romantisée il est nécessaire d'expliquer certaines figurations stéréotypées qui se retrouvent fréquemment. Il faut encore tenir compte de certains procédés « littéraires » (comme l'attribution à un ancêtre, d'un événement commun à un groupe; la personnification du groupe; etc.) et comprendre la portée exacte de certai-

nes expressions. Des détails peuvent donner des indications sur une culture plus ancienne. Telle légende fait présumer entre deux tribus un lien que, sinon, on ne soupçonnerait pas. Une légende peut être localisée, appliquée à un nouvel envahisseur ou empruntée. L'ordre chronologique peut être interverti.

En règle générale on peut attribuer le caractère fictif à la forme concrète: noms d'ancêtres (quoiqu'ils puissent être historiques), certaines indications géographiques, les détails descriptifs. Les déterminations de temps ne peuvent être prises au sens strict ni dans l'ordre donné. Peuvent être considérés comme historiques: les groupes, leur condition, leur position juridique, l'événement en lui-même.

Addendum bij Prefixen in Kikongo.

In te lasschen in EQUATORIA, VII, n° 2, blz. 82, in n° 32, vóór de sterretjes:

Behalve in het geval van nadruk, is de regel vrij algemeen: een noemvorm die een daarop volgenden noemvorm beheerscht staat zijn krachtiger beklemtoning af aan den tweeden, resp. den derden noemvorm. Voorbeelden boven; hier nog andere:

bâu mîna 'diâ (niet: 'mana), zij, eindigen het een, d.i. nadat ze gegeten hebben; bu (a) fiêla 'sônikina (niet: 'fiela), de (manier) van netjes te schrijven.

Deze algemeene regel nu is gegrond op de welluidenheid, dewelke in ons Kikongo niet graag twee of meer klankgrepen hard beklemtoont in éénzelfde kleine woordengroep. Evenzoo en dit is merkwaardig — als een noemvorm onmiddellijk gevolgd wordt door een gewoon naamwoord dat begint met een ki'katila of met een n- < mu-:

bâu viökisa 'sîna, toen ze een geruimen tijd hadden laten voorbijgaan;

bame-lêmbo 'sälu, ze hebben het werk laten steken;

ndieka 'sûmba mvîka, beginnen te betalen voor een slaaf;

tôna kîta nkêto, beginnen te betalen voor een vrouw.

(Niet: 'viokisa, 'lembo, 'sumba, 'kita).

...Zelfs wanneer dat ki'katila of die n. m. door een prefix worden vooraf gegaan:

wîza kânga ki'kündi, hij kwam vriendschap sluiten,

fuête sângv buñlêmbe, je moet te werk gaan met zachtheid,

bêtu mâna kuñkânga, toen wij hem reeds gebonden hadden;

bâtu bakadi-bâka bu (a) 'küdule mu disümu, de menschen hebben niet het (middel) van vrijgekocht te worden uit de zonde.

(Niet: 'kanga, 'sianga, 'mana, 'baka).

L. Bittremieux.

Moeten we op zoek naar een Bantu-Filosofie ?

I. Leven en Dood dwingen tot een bepaalde Levenshouding.

Het is een feit dat de beschaafde Europeër, hoewel hij gedurende zijn leven veel van de kristelijke praktijken verlaten had, toch gemakkelijk tot de oude kristelijke levenshouding terugkomt als, lijden of doodsgevaar hem vóór de problemen stellen van zelfbehoud en voortbestaan, van ondergang of schijnbare vernietiging van zijn wezen. Zooveel vrijdenkers, p-penvreters, spotters, geblazeerden en cyniekers zoeken, bij lijden en doodsgevaar, in de eeuwenoude levenshouding van onze west-europese beschaving de praktische oplossing van het vraagstuk van voortbestaan of ondergang, van redding of verdoemenis. Lijden en dood blijven nog steeds twee groote apostelen in Europa, en brengen nog veel verdwaalden op het laatste oogenblik tot onze eeuwenoude levenswijsheid en levenshouding terug.

Zoo zien we ook onze Bantu, zelfs de geëvolueerden, de « beschaafden », ook kristenen, gedurig terugkeeren tot hun oude levenshouding, in oogenblikken van tegenslag, gevaar of lijden. Ook hun voorvaderen lieten hun een praktische oplossing na voor dat algemeen menschelijk vraagstuk van leven of dood, uitbloeï van leven of te niet gaan, redding of ondergang. Ook zooveel van die oppervlakkig bekeerde of beschaafde Bantu worden door lijden en dood, als door een onweerstaanbare macht, teruggevoerd tot de levenshouding, die hun door hun voorgelacht werd nagelaten.

Zoo zijn ook lijden en dood bij de Bantu, en bij alle primaire volkeren, wellicht bij alle primitieven, de twee groote apostelen voor hun traditioneele, « magische » levenshouding, hun beproefde « magische » levenspraktijken.

II. Elke levenshouding veronderstelt Begrippen en Beginselen.

Als de moderne, hyperbeschaafde Europeër zich maar niet vrijmaken kan van zijn voorvaderlijke levenshouding, dan is dat wel omdat achter die levenshouding een diepe allesomvattende filosofie steekt; een klare, volle, positieve intellektueele opvatting van het heelal, de mensch, het leven, de dood en het voortbestaan van het geestelijk levensprinciep, de ziel. Die filosofie over de zichtbare en de onzichtbare wereld is te diep in den geest der west-europese beschaving doorgedrongen om niet onweerstaanbaar bij de groote levensmomenten naar boven te komen.

Het kan wel zijn dat zoowel voor de individuen als voor een klanieke samenleving, een volk of een kultuurgroep, de geheimenissen van leven en dood, van zelfbehoud en wezensvernieling, dat de angst voor al dat geheimzinnige, de psychologische aanleiding zijn geweest voor het ontstaan van bepaalde levenshoudingen en « reddingspraktijken ». Maar het zou onwetenschappelijk zijn enkel uiterlijke levensvoorwaarden, inwerking van de omgeving, sociale invloeden of psychologische factoren, emoties, fantasie of kinderlijke

verbeelding als voldoende grond en volledige uitleg te willen voorstellen van een bepaalde levenshouding. Het gaat hier immers niet over de levenshouding van een paar individuen. Het gaat hier over twee levenshoudingen - de christene en de magische - die onveranderd standhouden door den tijd en door de ruimte, twee levenshoudingen die door de eeuwen heen heele volkeren en kultuurgroepen omvatten.

Voor dat onveranderlijk voortbestaan van zulke levenshouding door eeuwen van steeds wisselende en evolueerende omstandigheden, wordt de laatste menselijke uitleg slechts gevonden in een vast en logisch samenhangend geheel van verstandelijke begrippen, in verstandelijk gemotiveerde levens-WIJSHEID. Een levenshouding wordt niet algemeen menschelijk en blijft geen eeuwen lang stand houden zonder een kompleks van ideeën, een logisch gebonden systeem, een volle positieve filosofie over het heelal, de mensch en de wezens die hem omringen over het bestaan, het leven, de dood en het voortbestaan.

Zonder andere elementen, Goddelijke of menselijke, uit te sluiten, moeten we als laatste wetenschappelijke grond van logisch algemeen menschelijk handelen, een logisch menschelijk denken postuleeren, zoeken en vinden.

Geen levenshouding zonder levensopvatting, geen levenswil zonder levensconcept, geen konstante reddingspraktijk zonder reddings-filosofie.

Voor de Godsdienst der primitieven is de moderne wetenschap door historische onderzoekingsmethode tot het besluit gekomen dat de huidige godsdienst der onbeschaafden en half-beschaafden van het eenvoudige tot het ingewikkelde, van het klare en juiste tot vervaging en onjuisthe-

den is geëvolueerd. Het wordt nu zelfs in Europa als wetenschappelijk bewezen aanvaard, dat de meest primitieve volkeren tevens de zuiverste begrippen hebben over de Opperste Geest, de schepper en bestuurder van het heelal.

Het geloof der echte primitieven aan het opperwezen ligt ten grondslag aan al de tegenwoordig bestaande goddienstige opvattingen der half beschaafden: animisme, dynamisme, fetichisme en magie.

Zou het dan te verwonderen zijn dat we bij de Bantu en bij de primitieven in het algemeen als basis van hun tegenwoordige verstandelijke opvattingen over de wezens van het heelal, eenige diepere filosofische begrippen, zelfs een tamelijk eenvoudig, primitief menschelijk, doch logisch samenhangend ontologisch systeem kunnen ontdekken?

Het moet mogelijk zijn op veel manieren tot de ontdekking te komen van dat ontologisch systeem. Men moet er toe kunnen komen door dieper inzicht in de taal, door hogere ethnologie, door systematiseerende rechtstudie, en ook door onderzeggende aanpassende catechese.

En het is ook mogelijk - het is zelfs de kortste weg - het diepere denken der Bantu rechtstreeks op te sporen, te doorgronden en te ontleden. Werd reeds die filosofie der Bantu en der primitieven als dusdanig grondig bestudeerd en systematisch uitgewerkt? Het is dan meer dan tijd dat iedereen zich aan het werk zette, om het grondgedacht der Bantu ontologie, die eenige sleutel van heel het inlandsch denken, op te sporen en te omlijnen.

Wij moeten niet verwachten, dat de eerste de beste zwarte, zeker de jongeren niet, ons een geordende uiteenzetting zouden kunnen geven van hun ontologie. Maar die

ontologie bestaat : zij doordringt en doordeeseint heel de mentaliteit van de primitieven, richt en beheert heel hun leven.

Aan ons beschaafden, met ons geordend denken, ons gedisciplineerd intellect, de elementen ervan op te zoeken, te ordenen, te systematiseren.

Wie van de primitieven zegt, dat ze geen gedachten systeem hebben, beweert van hen a priori, dat ze geen menschen zijn. Ten andere die zulks schrijven, zijn de eersten om zich zelf tegen te spreken.

Om maar een enkel voorbeeld aan te halen: R Allier zegt in zijn *Psychologie de la Conversion*, blz. 138: « Demandez aux Ba-Souto, dit M. Dieterlen, le pourquoi de ces coutumes: ils sont incapables de vous répondre. Ils ne réfléchissent pas. Ils n'ont ni théories, ni doctrines. Pour eux la seule chose qui importe, c'est l'accomplissement de certains actes traditionnels, le contact gardé avec le passé et les trépassés. » Doch twee bladzijden verder staat:

Qu'est-ce qui rend irrésistible cette opposition des chefs? C'est la peur de rompre le lien mystique qui, par le chef, s'établit avec les ancêtres, et c'est la peur des catastrophes que cela peut entraîner. »

Wat is die « lien mystique » of die invloed van de voorvaderen op het nageslacht, tenzij een element uit een gedachten-systeem? Is dat louter instinkt of zinloze schrik zonder meer? Zou het niet redelijker zijn, en heel wat wetenschappelijker, op te sporen, welke **gedachten** die « lien mystique » veronderstelt? Dan zou men niet meer verplicht zijn dat vage woord « mystique » te gebruiken.

III. Het gedachten-stel, de eerste filosofische begrippen en principen der Bantu MOETEN opgezocht worden.

Wie de primitieven of de geëvolueerde primitieven wil bestudeeren, kan onmogelijk tot degelijke wetenschappelijke besluiten komen, zoolang hij niet is doorgedrongen tot hun metafysiek. A priori beweren dat primitieven geen gedachten over de wezens, geen ontologie hebben en niet logisch zijn, is geen rekening willen houden met de werkelijkheid. We weten, we zien en hooren en ondervinden elken dag dat primitieven nog wat anders zijn dan kinderen met een fantastische verbeelding. We leeren hen hier ter plaatse kennen als **MENSCHEN**. En folklore alleen, of oppervlakkig beschrijven van eigenaardige gewoonten, zijn niet voldoende om ons de primitieve **MENSCH** te laten ontdekken en verstaan. Ethnologie, taalkunde, psychoanalyse, rechtswetenschap, sociologie en godsdienswetenschap zullen maar hun laatste woord kunnen zeggen, als eerst de filosofie, de ontologie der primitieven systematisch bestudeerd en volledig beschreven zal zijn. Als de primitieven hun eigen opvatting hebben over het heelal, een **EIGEN** ontologie, dan zal het die eigen ontologie zijn, die het eigendommelijk karakter, de eigen, inheemsche kleur geeft aan hun godsdienstopvattingen en praktijken, aan hun zedeleer, hun recht, hun taal, hun instellingen en gewoonten, aan hun psychologische reacties en aan heel hun menschelijk doen en laten. En zooveel te meer, daar, naar ik meen, de Bantu en alle primitieven meer dan wij beschaafden, van **GEDACHTEN** en naar gedachten leven.

Dit voor degenen die de Bantu en de primitieven willen **BESTUDEEREN**.

Doch een dieper inzicht in de gedachtenwereld der Bantu is evenzeer onontbeerlijk voor al degenen die onder de Bantu

leven. Dit geldt voor alle kolonialen, doch meest van al voor hen, die de Bantu willen besturen, voor die hen willen oordeelen, voor hen die willen zorgen voor de juiste, de goede evolutie van het inlandsch klanrecht, voor allen eindelijk, die de Bantu willen « beschaven », opvoeden en omhoog helpen. Dat geldt voor alle kolonialen van GOEDEN WIL, en in de hoogste mate voor missionarissen.

Als men het diepste denken, de diepste eigen persoonlijkheid van de Bantu niet doorgrond heeft, den grond niet kent waarop al hun doen en laten gesteund zijn, dan verstaat men de Bantu niet. Men geraakt met hen niet in geestelijk contact. Men kan zich onmogelijk doen verstaan vooral waar het hogere geestelijke werkelijkheden betreft. Men loopt gevaar, met te willen « beschaven », den mensch te dooden en het getal der ontwortelden aan te dikken, en aldus opstand voor te bereiden. Men weet met de inlandsche gebruiken en het inlandsch recht geen weg. Want men kan niet keuren en schiften, men heeft geen vast en zeker criterium om ENKEL het goede en het juiste, doch ook AL het goede en juiste uit het verkeerde te lezen, om dit te eerbiedigen, met zorg te bewaren, te zuiveren en te veredelen, en het dan als schakel en brug te doen dienen tot wat er bij ons aan « echte, diepe, werkelijke » beschaving bestaat. Het is maar van de juiste, oeroude goede, inlandsche basis uit, dat we de Bantu brengen kunnen tot de eenige ware Bantu-beschaving.

Dat men tot nog toe van hoogerhand met de Bantu geen weg weet, dat er nu minder dan ooit een vaste Bantu-politiek bestaat, en dat er nog geen vaste, betrouwbare richtlijnen werden gegeven voor hun

evolutie en beschaving, ligt wel hieraan dat men hun ontologie nog niet genoeg kent, dat men hun gedachten-synthese nog niet heeft opgesteld, en dus niet... OORDEELEN kan.

Men heeft ook gezegd en herhaald, dat evangelisatie en catechese moeten aangepast zijn... aangepast aan wat? Men kan kerken bouwen naar inheemschen trant, inlandsche melodieën overnemen voor kerkzang, de kleeding dragen van Bedoïenen of mandarijnen, maar de eenig ware, tevens de meest noodzakelijke aanpassing is de aanpassing van den geest. Doch daarover later meer. Ik zal trachten een proeve van aangepaste catechese ter beoordeeling voor te leggen.

IV. De kloof tusschen blanken en zwarten blijft bestaan en verwijdt gedurig zoolang we hun ontologie onaangeroerd laten.

Waarom verandert de zwarte niet? Waarom is de heiden, de onbeschaafde standvastig? En waarom zooveel geëvolueerden en kristenen niet? Omdat de heiden leeft van zijn eeuwenoude ontologie en theodicee, die gansch zijn leven omvatten en hem een volledige, positieve oplossing geven van het levensprobleem, en omdat van den anderen kant de geëvolueerden en veel kristenen hun nieuwe levenshouding niet in verband of overeenstemming weten te brengen met hun eigen filozofie, die onaangeroerd bleef of in blok met al hun gebruiken misprezen en afgekeurd werd. Die filozofie was nochtans het diepste « mensch »-zijn van de Bantu; ze was zijn innigste wezen zelf. Zich daarvan ontdoen is voor hem een geestelijke algeheele zelfmoord.

Is het dan te verwonderen dat de zwarte steeds blijft doorkomen onder het

vernis van zijn nieuwe « beschaving »? Men verwondert er zich over, dat de zwarte, na jaren bij de blanken geleefd te hebben, na een paar maanden terug aangepast is aan de samenleving van zijn eigen woonstreek, en opnieuw gelijkgeschakeld. Hij moest zich niet eens opnieuw aanpassen, vermits hij innerlijk, in zijn diepste denken, nooit veranderd was. Wie of wat zou hem wel van zijn filosofie ontdaan hebben?

Hoeveel geciviliseerden of waarlijk geëvolueerden zouden we reeds tellen onder de Bantu? Gederacineerden en gedegeereerden zooveel men maar wil. Materialisten, die geen houvast meer hebben aan de filosofische nalatenschap hunner vaders, noch aan de kristelijke wereldopvatting en filosofie der blanken, die bestaan er genoeg. Ofwel bleven ze volledig « muntu » onder het vernis van blanke naïverij. Lijk die klerk van de staat, een kristen, bij wie men bij gelegenheid van de jongste opstand huiszoeking deed. Men vond bij hem een schrijfboek vol magische filosofie en praktijken, afgeschreven uit dat van een andere klerk, die het op zijn beurt weer van een andere klerk had, enz. enz.

Aan wie de schuld? Aan de zwarte zelf? We doen hier best een algemeene schuldbekentenis; of laten we ten minste eindelijk eens onze oogen openen. Wij allen, missionarissen, rechters, bestuurders, al degenen die leiders zijn of moesten zijn van de Bantu, we waren niet tot de « ziel » van de zwarte doorgedrongen, zoover als we het wel zouden gewild hebben. Ook de specialisten niet. Laat dit nu meer een spijtige vaststelling zijn, dan een rouwvolle schuldbekentenis; toch staat het vast, dat als we de ontologie van de Bantu niet begrepen hadden, we niet in staat waren hem een verteerbaar zielevoedsel, of een ver-

staanbare geestessynthese op te disschen. Het staat vast dat door met een « het is dwaas, het is slecht » het geheel van hun zoogezegde « kinderachtigheden of wildemans gebruiken » te veroordeelen, wij allen er het onze hebben toe bijgedragen om in de Bantu den « mensch » te vermoorden.

Maar het blijkt tevens dat al de intellektueelen van goeden wil, al de leiders hier bij de Bantu, zelfs . . . meest nog de missionarissen, . . . nog van eenig nut kunnen zijn voor de beschaving van de Bantu. Want om ze tot ware beschaving te brengen is er nog heel wat anders noodig dan stoffelijke welstand, dan de zoo geprezen sociale actie en sociale verbeteringen, meer ook dan schoolonderwijs en klerkenfabricatie, iets meer ook dan het « kifrançais ».

Ik meende vroeger ook met zooveel anderen, dat men de « Bantu onnoozelheden » kon wegtooveren met degelijke cause-ries over natuurfenomenen, hygiëne, enz. Alsof natuurwetenschappen hun levenswijsheid, hun filosofie zouden omversmijten! We trofren daarmee niets anders dan « hun » natuurwetenschappen, de diepste gedachten over het heelal lieten we onberoerd.

Een voorbeeld om dat klaar te maken. Hoeveel gevallen zijn wij allen al niet tegengekomen, waar een zwarte beschuldigd werd de oorzaak te zijn geweest van ziekte of dood van een andere zwarte, enkel en alleen omdat hij in ruzie met hem lag, hem verweten of verwenscht of bedreigd had? Dat is een alledaagsche palaber. En de beschuldigde betaalt, dikwijls zonder veel tegenstribbelen, soms tegen de uitspraak van een europeesche rechtbank, de geëischte schadevergoeding.

Voor de Bantu is die zaak klaar en onbetwistbaar. Zij hebben van de betrekkingen tusschen menschen, van oorzake-

lijkheid en verantwoordelijkheid een ander BEGRIP, een ander verstandelijke notie dan wij. En wat voor ons onverstaanbare, onlogische redeneering schijnt van duistere zwarte koppen, of wat wij misschien voor hebzucht, geldbejag en uitbuiting van den zwakke door den sterke zouden houden, is in den diepsten grond voor hen de logische gevolgtrekking uit een dieper inzicht in den aard der wezens, een ontologische noodzakelijkheid.

Zouden we nu trachten de zwarten te overtuigen van hun onredelijkheid, door hen, te doen inzien hoe die mensch ziek geworden of gestorven is, welke de aanleiding en de fysische oorzaak van zijn ziekte of dood is geweest, dan verspelen we onzen tijd en onze moeite. We zouden hun een cursus kunnen geven van mikrobelen-leer, en hen met mikroskoop en chemische ontleding met eigen oogen de « oorzaak » van ziekte en dood laten zien of zelf laten ontdekken. Maar daarmee is voor hen de kwestie niet opgelost. De chemische of medische kwestie wel. De eigenlijke diepere kwestie van de ontologische oorzaak, de ware « oorzaak », blijft toch evengoed bestaan voor hun dieper denken, voor hun ontologische wijsheid. Zij zijn en blijven logisch en we zullen later zien, hoe.

Zoo leert dan de zwarte bij ons lezen en schrijven, rekenen en boekhouden, vakkundigheden en mechaniek, maar zoowel hij als de door hem menschen worden tevens gewaar en ondervinden dagelijks dat door ons onbegrip en door de « macht » van den blanke hun « redenen » niet erkend worden en hun diepere levenswijsheid wordt gekrenkt. Zijn achting voor ons, zijn betrouwen in den blanke dreigt reddeloos verloren te gaan.

V. Zijn die grondbegrippen en eerste beginselen werkelijk filosofie ?

Men heeft de laatste tientallen jaren achtereenvolgens beweerd, dat de grondslag, het uitgangspunt van den godsdienst der primitieven was : het manisme, het animisme, de mythologie der hemellichamen, het totemisme, het magisme, tot men eindelijk ontdekt heeft dat de primitieven zijn uitgegaan van het geloof aan en de vereering van het Opperwezen, de scheppende Geest.

Al die ismen werden beschreven en bestudeerd en het is wonderlijk hoeveel auteurs den grond van al die systemen of praktijken, namelijk de grondgedachte van de primitieve ontologie, hebben vermoed, aangevoeld en aangeraakt.

Doch werd al ergens die ontologie systematisch bestudeerd ? Waarom bestaat er nog geen vaste, welomlijnde en vooral ... algemeen aangenomen definitie van animisme, dynamisme, totemisme of magie ? Ontbreekt den Europeër voldoende verstand of de noodige woorden ? Ik denk, dat al die primitieve stelsels niet systematisch filosofisch genoeg van het primitief standpunt uit bestudeerd en gedefinieerd werden. Veel zoogezegde definities beschrijven enkel de uiterlijke of oppervlakkige kant van de inlandsche gebruiken.

Waarom wordt de algemeen bekende « munganga » of hoe hij ook heeten mag, volgens de verschillende auteurs: toovenaar, feticheur, necromancien, medicijn man, l'homme de l'art, enz. genoemd ? Geen vaste definitie dus. Doch wat denkt de zwarte over die persoon ? Het is die definitie die we moeten zoeken.

Neem nu dat de zwarten « animist » zouden zijn, in dezen zin, dat ze aan al

de bestaande wezens een «ziel» zouden toeschrijven, of dat ze «dynamist» zouden zijn, in den zin, alsof een «mana» of een alles bezielende kracht in de wezensgemeenschap zou aanwezig zijn. Dan blijft nog de vraag aan de Bantu zelf te stellen: Hoe KUNNEN volgens u die zielen of die algemeene kracht op de wezens inwerken? Hoe KUNNEN de wezens op mekaar inwerken? Hoe KAN de bwanga (dat zoogezegd magisch geneesmiddel, amulet, talisman...) volgens u den mensch genezen? Hoe KAN de mfwisi, muloji de kwaadlotwerper, u dooden, zelfs op afstand? Hoe KAN een doode herboren worden? Wat verstaat ge door dat zoogezegd herboren worden? Hoe KAN de initiatie ceremonie van een gewoon mensch een munganga, een magisch geneesheer, beter nog een ontologisch geneesheer maken? Wie initieert feitelijk: de mensch of de geest? Hoe krijgt de geinitieerde «kennis» en «kracht»? Waarom heeft vervloeking verdelgingskracht? Hoe KAN ze die hebben? Waarom zeggen geloofsleerlingen een paar dagen vóór hun doopsel, bij het exaam dat ze moeten ondergaan: Ja de «magische geneesmiddelen hebben «kracht», maar wij kristenen mogen er geen gebruik van maken»?

Die vragen gaan verder en dieper dan het uiterlijke van de praktijken. En het antwoord bestaat door Bantu gegeven één zelfde, steeds hetzelfde antwoord. Al wat men magie, animisme, manisme of dynamisme noemt, al de Bantugebruiken feitelijk, steunen op éénzelfde grondbegrip over de natuur, de INNERLIJKE AARD VAN de wezens in het algemeen, op het grondbegrip van hun eigen ontologie. Of

is de eerste notie, het eerste verstandelijk begrip over het wezen, het zijn, en de werkelijk bestaande dingen, iets anders dan ontologie of wezenskennis?

VI. Hebben o. a. de Bantu een Filosofie?

Algemeen wordt aangenomen, dat het menschedom evolueert. De Bantu, waaronder we leven, zijn niet meer de zuiver primitieven. Zij ook hebben reeds geëvolueerd. Zeker evolueerde hun godsdienst. Hetzelfde zal ook wel waar zijn voor hun levenshouding, hun gebruiken en praktijken.

Men heeft beweerd dat aan de basis van de godsdienst der primitieven lag: het manisme, of het animisme, of het totemisme, of de magie. Volgens de laatste wetenschappelijke besluiten staat het historisch vast, dat de vereering van het Opperwezen ten minste zoo oud is als, zooniet ouder dan de magie.

Wil dit nu zeggen dat de Bantu, bijvoorbeeld, achtereenvolgens Godvereerders, dan animist, en later totemist, enz., zouden geweest zijn, dus telkens van godsdienst zouden hebben veranderd? Zou men gaan aannemen dat die verschillende godsdienstsysteem omwentelingen, revoluties zijn geweest, of zou het niet juist zijn te zeggen dat die godsdienstige systemen een geleidelijke evolutie waren van de oorspronkelijke godsdienst? Die kwestie is dunkt me zonneklaar. Geen revolutie maar evolutie.

Ziehier ten andere het schoonste bewijs. De tegenwoordige Bantu gelooven en beleven nog altijd die oeroude elementen van het primitieve Godsgeloof, en ze zijn daarbij terzelfder tijd én manist, én animist, én dynamist, én totemist, én magiebeoefenaars. En het is daarbij een feit en

iedereen kan dat ter plaatste heel gemakkelijk vaststellen dat de huidige Bantu betreffende dat zoogezegde manisme, animisme, fetichisme, enz. vast beweren: « Dat alles is door God, de opperste geest, gewild en ons gegeven tot hulp van de menschen. »

Gaat men dan nog zeggen dat de Bantu bij het aannemen van die verschillende praktijken telkens van mentaliteit, van gedachtensysteem en wereldopvatting zijn veranderd? En als nu in werkelijkheid bij de Bantu de elementen van al de genoemde praktijken samen bestaan, en volgens hun zeggen mekaar niet uitsluiten maar aanvullen, zou men dan nog durven beweren dat de Bantu tegenwoordig er terzelfdertijd zes, zeven verschillende filosofieën op na houden?

We kunnen redelijkerwijze geen ander gevolgtrekking maken, dan dat al die uitingen beantwoorden aan één zelfde levensopvatting, één zelfde metafysische opvatting van de wereld.

Van hun standpunt uit worden al die godsdienstige gebruiken, lijk de daaruitvlopende rechtsopvatting en hun regeling van de samenleving, logisch verbonden en verrechtvaardigd door éénzelfde filosofie, door de Bantu ontologie.

Het gaat er niet om de oorsprong, de geschiedenis op te zoeken van de Bantu filosofie. Het gaat er voorloopig ook niet om, te OORDEELEN over de juistheid van hun grondgedacht, hun eerste ontologische beginselen en principen. Laten we voorloopig alle beoordeeling van kant, en laten we eerst en vooral trachten te ontdekken welke de Bantu-opvatting is, hun intellectuele voorstelling van het heelal, van de wezens, de levende en de levenlooze,

de zichtbare en de onzichtbare wereld. En die verstandelijke opvatting mag nu goed of verkeerd, juist of onjuist zijn, dat dieper inzicht in den aard en de natuur der dingen is Bantu ontologie, echte metafysiek.

Niet de zwarten maar wij moeten filosofischer leeren denken. Ethnologie zonder filosofie is maar folklore. We mogen ons niet tevreden blijven stellen met uitdrukkingen als deze, die men zooveel tegenkomt, « forces mystérieuses des êtres », « certaines croyances », « influences indéfinissables », of « une certaine conception de l'homme et de la nature ». Zulke definities zonder inhoud zijn geen definities, zijn ver van wetenschappelijk. Het is niet zeker dat de Bantu zelf ons een volledige filosofische terminologie gaan aan de hand doen. Een proeve van systematisch uitgewerkte Bantu ontologie moet van ons komen. En als die eenmaal bestaat, dan zullen wij aan de Bantu kunnen zeggen, en klaar zeggen, wat zij in hun innigste wezen denken over de wezens, zij zullen zich zelf in onze woorden erkennen en ons zeggen: « gij hebt ons verstaan, gij kent ons nu heelemaal, gij weet gelijk wij weten ».

Wat meer is, als we de ware godsdienst aan het goede van hun ontologie aanpassen, dan krijgen we, zooals ik zelf heb ondervonden, van deze bedenkingen te hooren: « nu zijt ge niet meer mis, nu spreekt gij heelemaal gelijk onze voorvaderen; we hebben altijd wel gedacht dat wij gelijk hadden. . . »

Nog een laatste Bemerking.

Feitelijk zijn deze inleidende gedachten maar geschreven nadat de eigenlijke studie over de Bantu ontologie reeds klaar was, na het ordenen van de filosofische

begrippen der Bantu, na het aanpassen van onze godsdienstige begrippen, van de catechese aan hun filosofie. Analyse en inductie hebben ons tot de ontologie gebracht.

Deze inleiding is een antwoord op de bedenkingen en opwerpingen van medebroeders op de studie en de uiteenzetting van de Bantu ontologie zelf. Ze zijn de vrucht van soms zeer geanimeerde discussies geweest. Het is uit hun bedenkingen dat het noodzakelijk is gebleken, de opwerpingen te voorkomen die zonder deze inleiding waarschijnlijk heel veel intellektueelen zouden gemaakt hebben.

Ik hoop dan dat de weg is voorbereid en geëffend.

Velen zullen overtuigd zijn dat

filosofie, echte filosofie ook bij primitieven mogelijk is, en dat ze dus moet opgezocht. Meerderen hebben me reeds gezegd: ja, dat is het wat ik altijd gedacht heb.

De kwestie der Bantu ontologie, van het bestaan der Bantu-ontologie is gesteld, en we kunnen dus beginnen met de uiteenzetting van de filosofie der Bantu, en waarschijnlijk die van alle primitieven, van alle klanvolkeren. 1)

Kamina, 6-6-1944. P. Placied Tempels O. F. M.

1) L'auteur nous apprend que son étude paraîtra intégralement, en traduction française, dans le Bulletin des Juridictions Indigènes (N. d. I. R.)

Bibliographica

R. van CAENEGHEM, Scheut. — Kabundi Sprookjes, Vromant, Brussel 1938; 240 blz.; - 60 fr.

Het is wel jammer dat we dit werk niet vroeger konden recenseeren. Voor dergelijke uitgaven is het echter nooit te laat. De rijke schat der inlandsche woordkunst is immers nog zoo bitter weinig bekend in de literatuur.

P. van Caeneghem geeft ons 75 fabels over éézelfde diertje, dat evenals Reynaert de Vos het middenpunt vormt van een heele cyclus, zooals wij er bij alle Afrikaansche volkeren aantreffen rond een of ander dier dat de zegepraal verbeeldt van slimheid en verstand over macht en geweld.

De inlandsche tekst is vergezeld van een vertaling en van uitleggende notas. Dit lijkt ons het beste model voor dergelijke uitgaven. En o.i. moet men er niet voor terugschrikken die annotering breed op te vatten. De aangifte van naam en stam der inlandsche verzamelaars is zeer waardevol en zou in dergelijke uitgaven nooit mogen ontbreken.

P. van Caeneghem's grondige kennis van de taal, de gebruiken en de mentaliteit van zijn volk zijn een waarborg voor de degelijkheid van dit werk, waarvoor zij tevens de onmisbare voorwaarden zijn.

In de inleiding wijst S. op het belang van de studie van taal en woordkunst voor de kennis van het geestesleven en de psychologie der inlanders, alsook op de ethnologische waarde der fabels.

Wij bevelen P. v. Caeneghem's boek warm aan als model voor verdere publicaties van de woordkunst der Kongoleesche volkeren.

G. H.

A. M. JONES, *African Music*; 33 pp. Rhodes-Livingstone Museum, Livingstone, N. Rhodesia. 1943.— 1/6.

De auteur bestudeert de muziek der Bemba, Lala, Swaka en andere stammen van Noord Rhodesië. Als er hier sprake is van « African » en « Bantu » zijn op de eerste plaats die stammen

bedoeld. Toch is het gewettigd die termen in meer algemeenen zin te verstaan, want aan de menigvuldige muzikale uitingen liggen algemeene principes ten grondslag die wel overal in Afrika hun toepassing zullen vinden.

Het is juist de uiteenzetting van die algemeene principes die het boekje zoo interessant maken. Wat S. zegt over de houding die wij tegenover de muzikale uitingen van de Afrikanen moeten aannemen, geldt niet enkel voor het Engelsch volk. Eerstens zijn wij geneigd om te veroordeelen wat ons ongewoon voorkomt: tweedens beschouwen wij onze eigen muziek als de ééniq-ware, onze gam als de ééniq natuurlijke, enz. Maar dat is de goede houding niet. Wij moeten ons eerst van sommige vooroordeelen ontdoen willen wij iets begrijpen van deze muziek.

Uit de eerste twee hoofdstukken blijkt dat de Afrikanen niet enkel de meeste door de Europeanen beoefende genres van muziek hebben, maar ook de meeste soorten van hun instrumenten, zij het dan ook met minder mechanische verwickelingen. Het zal zelfs blijken dat sommige genres door de Afrikanen beoefend worden in een mate die ons Europeanen verbazen moet.

Het gansche vierde hoofdstuk over trommelen zal voor meer dan één lezer een revelatie zijn. Het Afrikaansche rythme staat zoo ver van het west-Europeesche rythme af als « manhood from infancy ». Het dooreenstrengen van drie, vier rythmes zonder dat de hoofdslagen te samen vallen is voor ons iets ongehoords. En toch is dat het trommelen bij de inlanders. Maar dat is het ook, wat de dansers zoo opjaagt.

Neem ook maar wat S. zegt over dat klein handpianotje wat uw sentinelle uren lang betokkelt zonder moe te worden, of over het zingen en de polyphonie. Want er is echte polyphonie bij de zwarten, waarin de stemmen onafhankelijk van elkaar evolueeren in goede samenklank. Ik denk hierbij aan sommige phonograafrollen destijds door P. Hulstaert opgenomen, zoo maar volgens natuur bij het dansen van Nkundogroepen. Onderworpen aan het oordeel van een

gekend musicoloog werden ze van de hand gewezen als « Europeesch », ofschoon het louter inlandsch was, zóó zuiver was de polyphonie! Iedere blanke die bv. de iyaya-dans der Nkundo hoorde moet toegeven dat de inleiding echte meerstemmige zang is.

Het boekje besluit met een hoofdstuk uit het Handboek van het Rhodes-Livingstone Museum over de muziek instrumenten aldaar verzameld, en met een klein essai over de sociale beteekenis van de muziek bij de Barotse, door den directeur Dr M. Gluckman.

Warm aanbevolen aan al wie zich aan inlandsche muziek interesseert.

V. A.

RITCHIE, J. F.: *The African as Suckling and as Adult.* - The Rhodes-Livingstone Institute, Livingstone, 1943, 64 pp. 2 s.

Schrijver is overtuigd Freudist en wil ons een psychologische verklaring geven van het karakter der zwarten. Volgens hem is de zwarte slecht voorbereid om zijn eigen verlangens- en gevoelswereld aan te passen aan de buitenwereld, mist initiatief en persoonlijk objectief denkvermogen. De hoofdoorzaak hiervan ligt in het feit, dat de zwarte zuigeling al zijn grillen door moeder ziet ingevolgd, zoodat zich in hem een gevoel ontwikkelt van almacht en van de volledige goedheid der buitenwereld. Daarop volgt echter de brutale spanning, waarbij het kind zich machteloos ziet tegenover een totaal slechte buitenwereld. In persoonlijke reactie ziet hij geen baat, en laat zich dus passief terugvallen in de handen van moeder en verder voor hem zorgende surrogaten van moeder.

Het boekje is dus vooral een Freudiaansche verklaring van de verstandelijke inhibitie der zwarten, en heeft alle hoedanigheden en gebreken van een dergelijke Freudiaansche verklaring.

E. B.

LEWIN Julius: *The Colour Bar in the Copper Belt.* - Race Relations, Johannesburg, 1941. 20 pp. 6 d.

Alle ronkende beginselverklaringen ten spijt is er een dreigend gevaar, dat de economische colour bar, en dus de onrechtvaardige achteruit-

zetting der inlanders zich uitbreide van Zuid-Afrika over de beide Rhodesiën en Nyasaland naar Oost-Afrika en misschien wel naar Belgisch Kongo ook.

Onder voorwendsel dat de rechten der blanken voorgaan, en dat hun geprivilegieerde positie en hun hoogere levensstandaard moeten beschermd worden, willen de blanke werkliezenbonden beletten, dat niet-gesyndikeerde werkliezen aan eender of lager loon hun plaatsen zouden kunnen innemen in hooger of lager vakwerk.

Die streving is akuit op de Copper Belt, en de schrijver stelt vier middelen voor om ze te overwinnen: instelling van zwarte werkliezenbonden, rechtvaardige regeling der blanke immigratie, instelling van een onpartijdige loon-commissie, en betere politieke vertegenwoordiging der inlanders.

E. B.

HUGHES Philip: *The Popes' new Order.* Burns Oates, London, 1943. pp. 232. - 9/- net.

Dit boek is een systematische samenvatting van de pauselijke sociale encyclieken en brieven van 1878 tot 1941. Het behandelt voornamelijk den oorsprong van het staatsgezag, de rechten en plichten van den staat tegenover de Kerk, den enkeling, het huwelijk en gezinsleven, het kapitalisme en den werkmans, en de internationale orde.

Het is een handboek geworden, dat elk katholiek, die zich met de studie der sociale orde onledig houdt, in hoofd of hand moet hebben. Het zet in schel licht, hoe totalitaire systemen en oorlogen enkel een droef-noodzakelijk gevolg zijn van liberalistische en democratische dwalingen en overdrijvingen met hun illusie van vooruitgang en haast desperate levensvoorwaarden voor enkeling en familie, met hun miskennis van natuurwet en goddelijke wet. Zoowel de rechten van enkeling en familie, als die van de internationale orde gaan boven die van den staat en moeten door den staat gediend worden.

Dat is leer van Paus en Kerk, die niet enkel met den mond, maar ook met ter daad moet herkend worden om te komen tot een sociaal en internationaal vrede.

In hoeverre de wereld bereid is om die leer te herkennen, zal nog eens blijken uit het

feit of die wereld bereid zal zijn om aan Paus en Kerk een plaats te geven in de komende conferenties, die het lot dier wereld moeten regelen.

E. B.

SMITH, R.A.L.: *The Catholic Church and Social Order.* - Longmans, London, 1943. - pp. 162 7/6 net.

De moderne staat, en niet alleen de totalitaire, knot meer en meer de vrijheid van den mensch. Goed, bloed en leven mag hij vragen: *maar niet de eeuwige ziel*. Op dat punt kunnen en moeten alle kristelijke belijdenissen pal staan en één front vormen, steunend op hun gemeenschappelijk geloof, en hun gemeenschappelijke opvatting over de natuurwet en over de organische inrichting der maatschappij.

Op het terrein der opvoeding moeten zij eischen, dat de Staat de primeeren de rechten der ouders erkenne, het godsdienstig onderwijs bevoorreegde en de vrije scholen gelijkberechtigde met de andere.

Op gebied van huwelijk en gezin, moet de Staat door verplicht familieloon, door een goede huizing-, prijs- en huurpolitiek het gezinsleven mogelijk maken, en verder de onverbreekbaarheid van het huwelijk bekrachtigen.

Op economisch gebied moet een politiek van persoonlijk eigendom, persoonlijk grond-eigendom primeeren langs lijnen van vrije korporaties.

Uitsluitend geschreven met het oog op moderne toestanden in Engeland, is dit boekje een buitengewoon rijke bron van inzicht in de sociale implicaties van de kristelijke wereldbeschouwing. Toch vind ik het jammer, dat politieke, kulturele en ethnische implicaties totaal zijn over het hoofd gezien.

E. B.

SHEED, F. J.: *Man, the Forgotten.* - Sheed and Ward, London, 1943. - 1 s. net.

Wie een rechtvaardige orde wil scheppen onder de menschen, moet de menschen recht laten wedervaren. Het recht van elk mensch staat geschreven in zijn natuur of wezen. Wie die natuur verkracht, scheidt noodzakelijk chaos. Zoo

doet Hitler. - Deze vrij algemeene waarheden zegt het brochuurtje vrij duidelijk. (E. B.)

QUINN Edward: *Fundamentals of Peace.* - Burns Oates, London 1942. pp. 70. - 2/6

Aan de hand der vijf vredespunten uit de pauselijke Kerstboodschap van 1939 beschrijft deze brochure den geest, die alleen een rechtvaardigen vrede kan brengen. De Kerk mag en moet hier spreken, omdat haar ministerie zich uitstrekt tot elken hinderpaal tusschen mensch en God. Maar de kristenen hebben sterk gefaald in de beleving van hun Geloof. De schrijver is erg pessimistisch voor de onmiddellijke toekomst, maar spoort des te sterker aan tot grondige werking.

E. B.

René TONNOIR.- *Mani. Roman.* 409 pp. Imprimerie Avenir Colonial Belge, 1944. En vente exclusive à la librairie Elite, Léopoldville. Edité au bénéfice des œuvres de Guerre. Prix . 75 fr.

Mr Tonnoir nous présente des scènes coloniales: il décrit des administrateurs, des missionnaires, des commerçants, des soldats indigènes, des femmes indigènes aux mœurs légères, des sorciers indigènes. Rien de pâle ni de conventionnel. La scène est toujours grouillante de vie. C'est le film interminable mais authentique des aventures et des sentiments de céans.

Tout y est écho direct de la vie coloniale. Pas de mythologie à la manière allemande, pas non plus de simples introspections à la manière française, mais plutôt des allusions à des types vécus, à la manière italienne. Blancs et Noirs défilent devant nous, tantôt bons et supportables, tantôt méchants et exécrables.

Le but du livre est évident: attirer l'attention des lecteurs sur la puissance occulte des sectes secrètes, en particulier de la secte de Mani. L'auteur a voulu nous dépeindre les machinations compliquées des Manis et leur obéissance aveugle au grand prêtre. Peut-être a-t-il voulu aller plus loin: nous prouver qu'il ne faut pas détruire ces forces cachées mais les utiliser, les canaliser. Sans les milliers d'adeptes de Mani, Poutrel n'aurait pas pu découvrir le voleur Gomina Albert, ni venger

la mort de Diana Nicefield ni rendre la vie à l'Excotaca.

On voit qu'une tolérance aimable inspire le « chroniqueur » dans presque tous les problèmes psychologiques. On voit aussi qu'une connaissance sérieuse des habitudes indigènes guide cette plume inventive et réaliste.

Celui qui connaît le Congo lit avec plaisir ce livre, reflet des vies de brousse, et celui qui n'a pas encore pris contact avec la Colonie, le parcourt tel un album bien tenu...

Bref, ce livre a sa patrie et cette patrie, c'est le Congo Belge

J. Esser, Lazariste.

Periodica.

AFRICA XIV, 6: Practical Anthropology in the Lifetime of the International African Institute (A. I. Richards); The Economics of Sixteen Ibo Individuals (J. S. Harris); Mass Education in African Society (Hanns Vischer); African Music (Fela Sowande). - 7: The Significance of Descent in Tale Social Structure (M. Fortes); Joking Relationships in Tanganyika (R. E. Moreau); Nutrition in East Africa (G. M. Culwick).

AFRICAN STUDIES III, 2: Land Tenure in the Transkei (S. H. Fazan); Political Changes in the Upper Lukenvi Area of the Congo (G. Brausch); The Drum Language of the Lokele Tribe (J. F. Carrington); The Written Representation of

Inter-Vocalic Glides in Nyanja (T. Price) - n° Proverbs of the Nyanja People (E. Gray); Set Lobolo Cases in Native Law (J. Lewin); Colon from three Angles (G. V. O. Bulkeley).

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ D'ÉTUDES CAMEROUNAISES, n° 6: Rites agraires et Classe d'Age (J. Mouchet); Autobiographie d'une femme Banen (R. Duqast); - N° 7: Le Pays et la Population Matakam (G. Lavergne); Un peu de zoologie à propos d'un proverbe (J. Sohler).

BULLETIN DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'AFRIQUE NOIRE (Dakar) Vol. I, 1 - 4: L'Associations d'âge chez les Foulbé du Fouta-Djallon (Saikhou Baldé); La représentation humaine dans les dessins d'enfants noirs (B. Appia); Les coutumes et le droit chez les Kel Tadélé (J. Joubert); Le gage des personnes au Soudan français (H. Ortolé); Glossaire des mots français passés en malinké (Ely Dabo Sissoko); Notes sur les premières populations de la région de Dosso-Niger (M. Robin); Grammaire et lexique diola de Fogy-Casamance (H. Weiss); Notes sur la société et l'état chez les Twareg du Dinnik (F. Nicolas); Les tribus du Sahel mauritanien et de Rio de Oro, I. (H. Martin); Contribution à la Préhistoire de la région le Tichitt-Mauritanie (E. Lefort et R. Mauny); Famille, vie sociale et vie religieuse chez les Birifor et les Oulé (M. S. Dibé); L'association agricole en Mauritanie (H. Martin).

Le n° 1 de l'année prochaine sera consacrée à l'étude de la POLYGAMIE.

Nous invitons toutes les missions à bien vouloir nous envoyer deux exemplaires de chaque publication en langue indigène, accompagnés d'une courte notice sur le sujet, le but et la valeur linguistique de l'ouvrage. Cette contribution permettra de faire connaître dans la colonie et à l'étranger ce que le Congo Belge réalise dans ce domaine.

L'empressement à payer l'abonnement fait éviter des frais et épargner du temps!

N° 1 van 1945 zal gewijd zijn aan bi dragen tot de studie van de VEELWIJVERIJ.

Wij richten tot alle missies het verzo om ons twee exemplaren te willen zenden v alle uitgaven in inlandsche talen, met beknop aanduiding van onderwerp, doel en linguistisc waarde. Aldus zullen wij aan binnen- en buiten lnd een overzicht kunnen geven van hetgeee op dit gebied bij ons geïnteresseerd wordt.

Tijdige betaling van het abbonem bespaart onkosten en tijd!