

# **DE EIGENNAAM EN HET "ZELFLOFDICHT" IN DE AFRIKAANSE ORALE LITERATUUR<sup>1</sup>**

**Ngo Semzara KABUTA**

*Vakgroep Afrikaanse talen en culturen  
Rozier 44  
B - 9000 Gent*

e-mail: ngosemzara.kabuta@rug.ac.be

## ***SUMMARY***

***The proper name and "selfpraise poetry"  
in the African oral literature***

*There is a particular poetic genre in African oral literature, based on selfpraise. Selfpraise poetry is built on proper names and formulas,*

---

<sup>1</sup> Een vroegere versie van dit artikel werd op het Time Festival "Grenzen" (27 april C 7 mei 1993, Gent) voorgelezen. We danken Dr. P. Hadermann voor haar constructieve opmerkingen.

*with the metaphor and hyperbole as central style figures. In this article, we situate the proper name inside African culture and show the link between the proper name and selfpraise. Furthermore, we try to grasp the meaning of praising oneself in African culture. The study relies essentially on Cilubà and Kilubà data, but references are made to other languages, in order to show that the genre is not limited to the Lubà oral literature. The first part concentrates on name giving and its meaning. The second part is an analysis of selfpraise poetry, with examples in different languages.*

**Key Words:** *clan name, hyperbole, inner name, metaphor, oral literature, poetic name, proper name, praise name, selfpraise, social name.*

## **DE EIGENNAAM EN HET "ZELFLOFDICHT" IN DE AFRIKAANSE ORALE LITERATUUR**

In de Afrikaanse orale literatuur is er een zeer specifiek poëtisch genre, dat eruit bestaat zichzelf aan te prijzen. Dit gebeurt aan de hand van eigennamen en formules waarin de metafoor en de hyperbool, als stijlfiguren, een centrale rol spelen. We trachten in dit artikel enerzijds de eigennaam ethnolinguïstisch te benaderen, en anderzijds het verband tussen de eigennaam en het zelflof uiteen te zetten. Tegelijkertijd zullen we de betekenis van het zichzelf loven in Afrika bespreken. De studie is hoofdzakelijk gebaseerd op het Cilubà en het Kilubà, waarover we rechtstreekse gegevens beschikken. Omdat het opvalt dat gelijkaardige opvattingen t.o.v. de naam bijna overal in Afrika voorkomen, worden korte aanwijzingen naar andere talen gegeven. In het eerste deel wordt de naamgeving evenals de betekenis van de naam vooral bij de Balubà uiteengezet. In het tweede deel wordt wat we "zelflofdicht" noemen, besproken, met voorbeelden in verschillende talen. Het wordt duidelijk dat de eigennaam in dit

poëtische genre een cruciale plaats inneemt. Een samenvatting besluit het artikel.

## 1. DE EIGENNAAM

Vele Afrikaanse gemeenschappen schijnen meer belang te hechten aan de groep en de solidariteit binnen de groep dan aan het individu. Zo wordt b.v. bij de Lovedu<sup>2</sup> van Transvaal in Zuid-Afrika of de Nuer in Soedan het op de voorgrond plaatsen van een individu systematisch ontmoedigd<sup>3</sup>. Hetzelfde geldt voor de Gurage in Ethiopië, waar individualisme en eerzucht fel bestreden worden<sup>4</sup>. Een ander voorbeeld vinden we terug bij de San in Zuid-Afrika, die een hoogst egalitaire maatschappij vormen, zodanig dat zelfs het roemen van een individu, dat elders zo gewoon is, bij hen uitgesloten is<sup>5</sup>. Hun literatuur beperkt zich dan ook tot een paar verhalen en liederen. Andere voorbeelden zouden kunnen aangehaald worden. Men zou hieruit de conclusie kunnen trekken dat bijna overal in Afrika de solidariteitswet een machtige rem is voor de ontwikkeling en de emancipatie van het individu en dat het persoonlijke belang alleen telt in zoverre het gelijk opgaat met dat van de groep. Er bestaan echter middelen om grenzen tussen de groep en het individu te plaatsen, zodat men tot een soort evenwicht komt en het individu aan de anonimiteit ontsnapt. Een middel daartoe is de naamgeving.

---

<sup>2</sup> De Lovedu maken deel uit van de Noord-Sotho groep.

<sup>3</sup> Evans-Pritchard 1968: 211, 268 voor de Nuer en Krige 1963: 75-78 voor de LoPedu.

<sup>4</sup> Shack 1974: 6-7, 15.

<sup>5</sup> Hewitt 1980: 651.

## 1.1. CLANNAAM

Bij de Balubà-Kàsaayì kan elk individu door de naam van zijn clan aangewezen worden. Het gaat om een collectieve naam, die enigszins fungeert als familienaam, waardoor meer plaats wordt gegeven aan de groep dan aan het individu (bv: Ndoba, Kalenda). Door de clannaam neemt de mens deel aan alle realisaties van zijn voorouders. Dit verruimt de plaats die hij in de geschiedenis inneemt en dientengevolge geeft dit hem meer waarde.

## 1.2. INNERLIJKE OF INITIALE NAAM

In 't algemeen draagt de eerstgeborene de naam van een grootouder van vaders zijde (vrouwelijk voor het meisje en mannelijk voor de jongen). Het tweede kind kan de naam van zijn vader of die van zijn oom van vaders zijde dragen. Het derde kind krijgt de naam van één van zijn grootouders van moeders zijde. Vanaf het vierde kind zijn de ouders vrij een naam te kiezen. Zo kunnen ze b.v. de naam van een vriend aan hun kind geven. In dit laatste geval ontstaat een verwantschapsrelatie tussen het kind en de vriend.

Bij de Balubà-Katanga krijgt het kind bij de geboorte een *innerlijke* naam. Die naam wordt aan de zwangere moeder in een droom "ingebazen" door een gestorven voorouder, of door een willekeurige geest die in het kind wil voortleven. Die "inblazer" van de naam wordt *ngudi* (schaduw) genoemd. Zijn hele leven zal de naamdrager onder de bescherming van zijn *ngudi* staan<sup>6</sup>. Dankzij die innerlijke naam wordt de mens aan de groep verbonden. Buiten de groep kan hij zich niet ontplooiën. Die naam vormt, samen met de drie andere dimensies van de mens (nl. het lichaam, de geest en de schaduw) de vierde dimensie van de mens, zijn onsterflijke dimensie. Dankzij deze naam overschrijdt hij de grens van de tijd. Als zodanig heeft deze innerlijke naam een sacraal karakter.

---

<sup>6</sup> Theuws 1962: 44.

De naam maakt dus onderdeel uit van de persoonlijkheid. Deze vaststelling houdt niet in dat de tijd cyclisch opgevat wordt, want telkens wanneer de naam gegeven wordt, wordt alleen een gedeelte van de individualiteit geschonken. Het gaat eerder om een tijdsopvatting in spiraal. Men zou kunnen spreken van een eeuwige tegenwoordigheid, die het verleden voortdurend re-actualiseert.

Daar de naam zo'n grote rol speelt, volgt hieruit dat als men de naam uitspreekt, er tegelijk sprake is van een diepgaande kennis. Iemands naam uitspreken betekent hem onthullen, zodanig dat het mogelijk wordt hem aan allerlei manipulaties te onderwerpen. Het is dus niet verwonderlijk dat ook de naam aan een reeks verboden onderworpen wordt, en dat er een ander soort van namen bestaat die hoofdzakelijk boodschappen zijn, gericht tot onzichtbare machten of tot kwaadwillige wezens die het bestaan van het kind bedreigen. Om die wezens te bedriegen en hen te ontmoedigen, krijgt het kind een naam zoals *Bààlufū* (Tot-de-dood-bestemd) of Muntu *Mens-zonder-naam* (cf. *Personne* in het Frans). Inderdaad, iemand die geen naam heeft kan niet gepakt worden.

Bij de Balubà-Kàsaayì bestaat een gelijkwaardige conceptie van de naam. Een naam kan van een voorouder geërfd worden. Er ontstaat een bijzondere band tussen de voorouder en het kind door de invloed die de voorouder op deze nieuwe naamdrager voortaan zal uitoefenen. M.a.w., er wordt een circuit van energie mogelijk gemaakt tussen de doden en de levenden, tussen de onzichtbare en de zichtbare werelden. Zo'n naam noemt men *dīnà dyà ku cilelelu* (naam van bij de geboorte). Die naam wordt door de vader gegeven, maar kan ook ingeblazen worden zoals bij de Balubà-Katanga. Voor dezelfde redenen als bij de Balubà-Katanga, worden er ook zekere verboden aan gehecht. De naam wordt liefst niet openbaar gebruikt, om te vermijden dat de kracht die erin schuilt door kwaadwillige geesten of mensen zou gestolen en verkocht of vernietigd worden. Zulk een naam is definitief, behalve als zijn drager helemaal van identiteit verandert, wat kan gebeuren als men van clan verandert, b.v. door desertie of, zoals het vroeger kon gebeuren, door als slaaf verkocht te worden.

Wat de clannaam en de innerlijke naam gemeen hebben, is het feit dat zij de solidariteit tussen de mens en zijn groep sterk beklemtonen. Omdat de groep hier centraal staat, hebben zulke namen een enigszins onpersoonlijke waarde.

Dankzij de innerlijke naam wordt een fundamenteel probleem opgelost, te weten dat van de dood. Er bestaat inderdaad een diachronische lijn die de mens niet alleen met het verleden verbindt, maar ook met de toekomst, want zijn naam zal ook aan een nabestaande gegeven worden. In zo'n systeem sterft men nooit, tenminste zolang de naam leeft. Men kan hieruit concluderen dat het verdwijnen van grenzen aan de beide polen van iemands bestaan geruststellend is. Maar tevens ontstaat een ander probleem. De mens situeert zich inderdaad niet alleen in een verticaal of diachronisch perspectief, maar ook in een horizontaal, of synchronisch perspectief. De volgende vragen kunnen gesteld worden: "Hoe verhouden mensen zich tot elkaar?" of "Hoe situeert de mens zich sociaal?" Om hierop te antwoorden bestaat er een derde soort van namen.

### **1.3. UITERLIJKE OF SOCIALE NAAM**

Benevens namen die de mens een eeuwige plaats geven, bestaan er namen die hem sociaal situeren of bepalen, namen die eigenlijk grenzen tussen hem en de rest van de maatschappij plaatsen. Dat zijn namen die van hem een individu maken of *uiterlijke* namen. Er zijn er een hele reeks. Zulke namen zijn niet noodzakelijk definitief en kunnen dus, in tegenstelling met de eerste twee soorten namen, overeenkomstig de evolutie van de persoon veranderen. Zo wordt de vrouw volgens de naam van haar kind genoemd, zodra ze moeder wordt (b.v. Mwa Ntùm̀b̀à Ntùm̀b̀às moeder), terwijl kinderen die geboren worden in bijzondere omstandigheden een bijzondere naam krijgen, een *d̀ǹǹà d̀ỳà bup̀àng̀ù*. Hier volgen voorbeelden bij de Balub̀a-K̀asaaỳi:

1. Het eerste kind van tweelingen heet altijd *Mbùùyì* (of *Cibwàbwà*) en het tweede *Kabangà* (of *Kànkù* of *Nsànzà*). In geval van drielingen, heet het derde kind *Kàtùmà*. Het kind dat vóór tweelingen geboren werd, verandert ook van naam en wordt *Citwàlà* genoemd. Het kind dat op tweelingen volgt, is *Muswâmbà* (of *Musùwâmbà*). De ouders van tweelingen krijgen ook nieuwe namen en worden *Mwa Mbùùyì* (*Mbùùyìs* moeder) en *Shambùùyì* (*Mbùùyìs* vader). Of die namen een betekenis hebben, dient nog onderzocht te worden. Men kan voorlopig alleen een mogelijke verwantschap vaststellen tussen *Kabangà* en *kubanga* *beginnen*, *Kàtùmà* en *kutùma* *zenden*, en *Citwàlà* en *kutwàla* *brengen*.
2. Het kind dat na tenminste drie kinderen van hetzelfde geslacht komt is een *Ngalula* (iemand die de verandering teweegbrengt, cf. kwalula *van plaats of vorm veranderen*). Dit kind wordt gevolgd door een *Kapinga* (iemand die terugkomt, cf. kupinga *terugkomen*). Een te vroeg geboren kind is een *Kabìshi* (onvoldoende gekookt, cf. -bìshi *rauw, niet rijp, ongekookt*).
3. Er bestaan ook namen die in verband staan met de omstandigheden van de geboorte, vb. 1. Daarenboven bestaan er talrijke bijnamen zoals in vb. 2.

- |                 |  |
|-----------------|--|
| 1. a. Makènga   | <i>Lijden</i>                                |
| b. Bintu        | <i>Rijkdom</i>                               |
| c. Maweeja      | <i>(gave van) God</i>                        |
| d. Mulopò       | <i>Heer; God</i>                             |
|                 |  |
| 2. a. Dèkàpò    | <i>Open-dak (cf. Fr. décapotable)</i>        |
| b. Dôci         | <i>Dodge (cf. een Amerikaanse wagenmerk)</i> |
| c. Dieu-le-veut | <i>God-wil-het</i>                           |

Bij de Balubà-Katanga zijn zulke namen tamelijk talrijk. Ze tonen de invloed en het impact van de Westerse beschaving. Iedereen kan zo'n naam geven. De drager zelf mag hier zijn volle inventiviteit uitoefenen.

- |                |                                      |
|----------------|--------------------------------------|
| 3. a. Bùlùselè | <i>Brussel (cf. Fr. Bruxelles)</i>   |
| b. Onzèlè      | <i>Elf-uur (cf. Fr. onze heures)</i> |
| c. Mòòtòkâ     | <i>Wagen (cf. Eng. motor-car)</i>    |
| d. Kìdìyô      | <i>Potlood (cf. Fr. crayon)</i>      |

#### 1.4. ANDERE NAMEN

Er bestaan nog andere namen bij de Balubà, die men o.a. in de dichtkunst aantreft. Die namen behoren tot verschillende categorieën:

1. *Mênà àà bukalenga* of titels, die aan ambtsdragers toegekend worden en die hun verantwoordelijkheden beschrijven:

- |                    |  |
|--------------------|--|
| 4. a. Lwaba-ngombe | <i>Rundverdelers (waardigheidsbekleder kandidaat-hoofdman)</i> |
| b. Mwadyà-mvità    | <i>Hoofd-van-de-krijgslieden</i>                               |

2. *Mênà àà mudimu* of beroepsnamen:

5. Mukàngà-wa-kùdìbo-bàfùla *Mukànga-die-deel-uitmaakt-van-de-smeden*

3. *Mênà àà ku bwanga* of rituele namen:

6. Nkòngòlò *Rode-rituele-boom*



#### 4. Geheime namen:

7. Cipà-bantu-mikìyà                      *Hij-die-voorschriften-fouten-verleent*

5. *Makùmbù* of kenspreuken. Die zijn de meest originele, doordat ze het individu niet alleen definiëren, maar ook verheerlijken. Het zijn namen van kracht, min of meer geijkte woordgroepen of zinnen, die de naam van de held in de heroïsche dichtkunst vaak vergezellen of vervangen. Ze zijn samengesteld uit krachtige beelden die zinspelen op morele, lichamelijke of andere kenmerken van de betroffene persoon. In het dagelijkse leven worden zulke namen gegeven door de moeder om het kind aan de anonimiteit te doen ontsnappen. Die namen kunnen ook door de drager zelf gekozen of samengesteld worden om zich van de massa te onderscheiden. Een hoofdman geeft zichzelf zo een naam bij zijn bevestiging, vb. 8. De *makùmbù* bestaan zowel voor individuen als voor clans of stammen, vb. 9.

8. a. yànyì dídì Ntalaja                      *Mijn naam is De Vredestichter*  
b. Bènga-nkunà-bakwà-                      *Vermijd-vijandigheden-opdat-*  
matùnga-bèndangan                      *volkeren-met-elkaar-omgaan*

9. Mukwà Ndoba                      *Afstammeling van Ndoba*  
Wa mu Nnyemvwa                      *Afkomstig uit de Nnyemvwa-berg*  
Wa mùdì cyômba cibônga                      *Afkomstig uit het land waar maniok in*  
nì muunya                      *de zon kookt*  
Mudyà-ngòmbà                      *Rundetier*

De primordiale geest of energie *mvidi mukùlù*, die vaak door het woord *God* vertaald wordt, heeft talrijke kenspreuken:

- |  |  |
|--|--|
| 10. Mvidi Mukùlù<br>Maweeja Nnangila<br>Díba-kàtàngila-cishikì<br><br>Wa-kutàngila-dyàmwosha-<br>nsàsè | <i>Primordiale Geest</i><br><i>Beminbare Almachtige</i><br><i>Zon-die-niemand-rechtstreeks-kan-<br/>bekijken</i><br><i>Degene-die-hem-bekijkt-verbrandt-<br/>zich-aan-zijn-stralen</i> |
|--|--|

Zelfs voorwerpen, plaatsen en dieren krijgen een kenspreuk, altijd met de bedoeling deze in 't bijzonder te beschouwen:

- |   |  |
|---|--|
| 11. a. Díba Kàlààdi-mu-njila<br>b. Mudìmà Cyenda-bufùku | <i>Zon Die-onderweg-nooit-slaapt</i><br><i>Vleermuis Die-'s-nachts-wandelt</i> |
|---|--|

In samenhang met de naam vindt men talrijke werkwoorden met verschillende nuances rond het begrip *verheerlijken*:

- |                                     |   |
|-------------------------------------|---|
| 12. a. kusansula<br>b. kusanzulwila | <i>Iemands naam bezingen, lofzingen</i><br><i>Iemand aanroepen, iemands<br/>tegenwoordigheid oproepen</i> |
|-------------------------------------|---|

Al die namen hebben een sacraal karakter, omdat ze de mens aanroepen op het niveau van wat men in 't Cilubà *mudìbu* noemt, d.w.z., de afstamming in opklimmende linie of m.a.w. zijn wortels. Iemands naam bezingen betekent iemand tot zijn oorsprong terug doen keren en hem tot zijn eigenheid of zijn essentie herleiden. In die zin wordt het mogelijk menselijke grenzen en tenslotte de dood te overschrijden.

Het woord wordt in een bijzondere stijl *gegoten*, waar een bijzonder ritme aan gehecht wordt en dat in een bijzondere context voorgedragen wordt. Daarbij ontstaat een heel sterke emotie die het hele wezen van de mens aangrijpt. Dit noemt men *majìya*. Het is een soort heimwee naar de oorsprong, die het individu in staat stelt zijn

grenzen voorbij te gaan. Door de mens en zijn clan te verheerlijken, versterkt men de voornaamste culturele waarden. Deze waarden zijn:

1. de *ditùnga* of maatschappij, die opgevat wordt als een verschrikkelijke kracht,
2. de *bantu* of menselijke wezens en
3. *Mvìdi Mukùlù* of *Maweeja Nnangila* of de oorspronkelijke geest en oorsprong van al de vitale energie die alle wezens bewoont.

Die energie wordt aan het individu overgebracht door de voorouders. Daarom zijn de voorouders en de ouders zo belangrijk in de Lubà cultuur en wordt het verleden (door middel van de voorouder's namen) ten zeerste gewaardeerd. Die waarden worden aangevuld door sociale waarden zoals: het vormen van een gezin en talrijke kinderen krijgen; materieel voorspoedig zijn; in vrede leven, en aan de macht deelnemen<sup>7</sup>. Dit alles zijn verschillende middelen ter beschikking van het individu om zijn kracht te vermeerderen en om zijn leven te verruimen. Iemands naam oproepen of bezingen komt er op neer die verschillende waarden sterk bevestigen.

De eigennaam is net zo belangrijk in andere maatschappijen in Afrika. Bij de Peul in West-Afrika onderscheidt men de *yettoore* (clannaam), de *sowoore* (bijnaam) en de *innde* of echte naam. De *innde* is het wezen van de persoon of tenminste, zijn intiemste teken. Daarom wordt het ook aan verboden onderworpen om te verhinderen dat de persoon aan gevaarlijke manipulaties onderworpen wordt. Door de *innde* wordt de persoon geïdentificeerd in samenhang met zijn afstamming, waarvan hij het voortbestaan verzekert. Het verschil met de Balubà is het feit dat dezelfde namen na vier generaties automatisch terugkomen, zodanig dat hier misschien van een cyclische opvatting van de tijd gesproken kan worden. Verder wordt het verleden even sterk gewaardeerd en de persoon zal volledig zichzelf zijn alleen op voorwaarde dat hij dit determinisme van zijn afstamming op zich neemt. Dit determinisme wordt een ideaal en een referentiekader. Voor uitzonderlijke personages bestaat een vierde

---

<sup>7</sup> Mufuta 1968: 59-64.

benaming, de *jammoore*. Het vormt een soort compromis tussen de clannaam en de bijnaam. Men kan ook zeggen dat de *jammoore* een ontwikkelde vorm van de bijnaam is, omdat hij de persoon op de meeste markante en pertinente manier kenmerkt door zijn specifieke kwaliteiten of representatieve daden op te roepen. De *jammoore* is dus, door de grenzen die hij zo precies tussen de persoon en de rest van de maatschappij plaatst, de hoogste waarderingsvorm. Daardoor wordt de neiging tot het verlies van de individualiteit gecompenseerd, die het kenmerk is van de *yettoore* (of clannaam). De *jammoore* is dientengevolge een vorm van loftuiging en een beknopte definitie van de persoon. De *jammoore* is eigenlijk een kenspreuk zoals we die bij de Balubà gedefinieerd hebben. De *jammoore* is zo belangrijk dat deze een eigen literaire genre wordt<sup>8</sup>.

Bij de Mosi in Burkina Faso, vinden we gelijkwaardige opvattingen betreffende de naam. Zij onderscheiden clannamen (*sondre*, mv. *soanda*) en individuele namen (*yure*, mv. *yuya*). De clannaam is een element van een *zabyuya* of kenspreuk, die door een chef gekozen werd. De *yure* of individuele naam is voornamelijk een boodschap. Iemands naam uitspreken betekent iemand tot leven brengen door middel van het woord. Wanneer een wezen of een voorwerp genoemd wordt, wordt het tevens in leven geroepen, zozeer dat het verplicht is zich tegenwoordig te stellen en te verschijnen. In het woord *sondre*, kan men de kern *sol* herkennen, wat *roemen* betekent. De *sondre* is dus een naam die in de alledaagse realiteit gebruikt wordt. In het woord *yure* is de kern *yu* aanwezig, met de betekenis: *door het woord identificeren*. De *yure* wordt dus met veel voorzichtigheid uitgesproken. Doch is dit niet om dezelfde redenen als we tot nu toe gezien hebben, te weten dat de naam een gedeelte van de persoon is. Wat hier belangrijk is, is niet zozeer de persoonlijkheid van de naamdrager maar van de naamgever. De *yure* is een signaal dat de dood tegenspreekt. Het streeft ernaar de familie beroemd te maken en het kind te beschermen. Volgens de Mosi is er altijd een realiteit die het individu overschrijdt, ten opzichte waarvan de ouders, door de naam te geven, stelling nemen. De *yure* is een vorm van dialoog met

---

<sup>8</sup> Seydou 1977: 187-200.

bovennatuurlijke machten op lange termijn. Het is een sacrale naam, een boodschap aan die machten<sup>9</sup>:

13. a. Kayure  
b. Poko

*Zonder-naam*  
*Meisje*<sup>10</sup>

De tweede naam wordt aan een jongen gegeven! Ook hier is de naam een echte kracht, die de levensloop kan veranderen.

Gelijkaardige ideeën over de naam vinden we terug bij de Igbo in Nigeria<sup>11</sup>, de Tswana in Botswana<sup>12</sup>, de Guro aan de Ivoorkust<sup>13</sup>, de Rwanda<sup>14</sup>, en in vele andere Afrikaanse gemeenschappen en zelfs buiten Afrika<sup>15</sup>. Zonder er hier verder op te willen ingaan, is het nochtans interessant te vermelden dat de oudste ideeën die we over de naam hebben, ons door de oude beschaving van Egypte geleverd worden. De Egyptenaren hadden naast een reeks bijnamen, een gebruikelijk naam of *mooie naam* en een formele naam of *grote naam*. Gewoonlijk erfde de jongen zo'n naam van zijn grootvader of van een oom op basis van gelijkenis. Het meisje werd daarentegen genoemd

---

<sup>9</sup> Ibid.: 8-18.

<sup>10</sup> Houis 1963: 75-76.

<sup>11</sup> Egudu 1973: 10-11.

<sup>12</sup> Schapera 1965: 23-24.

<sup>13</sup> Deluz 1970: 75-91.

<sup>14</sup> Coupeuz & Bizimana 1989: 159-183.

<sup>15</sup> Zie. b.v. Armengaud 1990: 384-388 ; Budge (1926) 1977: 20, 31-37, 87, 203-207, 265 (de naam in Oud-Egypte); Cazeneuve 1984: 156-163 ; Erny 1972: 239-240; Faïk-Nzuji 1993: 81-86; Frazer (1927) 1983: 665-718 (taboes over de naam bij verschillende volken); Kagame 1976: 247-258; Lévi-Strauss 1962: 226-252; Lohisse 1974: 116-120; Makando 1984 (naamgeving bij de Chagga); Ntahombaye 1983 (het hele boek is een studie van de naam in Burundi); Stefaniszyn 1954: 131-146 (naamgeving bij sommige volken in Zambia); Thomas & Luneau 1980: 35-38, 199-200; Van Wing 1920: 254-258 (naamgeving bij de Bakongo).

volgens haar lichamelijke of morele kenmerken. Zo betekent b.v. Nefert *mooi* of *goed*; Mauserau *Katje*. Kinderen werden naar namen van goden genoemd: Isis, Horus, enz. Namen bestaande uit hele groepen woorden waren ook frequent:

- |                           |  |
|---------------------------|--|
| 14. a. Tchet-Ptah-auf-ânk | <i>Ptah-sprak-en-het-kind-leefde</i>                                       |
| b. Râmeses                | <i>Zoon-van-Râ (cf. Ramses)</i>  |
| c. Per-â                  | <i>Groot-huis-als-toevluchtsoord-of-schuilplaats-voor-alle Egyptenaren</i> |

De naam speelde een grote rol op religieus gebied in die zin dat het voortbestaan van de mens na de dood ervan afhing. Daarom was het beschadigen van een naam op een graf zeer ernstig, want dit veroordeelde de eigenaar van de naam zowel in deze wereld als in het rijkdom van Osiris tot eeuwige vergetelheid. Een naam vernietigen betekende de drager ervan vernietigen. Een gevolg van dit geloof op historisch gebied was dat de oude koningen van Egypte meer bezorgd waren over het bewaren van hun naam dan van hun heldendaden. De legende van Râ en Isis levert verder een goed voorbeeld van het belang van de naam voor de Egyptenaren. Râ slaagt er inderdaad in aan de macht van de grote God deel te nemen door hem te verplichten zijn geheime naam te onthullen. De naam had echt een magische macht, zodat de naam van een god of van een vijand kennen, betekende dat men macht op hem had. Zo werden de namen van de vijanden van de farao's op vazen of beeldjes geschreven, die daarna afgebroken en begraven werden.

Tenslotte, is het interessant op te merken dat de persoonlijkheid uit verschillende elementen bestond:

1. djet *materieel lichaam*,
2. akh *onsterfelijk principe*,
3. ba *geestelijk principe*,
4. ka *de vitale energie die het leven onderhoudt*,
5. shouyt schaduw<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Vercoutter 1990: 1009-1010 en ook Budge 1977: 272-275 (betreffende ka en ba).

## 2. HET ZELFLOFDICHT

2.1. In Afrika worden al lang gedichten en kenspreuken samengesteld om bovenzinnelijke realiteiten aan te roepen, waaronder vb. goden of overleden geesten die tot het statuut van voorouder verheven werden. Deze realiteiten maken zich openbaar door bemiddeling van voorwerpen zoals de maan, de zon, de bergen, de rivieren of van de dieren en insecten. Hier zijn een paar Lubà voorbeelden:

### 15. CILUBÀ

- |   |  |
|---|--|
| a. Mwanza-nkòngòlò Wa-lukùmba-<br>mvùla | <i>Regenboog Die-de-regen-verwijdert</i> <sup>17</sup>                   |
| b. Lukàsu Iwàkudimina wadyà             | <i>Het houweel bewerkt het land voor<br/>jou en je leeft</i>             |
| Dìba diwàáfà Iwàkwimbila<br>ngombà      | <i>Wanneer je sterft, graaft het een graf<br/>voor jou</i> <sup>18</sup> |
| c. Ntànda Kàlòmbo-bwàtu                 | <i>Spin Diegene-die-geen-boot-graagt</i>                                 |
| Ûtu nè bwèndè mu cyâdi                  | <i>Hij heeft zijn eigen boot onder de<br/>borst</i>                      |

In deze teksten, die een lovend karakter hebben, schijnt de mens de aangeroepen wezens te vleien, terwijl hij zijn bewondering uitdrukt voor het heelal als mysterie.<sup>19</sup>

Er worden ook gedichten samengesteld voor merkwaardige personages zoals hoofdmannen of koningen, krijgers, genezers of jagers. Hier is een Zulu voorbeeld:

---

<sup>17</sup> Kabuta 1995, Annex II : 92.

<sup>18</sup> Ibid.: 160.

<sup>19</sup> Cf. ook Theuws 1962: 56

## 16. ZULU

Ulungwana kaNdaba!  
Ulungwana woMbelebele,  
Olung'emanxulumeni,  
Kwaze kwas' amanhulum'  
esibikelana.  
UNodumehlezi kaMenzi

*Dlungwana, Ndabas zoon!*  
*De-woeste van de Mbelebele brigade,*  
*Die razend werd in de wijde kraals,*  
*Zodat de hutten werden omgekeerd*

*Hij-die-befaamd-is terwijl hij zit,*  
*Menzis zoon,*

USishaka kasishayeki  
kanjengamanzi  
Ulemb' eleq' amany' amalembé  
ngokukhalipha;  
UShaka ngiyesab' ukuthi  
nguShaka,

*Hij-die-slaat-maar-wordt-niet-*  
*geslagen, niet als het water,*  
*Hakmes-die-andere-hakmessen-*  
*overschrijdt-in-scherpheid;*  
*Shaka, Ik vrees te zeggen dat het*  
*Shaka is,*<sup>20</sup>

Een moeder kan ook een gedicht voordragen aan haar kind, een vrouw aan haar man – namelijk gedurende de seksuele verhoudingen of een jonge man aan zijn vriendin. Hier is een Dogon gedicht dat door een jongeman voorgedragen wordt op de eerste avond van het huwelijk:

## 17. DOGON

Yagule binebanabine  
Giri tolo  
Koro ogo kañu

Iru peu iru  
Iru gala mañu  
Bere pullo taga

Bogu keme ku

*Evenwichtig Meisje*  
*Met het oog zoals een ster*  
*Met een nek schitterend zoals het goud*  
*van de rijke*

*Met de borst zoals de uier van een ooi*  
*Met de borst zoals een indigo-bol*  
*Met een buik (zo plat) als de sandaal*  
*van de Peul*

*Met een navel zoals een pompoenkop.*<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup>Cope 1967: 88-89

<sup>21</sup>Ganay 1942: 46-47.



Wat wij tot zover gezien hebben, heeft eigenlijk niets uitzonderlijks, want gelijkaardige teksten bestaan ook in andere culturen in de wereld. Wat integendeel kenmerkend van Afrika is, is het bestaan van zelflovede *kenspreuken* en gedichten. Dit wil niet zeggen dat deze elders in de wereld onbekend zijn, maar ze komen veel meer voor in Afrika. Deze teksten behoren tot wat we *zelflofdicht* noemen. Zelflovede teksten zijn heel oud in Afrika, want we vinden ze al op graven in Oud Egypte:

18. *Ik ben Khnum, je schepper!*  
*Mijn armen omringen je,*  
*Om je lichaam steviger te maken,*  
*Om je ledematen te beschermen.*  
*Ik leg op jouw een steen op een ander,*  
...  
*Want ik ben de meester die maakt,*  
*Ik ben Diegene-die-zichzelf-gemaakt-heeft,*  
...<sup>22</sup>  
...

Laten we ook dit uittreksel van de slag te Kadesh lezen, waarin Ramses II zijn krijgsdaden tegen de Syriërs looft. Het epos dateert uit het Nieuwe Rijk, rond 1296 v. J.-C.:

---

<sup>22</sup> Lichtheim 1980: 98. Cf. ook Lichtheim 1976: 121 (formula for not letting the head of N be cut off in the necropolis):  
*I am the Great one, son of the Great one,*  
*The Fiery one, son of the Fiery one,*  
*To whom his head was given after having been cut off.*  
The head of Osiris shall not be taken from him,  
My head shall not be taken from me!  
I am risen, renewed, refreshed,  
I am Osiris!

19. *Ik stond achter hen als een griffioen; ik viel al de landen aan, ik alleen.  
Want mijn infanterie en mijn wagenmenners waren mij ontvlucht;  
niemand van hen stond stil om achter zich te kijken.*<sup>23</sup>

Het extreemste geval is uiteraard dat van de eerste koningen van Oud Egypte, die verheven werden tot goden. Deze koningen gaven aan zichzelf de offeranden van het volk en ook hun eigen offeranden. Het is dus niet verwonderlijk dat een koning zoals Amenhotep III zich een tempel liet bouwen (te Sulb) waarin hij zichzelf vereerde als god. Hier zijn b.v. sommige van de namen die hij aan zichzelf gaf:

- |                 |   |
|-----------------|---|
| 20. a. Neter A  | <i>de grote god</i>                               |
| b. Neter Nefer  | <i>weldadige god</i>                              |
| c. Neb Ari Akht | <i>god schepper van alle dingen</i> <sup>24</sup> |

In sommige plaatsen in Afrika, bestaan zelfs gedichten waarin verpersoonlijkte dieren zichzelf loven, in de eerste persoon enkelvoud. Hier zijn resp. Tswana en Peul voorbeelden:

---

<sup>23</sup> Lichtheim 1976: 62.

<sup>24</sup> Cf. Budge 1977: 83.

## 21. TSWANA

Ke motau-kgôbê-di-mabu	<i>Ik ben de Leeuw-de-gekookt-koren- en-de-maïs-vol-stof</i>
Yo o ikitseng a le nosi	<i>Degene-die-enkel-door-zichzelf- gekend-is</i>
Ke motho ke le nosi	<i>Ik alleen ben een levend wezen<sup>25</sup></i>
Se ke se bônang ke dijô tsa me	<i>Alles wat ik zie is mijn voedsel</i>
Nna tau ya mariri a magolo	<i>Ik, de Leeuw-met-de-onmetelijke- manen</i>
Ke phagê ya mangana a magolo	<i>Ik ben een Wilde-kat-met-dikke- wangen<sup>26</sup></i>
Tshethla ya dikgwa	<i>De Gele-van-de-wouden</i>
Tshitlha ya marota	<i>De Gele-van-de-hoge-landen</i>
Ga ke tlhatlhelwe	<i>Ik word niet ingesloten</i>
Ke tlhaga ke firêla mo dikgweng	<i>Ik verschijn wanneer ik ommetjes en omwegen in de wouden doe</i>
Ke êta ke okomêla ditsela	<i>Ik ga weg, en hef me op boven de wegen</i>
Nna tshetlha ya dikgwa	<i>Ik, de Gele-van-de-wouden</i>
Tshetlha e marota a magolo	<i>De Gele-met-machtige-schouwers</i>
Ke tsamaya ke ikôtlôlôla	<i>Ik ga weg, terwijl ik me uitstrek</i>
Mogala-gala yo motonna	<i>Verschrikkelijke-bruller, de Beroemde</i>
Mogarola-ngwana wa motho	<i>Degene-die-het-kind-van-de-man- openscheurt</i>
Tshetlha ya ga mma-tau le rra-tau	<i>De Gele van Mevrouw Leeuw en Mijnheer Leeuw</i>
Ke kôma-kôma ke itlhaganêla go aba	<i>Wanneer ik mopper, verdeel ik<sup>27</sup></i>
Ka re ke fitlha fa thota ke a bôpa	<i>En wanneer ik de top bereik, brul ik woedend luid</i>
Ka ba ka fitlha lentswe	<i>En dan verlaag ik mijn stem</i>
Nna motau wa dikgwa	<i>Ik, de Leeuw-van-de-wouden.<sup>28</sup></i>

<sup>25</sup> Dit betekent: Ik overtref zozeer de andere dieren dat ik de enige ben die zich met het menselijke wezen kan vergelijken.

<sup>26</sup> Cf. Lekgothoane 1938 : 192 en Van der Merwe 1941: 330 (tekst 22).

<sup>27</sup> De andere dieren stellen zich tevreden met wat de leeuw laat eens hij verzadigd is.

<sup>28</sup> Van der Merwe, 1941: 315, NE 19.

## 22. PEUL

<i>"Ga wi': Miin wi'ete "barooga, ammaa inae am tati: woabe "bi'an mi "barooga, woabe "bi'an rawaa"du ladde, woabe "bi'an "jagaawu, fuu ina am miin "barooga.</i>	<i>Hij zei: Ik ben Degene-die-men-leeuw-noemt, maar ik heb drie namen : Sommigen noemen me de Doder Anderen zeggen de Broesse-hond, Anderen zeggen de Leeuw, Al deze zijn mijn namen, ik de Leeuw.<sup>29</sup></i>
---	---

De lofdichten verschillen van elkaar in omvang en ook in kwaliteit. Het lofdicht van een gewone mens bestaat gewoonlijk slechts uit een paar verzen, terwijl dat van een koning veel uitgebreider is, te meer daar lofdichten van belangrijke mensen door specialisten samengesteld worden<sup>30</sup>. We hebben gezegd dat iedereen zijn eigen lofdicht kan maken door middel van een kenspreuk of een gedicht. Nochtans is het niet verwonderlijk dat vooral de personen die een speciale reden hebben om fier te zijn, deze kunst kunnen beoefenen, zoals krijgers, chefs, koningen, titelbehouders... De persoon die niets groots heeft en zichzelf toch prijst, wordt beschouwd als een ijdelruit of een leugenaar. Dit wil zeggen dat alles in het werk moet gesteld worden om het publiek te overtuigen dat men uitzonderlijke kwaliteiten bezit. In de streken waar het individu over meer vrijheid beschikt om in zijn eigen naam en dus de eerste persoon enkelvoud te gebruiken, is het genre meer ontwikkeld. Bij de Igbo, Rwanda of Sotho gemeenschappen, b.v., waar het individu door de groep aangespoord wordt om zichzelf te prijzen, wordt het genre veelvuldig beoefend. Zij gebruiken steeds de eerste persoon enkelvoud:

---

<sup>29</sup> Noye 1976: 48-49.

<sup>30</sup> De taak van deze beroepsdichter bestaat erin de kernspreuken en heldendaden van de vorser te verzamelen en hen in een gedicht op te nemen, waaraan hij een esthetische en gedenkwaardige vorm geeft.

### 23. RWANDA

Ndi Munfuzacúmu wa  
Ruzirampuhwe nd iigihamé cy  
úmurwaanyi síniitárik intaambara.

*Ik Degene-die-met-de-speer-doodsla,  
zoon van Zonder-medelijden ; ik ben  
een volmaakte strijder: ik wijk niet af  
van de strijd, maar trek de aandacht  
op me in de strijd*

Ndi Rusiingirizwa kub ímaanzi ndi  
Rukagana bákuuka, Rusaangwa mu  
mihigo nd iisáta y úmurwaanyi.

*Ik ben Degene-die-geroemd-wordt  
voor zijn dapperheid, ik ben Degene-  
die-hardnekkig-volhoudt-wanneer-de-  
anderen-weglopen. Aan uitdagingen  
gewend, ik ben Strijdende-erfelwind.*

Nd inkaaka Rweemá nkubitan  
ishem ábatágir ísheéja  
bágisheebeeka mu miheto.

*Ik ben Ruw en Stevig: ik schiet neer  
met trots, terwijl degenen die geen  
hoogmoed hebben hun krachten nog  
aan 't verspillen zijn aan hun bogen.<sup>31</sup>*

In sommige gemeenschappen, zoals de Rwanda, de Hima van Uganda of de Shona van Zambia, heeft het zelfprijzen dikwijls een agressief karakter en is bestemd om de superioriteit van een individu te bevestigen. Bij de Loŋedu of de San in Zuid-Afrika, daarentegen, is het eerder zeldzaam. Bij vele volkeren gebeurt het zichzelf prijzen in de 1<sup>ste</sup> persoon meervoud. Zelflofdichten komen ook voor in de eerste persoon meervoud. Het gaat wel hier om de hele groep die zichzelf tegenover andere groepen bevestigt, en niet om een gewone pluralis majestatis:

---

<sup>31</sup> Coupeuz 1970: 100.

#### 24. SHONA

Isú tirí váZombá chaívo;	<i>We zijn de oorspronkelijke mensen van Zomba;</i>
VekwáChíhotá;	<i>Die van 't land van Chihota</i>
Vémutúpó wéTembo;	<i>Die van de Tembo Totem</i>
VáMárómo;	<i>Degenen die naar hun dikke lippen genoemd worden ;</i>
Vaerambizí Chivará,	<i>Degenen die de gestreepte zebra omkeren</i>
Ngwere,	<i>Het beest met onschadelijke horens</i>
Njúma isíná nyangá	<i>Het beest met geen enkele horen.</i>
Hatítwé vékutámbwá navó.	<i>Men speelt met ons niet.</i>
Takárámbá kukúndwá néanódyá	<i>Niemand overwon ons</i>
sádza.	
Kare kédú taíti ánenge ádaró,	<i>In het verleden; indien iemand</i>
ádénha mago;	<i>dat gedurfd had, zouden we gezegd hebben dat hij een koekoekswesp beroerd had;</i>
Ndísú vanáMapíngúnuré.	<i>We zijn Degenen-die-de-kracht-van- tovermiddelen-wegnemen</i>
Hatísi vékutámbá navó.	<i>Men speelt niet met ons.<sup>32</sup></i>

Het zelflofdicht is hoofdzakelijk een mannelijk genre. Bij de Dogon in Mali b.v., hebben de vrouwen geen eigen kenspreuk, maar wel een gemeenschappelijke kenspreuk die op gelijk welke vrouw of meisje van toepassing is. Bij de Lega in Oost-Congo, draagt de vrouw de kenspreuk van haar vader of haar man. Nochtans vindt men in sommige streken (b.v. bij de Kuria in Kenya, de Ndonga in Namibië, de Balubà in Congo, de Zulu in Zuid-Afrika) vrouwelijke zelflofdichten, zelfs daar waar vrouwen geen individuele kenspreuken hebben. Hier is een voorbeeld waarin een Zulu vrouw haar moed, vastberadenheid, trots en zelfstandigheid beschrijft:

---

<sup>32</sup> Hodza 1979: 171-173.

## 25. ZULU

NgiwuDabuli isiqiwu	<i>Ik ben Degene-die-het-wildreservaat-doorkruist</i>
Esingadatshulwa intombi	<i>Dat geen meisje doorkruist</i>
NguSibindingidi ogidela abathakathi	<i>Ik ben de dapperste onder de dapperen, Diegene-die-de-tovenaren-verlegen-maakt</i>
Upikelelela ngenkani	<i>De Koppige-bewaardster</i>
UZulu wafunga waphindekezela. <sup>33</sup>	<i>De natie heeft over mij gezworen en heeft haar woorden gegeten</i>
Ushika amakhosi wazond' abantukazana	<i>Ze keert de koningen de rug toe en minacht de gewone mensen<sup>34</sup></i>

Uitzonderlijke vrouwen kunnen inderdaad zichzelf loven. Laten we nog een voorbeeld aanhalen. Een zekere Lunda vrouw (in Noord-Zambia), Kafuti Yamfwa, trouwde, in de laatste eeuw, met Kabwebwe, de jongere broer van Koning Kazembe VI. Daarna scheidde ze van Kabwebwe om met de koning zelf te trouwen. Later smeedde ze samen met Sunkutu een complot tegen de koning, zodat Sunkutu koning werd en ze trouwde met hem. Ze smeedde een nieuw complot met Kafuti tegen Sunkutu. Kafuti nam de macht over en ze werd zijn koningin. Maar Kafuti werd gedood en verbrand door Lukwesa en ze slaagde erin ook de koningin van Lukwesa te worden. Door het feit dat ze met vele koningen getrouwd was geweest, werd Kafuti Yamfwa door de Lunda beschouwd als hun grootste koningin. Zo is zij de enige koningin die op hetzelfde kerkhof begraven werd waar enkel de kinderen van koningen begraven werden. Ze kreeg ook een trommelnaam, wat normaliter voorbehouden is voor edelmannen. Ze gaf zichzelf de volgende kenspreuk:

---

<sup>33</sup> Sunkuli & Miruka 1990: 74.

<sup>34</sup> Gunner & Gwala 1994: 210-211.

26. BEMBA

Nine Nakafwaya, *Ik ben de Verleidster*  
Cafwaya balume milonga *Die een reeks mannen verleidde*<sup>35</sup>

Hier is een Ndonga voorbeeld, uit Namibië:

27. NDONGA

Shityalaga shi hol'omvula; okambwa ke hol'omulilo, ka fa haka huhulukwa. ando okwa li okagwanga melundu,  ando elumelinyika.  ando okwa li elapi, ando okashapapa ku udha. mupopiwa neyeme,  muhokolwa nehodhi tali gu.  nda fOmwiingilisa, nda fOmundowishi ta lal'evi.	<i>Shitjalaga houdt van regen De kleine hond die van vuur houdt Schijnt zich te verwarmen Indien het een klein gras in 't veld was, Zou het een lumelinghika-wortelknol zijn Indien het een pagne was Zou het zeker een shapapa-pagne zijn (Ze is) Diegene-waarover-men-met- klacht-spreekt Diegene-waarover-kwaadgesproken- wordt-met-vallende-tranen Ik ben gelijk aan de Engelsman Ik ben gelijk aan de Duitser, die het land veroveret.</i> <sup>36</sup>
--	---

Op grond van het soort helden kan men twee grote types van het zelflofdicht onderscheiden. Het "krijgertype", dat vooral de herdersgemeenschappen kenmerkt, en het "vredelievende type", dat meestal eigen is aan landbouwgemeenschappen. Het gaat hier wel om nuanceverschillen en niet om scherpe grenzen.

---

<sup>35</sup> Chiwale 1962: 56. We beschikken alleen over de Bemba vertaling van deze tekst. Het is echter hoog waarschijnlijk dat deze oorspronkelijk in het Kilubà was, zoals alle andere kenspreuken afkomstig uit de Lwapula-vallei in Noord-Zambia.

<sup>36</sup> Dammann & Tirronen 1975: 206-217.



Het theatrale karakter van het zelfprijzen is frappant. Deze kunst wordt inderdaad enkel in bepaalde omstandigheden beoefend of eerder "geënceneerd" en in gemeenschappen waar bescheidenheid en matigheid aanbevolen worden. Wat het laatste punt betreft, weten we dat in vele Afrikaanse gemeenschappen het individu een geringere plaats inneemt dan de groep. Wat het eerste punt betreft, zijn de omstandigheden gewoonlijk de volgende: voor of na een strijd, gedurende een drinkpartij, wanneer de jongelui uit een inwijdingskamp komen, wanneer krijgers zich vóór de koning komen voorstellen, of gewoon wanneer men vóór een groot gevaar staat. D.w.z. dat men zichzelf niet om het even wanneer of hoe looft. Er zijn grenzen die door de gemeenschap bepaald zijn, en binnen deze grenzen worden afwijkingen aan de regels toegestaan. Op deze manier blijft de gemeenschap het individu controleren. Er bestaan nochtans Afrikaanse gemeenschappen die gebaseerd zijn op de zelfbevestiging van het individu (of tenminste van sommige individuen) en op het benadrukken van verschillen. Zo werden de jonge cadetten bij het koninklijke hof in Rwanda getraind om zich superieur te voelen en leerden daarbij hoe zelflovede gedichten samen te stellen. De Igbo gemeenschap is er één waarin het individu leert enkel op zichzelf te rekenen en succes te verwerven door zijn eigen inspanningen. Wanneer iemand dit doel bereikt heeft, heeft hij het recht op een titel. Bij die gelegenheid, draagt hij een zelflofdicht voor. Merk op dat het volgende gedicht uitsluitend uit poëtische namen bestaat:

## 28. IGBO

Abụ m:	<i>Ik ben:</i>
Egbulie m ugwu	<i>Degene-die-heuvels-bewerkt (d.i. buitengewoon sterk)</i>
Ọpa ji eche anị	<i>Degene-die-de-aarde-trotseert-met-jamswortels<sup>37</sup></i>
Mma na-asụ ọffja	<i>Mes-die-de-struiken-ontrukt (d.i. geen moeilijkheid ontmoedigt of stopt hem)</i>
Ọba dị iwhe	<i>Jamsopslagplaats-die-ruin-is</i>
Ọffia dị akụ	<i>Struik-die-rijkdom-voortbrengt</i>
Ọffja dị ụgọndu	<i>Struik-die-kolossaal-is</i>
Ọffja dị egwu	<i>Struik-die-verschrikkelijk-is</i>
Agụụ egbu onye ji ọgụ	<i>Houweel-gebruiker-die-door-honger-onaangetast-is<sup>38</sup></i>

Het gaat, bij het zelfprijzen, om een praktijk. Deze praktijk schijnt psychosomatisch te zijn. Enerzijds beantwoordt ze aan de fundamentele behoefte van de mens om succes, macht, erkenning te hebben, om bemind te worden, om iemand te zijn. Deze behoefte blijkt niets anders te zijn dan een behoefte aan roem, of, uiteindelijk, een behoefte naar onsterfelijkheid. Deze behoefte is zo sterk dat men in zekere culturen een paradijs of zelfs een hel uitgevonden heeft, alsof het veiliger was de eeuwige vlammen van de hel te verdragen dan in het niets weg te zinken. Anderzijds is het zelfprijzen een techniek die op ritme steunt, d.w.z. een verschijnsel dat inwerkt op het hele lichaam en een beweging teweegbrengt. Het bewustzijn dat men bestaat, staat in nauw verband met de mogelijkheid om te bewegen, namelijk volgens een ritme te bewegen, d.w.z., om te dansen.

---

<sup>37</sup> Jamswortels spelen een grote rol in Igbo dieet en cultuur. Het is een symbool van rijkdom.

<sup>38</sup> Egudu 1975: 30-33.

### 3. FORMELE KENMERKEN

1. Het zelflofdicht wordt over het algemeen gekenmerkt door het gebruik van de eerste persoon enkelvoud met als attribuut een prijsnaam of "poëtische naam". Deze kan een echte naam, een metafoor of een beschrijving zijn (vaak door een relatieve structuur vertaald). Dit geheel wordt doorgaans gevolgd door een uitbreiding. Wanneer de voordrager in de naam van zijn groep spreekt, kan hij de eerste persoon meervoud gebruiken. Soms wordt de eerste persoon enkelvoud gebruikt om de groep te vertegenwoordigen, ten opzichte van andere groepen, die als vijandig beschouwd worden.
2. Poëtische namen (ware en fictieve eigennamen, die vaak metaforisch zijn) komen dus veelvuldig voor. De emotionele kracht van de fictieve persoonsnaam in het zelflofdicht is te verklaren door verschillende factoren. Ten eerste is het zijn metaforische karakter, dat toelaat het individu te identificeren met dieren, bomen, of bovennatuurlijke wezens, terwijl dit individu een zeer grote vrijheid krijgt om zich in om het even wat te metamorfoser. Ten tweede bestaat de structuur van zo'n veelal uit de naam vergezeld van een aanvulling. Deze vertelt ons iets over de naam, en benadrukt de verschillen met de soortgelijken. Bovendien vindt men vaak blijkbaar overbodige informatie in die zin dat de aanvulling de naam slechts schijnbaar definieert. Maar in realiteit herinnert de aanvulling slechts aan de kwaliteiten die inherent zijn aan de naam. M.a.w., er is een herhaling op semantisch vlak. Deze herhaling benadrukt datgene dat impliciet is aan de naam. Daarom noemt men zo'n naam een *uitgebreide* naam. Ten derde is deze naam vaak hyperbolisch, wat zeker bijdraagt tot het groter maken van de drager en tot het hem toekennen van gigantische dimensies.

Het voordragen vereist, in een orale cultuur, steeds de aanwezigheid van een publiek. Meestal kennen de toehoorders echter de uitgebreide namen en kunnen ze in hun geest de namen al vervullen, wanneer die geuit worden zonder aanvulling.

Uiteindelijk is het duidelijk dat de opeenstapeling van speciale namen een heftige ontroering bij de toehoorder opwekt. Zo'n ontroering kan de mens tot de meest gewaagde of irrationele handelingen leiden. Daarom kan echt gezegd worden dat de eigennaam, met name wanneer die gebruikt wordt als, of binnen, een kenspreuk, een dwingende macht op het individu uitoefent. Door de emotionele macht van de persoonsnaam, benoemen we hem *poëtische naam*. De emotionele kracht van de poëtische naam wordt gesteund of versterkt door sociologische en historische gegevens, waarover we het gehad hebben in het eerste gedeelte. De poëtische naam is ook het vervoermiddel bij uitstek voor de vitale energie.

Normaliter wordt mijn naam door iemand anders uitgesproken. Ik zelf gebruik bijna nooit mijn eigen naam om tot mezelf te spreken. Wanneer iemand mijn naam uitspreekt, doet hij mij ontstaan, wordt hij een soort spiegel die mij voor mezelf onthult. Welnu, wanneer ik mijn eigen naam aanroep, doe ik mezelf ontstaan, en eigen ik me onrechtmatig het voorrecht van de andere toe. Daarom wordt zo'n handelwijze ontmoedigd en beschouwd als trots, grootspraak of zelfs als een soort geestesstoring. Door dit verbod te overtreden, te trotseren, wordt een soort bedwelming, een gevoel van opgewondenheid, of zelfs van oneindige vrijheid ondervonden. Het psychologisch gevolg is vergelijkbaar met dat van drugs, dat het individu in staat stelt gelijk welk gevaar uit te dagen. We stellen vast dat het uitspreken van eigennamen zo efficiënt is, dat het individu tot zelfoverwinning komt.

## 29. CILUBÀ

Dyànyì, `nNnyuunyi-wa-mukùtà-wa-nshoobola-mwadi	<i>Mijn naam is de Schreeuwende-uil</i>
Cishèèneenà wàdila ku mubwelu Nnyuunyi-wa-nselembwà-mwina-mutooyi	<i>De Uil-die-'s-avonds-schreeuwt Luidruchtige-Nselembwa-vogel</i>
Ndi Mulùmaa-nkìma-nsàmbàà-mwìtù	<i>Ik ben de Mannelijke-aap-die-van-de-ene-tak-naar-de-andere-in-'t-woud-springt</i>
Diitu-kàsòòlasoolà wa kusòòla wàya mpeesà	<i>Het Woud-dat-men-niet-ontgint, diegene die het ontgint wordt door klimmende netels gestoken</i>
Dyànyì ndi Cyàmabèèla-mangi Ngulubaa-Kayombo	<i>Mijn naam is Zeug-met-talrijke-uieren ik Kayombos zoon<sup>39</sup></i>

3. Zoals in de meeste orale teksten is de formule een voorkeursstructuur. Er bestaan verschillende soorten formules:

fonologisch (b.v., het Nkore *ebyevugo-* of Zulu *izibongo-*vers heeft altijd een dalende intonatie);

morfologisch (b.v. de herhaling van de kern in het naamwoord en in het werkwoord is een geliefkoosde formule in het zelflofdicht en ook elders: cf. vb. 26 hierboven, waarin de kern *-fway-* "verleiden" herhaald wordt).

syntactisch (b.v. poëtische naam plus uitbreiding: cf. nogmaals vb. 26, waarin de naam Verleidster aangevuld wordt door "Die een reeks mannen verleidde").

Het zelfprijzen kan, net zoals het lofdicht in het algemeen, uitgesproken, gezongen, of iets tussen de beiden zijn. Wanneer het uitgesproken wordt, is het tempo gewoonlijk zeer snel, terwijl het stemregister hoger ligt dan in de gebruikelijke taal. De tekst wordt voorgedragen in segmenten (verzen) waarvan de lengte of de duur

---

<sup>39</sup> Eigen verzameling. In Kabuta 1995, Annex II: 25, vindt men een licht verschillende variant. Zie ook vb. 29 hierboven.

ongeveer dezelfde zijn, of soms afhankelijk zijn van de hoeveelheid lucht in de borstkas van de dichter.

4. Op het semantisch vlak worden bij voorkeur twee stijlfiguren gehanteerd: de hyperbool en de metafoor. Een essentieel kenmerk van het genre is inderdaad de overdrijving en de afwezigheid van bescheidenheid, wat gepaard gaat met de meeste gewaagde metaforen:

### 30. KILUBÀ

Nine 'Mpulumba' wa mayenze, Kayo kalukimba ntanda, Lukusu lwaponesho mulima;	<i>Mijn naam is de Leeuw-met-manen, De Kayo rivier die een wijde streek bedekt, De Steen van de Mukusu dat de vleermuis doodt;</i>
Musenga, uwailikishe mpili.	<i>Het Zand die de heuvels bedekte.<sup>40</sup></i>

### 31. SHONA

Yámíra, ungátí ígúmbo rémhurú;	<i>Wanneer hij<sup>41</sup> rechtop staat, denkt men dat het kalfspoot is;</i>
Kuímáníkíra, yádzvóva sehándira. Iní muzúkúru wa Vázémo;	<i>Sluit hem op en hij brult als een stier Ik ben de kleinzoon van Mevrouw Lust;</i>
...	
Héyi Chámakúwendé;	<i>Ziehier het artikel waarover ik het heb;</i>
Svetáfuru, masángó ápémbéré.	<i>Een schuim-nipper, die de wouden vrolijk doet dansen.</i>
Mukandazema; Mutámbákwardzása.	<i>Hij-die-een-geur-uit als de bok; Hij-die-speelt-waar-de-meisjes-hun- dag-doorbrengen.</i>
Kushándíswá kútósvaga mhikinyuro.	<i>Om hem te gebruiken, moet u naar een hefboom zoeken.<sup>42</sup></i>
...	

---

<sup>40</sup> Ibid.: 37.

<sup>41</sup> De dichter heeft het over zijn penis.

<sup>42</sup> Hodza & Fortune 1979: 393.

### **3.1. COMPOSITIE**

Het zelflofdicht is een samenstelling van poëtische namen en kenspreuken, die men gekregen heeft, of die men aan zichzelf geeft. Al de complimenten die de anderen ons maken zijn de voortreffelijke ingrediënten voor dit genre, omdat zij het bewijs zijn dat onze waarde door anderen erkend wordt. Onder de eigennamen komen ook de namen van de voorouders aan bod, met nadruk op hun positieve kanten. Men aarzelt ook niet om alle mensen aan te halen die zich in het verleden onderscheiden hebben en aan wie men biologisch wel of niet verbonden is. Dit wil zeggen dat die beroemde mensen niets anders dan verdienstelijke en waardevolle individuen hebben kunnen voortbrengen. De nadruk wordt gelegd op kracht, macht, moed, en de uitzonderlijkheid. Daarbij moeten we opmerken dat er vaak een specialist op het vlak van het samenstellen bestaat. Zo zal een Ila of Thonga vrouw (in Zambia) b.v., die een zelflofdicht wil maken, een schets aan een specialist voorleggen, die haar zal helpen om het te verbeteren. Daarna repeteert ze de tekst gedurende een paar dagen voor ze het in het openbaar kan voordragen. De Dinka van Soedan, de Rwanda, b.v. wenden zich ook tot een specialist.

### **4. CONCLUSIE**

Samenvattend kunnen we het volgende zeggen:

1. Wanneer men b.v. zegt : "Ik ben X", gebruikt men een metafoor. Het gaat echter om een heel bijzondere metafoor. De eigennaam X vervoert een heleboel emotionele, sociologische en historische gegevens die een zekere duurzaamheid hebben. In de poëzie spreekt men van een poëtische naam. We hebben ook gezien dat de vitale energie, die centraal staat in de Afrikaanse denkwijze, o.a. langs de naam en dus ook langs de poëtische naam van een individu naar een ander overgebracht wordt. "Ik ben X" betekent dus zich intiem identificeren met die permanente gegevens. Verschillende poëtische

eigennamen vatten verschillende gegevens samen, waarvan de toehoorders min of meer op de hoogte zijn. Omdat de poëtische naam zo semantisch beladen is, is het niet verwonderlijk dat hij in zichzelf een volwaardig constituent is van de poëzie en dat vele lofdichten enkel uit poëtische namen bestaan of, tenminste, er een groot aantal van bevatten.

2. Het zelflofdicht heeft als doel de positieve specificiteit van de mens te benadrukken. Het bevestigt de individuele of gemeenschappelijk identiteit. Het kan een theatraal aspect hebben of gewoon een ideaal voor de mens uitdrukken. Het zelflofdicht is uiteindelijk de uitdrukking van het genoegen dat men in het bestaan heeft, het is een uitzonderlijke ervaring waarbij de dood momenteel ontkend wordt.

3. Het zelflofdicht is het poëtische uitzetten van een zelfportret. Wanneer men zo'n portret aan andere wil laten zien, vermijdt men een geringschattend exemplaar te kiezen. Men kiest integendeel het mooiste en zelfs een geïdealiseerd portret. De literaire idealisatie wordt bereikt d.m.v. allerlei kunstgrepen op fonologisch, morfologisch, syntactisch en semantisch vlak. Door het voordragen van een zelflofdicht, verplicht de mens zich plechtig om tegelijk sterk en uitstekend te blijven. Daaruit blijkt dat de mens niet alleen aangespoord wordt met het lovende beeld dat hij aan zichzelf geeft overeen te komen, maar ook dat zijn echte concurrent, die hij voortdurend moet overschrijden, zichzelf is.



## 5. BIBLIOGRAFIE

ARMENGAUD, F., "Nom", *EU*, 16, 384-388, 1990.

AYISI, E.O., *An Introduction to the Study of African Culture*. Fletcher & Son Ltd, 2d ed., Norwich, 1979.

BUDGE, E.A.W., (1926), *The Dwellers on the Nile*. Dover, New York, 1977.

BURTON, W.F.P., *Luba Religion and Magic in Custom and Belief*. KMMA, Tervuren, 1961.

CAZENEUVE, J., (éd.), *Histoire des Dieux, des Sociétés et des Hommes*. Hachette, Paris, 1984.

CHIWALE, J.C., *Central Bantu historical texts III: Royal Praises and Praise Names of the Lunda Kazembe of Northern Rhodesia; The Meaning and Historical Background*. Rhodes Livingstone Institute, Lusaka, 1962.

COPE, A.T., *Izibongo: Zulu praise-poems*. OUP, Oxford, 1968.

COUPEZ, A., *Littérature de cour au Rwanda*. OUP, Oxford, 1970.

BIZIMANA, S., "Les évitements verbaux en Rwanda", *Bulletin des Séances*, N°34 (2), KAOS, Brussel, 159-183, 1989.

DAMANE, M. & SANDERS, P.B., *Lithoko : Sotho Praise-Poems*. The Clarendon Press, Oxford, 1974.

DAMMANN, E. & TIRRONEN, T.E., *Ndonga-Anthologie*. Berlin 1975, Verlag von Dietrich Reimer, 1975.

DELUZ, A., *Organisation sociale et Tradition Orale : Les Guro de Côte-d'Ivoire*. Cahiers de l'Homme, Mouton, Paris, 1970.

EGUDU, R.N. & NWOGA, D.I., *Poetic Heritage: Igbo Traditional Verse*. Nwankwo-Ifejika & Co. Ltd, Enugu, 1973.

ERNY, P., *L'enfant et son milieu en Afrique noire*. Paris, PBP, Paris, 1972.

EVANS-PRITCHARD, E., (1937), *Les Nuer*. Gallimard, Paris, 1968.

FAÏK-NZUJI, M., *La puissance du sacré : l'homme, la nature et l'art en Afrique Noire*. La Renaissance du Livre, Brussel, 1993.

- FINNEGAN, R., 1970, *Oral Literature in Africa*. OUP, Oxford. *Oral Poetry : Its nature, significance and social content*. CUP, Cambridge, 1977.
- FRAZER, J.G., (1927), *Le Rameau d'Or*. R. Laffont, 1983, tome 1, Paris, 1983.
- de GANAY, S., *Les Devises des Dogons*. Institut d'ethnologie, Musée de l'Homme, Paris, 1941.
- GUNNER, L., "Forgotten men: Zulu bards and praising at the time of the Zulu kings", *African Languages Langues africaines*, 2, 71-90, 1976.
- GWALA, M. (ed.), *Musho. Zulu Popular Praises*. Witwatersrand University Press., Johannesburg, 1991.
- FURNISS, G., (ed.), *Power, Marginality and African Oral Literature*. CUP, Cambridge 1955.
- HEWITT, R., "The oral literature of the San", In: Andrzejewski & Piaszewicz, S. & Tyloch, W., (ed.), *Literatures in African Languages : Theoretical issues and sample surveys*. CVP Wiedza Powszechna-Warszawa, 1985.
- HODZA, A.C. & FORTUNE, G.,. *Shona Praise Poetry*. OLAL, Oxford, 1979.
- HOUIS, M., *Les Noms individuels chez les Mosi (Haute-Volta)*. IFAN, Dakar, 1963.
- KABUTA, N.S., *La formule et l'autopanégyrique dans les traditions orales africaines. Etude structurelle*. Doctoraal proefschrift, ULB, Brussel, 1995.
- "L'autolouange dans les traditions orales africaines", *Entre-vues*, revue trimestrielle pour une pédagogie de la morale, Brussel, N° 31-32, septembre (een verkorte versie van dit artikel is verschenen in *Initiations* N°13, oktober 1996, Brussel), 1996.
- KAGAME, A., *Introduction aux grands genres lyriques de l'Ancien Rwanda*. EUR, Butare. 1976. *La philosophie Bantu comparée*. Présence Africaine, Paris, 1969.
- KRIEL, A., *Roots of African Thought : I Manipulating Actions*. Balkema, Cape Town., 1984.  
*Roots of African Thought : II Sources of Power*. UNISA, Pretoria, 1989.
- KRIGE, J.D. & E.J., (1954), "The LoPedu of the Transvaal", *African Worlds*, D. Forde, (ed.), *Studies in the cosmological ideas and social values of African peoples*. OUP, London, 1963.
- KUNENE, D.P., *Heroic poetry of the Basuto*. OUP, Oxford, 1971.

LEKGOTHOANE, S.K., "Praises of animals in Northern Sotho", *Bantu Studies*, WUP, 12, Johannesburg, 189-213, 1938.

LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*. Plon, Paris, 1962.

LICHTHEIM, M., *Ancient Egyptian Literature. Volume I: The Old and Middle Kingdoms*. UCP, Los Angeles, 1975. *Ancient Egyptian Literature. Volume II: The New Kingdom*. UCP, Los Angeles, 1976. *Ancient Egyptian Literature. Volume III: The Late Period*. UCP, Los Angeles, 1980.

MAKAMBO, E.A.M., *The Personal Nomenclature of the Wachagga*. Ongep. licentieverhandeling, Dar es Salaam University, 1984.

MUFUTA, P., *Le chant kasàlà des Lubà*. Julliard, Les Classiques Africains, Paris, 1968.

LOHISSE, J., *La communication tribale*. Edition Universitaire. Paris, 1974.

MORRIS, H.F., *The Heroic Recitation of the Bahima of Ankole*. OUP, Oxford, 1964.

N'SANDA, W., *Epopée Kiguma: Essai d'un genre littéraire lega*. Ongep. licentieverhandeling, UNAZA, Kinshasa, 1970.

NOYE, D., *Blasons peuls : Eloges et satires du Nord-Cameroun*. P. Geuthner, Paris, 1976.

NTAHOMBAYE, Ph., *Des noms et des hommes: Aspects psychologiques et sociologiques du nom au Burundi*. Karthala, Paris, 1983.

OKPEWHO, I., *African Oral Literature : Background, character and continuity*. IUP, Bloomington & Indianapolis, 1992.

OPLAND, J., *Xhosa oral poetry: Aspects of black South African tradition*. Cambridge Studies in Oral and Literate Culture. CUP, Cambridge, 1983.

RICARD, A., *Littératures d'Afrique noire. Des langues aux livres*. Karthala, Paris, 1995.

SCHAPERLA, I., (ed.), *Praise-poems of Tswana chiefs*. OUP, Oxford, 1965.

SEBEOK, T.A., (ed.), *Speech Surrogates: Drum and Whistle Systems in Approaches to Semiotics*. Parts 1 et 2, Mouton, The Hague, Paris, 1976.

SEYDOU, C., "La devise dans la culture peule : évocation et invocation de la personne". Cf. G. CALAME-GRIAULE, uitg., *Langage et culture africaines, essai d'ethnolinguistique*. F. Maspéro, Paris, 1977.

SHACK, W.A., MARCOS, H.-M., (ed.), *Gods and Heroes: Oral Traditions of the Gurage of Ethiopia*. Clarendon Press, Oxford, 1974.

STEFANISZYN, B., "African Reincarnation Re-examined", *African Studies*, WUP, 13/3-4, Johannesburg, 131-146, 1954.

SUNKULI, L.O. & MIRUKA, O., *A Dictionary of Oral Literature*. Heinemann Kenya Ltd, Nairobi., 1990.

TEMPELS, P., *La Philosophie bantoue*. Présence Africaine, Paris, 1948.

THEUWS, Th., *De Luba-mens*. KMMA, Tervuren, 1962.

THOMAS, L.-V. & LUNEAU, R., *La terre africaine et ses religions*. L'Harmattan, Paris, 1980.

VAN DER MERWE, D.F., "Hurutshe Poems", *Bantu Studies*, WUP, 15/4, Johannesburg, 307-337, 1941.

VAN WING, J., (z.d.), *Etudes Bakongo : II Religion et magie*. KBKI, Brussel.

VERCOUTTER, J., "La religion égyptienne", *EU*, 7: 1006-1016, 1990.

ZAHAN, D., *Religion, spiritualité et pensée africaine*. Payot, Paris, 1970.

ZUMTHOR, P., *Introduction à la poésie orale*. Seuil, Paris, 1983.