

KLOKKEN EN BELLEN IN WEST- EN MIDDEN-AFRIKA

Dr. André Lehr



Nationaal Beiaardmuseum

Ostaderstraat 23 – 5721 WC Asten

tel. 0493 691865 * fax. 0493 697079

E-mail: info@carillon-museum.nl * Webstek: www.carillon-museum.nl

1. EEN EERSTE ORIËTERING

1.1. Inleiding

In een dorp, ergens in Kongo, werd op 8 november 1953 door een trommelaar een bericht verzonden, aan Wemambolo, de broer van Lokangaka die zo juist overleden was. De trommelslagen, in hoge en lage tonen, vertelden aldus:

*Jij Wemambolo, treur niet meer, het is geen zaak van jou alleen. De inzichten van God zijn nu eenmaal zo. Het gaat niet jou alleen aan. Lokangaka die een groot deel van het woud had verworven, hij is vertrokken zoals Yemema vertrokken is, de zoon van Ekombekombe. Hij is vertrokken zoals Okito Otepa van Yongongo vertrokken is. Hij is vertrokken zoals Omalokoho vertrokken is. Hij is vertrokken zoals zijn vrienden vertrokken zijn. God alleen beslist. God heeft ons Ngongo Leteta ontnomen. Het is God die ons Wembonyama ontnomen heeft, het kind van Omba. Osembe Londolo, broer van Lokangaka, treur niet meer, een luipaard treurt nooit.*¹

Tastte de berichtgever naar woorden die de gevoelens nauwelijks konden dragen, over een afscheid dat droef en onherroepelijk scheen? Toch was de band met Lokangaka niet werkelijk en voor eeuwig verbroken, hoezeer ook datgene wat eens tastbaar en zichtbaar is, het tegendeel scheen aan te tonen. Daarom ook schreef de Senegalese dichter Birago Diop in de jaren zestig²:

De doden zijn niet onder de aarde:

*Ze zijn in de boom die ruist,
Ze zijn in het bos dat kreunt,
Ze zijn in het water dat slaapt,
Ze zijn in de hut, ze zijn in de menigte.*

Zij die dood zijn, zijn nooit heengegaan:

*Ze zijn in de borst van de vrouw,
Ze zijn in het kind dat huilt,
Ze zijn in het vuur dat opvlamt.*

De doden zijn niet onder de aarde:

*Ze zijn in het vuur dat uitgaat,
Ze zijn het gras dat golft,
Ze zijn in de klagende rotsen,
Ze zijn in het woud, ze zijn in het huis.*

De doden zijn niet dood.

Dat wat is en was, maar ook hetgeen zal komen, vloeien in elkaar over, vormen samen één harmonisch geheel. Of, zoals het in een spreekwoord van het volk der Fulbe in Mali gezegd wordt:

*Wie het verleden en het heden kent, kent ook de toekomst. Want de draad van de wever is het verleden, de geweven stof is het heden en de geweven en gevouwen stof is de toekomst.*³

De sprekende trom waarin de in tonen gesproken woorden tot klinkende slagen zijn teruggebracht, het diepe besef dat wat eens leven was, nooit zal sterven, ook al is het in zijn strikte individualiteit niet langer zichtbaar, en ten slotte de geschiedenis van verleden, heden en toekomst die volgens het spreekwoord in essentie niet verandert, het zijn even zoveel getuigenissen van het feit dat de traditionele negercultuur anders is dan die van de blanken, en dat die van Europa anders is

¹ Dellaert c.s.1965, p.74-75.

² Atmore & Stacey 1979, p.9; Pierce Beaver 1982, p.131; Schipper 1983, p.125-126.

³ Nyang 1982, p.33.

dan die in Afrika. Kunnen wij die verschillen negeren zonder het risico te lopen dat wij de Afrikaanse bellen en klokken, die klinkende tekenen van een cultuur, zullen misverstaan en niet begrijpen? De vraag lijkt zelf het antwoord te geven. Toch zal onze tocht door de Afrikaanse klokkencultuur niet eenvoudig zijn. Immers, datgene wat wij zullen zien en horen, willen wij ordenen en structureren. Maar ontkomen wij eraan dit in westerse denkpatronen te doen? Door westerse keuzes uit het beschikbare materiaal te maken en met westerse theorieën en hypothesen de verklarende verbanden te zoeken? Alsof wij in ons materiaal slechts datgene willen vinden wat voor ons herkenbaar is om vervolgens ons vertrouwde wereldbeeld wederom bevestigd te zien.⁴

1.2. Een schriftloze cultuur

Julius Neyerere, de eerste president van Tanzania, zei eens: *De werkelijke oorsprong van de Afrikaanse democratie is te vinden in de gewone, mondelinge discussie. De oudsten zaten onder een boom en spraken met elkaar, totdat overeenstemming was bereikt.*⁵ Het is slechts een aspect van het feit dat in traditionele negerculturen woorden in klanken en tonen een grote rol spelen. Ze zijn méér dan alleen maar de dragers van mededelingen, neen, ze dragen ook een beschaving, al vele eeuwen lang. Immers, alleen daarin wordt behouden wat doorgegeven moet worden.⁶ En derhalve niet in het geschreven woord, een mogelijkheid die aanvankelijk geheel onbekend was en eerst in onze tijd ook in de niet-Islamitische landen van Afrika gemeengoed werd.

De consequentie hiervan is dat de orale literatuur in hoog aanzien staat. Een extra dimensie krijgt deze literatuur door de nauw daarmee verbonden woordkunst, wanneer de verteller of de zanger zijn verhalen met wisselende klanken, met stembuigingen en vele andere expressiemiddelen weet te ondersteunen. En dat daarbij dan de luisteraars een wezenlijke rol spelen, in loftuitingen en afkeuringen, behoeft nauwelijks betoogd te worden. Inderdaad, de negerliteratuur is niet alleen sterk door het gesproken woord, doch ook door de muzikaliteit daarvan. Als een uiterste consequentie zijn daar dan ten slotte de sprekende trommen waarvan wij in de inleiding reeds een door emotie geladen voorbeeld hebben ontmoet. Maar hun hoge en lage tonen kunnen evenzeer worden gebruikt om bijvoorbeeld worstelaars in hun strijd te prijzen of te misprijzen⁷.

In dezelfde sfeer ligt bijvoorbeeld het feit dat bij de Yoruba in Nigeria in hun later te behandelen Ifa-orakel vele klanknaboetsingen voorkomen. Het is of zij als het ware de inhoud van de gesproken woorden, voorgedragen of gezongen, willen beklemtonen door middel van overeenkomende klanken. En dan kan het zowel gaan over het ruisen van de regen als het natrillen van een dichtgevallen deur, over het geluid van het schoffelen als over de klanken van een rinkelend kettinkje. Deze alle vinden in de gesproken woorden hun pendant.⁸ Woorden bezitten als het ware een toverkracht, bieden de mogelijkheid om niet alleen over de andere medemens maar ook over het stoffelijk andere een geestelijk overwicht uit te oefenen.⁹

Woorden zijn de dragers van alle aspecten van het leven. Want waar bijvoorbeeld bij volkeren die over het schrift beschikken de rechtspraak als vanzelfsprekend in geschreven taal wordt vastgelegd, en aldus losgemaakt van degene die het recht spreekt, zal dit in de schriftloze maatschappijen in gesproken woorden gedaan moeten worden. Dat daarmee het woord een haast magi-

⁴ Blok 1977; Kloos 1984.

⁵ Mazrui 1986, p.75.

⁶ Dellaert c.s. 1965, p.67-79; Schippers 1983, p.17-90.

⁷ Schippers 1983, p.42.

⁸ Bascom 1969, p.235, 345, 365, 477.

⁹ Nyang 1982, p.30.

sche betekenis kan krijgen, moge dan ook allerm minst verwonderen. En dit temeer niet, omdat met de woorden van hen die recht spreken een verloren evenwicht hersteld moeten worden. Want niet in de eerste plaats gaat het dan om de dader doch veel meer om het behoud van het leven in de groep, de instandhouding van een organische integriteit.¹⁰

In de traditionele rechtspraak zullen niettemin vaste punten in de vorm van een jurisprudentie gelegd moeten worden. Spreekwoorden zijn daar bij uitstek geschikt voor. Niet voor niets staan daarom in Afrikaanse spreekwoorden in hoog aanzien. Want ze kunnen niet alleen van beslissende betekenis in geschillen en rechtspraak zijn, doch ook zal hij die spreekwoorden goed weet te gebruiken in hoog aanzien staan. Spreekwoorden, zo werd eens door een neger gesteld, zijn de palmolie waarmee de woorden gegeten worden.¹¹ Doch kiezen wij een voorbeeld.

In Cabinda, een Angolese enclave in Kongo, kent men het spreekwoord: *Wie een dubbelbel koopt, wil lawaai*. Het brengt de verontwaardigde echtgenote in beeld die protesteert dat haar man een tweede vrouw wenst te nemen. Dat immers kan alleen maar ruzie geven! En om die visie te bekrachtigen, neemt ze bovendien een houten pannendecksel die met de daarin gesneden bel en andere attributen haar misprijzen uitbeeldt. Ze plaatst die op de ketel waarin het avondeten van haar en haar man wordt opgediend. Om ook met visuele beelden haar klinkend protest te onderstrepen.¹²

Het tot de kern herleiden van hetgeen men wil zeggen, wordt ook in de naamgeving van kinderen en volwassenen weerspiegeld. Anderzijds zal men zich in bijzondere gevallen bepaald niet tot één voor altijd vastgelegde naam beperken. Integendeel, in wisselende namen kunnen allerlei gemoedsschakeringen en intermenselijke relaties tot uitdrukking komen, je er kunnen zoveel namen voor slechts één persoon gekozen zijn, dat ze tot een waar lofdicht uitgroeien. En aldus ook eindigen wij bij het laatste facet van de orale literatuur, bij de verhalen en mythen. Voor de traditionele negerculturen is het verhaal, en nog veel meer de mythe, van bijzondere betekenis. Want hoewel in het algemeen al de mythe niet zo maar een vertelsel uit een ver verleden is, integendeel, juist een verhaal is waarmee de toehoorder dit verleden in het heden kan beleven, geldt dit kenmerk voor Afrika wel bij uitstek.¹³ Deze zo andere beleving van de geschiedenis zal het onderwerp van de volgende paragraaf zijn.

1.3. Het ontbreken van een cumulatieve geschiedenis

Die cultuur van het gesproken woord als de logische consequentie van het ontbreken van schrift was natuurlijk mede bepalend voor het karakter van de traditionele negermaatschappij. Het feit immers dat de geschiedenis niet in kronieken en archivalia vastgelegd werd, leidde bijna vanzelfsprekend tot het ontbreken van enig historisch besef, althans gezien vanuit een cumulatieve geschiedenis zoals die bijvoorbeeld in het oude China en later ook in de Westerse culturen even vanzelfsprekend als gebruikelijk was.

In zoverre in de traditionele negersamenleving dan ook van historisch besef sprake mag zijn, is dit van een geheel andere aard dan in het Europese westen. Want waar wij de geschiedenis als een cumulatief proces ervaren, derhalve als onomkeerbaar en steeds rijker aan inhoud, is dat in Afrika juist niet het geval. Dáár is de geschiedenis stationair en wél omkeerbaar in de tijd. Of anders geformuleerd, het heden is niet vergankelijk, terwijl zowel het verleden als de toekomst een weerspiegeling van dat heden zijn.

¹⁰ Donders 1973, p.33-34.

¹¹ Schippers 1982, p.84.

¹² Vissers 1985, p.18.

¹³ De Ruijter 1979. p.94.

Aan die stilstand van de tijd, aan die typisch circulaire tijdsbeleving waarin de historie steeds omkeerbaar is, was ook het ontbreken van een kalender debet aan. Maar ook dát was overigens geen losstaand feit. Immers, door het ontbreken van het schrift ontbrak tevens de mogelijkheid om in wiskundige symbolentaal langjarige waarnemingen aan zon, maan en sterren tot een cyclische tijdrekening te systematiseren. En aldus sluit de cirkel zich. Het stationaire karakter van het historisch besef was de noodzakelijke consequentie van het ontbreken van het schrift en daardoor van de kalender.¹⁴ Voor de neger was er geen verleden dat tot het heden leidt, en evenmin een heden dat op zijn beurt de toekomst bepaalt. Alles was door middel van het ritueel tot één tijdloos moment samengebundeld. Dat scheen inderdaad één van de essentialia van het leven te zijn.

In het westen wordt de lineaire geschiedenis beheerst door oorzaak en gevolg. De geschiedenis is daadwerkelijk aanwijsbaar; ze laat zien hoe de mens de concrete werkelijkheid geleidelijk aan verovert en deze hem door veranderende inhoud tot steeds groter nut weet te maken. In de oude negersamenlevingen daarentegen wordt de geschiedenis bepaald door het instandhouden van bestaande structuren waarin, om slechts één consequentie te noemen, de vooronder de beproefde levenskracht bezit die koste wat kost de levenden moet blijven sturen. Het blijvende zal blijven omdat alleen op die wijze de verworvenheden van de groep in ritueel, in daden en gedachten gewaarborgd schijnen te zijn.¹⁵ En vanuit dit concept is het allerminst vreemd wanneer vragenderwijs opgemerkt wordt, dat als het heden toch niet vergankelijk is, het geheel overbodig is om die ook nog op te tekenen. Wat zou de zin daarvan kunnen zijn?¹⁶

1.4. De levensbeschouwing in de negerculturen

Léopold Senghor, de vroegere president van Senegal, merkte eens op, dat de aanleg van de Afrikaan niet gezocht moet worden in het westerse concept van rationaliteit, doch in het eigen vermogen tot intuïtie, niet in de principes van de wetenschappelijke methode en objectiviteit, doch in de wijsheid van gebruiken en instinct, niet in koele analyse, doch in meelevende emotie. En vandaar ook zijn ongetwijfeld gechargeerde uitspraak: *Emotie is zwart, ratio is Grieks*. En parafraserend op de bekende uitspraak van Descartes: *Ik voel, dus ik ben*. Het was een *cri du coeur* die zeker niet door iedereen in dank werd afgenomen.¹⁷

Toch past die benadering wonderwel in de Bantoe-filosofie zoals die door pater Placied Tempels in zijn gelijknamige boek uiteen werd gezet.¹⁸ Zeker, Senegal en de landen van de Bantoevolkeren liggen ver uiteen, doch niettemin lijkt een treffende aansluiting te signaleren. Want in genoemde visie, die overigens al evenzeer kritiek ondervond, wordt ervan uitgegaan dat de Afrikaanse mens vooral levenskracht wil verwerven, zijn menszijn krachtiger wil maken en bovendien dat van zijn nageslacht. Hij, de neger, identificeert leven met kracht. Het menselijk wezen is daarom een actief en dynamisch beginsel. De westerse onderzoeker daarentegen tracht het wezenskenmerk van de mens te lokaliseren door het veranderende uit te sluiten, omdat in zijn ogen alleen het onveranderlijke de essentie kan zijn.

Binnen die visie mag het allerminst verbazen dat de mens zichzelf als het middelpunt van de kosmos beschouwd. Alles is naar hem geordend, ja zelfs de hoogste God bestaat uitsluitend omwille van de mens, om diens menszijn te bevestigen. In de Afrikaanse godsdiensten is het daarom on-

¹⁴ De Ruijter 1979, p.46-47; Mazrui 1986, p.76-79.

¹⁵ Nyang 1982, p.32.

¹⁶ Mazrui 1986, p.63.

¹⁷ Mazrui 1986, p.73-74.

¹⁸ Tempels 1946, p.17-38.

denkbaar dat de gelovige in ascese afstand neemt van het leven, om aldus toegang te krijgen tot de wereld van het onneembare, tot die van God. Zeker, hij erkent het bestaan van zo'n verre god, zeker hij weet zich van hem afhankelijk, doch hij zal daar zijn eigen vertrouwde aardse werkelijkheid nimmer voor verlaten.¹⁹ Voor hem blijft de mens als bundeling van levenskracht uitsluitend de ontvanger van die kracht. Elke verloochening van dit principe zou de essentie van zijn menszijn fundamenteel aantasten.

De hoogste god had zich op harmonische wijze in dit evenwicht weten in te passen. Hij was immers na onenigheid op aarde, waar hij eens leefde, naar een plaats vertrokken die niet noembaar is. Daar bezit de hoogste god zelfs geen menselijke gestalte meer, doch werd tot een energetisch beginsel, tot de leven gevende kracht. Toch was dit alles niet zonder zin geweest. Went alleen door een scheiding tussen mens en God te creëren, een scheiding waarmee god pas echt God kon worden, kon hij, de mens, diens hulp inroepen. Daarom, niet een herinnering aan een leven samen met God op deze aarde is wat telt, maar juist de tijd sindsdien, toen God ver weg de mens werkelijk een hulp kon zijn!

God moest zich derhalve terugtrekken, en in het verlengde daarvan, hoe verder weg hoe krachtiger hij zou zijn, ook al kon daardoor niet vermeden worden dat lagere goden als intermediair noodzakelijk werden.²⁰ Want dat wat onzegbaar is, is God en ver weg. Daarom zijn middelaars nodig geworden. En het werden er zeer vele! Elk volk en elke tijd hebben hun eigen goden, voor alles wat de mens beroert. Wij zullen ze hier ongenoemd laten, omdat wij nog gelegenheid te over krijgen om ze in verband met bellen en klokken alsnog met name te vermelden.

In een cultuur waarin het menszijn synoniem is met levenskracht, in een cultuur waarin God bij uitstek de leven gevende kracht is, in zo'n cultuur kunnen de doden niet werkelijk gestorven zijn. Want als de mens na de dood niet zou voortleven, kan dat alleen maar als een miskennis van de essentie van het menszijn beschouwd worden. Aldus ontstaat een dynamische gemeenschap van doden en levenden, ja, volgens de filosofie van de neger behoren ook zij, die nog geboren moeten worden, tot die gemeenschap, zij die dankzij de voortplantingskrachten de lijn der voorouders eens zullen voortzetten.²¹ De voorouder is derhalve een organisch lid van de gemeenschap der levenden.

De kwalificaties die de voorouder als een uitermate belangrijk lid van de gemeenschap toegewezen krijgt, zijn er vele. Hij vervult dan ook een voorbeeldfunctie. Hij toont immers hoe ondanks de wisselvalligheden van het lot het individu zich in sociaal en religieus opzicht zal dienen te gedragen, om het leven in stand te houden. Ja, de voorouder zal zelfs in die mate geïdealiseerd worden, dat hij het menselijk tekort ontstijgt en aldus tussen God en de mens een bemiddelende rol kan vervullen.²² Direct na hem komt de hoofdman, de leider die zijn functie op ideologische gronden verwierf en die mag rekenen op de steun en desnoods het ingrijpen van hogere machten.²³ En niet zonder reden, want in tegenstelling met hen die nog midden in het leven staan, staat hij, de hoofdman als een der oudsten in de gemeenschap, al op de grens van leven en dood en zal derhalve spoedig voorouder worden. Dan zal hij behoren tot die gemeenschap die samen met de levenden het krachtenspel bij uitstek zal weten te sturen.²⁴ Alleen vanuit die positie kan begrepen worden waarom het religieuze leven juist onder zijn bescherming staat. Hij is dan ook verantwoordelijk voor de offers, gebeden enz., hoezeer ook die taak door anderen overgenomen kan worden. Aldus

¹⁹ Nyan 1982, p.32.

²⁰ Zahan 1979, p.16-17.

²¹ Davidson 1967, p.121-128.

²² Zahan 1979, p.45-51.

²³ Claessen en Blok 1978, p.82-89.

²⁴ Zahan 1979, p.31-32.

kreeg elk lid van de gemeenschap volgens een consistent systeem zijn geheel eigen plaats toegewezen, in een gemeenschap van god, de voorouders, de hoofdman en de gewone stervelingen. In dit krachtstelsel kan niets beroerd worden zonder dat het andere ook beroerd wordt. Die krachtenwereld is als een spinnenweb waarvan men geen enkel draadje kan doen trillen zonder dat het gehele weefsel meertilt.²⁵

1.5. Kunst en ambacht

Het kan niet verbazen dat de vitaliteit van de culturen in Afrika haar herkenbare weerspiegeling in de kunst vindt.²⁶ De kunst van de negro-culturen is dan ook onlosmakelijk met de samenleving verbonden. En het kan ook niet anders, en zéker niet indien men bedenkt dat bijvoorbeeld een zeer groot deel van die plastisch zo fraai gesneden beelden voorouderbeelden zijn. In die beelden, die volgens genormeerde regels gemaakt worden, ontmoet men weer op andere wijze de levenskracht van de voorouder, tot heil van hen die leven. Zeker, volgens de meest verbreide opvatting is de geest van de voorouder niet steeds in het beeld aanwezig. Integendeel, uitsluitend tijdens rituele plechtigheden wanneer offers gebracht worden of het beeld hopelijk tot vreugde van de voorouder gesierd wordt, zal diens geest tijdelijk aanwezig zijn. Op die wijze zal zich de kracht kunnen vermeerderen die in het beeld opgehoopt werd. En aldus ook de gemeenschap ten goede komen.

Vanzelfsprekend zijn er ook andersoortige beelden, zoals die waarin een hooggeplaatst persoon, of althans zijn functie, tot uitdrukking wordt gebracht. Of beelden die als fetish fungeren en derhalve bovennatuurlijke krachten zouden bezitten. En tenslotte natuurlijk de dynamisch zo volop gehanteerde maskers die bij vrijwel alle aspecten van het leven betrokken kunnen worden. Het vindt zijn weerspiegeling in al degenen die worden uitgebeeld. En dat is het gehele scale waarmee de mens daadwerkelijk nu of in een ander leven in aanraking komt: voorouders, geesten en goden, maar ook gewone stervelingen in hun boze en goede situaties. Bezitten de maskers ook de kracht van degene die wordt geportretteerd? De antwoorden lopen uiteen en vinden klaarblijkelijk hun weerslag in de levendige belangstelling die maskers in geheel Afrika ten deel vallen.

Op grond van haar nauwe relatie met het leven van elke dag kan men bepaald niet spreken van een onafhankelijke kunst, op de wijze zoals dit in Europa voor een goed deel het geval kan zijn. Neen, de kunst is allereerst dienstbaar aan de rite en het ritueel. En vandaar ook dat vanuit die tegenstelling een algemene indeling met karakteriseringen als ideoplastisch en fysioplastisch stellig op zijn plaats is.²⁷ In het eerste geval wordt derhalve een idee, een gedachte in het beeld, of meer in het algemeen, in het kunstwerk tot uitdrukking gebracht. In het tweede geval daarentegen wordt de natuur tot voorbeeld gekozen, wordt derhalve afgezien van technieken waarin door overdrijving van bijvoorbeeld lichamelijke kenmerken juist die kenmerken beklemtoond kunnen worden. De negerkunst is bij uitstek ideoplastisch. De vormen van het beeld worden immers gemodelleerd naar datgene wat men wil uitdrukken.

Hoe rijk aan vormen, hoe rijk aan ideeën en gedachten de negerkunst ook moge zijn, niettemin bezit ze als zoveel andere aspecten van de Afrikaanse maatschappij een tamelijk tijdloos karakter. Het is een logische consequentie van de schriftloze cultuur. Zo'n samenleving weerspiegelt zich immers in de wijze waarop wetenschap en techniek, dan wel de technologie en het ambacht beoefend worden. Is dat in de schriftloze maatschappij voornamelijk volgens hetgeen een ambachtelijke werkwijze genoemd mag worden, zodra het schrift ook meer abstracte benaderingen moge-

²⁵ Dellaert c.s. 1965, p.142.

²⁶ Dellaert c.s. 1965, p.87-159; Sannes 1968, p.8-14; Leuzinger 1971, p.5-20; Zwernemann und Lohse 1985, p.11-40.

²⁷ Dobbelsmann 1986, p.28-37.

lijk maakt, en in het meest uitgesproken geval met wiskundige symbolen, zal een echte technologische benadering ontstaan, een werkwijze waarin ruime aandacht aan vernieuwingen geschonken kan worden. De ambachtsman daarentegen, en dus ook de kunstenaar, zal steeds weer opnieuw vanuit hetzelfde stramien zijn scheppingen tot stand brengen, van welke aard ze ook zijn.²⁸

Binnen de schriftloze maatschappij waarin het gesproken woord de traditie bewaart en de tijd zich circulair voltrekt, in een samenleving waarvan alle overige eigenheden naar die kenmerken geordend moeten zijn wil althans een consistent systeem kunnen ontstaan, binnen zo'n maatschappij zullen bestaande structuren koste wat het kost gehandhaafd moeten blijven. Want alleen op die wijze kan een evenwicht behouden blijven en chaos derhalve voorkomen worden. De ritueel werkende ambachtsman zal daarom niet straffeloos bepaalde aspecten van zijn kunst mogen wijzigen, nieuwe wegen mogen zoeken die de traditionele waarden niet meer of op ingrijpend andere wijze tot uitdrukking brengen. Zijn kunst immers is een deel van het geheel en de traditionele kunstenaar zal haar niet van dat geheel en in het belang van dat geheel mogen losmaken. Aldus ook is zijn individualiteit aan het instandhouden van de groep ondergeschikt gemaakt.

Klaarblijkelijk moet de conclusie luiden dat, hoe men ook over de uitgangspunten van dit type maatschappij wenst te denken, de afzonderlijke elementen allerm minst als los zand met elkaar verbonden zijn, neen, ze vormen wel degelijk een consistent en logisch systeem dat de continuïteit van de samenleving aldaar weet te waarborgen. Het overigens allerm minst een kenmerk van de traditionele Afrikaanse culturen alleen, integendeel, soortgelijke beschouwingen kan men mutatis mutandis ook voor schriftloze maatschappijen elders ontwikkelen.²⁹

1.6. Het gebied van ons onderzoek

Zelfs na een vrij oppervlakkige kennisname van de Afrikaanse culturen zal men opmerken dat de negro-kunst in het bijzonder bloeit onder een boog die men kan trekken boven de rivieren Senegal, Niger, Kongo om in de omgeving van de Zambezi te eindigen. Stellig spelen hierbij ook het karakter van die culturen een rol. In het door ons beperkte gebied is namelijk overwegend akkerbouw, terwijl elders vooral de nomadische veeteelt voorkomt. Bovendien wordt het noordelijke deel overwegend als een gebied met Islamitische gebruiken, en dus ook kunst gezien. Wij beperken ons dus duidelijk tot de traditionele negerculturen in West- en Midden-Afrika.³⁰

2. KLOKKEN ZONDER RITMISCHE FUNCTIE

2.1. Inleiding

In landen en werelddelen waar de klok ook en strikt muzikale functie kan bezitten, bestaat een duidelijk onderscheid tussen enerzijds bellen die al klingelend, en derhalve zonder veel ritmische klankpatronen, voor velerlei rituele en ook niet-rituele doeleinden gebruikt worden en anderzijds de ritmisch geslagen bellen die vooral in de muziek hun toepassing vinden. Ook in Afrika is dit onderscheid te maken. Het is om die reden dat wij in dit tweede hoofdstuk met de aritmisches gebruikte bellen beginnen om vervolgens in het derde hoofdstuk de ritmisch klinkende klokken en klokjes aan de orde te stellen.

²⁸ De Ruijter 1979, p.74-76; 90-92.

²⁹ Lemaire 1986, p.290-293.

³⁰ Dellaert c.s. 1965, p.91-92; Lommel 1966, p.140; Sannes 1968, p.11.

Deze indeling naar gebruik zullen wij in de volgende hoofdstukken nog verder doorvoeren wanneer wij de te bespreken kloktypen verbinden met de functie die ze bezitten. Gaat het om bijvoorbeeld een waarzegbel, of een ceremoniële klok? Bij deze benadering zullen wij bovendien ontdekken dat een werkelijk bijzondere toepassing dikwijls vrijwel alleen bij één volk of in één land te signaleren is. En en passant ten slotte zullen wij tevens indelen naar gebruikte materialen, brons of messing, hout of vruchtschalen. Bij dit alles zouden wij overigens vergeten dat klokken ook tot klinken moeten worden gebracht. Het kan met inwendig aangebracht klepels, met een stokje dat tegen de buitenzijde wordt geslagen en ten slotte, als bij toeval, wanneer een of meerdere bellen die tegen elkaar en/of andere bronzen voorwerpen stoten. Maar de meest primitieve manier, en daardoor ook stellig de oudste, is die waarbij een kogeltje in een min of meer bolvormige bel met sleuf heen en weer rolt. Zulke klokken rinkelen en vandaar ook de naam rinkelbel.

2.2. De vervaardiging van klokken en bellen

Hier de giettechniek. Ook de smeedkunst. Neaher 1979:44-45 geeft een interessante beschouwing over de werkwijze met latex in plaats van met was. De eerste techniek zou het mogelijk maken om met fijnere details te werken. Vooral in Zuidoost Nigeria. Underwood. Ook Peek voor de techniek.

2.3. Archeologische bellen uit Nigeria

Toen in 1928 te Nok, een klein mijnwerkersdorp in centraal Nigeria, enkele terracotta beelden waren gevonden, was een beschaving ontsloten die, na aanvullingen uit datzelfde dorp en wijde omgeving, van zodanige betekenis bleek dat ze sindsdien onder de naam Nok-cultuur grote bekendheid heeft gekregen. Ze bloeide, zo werd al spoedig vastgesteld, in het bijzonder tussen c.500 v.C. en c.200 n.C.

De beelden van deze haast vergeten beschaving bezitten een zo opmerkelijke uitdrukingskracht, dat men ze niet gemakkelijk met die uit andere culturen zal vereenzelvigen. Maar wat deze Nok-kunst vooral opmerkelijk maakt, is het feit, dat ze door haar hoge ouderdom de oudst bekende uiting is van de later zo rijke plastiek van de Neger-kunst.³¹

Hoewel de toenmalige bewoners van Nok ook het ijzer kenden, en derhalve reeds voordat het in de klassieke culturen van Egypte en Nubië bekend was, zijn er géén aanwijzingen dat zij met dit ijzer ook bellen hebben gemaakt. Veel bewijskracht kan daar overigens niet aan ontleend worden, want andere ijzeren voorwerpen zijn evenmin opgegraven. Slechts oventjes waarin het ijzer werd gewonnen, zijn voor de archeoloog bewaard gebleven. Wij kunnen dan ook alleen maar vaststellen dat de bewoners van Nok en omgeving in tegenstelling met wat elders wordt aangetroffen niet eerst het koper en daarna het ijzer hebben leren kennen, doch juist omgekeerd!³²

Maar zijn er dan geen andere oude negro-culturen te noemen waarvan wél bellen bewaard zijn gebleven? Het zou bepaald niet onwaarschijnlijk lijken. Immers, de sinds het begin van onze jaartelling ten zuiden van de Sahara in West-Afrika florerende rijken, in een gebied dat wij gemakshalve westelijk Sudan kunnen noemen, kwamen daar met hun pracht en praal ruimschoots voor in aanmerking. Verbaasde getuigenissen van Arabische en later ook Portugese bezoekers staan daar borg voor.³³ Met name denken wij dan aan meerdere, in later eeuwen overwegend Islamitisch

³¹ Gillon 1986, p.75-86.

³² Van Noten en Raymaekers 1986.

³³ Davidson 1967, p.79ff; Fischer 1982; Kapteijns en Spaulding 1985, p.47-62.

bestuurde koninkrijken, landen die vooral door de handel in goud rijk waren geworden. Tot de oudste behoorden Ghana (bloeitijd c.800-c.1100) dat in hoofdzaak identiek was aan het huidige Mali, en Kanem-Borno (c.800-c.1800) rondom het Tsjaadmeer. Wij zwijgen derhalve over die vele grote en kleinere koninkrijken die later in dit gebied te vinden waren, landen voor wie het epitheton luisterrijk bij uitstek van toepassing scheen.

Maar hoe luisterrijk ook, van hun bellen horen wij aanvankelijk nauwelijks iets, laat staan dat wij, zij het afgezien van een enkel rinkelbelletje, over archeologische bellen uit de met name genoemde landen Ghana en Kanem-Borno kunnen rapporteren. Anderzijds is het onwaarschijnlijk dat de klok daar toen onbekend is geweest. Immers, niet alleen lijkt de schittering van de koninklijke hoven daar borg voor te staan, en later in dit hoofdstuk zullen wij dat bijvoorbeeld in het oude Benin met overtuiging ontmoeten, maar bovendien bestonden er al eeuwen via de oude handelsroutes in de Sahara duidelijke contacten met de landen rondom de Middeleeuwse Zee. Aldaar echter waren klok en bel al heel lang bekend, althans als dierbellen. Niettemin zijn daarvan in de westelijke Soedan tot ver na het begin van onze jaartelling géén archeologische echo's aangetroffen.

De situatie werd pas wat duidelijker toen in 1938 en in de daarop volgende decennia te Igbo-Ukwu in Zuidoost-Nigeria, in het land dat van oudsher tot het volk der Igbo (Ibo) behoorde, een uiterst intrigerende bronscultuur werd opgegraven die, het zij nu reeds gezegd, weliswaar enkele belangwekkende uitlopers in tijd kent, doch voor het overige in de alom bekende en nog te bespreken wat latere bronsculturen te Ife van het volk der Yoruba en in Benin van het volk der Edo (Bini) in Zuidwest-Nigeria in meerdere opzichten geen verwantschap te bezit. Blijkbaar vormt de Niger, althans in de kunst van het bronsgieten, een duidelijke scheidslijn. Later in dit hoofdstuk zullen wij daar nog in detail op terugkomen. Die Igbo-cultuur te Igbo-Ukwu bleek overigens, zo werd al spoedig vastgesteld, minstens in de 9de eeuw na Christus te beginnen en dit maal wel degelijk met bellen!³⁴

Met deze bellen die rond het jaar 1000 gedateerd moeten worden, trouwens ook met het overige bronsgieterwerk, is iets bijzonders aan de hand. De voorwerpen zijn namelijk uitzonderlijk dun, alsof men met een zéér kostbaar en zéér schaars materiaal heeft gewerkt. Ook de bronsamenstelling is opmerkelijk. Want in plaats van het gebruikelijke alliage van koper en tin met enkele procenten aan verontreinigingen bleek in deze bronzen ook nog een betrekkelijk hoog loodgehalte voor te komen. En dat is duidelijk in tegenstelling met de zogenoemde bronzen, doch in feite messing voorwerpen uit het latere Ife en Benin ten westen van de Niger alsmede uit het meer recente Nigeria, culturen die nog uitvoerig aan de orde zullen komen. Messing bestaat namelijk in hoofdzaak uit koper en zink.

Ook in visueel opzicht zijn de voorwerpen uit Igbo-Ukwu opmerkelijk te noemen. Met name geldt dit voor de ornamentatie die bijzonder fijn is. Het oppervlak van onder andere die Igbo-Ukwu bellen is namelijk bedekt met een zeer fijne granulatie alsmede met spiralen, miniatuurhoofdjes, luipaarden, slangen, bloemmotieven en wat al niet meer.

De functie van die fraaie bellen is echter niet helemaal duidelijk, hoewel op grond van een opgegraven zogenoemd koningsgraf het allerm minst onwaarschijnlijk is dat ze eens toebehoorden aan een heerser die over het noorden van het gebied waar ook nu nog de Igbo leven, een belangrijke controle bezat. De bellen zouden aldus een teken van hoge maatschappelijke geplaatsheid geweest kunnen zijn (zie hoofdstuk 2.4).

Met name wordt dan gedacht aan het niet ver van Igbo-Ukwu gelegen religieus centrum Nri. Daar zouden de koning, de zogeheten *eze nri*, en de leden van het typisch mannengenootschap *ozo*,

³⁴ Spear 1978, p.196- 199; Neaher 1979; Gillon 1984, p.164-182; Cole and Aniakor 1984, p.18- 23.

bellen als teken van politieke en religieuze macht inderdaad gedragen kunnen hebben, op dezelfde wijze als het aldaar, zij het in afgezwakte vorm, nog steeds gebeurt. Maar wij kunnen het gebied van de historische speculaties beter verlaten, beseffende dat wij in latere hoofdstukken, en dan in het bijzonder wanneer wij de voormalige stadstaat Benin bespreken, nog ruimschoots de gelegenheid krijgen om de bel door middel van eigentijdse getuigenissen in deze luisterrijke functie van rang opnieuw te ontmoeten!

Niet onvermeld moet overigens blijven dat ná de opgravingen in Igbo-Ukwu ook te Ezira, een twintigtal kilometers ten oosten van die plaats, soortgelijke bellen werden opgegraven. Helaas echter zijn ze tijdens de crisis in Biafra (1967-1970), een strijd waar de Igbo zo'n grote rol in speelden, spoorloos verdwenen. En dat is te meer jammer omdat deze dikwijls vrij grote bellen een schakel schenen te zijn tussen enerzijds die van Igbo-Ukwu en anderzijds meer recente, in hun fijne ornamentatie daarop lijkende bellen van dikwijls onbekende herkomst die in vele musea over de gehele wereld inmiddels verzameld zijn. Die groep van Igbo-Ukwu, Ezira en bedoelde museumbellen vormen min of meer een stilistische eenheid die nauwelijks weerspiegeld wordt in de iets latere en meer recente Nigeriaanse bronsculturen in het Zuidwesten, in de bronzen, of juist geformuleerd de messing voorwerpen van de Bini en de Yoruba.

Het gaat dan het gewoonlijk om klokjes die vrijwel zonder enige documentatie over de precieze voorgeschiedenis, het zij dan dat ze dikwijls op altaren stonden en verbonden waren met religieus gekleurde instituten als die van hoofdman, afkomstig zijn uit dat grote gebied tussen de delta van de Niger en de oostelijk daarvan stromende rivier de Cross. De daar vooral in het nog recente verleden florerende bronsindustrie die bekendstaat onder de naam de Beneden Niger-cultuur, is ook in datering niet helemaal zeker. Want waar sommigen spreken over toch minstens beginnend in de vijftiende eeuw komen anderen tot de conclusie dat de negentiende eeuw de vroegste getuigenissen in brons uit dit gebied heeft opgeleverd. De de bronzen die uit dit gebied afkomstig zijn, zullen in het komende hoofdstuk aan de orde komen.

Wanneer wij zoëven spraken van een stilistische eenheid voor bellen uit Igbo-Ukwu, Ezira en sommige van de Beneden Niger-bronscultuur dan was dat welbewust (hfd.2.4; Peek 1980: 64). Want hoewel in de eerste twee het brons nog domineerde, kan dit van de laatste bronscultuur niet zonder meer gezegd worden. Maar ook in ander technisch opzicht zouden de oudste bellen uit deze groep wel eens van de overige kunnen afwijken. Er bestaan namelijk aanwijzingen dat die van Igbo-Ukwu weliswaar volgens de verloren was-methode (*cire perdue*) zijn gemaakt, zij het dat die was dan vervangen was door het ten oosten van de Niger rijkelijk voorhanden rubber. Dankzij deze stof zou het inderdaad mogelijk zijn om die uiterst fijne ornamenten op de bellen en andere bronzen voorwerpen te gieten. In een later hoofdstuk waarin wij de vormen giettechniek bespreken zullen wij daar nog uitvoerig over spreken.

Het gebrek aan een goed gefundeerde historische context is te meer jammer omdat het hier om een betrekkelijk grote groep klokjes en bellen gaat. Uitgaande van hun modellen zou men ze zelfs in groepen kunnen indelen, namelijk enerzijds de omgekeerd tulpvormige en anderzijds de meer conische profielen. Maar hoe dit ook moge zijn, zeker is in elk geval dat het bier al evenzeer om bijzonder fijn versierde bellen gaat die, het zij uitdrukkelijk opgemerkt, in brons en niet in messing zijn gegoten.

Min of meer gelijktijdig met de bellen van Igbo-Ukwu was een enkel, zéér bescheiden rinkelbelletje in het Kanem Borno-rijk te signaleren, een land dat sinds de negende eeuw in de omgeving van het Tsjaadmeer te vinden was. Aldaar werd in onze tijd een cultuur opgegraven die naar een destijds daar levend volk de Sao-cultuur wordt genoemd. In het bijzonder bloeide die in de twaalfde en dertiende eeuw. Helaas echter leverde de opgraving slechts een enkel bronzen belletje

op. Waren er relaties? Het lijkt van wel, want niet alleen bezitten de bronzen uit beide gebieden een hoog loodgehalte, doch bovendien munten de Sao-voorwerpen ook uit door fijne spiraalvormige motieven! Kennelijk bestonden er contacten met het veel zuidelijker gelegen Igbo-gebied van waar de Sao hun giettechnische en stijlopvattingen gehaald kunnen hebben. Maar voor het overige, en dan in het bijzonder voor de bellencultuur, was elke overeenkomst afwezig.³⁵

Wanneer wij thans het land der Igbo in westelijke richting verlaten, de Niger oversteken en vervolgens aldaar naar de oudste sporen van klokken en bellen zoeken, komen wij als haast vanzelf de antieke cultuur van Ife tegen. De archeologische restanten van de cultuur van deze eens zo befaamde stad der Yoruba in Zuidwest-Nigeria werden bij toeval ontdekt. Nadat in het begin van deze eeuw een aantal terracotta beeldjes aan het licht was gekomen, werd dit in 1938 gevolgd door de waarlijk sensationele bronzen, of juist gezegd messing koppen van plaatselijke koningen en andere hoogwaardigheidsbekleders. Ook de ouderdom kwam al spoedig vast te staan: twaalfde tot vijftiende eeuw.³⁶ Maar van bellen, trouwens ook van andere messing of bronzen voorwerpen anders dan de befaamde koppen, geen enkel spoor.

Nochtans is Ife in tweeërlei opzicht een belangrijke mijlpaal in de geschiedenis van Nigeria. Want in de eerste plaats weten wij dat daar de nog altijd zo bekende Yoruba woonde, een volk dat wij later in dit geschrift nog meermalen zullen ontmoeten, terwijl in de tweede plaats Ife vooral in het verleden een zeer belangrijk religieus centrum was. Bovendien vertelt de mondelinge overlevering van de Yoruba dat Glorun of Olodumare als de meest supreme god in het Yoruba-pantheon, de zó verheven god dat hij niet aanbeden wordt, de mens Odudua afvaardigde om de schepping van de aarde te voltrekken met daarop in het centrum de heilige stad Ife. Van daaruit zouden de Yoruba sindsdien hun spirituele bewogenheid putten.

Hij, Odudua als eerste vooronder en koning met de titel oni, zond op zijn beurt zijn kinderen uit om elders Yoruba-staten te stichten. Maar óók zouden zij bestaande structuren te hulp zijn geschoten. Zo werd de jongste zoon granmiyan door een rebellie in de dicht het zuidoosten gelegen stadstaat Benin gevraagd om de plaatselijke heerser op te volgen. Maar de traditie vertelt ook dat die zoon in 1170 onder de muren van Benin halt had gehouden om vervolgens met een dochter uit de clan van de in ongenade gevallen heerser Egharevba te trouwen. En het was vervolgens hun zoon Eweka die de eerste vorst van de nieuwe dynastie zou worden. Aldus geschiedde in een ver verleden in Benin, een rijk dat ook in klokkenkundig opzicht onze volle aandacht verdient.

2.4. Bellen uit het voormalig koninkrijk Benin

Is er een groter contrast denkbaar tussen enerzijds een goed georganiseerd rijk en anderzijds mensenoffers teneinde de hoogste god gunstig te kunnen stemmen? En wordt dat contrast niet des te groter naarmate wij beseffen dat dit rijk en die offers nog in het laatste decennium van de 19e eeuw gesitueerd moeten worden?

Plaats van het drama is de stadstaat Benin, in het huidige Nigeria en derhalve niet te verwarren met de tegenwoordige staat Benin, het vroegere Dahomey dat meer westelijk ligt. Aldaar, in het oude Benin dus, was het dat in 1892 de vice-consul van het zo ambitieuze Britse Rijk een verdrag sloot met de plaatselijke koning, de oba. Hij, de oba, zou voortaan niet alleen de slavenhandel nalaten maar bovendien geen mensenoffers meer brengen. En hij tekende het contract, in de hoop dat de

³⁵ Lebeuf 1977; Gillon 1985, p.121-129.

³⁶ Gillon 1984, p.183-207; Davidson 1984, p.73-77.

in ruil daarvoor verkregen Britse bescherming en bepaalde handelsvrijheden zijn Benin tot steun zouden kunnen zijn.³⁷

Had hij later spijt van dit besluit? Vreesde hij de loop van leven en dood te verstoren nu er niet langer een mens geofferd kon worden? In zijn levensbeschouwing immers is leven uit de dood geboren worden en omgekeerd, de dood is de voortzetting van dat leven. Er zijn geen tegenstellingen, integendeel, er is een vloeiend en tevens een diffuus continuum tussen beide. Maar bovendien, op een geheel andere wijze dan in het Europese westen vanzelfsprekend leek. Want hij die geboren is, zal sterven en aldus weer behoren tot de voorouders die in het verleden leven. Daarom is leven een terugkeer naar dat verleden. Niet het komende geldt waarin de dood het begin van een toekomstig niet-leven schijnt, doch het verleden waar de voorouders het leven voortzetten. Was het daarom onlogisch dat men ook het tegenovergestelde aannam, dat het leven uit de dood voortkomt? Trouwens, in de natuur rondom deze landbouwvolkeren scheen dat steeds weer bevestigd te worden. In de dode aarde werden immers elke keer opnieuw weer nieuwe gewassen geboren.³⁸

De uiterste consequentie van deze levensbeschouwing scheen het mensenoffer, ook al waren het dikwijls krijgsgevangenen, of uitsluitend misdadigers. En dit alles scheen nog eens een extra dimensie te krijgen in het bloed van de geofferde, in het wegvloeiende bloed waarvan de kracht ook op die wijze aan de offeraars ten gunste kon komen.³⁹

Toch lijkt het verstandig deze uitleg van het mensenoffer niet als de onomstotelijk juiste te aanvaarden. Want hoe voor de hand liggend is het niet dat bij zo'n ingrijpend en complex verschijnsel ook andere verklaringen mogelijk zijn, en zéker wanneer daar de steeds wisselende omstandigheden bij betrokken worden? De meest tegendraadse is wel die waarin de voorafgaande beschouwing slechts als die van de hogere klassen mag worden beschouwd, terwijl de gewone burger als potentieel slachtoffer bepaald anders gedacht zal hebben.⁴⁰ Maar ook scheen het mensenoffer de laatste consequentie van het zoeken naar een contact met de goden, met hen die ver weg zijn doch niettemin over het leven op aarde beslissen. Het offer, het gewijde offer, zou daarom de verbroken relatie met het hogere moeten herstellen waarbij het doden weliswaar die relatie weer verbrak doch dan op zo'n wijze dat de verre god het gevraagde als substituut daarvoor zou terugschikken.⁴¹

Maar hoe dit alles ook moge zijn, het leven scheen gemarkeerd door hen die terugkeren, op momenten die de mens zelf kiest en met rituele plechtigheden waarmee de verbroken contacten met de goden hersteld konden worden. Dan, en alleen dan, zal een mens geofferd worden om tot zijn voorouders terug te keren opdat zij die achterblijven met meer kracht dan voorheen dat leven kunnen voortzetten. Want zonder dood is er geen leven.⁴² Mag het daarom verbazen dat de oba oude gebruiken die zo borg stonden voor de stabiliteit van zijn land niet met een onhoorbare handtekening naar het verleden kon verwijzen?

De Britten die spoedig hoorden dat opnieuw mensenoffers werden gebracht, konden deze voortdurende barbarij niet langer accepteren, want veel anders was het niet in hun 19e-eeuwse westerse ogen. Dit maal werd de consul zelf naar Benin gezonden, maar op het meest ongelukkige moment, want juist toen zouden wederom de onvermijdelijk lijkende offers gebracht worden. Dat was ook de reden waarom de oba zijn afgezanten naar de consul zond, in de hoop dat zij hem tegen

³⁷ Service 1981, p.132-143. Wij gaan overigens voorbij aan een geheel andere benadering van de gebeurtenissen zoals die gegeven worden door Home 1982.

³⁸ Van Baaren z.j.

³⁹ Dellaert c.s. 1965, p.32-33.

⁴⁰ Keesing 1985, p.315.

⁴¹ Lévi-Strauss 1968, p.258-260.

⁴² Zahan 1979, p.36- 52.

konden houden. Want alleen zij die van het Edo-volk, de Bini waren, mochten daarbij aanwezig zijn. Alleen dan zouden de voorouders, zij die de oudsten waren, de krachten van het offer werkelijk vrij kunnen maken.

Maar het was een misrekening, want de o zo Britse consul was niet gemakkelijk onder de muren van Benin weerom te sturen, hoe redelijk dat verlangen in de opvattingen der Bini ook was. De schermutseling die hieruit voortkwam moest de consul en de meesten van zijn gevolg met de dood bekopen. De onmiddellijk daarna uitgezonden strafexpeditie was genadeloos. Benin ging vrijwel geheel in vlammen op.

Natuurlijk zouden wij dit alles niet zo uitvoerig vertellen, ware het niet dat Benin het eerste West-Afrikaanse land is waar klok en bel een belangwekkende en veelvuldige rol speelden. Met name is dat bijvoorbeeld te constateren op vele van de duizenden bronzen plaketten die de Britten en passant van de muren van het paleis van de oba wegroofden, plaketten die in het toenmalige Europa alom bewondering en respect afdwongen en sindsdien in vele musea een belangrijk voorwerp van expositie zijn geworden. En op die plaketten ziet men dikwijls de oba en hooggeplaatste ambtenaren met een bel om de hals!

Die bellen zijn overigens ook in werkelijkheid bewaard gebleven. Het gaat dan gewoonlijk om vijftien tot twintig cm hoge klokjes, die doorgaans van brons doch soms ook van messing zijn gegoten met een zéér dunne wand. Ze hebben altijd een vierkante horizontale doorsnede en een min of meer trapeziumvormige verticale doorsnede, een afgeknotte pyramide derhalve. Op die bellen vindt men fijne ornamenten, soms in ajour, gewoonlijk een mensenhoofd in een al of niet gestileerde vorm en ten slotte ook wel eens dieren, zoals krokodillen, slangen enz.

Uitdrukkelijk moet overigens gesteld worden dat ook nu nog de hoofdmannen van het oude Benin in het huidige Nigeria, als vooraanstaande ambtenaren zo'n bel bezitten. Ook zij dragen nog steeds een bel met vierkante doorsnede op de borst, tezamen met andere regalia die hun functie zichtbaar moeten maken.⁴³

Het is echter allerminst waarschijnlijk dat deze bellen vroeger evenmin als heden ten dage uitsluitend voor dit doel golden. Wanneer wij namelijk de lijn van het oude Benin nogmaals doortrekken naar het huidige Nigeria, naar Benin-stad, dan treffen wij onder meer soortgelijke bellen en overigens ook andere typen op een voorouderaltaar aan, in het paleis van de tegenwoordige oba die zijn religieuze functie sinds de catastrofe op het einde van de vorige eeuw niettemin bleef behouden.⁴⁴ Blijkbaar moeten die bellen niet alleen de positie van de oba bekrachtigen, doch dienen ze tevens in het ritueel, om met de voorouders en met de goden in contact te komen. Het is interessant te weten dat vooral die vierkante doorsnede geen precedenten elders kent, het zij dan bij sommige Yoruba in het noorden van Nigeria.⁴⁵ Omgekeerd is het natuurlijk interessant te weten waar de oorsprong van die typische vorm gezocht moet worden. Het lijkt er echter op dat deze vraag onbeantwoord moet blijven omdat deze doorsnede, hoe weinig voorkomend deze ook moge zijn, bij alle klokkenculturen is terug te vinden.

Denk ook aan andere opvatting over Benin

2.5. Bellen van de benedenloop van de Niger

Het kan natuurlijk niet verbazen dat vanaf het moment dat de fraaie bronzen voorwerpen uit de stadstaat Benin op het einde van de vorige eeuw definitief in Europa bekend waren geworden,

⁴³ foto Davidson 1967, p.100.

⁴⁴ foto Davidson 1978 p.184-185.

⁴⁵ Neaher 1979, p.46.

vele bronzen uit dit gebied van eenzelfde oorsprong werden geacht. Nader onderzoek leerde echter dat dit onjuist is, en dit temeer omdat al spoedig kwam vast te staan dat buiten de bronsindustrieën van Ife (hoofdstuk 2.2) en Benin in het gebied van de benedenloop van de rivier de Niger talloze bronzen waren te vinden, die noch in iconografisch noch in stilistisch opzicht verwantschap toonde met de voortbrengselen van het nabij gelegen Benin. Blijkbaar moet hier van een andere bronsindustrie gesproken worden, hoewel over oorsprong en chronologie allerminst consensus bestaat.⁴⁶ Neyt 1985: 27, 200-206, vermeldt dat de gieters van de Beneden-Niger ook in het noorden, tot bij de rivier de Benue hun bronsgieterij verkochten.

2.6. Bellen van de Yoruba's in het huidige Nigeria

Gillon voor dit gebied!

Neaher 1979:45-47 gaat uitvoerig in op de bel als teken van rang enz.
Cole & Aniaker 1984:52-55.
bellen aan andere bellen en voorwerpen.

2.7. De orakelbel of iroke

Het lijkt niet erg zinvol om een orakel uitsluitend met zichtbare ceremoniën en ritën te vereenzelvigen. Deze zijn immers een willekeurige keuze uit de veelheid van mogelijkheden. Want waar het ene volk zijn voorspellingen aan de ingewanden van een offerdier ontleent, zal een ander dat uit de stand van sterren en planeten doen. Maar hoe het ook gebeurt, geacht werd dat ze tot hetzelfde zullen leiden, namelijk het ontsluiten van inzichten die door velerlei oorzaken buiten het bereik van de vraagsteller liggen.

Ongetwijfeld geldt dit ook voor het Ifa-orakel van het volk der Yoruba in Nigeria, een orakel waarin de priester, de babalawo, met palmpitten manipuleert, op een orakelbord lijnen van het toeval tekent om vervolgens tijdens het rinkelen van zijn bel oeroude verzen te reciteren. En hij die de waarheid zoekt, zal uit de veelheid van de ritueel gesproken woorden, zijn eigen, hem aansprekende keuze en interpretatie maken. Om aldus met meer hoop huiswaarts te keren.

Natuurlijk gaat het hier om een westerse interpretatie van het Afrikaanse orakel. Op basis van psychologische overwegingen proberen wij immers te begrijpen waarom twee niet causaal verbonden zaken, namelijk de vragende mens en de vallende palmpitten, niettemin het gewenste effect schijnen te geven. En wij constateren dan inderdaad dat het de geruststellende omstandigheden zijn, zoals de persoon van de babalawo, de geciteerde teksten en de zekerheid binnen een lange traditie te handelen, die uiteindelijk het pad naar een oplossing schijnen te effenen.

De traditionele Afrikaan daarentegen zal andere, in zijn wereldsysteem minstens even logische relaties met zijn orakel verbinden. Voor hem immers is de kosmos niet een zakelijk ruimte waarin definieerbare objecten aanwezig zijn die verder zonder ons bestaan, neen, voor hem is alles wat is en gedacht kan worden met elkaar verbonden, is de kosmos een levende ruimte met berichten en boodschappen.⁴⁷ Die moeten opgevangen en uitgelegd worden, zoals de waarzegger inderdaad zal doen. En wij denken dan niet aan het medium, de middelaar tussen de hemel en de zoekende, doch wel degelijk aan de duider, hij die een configuratie van toevallig gerangschikte voorwerpen naar verwachting weet te interpreteren.

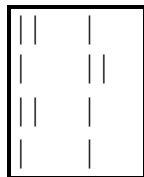
⁴⁶ Peek 1980; Gillon 1984, p.216.

⁴⁷ De Ruijter 1979, p.18.

Hij die door het orakel geholpen wil worden, moet zich dus tot de babalawo wenden.⁴⁸ Zijn probleem zal hij allerm minst uitvoerig uiteen zetten. Integendeel, in zacht gepevelde zinnen zal hij vertellen wat hem bezwaart, onverstaa nbaar voor de babalawo doch niettemin gezegd. Want slechts het woord dat gesproken wordt, zal de verlossing geven, nu en straks wanneer het orakel gaat spreken. Overigens, de hulpzoekende zal géén antwoorden vragen op problemen die langs andere, meer alledaagse wegen oplosbaar zijn, neen, het zijn juist die zaken waarin de menselijke verwarring en onmacht hem naar een helpende kracht buiten hem doen verlangen.

Voor de babalawo staan een schaal met palmpitten (afbeelding 1), het houten met meel bestoven orakelbord (afbeelding 2) alsmede de orakelbel of iroke (afbeelding 3). En wat ligt dan meer voor de hand dat de priester allereerst de aandacht van Ifa wil trekken, de god van het orakel die ook wel onder de naam Orunmila bekendstaat? Die naam betekent: *Alleen de hemel weet de wegen van onze redding*, of ook wel: *Alleen de hemel kan onze bevrijding bewerkstelligen*. Zijn goddelijke aandacht en aanwezigheid zijn nodig, reden waarom de priester met zijn orakelbel zal rinkelen dan wel met zijn orakelstaf enkele malen tegen het bord zal tikken. Het moet een oeroude gewoonte zijn, want een orakelbord dat al vóór 1659 in Europa was, bezit de onmiskenbare sporen van dergelijke tikken.

De eigenlijke seance bestaat eruit dat de priester zestien palmpitten in beide handen neemt en flink door elkaar schudt (afbeelding 4). Vervolgens neemt hij alle pitten in de linkerhand. Dan tracht hij met zijn rechterhand zoveel mogelijk noten in een greep te pakken. Indien hij er twee mist, wordt met de vingers één korte, verticale lijn op het bord getekend, mist hij er slechts één dan tekent hij twee lijnen op het bord. En ten slotte, wanneer hij géén of meer dan twee mist, wordt niets op het orakelbord gemarkeerd. Dit proces wordt net zo lang herhaald totdat twee rijen met elk vier resultaten als een matrix op het bord zichtbaar zijn geworden. Het is aan te tonen dat op basis van die werkwijze 256 verschillende configuraties van twee kolommen en vier rijen mogelijk zijn. Een volstrekt willekeurige is in het onderstaande als voorbeeld gegeven.



Vervolgens zal de babalawo al naar gelang de configuratie van de lijnen één van de 256 hoofdstukken, elk bestaande uit meerdere verzen, uit het Ifa-corpus reciteren en wel net zo lang, totdat de cliënt zijn probleem herkend heeft. De priester moet derhalve vele van die verzen uit het hoofd kennen, waarlijk geen sinecure voor de meer dan duizend zoals van een vakbekwame babalawo toch minstens verlangd wordt! Het is ook om die reden dat hij regelmatig bij zijn collegae op bezoek gaat om zijn kennis aan die van hen te toetsen en, indien nodig, te corrigeren en zo mogelijk zelfs uit te breiden.

Met dit alles vormen de Ifa-verzen dan ook het belangrijkste deel van de traditionele, mondeling overgeleverde Yoruba-literatuur.⁴⁹ Het is bovendien een geheiligde vorm van literatuur die alleen maar door de priesters beheerst wordt. Voor de traditionele Yoruba is het als het ware de

⁴⁸ Bascon 1969; Thompson 1976, p.5/3-5; Chesi 1980, p.72-90; Witte 1984.

⁴⁹ Schipper 1983, p.32; Chesi 1980, p.80.

meest geheiligde en ook de meest gerespecteerde bron van filosofie, artsenij, folklore enz. Want al deze onderwerpen en zoveel meer, komen in het Ifa-corpus aan de orde.

Het geven van evenwichtige voorbeelden is overigens daarom zo moeilijk, omdat al die verzen bij lange na niet zijn opgetekend. En dat heeft meerdere oorzaken. Want niet alleen zal de babalawo het schriftelijk vastleggen van zijn verzen in het algemeen weinig op prijs stellen, één van hen vreesde zelfs concurrentie, doch bovendien gaat het om zeer grote aantallen. Zeker, de goede waarzegger moet er toch minstens vier voor elk van de 256 figuren uit het hoofd kennen, maar in werkelijkheid is dat slechts een deel van de zeer vele die er bestaan. Men mag dan ook zonder overdrijving vermoeden dat er duizenden van die verzen zijn.

De opzet van de meeste verzen is volgens eenzelfde stramien. In de inleiding wordt in een dikwijls moeilijk te begrijpen beeldspraak een mededeling gedaan. Vervolgens wordt daar in het middendeel van het vers nadere uitleg over gegeven om ten slotte in het laatste deel de toepassing op een huidige, concrete situatie te geven. Ziehier een voorbeeld:

De luipaard die uitzag naar een gevecht en omstreeks het middaguur uit wandelen ging” keek uit naar Orunmila op de dag dat de Dood werd gezonden om hem naar de hemel, het Eshinrinmogbo, te roepen.

Tijdens het wandelen zal ik Olurun niet ontmoeten.

Want als een bel klinkt met “goro-goro-goro”,

Kijkt ze niet naar Orishala.

De roepstem van Olurun zal ik niet beantwoorden.

Want een bel die geen kind in haar buik heeft,

Antwoordt niet op de roep van Orishala.

Er is iemand op tegen, zo zegt Ifa, dat iedereen hem offers brengt en hem tracht te vleien. Maar, zo zegt hij, dat doen ze toch tevergeefs. Want zij zijn niet in staat om hem te bedwingen. Olurun heeft hem immers vanuit de hemel gezonden om te leven en toe te zien hoe al degenen die hem offers brengen en hem trachten te bekoren, niettemin zullen sterven.

Aldus een van de teksten die bij een bepaald orakelfiguur hoort. De mededeling lijkt overigens duidelijk, althans in het slot. Olurun, de hoogste god en bezitter van de hemel, heeft Ifa niet gemachtigd om in zijn naam over dood en leven te beschikken, hoeveel offers de mens hem ook wil brengen.

Het tussendeel is minder duidelijk. Niettemin lijkt het erop dat Orunmila, die naar de hemel geroepen wordt, Olurun in de persoon van Orishala tracht te negeren. Want een bel, hoewel klinkend, kan niet zien. En een klepelloze bel, want dat is een bel zonder kind in de buik, kan niet klinken en derhalve niet antwoorden op de roep van Orishala.

En het zéér cryptische begin? Moeten wij daaruit besluiten dat Orunmila de mededeling kreeg dat, hoewel hij nog midden in het leven stond, niettemin zijn einde moest verwachten, waarbij de dood gesymboliseerd is in de luipaard? Of is het hier waar de luisteraar zijn eigen interpretatie kan kiezen, dankzij de vaagheid en de algemeenheid van het vertelde? Want vanzelfsprekend was dat de waarzegger lang niet altijd onwelkom!

Toch lijkt het niet goed om het Ifa-orakel vooral daarmee te karakteriseren. Immers, wij zouden volledig voorbijgaan aan het psychologische effect dat het orakel op de zoekende klant heeft. In dat orakel immers zal hij zijn problemen geprojecteerd vinden, in rituele handelingen en plechtig gesproken woorden, in handelingen en woorden die hem ontvankelijk maken voor de contouren waarbinnen zijn angsten en zorgen, zijn zo menselijke bekommernis weggenomen kan wor-

den. En daarom ook maakt dit orakel geen rationele analyse van problemen, doch is het de schepper van een situatie waarbinnen de zoekende mens gemakkelijker dan voorheen een oplossing kan onderkennen.

Vanzelfsprekend kozen wij als voorbeeld een Ifa-vers waarin een klok voorkomt, zij het dat de context allerm minst duidelijk maakt of het hier al dan niet om een iroke gaat. Waarschijnlijk niet, immers, in de beschreven situatie was daar geen enkele reden voor. Toch wordt elders in het Ifa-corpus wel degelijk een iroke genoemd. Zo luidt bijvoorbeeld de eerste regel in een ander vers aldus: *De bel van Ifa heeft een gepunte mond*. Om vervolgens te verhalen over Ore, de vrouw die erg onbeschaamd tegen haar man Agbonniregun was, reden waarom ze het dringende advies kreeg om wat attenter te zijn, lekkernijen klaar te maken, zijn kleren te wassen en vooral ook de vloer en de muren van het huis af te schrobben. Wij zullen haar verder alleen laten met deze bezigheden, ten einde ons tot de beschreven bel zelf te kunnen wenden.

Het lijkt duidelijk dat het dit maal wel degelijk om een iroke gaat. Deze heeft immers een taps toelopende vorm met in het onderste uitgeholde deel een klepeltje, terwijl met de andere spitse kant tegen het orakelbord getikt kan worden. Dit maakt gelijktijdig duidelijk, dat voor de essentie van de iroke de bel eigenlijk niet noodzakelijk is. Om die reden wordt in de Engelstalige literatuur dan ook consequent van *tapper* gesproken, een taps toelopend voorwerp dus. Vele tappers hebben dan ook helemaal geen klokje op het uiteinde. Blijft de vraag of dit voorwerp in het Nederlands eveneens tapper genoemd moet worden, zoals gebruikelijk is. Waarom niet orakelstaf of klopper?

Er bestaat overigens een mythe waarin verteld wordt waarom de orakelstaf de tapse vorm van een olifantstand heeft. Op zekere dag ging Orunmila met een bevriende olifant in het bos werken, drie jaar en drie maanden lang. Maar in tegenstelling met de olifant was Orunmila niet sterk en verdiende dan ook slechts weinig. Toen ze ten slotte naar huis terugkeerden, kon hij van het verdiende geld alleen maar een wit kledingstuk kopen. Tijdens hun tocht naar huis moest Orunmila plotseling zijn behoefte doen en vroeg de olifant even op zijn witte kleed te passen. De olifant ging er echter mee vandoor en Orunmila moest zijn tocht naakt voortzetten.

Aldus ontluisterd kwam hij op zeker moment een jager tegen die op olifanten wilde jagen. En natuurlijk was Orunmila onmiddellijk bereid het gebied te noemen waar zijn trouweloze vriend te vinden moest zijn. En, zo vroeg hij de jager vervolgens, als je de olifant gevonden hebt, snijd dan zijn buik open, want daarin zal zich mijn witte kleed bevinden.

Orunmila had gelijk. De olifant had zijn prachtige witte kleed opgegeten. Toen de jager het terugbracht, was deze zo dankbaar voor de aanwijzing die Orunmila over de olifant had gegeven, dat hij niet alleen het verloren witte kleed terugbracht, doch bovendien één van de slag tanden schonk. Sinds die tijd gebruiken Ifa, want hij is ook Orunmila, en zijn priester, de babalawo, die tand bij de ceremoniën van het orakel.

Aldus werd volgens de mythe de vorm van de iroke voor altijd vastgelegd. De afbeeldingen daarop volgen geleidelijk aan eenzelfde stramien. Dikwijls namelijk is dat een knielende vrouw die haar borsten vasthoudt. Welke betekenis daaraan gehecht moet worden, is niet helemaal duidelijk. Volgens één uitleg zouden de Yoruba veronderstellen dat iedereen de wereld in een knielende houding binnentreedt teneinde op die wijze zijn bestemming te leren kennen, terwijl het vasthouden van de borsten een teken van nederigheid zou zijn. Overigens, ook andere afbeeldingen komen voor. Men ziet bijvoorbeeld ook wel eens een vrouw die op een fluit speelt of een aap die op een maïskolf knabbelt. Maar het zijn uitzonderingen.

Uiteraard dienen wij ons te realiseren dat met de beschrijving van de iroke slechts één van de attributen werd behandeld die bij het Ifa-orakel van oudsher worden gebruikt. Immers, soortgelijke iconografische beschouwingen zijn bijvoorbeeld ook te geven over de schaal waarin de palm-

pitten worden bewaard of het orakelbord waarop de babalawo zijn figuren tekent. Wij zullen daar niet verder op ingaan, het zij dan met uitzondering van de afbeelding van de god Eshu die één of meerdere keren op elk orakelbord te vinden is. Maar wie is Eshu ?

Ondanks het feit dat Eshu tot de meest tastbare goden van de Yoruba gerekend mag worden, is zijn ware aard bijzonder moeilijk te karakteriseren. Want hoewel hij enerzijds als de voornaamste boodschapper tussen hemel en aarde wordt beschouwd, en als zodanig bijvoorbeeld aan Olodumare rapporteert of de mens zijn offers brengt of niet, is hij anderzijds een listige god die tussen de mensen onderling onrust stookt en tweedracht zaait.

Doet hij dat om daarmee de verborgen kanten van het menselijke tekort te tonen, zijn dikwijls onontkoombaar lijkende zelfzucht, domheid en zo veel meer? Wil hij de mens laten zien dat door zo te zijn, niet alleen de sociale orde van een maatschappij verstoord kan worden, doch ook de kosmische krachten uit hun evenwicht kunnen raken? In zo'n crisis zal een offer gebracht moeten worden, om het evenwicht weer te herstellen. Dat offer zal hij, Eshu, naar de hemel brengen. Het is hier ook waar het Ifa-orakel weer terugkeert, want hij zal de offers van degenen die Ifa raadpleegden naar de goden brengen, als een tastbaar en zichtbaar teken van verzoening. Aldus voert zijn paradoxale aard, waarin listen en bedriegerijen de boventoon schijnen te voeren, de mens niettemin naar een herstel van evenwicht.

Al degenen die hem aanroepen, en het zijn er zeer velen in Nigeria en omgeving, zijn van die contradictie in zijn persoon diep overtuigd. Daarom ook zal het in religieuze liederen steeds weer terugkeren. Hij alleen weet tegenstellingen op te heffen zonder een van de tegendelen te verwijderen. *Eshu sliep in het huis ofschoon het huis te klein was voor hem. Eshu sliep in een noot want daarin kon hij zich ten minste uitstrekken. Maar ook: Eshu verandert het goede in het kwade, en het kwade in het goede.*

Hoe groot die verering, of wellicht zelfs vrezende verering van Eshu wel is, bewijzen ook de zogenoemde Eshu-kopjes. Deze gewoonlijk vijftien centimeter hoge beeldjes tonen de afbeelding van een god. Opvallend daarbij is het typisch verlengde achterhoofd. Gewoonlijk ziet men hierin een portret van Eshu als baby. Dit betekent dan ook dat deze Eshu-kopjes die door vereerders van Eshu met een leren riempje op de heup gedragen worden waarbij zij al dansend geld inzamelen, zich als kinderen gedragen. En mag het dan verbazen dat ze soms ook van een klein belletje voorzien waren.

Doch keren wij weer even terug naar het Ifa-orakel. Vermeld moet immers worden dat dezelfde rite ook voorkomt bij de Fon in het huidige Benin (Dahomey). Weliswaar is de vorm iets anders en spreekt men van Fa in plaats van Ifa, zeker is dat de stam hetzelfde is. Iets soortgelijks geldt voor de Ewe in Togo die van Afa spreken, ja men vindt het zelfs bij afstammelingen van de Yoruba in Brazilië en op Cuba!

Trouwens men kan zich zelfs afvragen in hoeverre althans de visuele kenmerken van de rite niet op vele plaatsen in de wereld hetzelfde beeld tonen. Men denke in dit verband alleen al aan de 1 Ching van het antieke China. Maar ook elders zijn er parallellen.

Een ander aspect is het feit dat behalve de iroke bij het Ife-orakel dikwijls ook andere bellen worden gebruikt. En met name zijn dit de orakelstaf en de ijzeren (dubbel)bel. Maar dat is een verhaal apart.

2.8. Bellen van het geheime Ogboni-genootschap

In het 19e-eeuwse Oyo-rijk van de Yoruba, in het huidige Nigeria, was het nog de gewoonte dat wanneer de alafin, de koning, gestorven was, zijn hoofd aan de leden van het Ogboni-

genootschap werd gegeven. Deze reinigden het, vulden het met een meelpap en gaven dit vervolgens de nieuwe alafin te drinken. Bovendien werd hem het hart van de overleden alafin op een schaal aangeboden teneinde het op te eten. De bedoeling van de rite was dat de nieuwe alafin goed van kwaad zou onderscheiden, dat zijn woorden voldoende kracht zouden bezitten en ten slotte, omdat alleen hij het recht had om de doodstraf uit te spreken en een oorlog te beginnen. Uitsluitend op die wijze scheen de continuïteit in Oyo gewaarborgd te kunnen worden!⁵⁰

Plaats van handeling was derhalve Oyo, een staat ingeklemd tussen het vroegere Benin en Dahomey die al in de vijftiende eeuw bestond, haar hoogtepunt in de achttiende eeuw bereikte om ten slotte in het begin van de negentiende eeuw ten onder te gaan.⁵¹ In dit rijk bestonden van oudsher drie dominante instellingen, te weten de koning die aldaar dus de alafin heette, de Oyo Mesi, een Raad van State met als voornaamste vertegenwoordiger de bashorun en tenslotte het geheime Ogboni-genootschap, één van de meest gerespecteerde instellingen van het toenmalige gyo, hoewel het onder de Yoruba nog steeds een maatschappelijke factor is waar rekening mee gehouden dient te worden!

De alafin symboliseerde de hemel, de Ogboni de heilige aarde en de Oyo Mesi de mensheid. Dat in deze trits de Ogboni zo'n voorname plaats inneemt, zou onder meer terug te voeren zijn tot het feit dat de aardgeest Onile even oud is als Glorun, de hoogste god, en daarom niet aan hem onderworpen kan zijn. De Ogboni waren aldus onafhankelijk van andere goden en derhalve met hun bovennatuurlijke krachten bijzonder gevreesd. Iedereen die de geheime beraadslagingen van de Ogboni openbaar zou maken, zou dan ook stellig door magische krachten sterven.⁵²

Een belangrijke taak van dit genootschap was ongetwijfeld het beslechten van conflicten tussen personen en groepen. Ondanks deze niet te onderschatten juridisch taak waren de leden van het genootschap toch ook en vooral de geestelijke raadsliden van de alafin en de bemiddelaars tussen de alafi en de Oyo Mesi.

Vanzelfsprekend waren de leden, en dan in het bijzonder de oudere leden, door een embleem als zodanig te herkennen. Het zijn de befaamde Edan-koppels, een paar messing figuren, de ene mannelijk en de andere vrouwelijk, die door een ketting met elkaar verbonden zijn en bij daarvoor in aanmerking komende gelegenheden door de bezitter om de hals worden gedragen. Nochtans blijkt de functie van een Edan-koppel niet tot een puur ceremoniële taak beperkt te zijn gebleven. Zo zouden deze dikwijls bijzonder fraai gegoten beeldjes ook gebruikt worden bij de rechtspraak, ziektes, dromen en voorspellingen.

Het zal natuurlijk allerminst verbazen dat bij de vele rituele gebeurtenissen binnen het Ogboni-genootschap ook de bel een belangwekkende rol speelt hoewel, en dat moet met nadruk gesteld worden, een meer specifieke functie in dat genootschap niet duidelijk werd. In het algemeen komt men in een verklaring nauwelijks verder dan dat ze voor het oproepen van de voorouders dienen.⁵³

De kwestie rond de Ogboni-bellen, want zó staan ze in de literatuur geboekt, wordt nog gecompliceerder indien men bedenkt dat ze als zodanig nauwelijks herkenbaar lijken te zijn. Of het moet dan zijn, zoals sommigen veronderstellen, dat al die bellen, welke vorm de gieter ze ook gaf, als gezichtsbel werden gemodelleerd dan wel op de flank de afbeelding van een gezicht meekregen. Maar of dat inderdaad het typische kenmerk van de Ogboni-bel is, mag bepaald wel betwijfeld worden. Immers, ook in het vroegere Benin kende men aldus gegoten bellen, terwijl een bepaalde

⁵⁰ Morton-Williams 1971, p.53; Atmore & Stacey 1979, p.120.

⁵¹ Atmore & Stacey 1979, p.39-44.

⁵² Dobbelsmann 1976; Fagg 1982, p.195.

⁵³ Atmore & Stacey 1979, p.123.

klasse gezichtsbellen, namelijk de omo die wij in een volgend hoofdstuk zullen behandelen, slechts zijdelings met Ogboni te maken heeft. Evenmin lijkt het steekhoudend om van Ogboni-bellen te spreken wanneer de afgebeelde gezichten op het voorhoofd twee halvemaanvormige sikkels bezitten. Want hoewel deze ook op de Edan-koppels voorkomen en aldus typisch voor het Ogboni-genootschap lijken, moet anderzijds vastgesteld worden dat soortgelijke, je zelfs precies dezelfde versieringen niet alleen op eerder genoemde gezichtsbellen voorkomen, doch ook al bij bellen en andere voorwerpen uit het oude Benin.⁵⁴

Voor het overige blijkt er een grote verscheidenheid te bestaan, want de bekroning van een gewone klepelbel, die overigens zowel een ronde als een vierkante doorsnede kan bezitten, kan zowel wederom een figuur zijn, doch ook een mes of een gewone, alledaagse beugel zoals zoveel klokjes bezitten. Bovendien zijn er bellen, en dit maal dan plat gemodelleerde, die aan een zijde van een staaf werden aangegoten, terwijl aan de andere kant een mensenkopje is aangegoten, dikwijls uitgevoerd als een Janus-kop. Ook komen dit soort bellen wel aan beide kanten van de staaf voor.

Bestaan er wel echte Ogboni-bellen? Zijn ze dat niet veeleer door bestemming dan door uiterlijk?

2.9. De rinkelende cultusstaf

's Nachts, wanneer de heksen zich in witte vogels met lange, rode snavels en rode klauwen hebben veranderd, zo vertelt een mythe van de Yoruba, zoekt elk van hen een slachtoffer, pikt in diens hoofd om vervolgens zijn bloed op te zuigen. Maar ook kunnen zij de ziel van het slachtoffer opeten, ja hem zelfs impotent maken! En in al deze gevallen is het kracht, levenskracht die verloren raakt! Daarom, zo zei eens een priester, hebben wij een smeedijzeren vogel boven op onze staf bevestigd. Want de vogels die mensen doden, zullen bij het zien van die vogel ons respecteren en vrezzen. Dan ook zullen de behekste vogels vluchten.⁵⁵

Maar er waren ook andere manieren om tegen heksen op treden! Toen onder andere de god van de donder niet langer op kon tegen de moeders-die-vogels-zijn, wendde hij zich tot de god van de voorspellingen met het verzoek om hulp. Deze vertelde de dondergod dat toen eens de moeders-die-vogels-zijn naar de aarde kwamen, zij het water dronken van zeven rivieren waarvan hij, de god van de voorspellingen, wist waar deze stroomden. Nadat hij vervolgens het orakel had geraadpleegd, vernam hij dat hij de bladeren van een aantal met name genoemde struiken en bomen moest offeren teneinde aldus de heksen gunstig te stemmen. Onder andere was dat het blad van de agogn ogun waarmee bereikt zou worden dat alles wat door de god van de voorspellingen met de klank van een bel, de agogo, gevraagd zou worden, daadwerkelijk ook verkregen zou worden. Het verhaal eindigde er tenslotte in dat de moeder van de heksen zich liet vermurwen.

De struik agogo ogun en de bel agogo komen in klank met elkaar overeen. Kennelijk wist een overeenkomst in klank tussen de vraag, hier de naam van de bel, en het offer, hier dat bepaalde blad, de heksen gunstig te stemmen. Moeten wij aan diezelfde relatie denken wanneer wij weten dat de bellende cultusstaf eveneens die positief werkende kracht wordt toegekend? Maar afgezien van parallellen, zeker is in elk geval dat aan de cultusstaf kracht werd toegekend! Toen bijvoorbeeld een Europeaan enkele decennia geleden aan Nigeria een bezoek bracht en daarbij de gast was van een plaatselijk priester, gaf deze hem een orere, een ijzeren staf met bellen met het advies: *Als je gaat slapen, rinkel dan met deze staf zodat de boze geesten niet zullen komen.*

⁵⁴ Fagg 1982, p.130.

⁵⁵ Thompson 1970, p.74-76; 1976, p.11/1-3.

Moet wellicht ook in die zin het volgende gedicht begrepen worden? *God van de geneeskunst, dansbel van kracht, eenbenige man die sneller gaat dan mensen met twee benen.* Zijn hier de eenbenige man en de dansbel van kracht niets anders dan de rinkelende cultusstaf zelf, de met kracht beladen staf? Doch laat ons thans preciseren. Wat is hier precies met een staf bedoeld? Uitsluitend lettend op het aanwijsbare en het tastbare is het antwoord eenvoudig. De cultusstaf van de Yoruba is een gesmede ijzeren staaf met een lengte tussen een halve en twee meter waaraan, eveneens in smeedijzer, al naar gelang de functie van die staf allerlei zaken zijn bevestigd, zoals vogels, kameleons en ten slotte ook eenvoudige conisch uitgesmede bellen. Overigens, niet alle staven bezitten vogels, evenmin als alle bellen bezitten.

Er blijken twee hoofdtypen te bestaan, namelijk de medicijnstaf en de waarzegstaf. Niettemin bezitten zij beide een duidelijk gemeenschappelijke functie. Immers, zowel de waarzegger als de dokter strijden tegen hekserij, de magische oorzaak van het ziek-zijn van de mens. Hoewel het onderscheid in uitvoering niet altijd even zorgvuldig in acht wordt genomen, kan men niettemin in het algemeen stellen dat de waarzegstaf doorgaans één of meer kransen van bellen bezit en bekroond wordt door een vogel die op een plateau is gemonteerd. Onder die schijf bevindt zich een conische steun die ogenschijnlijk is opgebouwd uit een aantal omgekeerde conische bellen. Soms wordt de ruimte daarbinnen wel eens gezien als de geheime bewaarplaats van kruiden bijvoorbeeld. Niemand anders dan de priester zou daarin mogen kijken.

De medicijnstaf daarentegen bezit doorgaans géén bellen en géén plateau. Anderzijds zijn die staven wél rijkelijk versierd met vogels, en met name dan een grote vogel omringd door een kring van kleinere. De grote vogel wordt dan wel eens gezien als een boodschapper van de goden en als een manifestatie van bovenaardse krachten. Het is overigens duidelijk dat de medicijnman aan het bezit van zo'n staf te herkennen is. De medicijnman is een volgeling van Osanyin, hoewel anderen ook wel Erinle, de riviergod, volgen. Vooral de laatstgenoemde god zou over buitengewone geneeskraft beschikken!

Intussen zal men moeten oppassen om al te streng deze kenmerken te hanteren. Want behalve de staf met vogels zijn er ook die een vogel bezitten, omgeven door meerdere voorwerpen zoals een klein gesmeed zwaard, boog, schoffel enz., voorwerpen die dit maal in verband met voornamelijk de ijzergod worden gebracht.

De medicijnstaf van Benin heeft duidelijke relaties met die van de Yoruba's, alleen zijn ze veel rijker bewerkt, maar wél van ijzer, althans degene die door Thompson worden afgebeeld. Ze missen daarentegen het ijzeren plateau aan de top. Die uit het museum zijn op die grond duidelijk Yoruba-staven. Overigens, op die van Benin vindt men kameleons, hoorntjes enz.

Ook bij de Igbo (Cole & Aniakor 1984: 47-55:).

Ook de Fan in het huidige Benin (Dahomey) kennen de cultusstaf. Thompson beeldt er een af, afgedekt met een ijzeren plateau waaraan belletjes (als conische staafjes) hangen. Daaronder de afbeelding van de god van het ijzer, Gu.

Zie ook Thompson 1976.

Dogon-staf Heinemans p. 2 2.

2.10. De gezichtsbel of omo

Degene die voor het eerst met dit type bel in aanraking komt, twijfelt, en soms in niet geringe mate. Want is het wel een echte klok? Lijkt het misschien alleen maar op een bel en is het voor het overige slechts één van de regalia van de ongetwijfeld koninklijke drager? Want gedragen, dat werden deze bellen! Het antwoord lijkt moeilijk te geven. Maar wat is er daadwerkelijk van be-

kend? Zie Peek over de vraag of het echte bellen zijn. Hij beantwoordt dit overigens slechts voor een bepaald gebied.

Foto 00 geeft een gezichtsbel of omo. Ze heeft een hoogte van 00 cm. Aan de bovenzijde bevindt een oog en bovendien een opening waardoor een overigens verdwenen klepel bevestigd kan zijn geweest. Slijtagesporen aan de binnenzijde als gevolg van het klepelen zijn echter nauwelijks te vinden, reden waarom men de klok zou kunnen schapen in de grote reeks van afbeeldingen van mensen zoals die sinds de Nok-cultuur in Nigeria vrijwel overal te vinden is. In tegenstelling echter met het klaarblijkelijke gebruik om in deze en soortgelijke afbeeldingen de herinnering aan belangrijke voorouders levendig te houden, zou de omo toch óók en vooral bedoeld zijn als een herkenningsteken van een hoogwaardigheidsbekleder.⁵⁶ En iedere belangrijke hoofdman zou een bel met de afbeelding van hemzelf moeten laten maken, opdat deze later door zijn zoon gedragen zou worden. Maar kiezen wij de geschiedenis van de omo uit figuur 00 in het bijzonder.

Zij zijn allen hoog in rang, zij die zich in de Yoruba-maatschappij mogen noemen awujale, olisa, egbo of apebi! Eén van hen, de egbo van de stad Ijebu-Ode in West-Nigeria bezat deze bel, nog slechts enkele decennia geleden.⁵⁷ Ofschoon het gebruikelijk was dat ook hij een omo met zijn eigen beeltenis had laten gieten opdat zijn opvolger die na zijn dood aan een lange band over zijn rechter schouder en op zijn linker heup zou dragen, was deze bel anders. Want, zo vertelde de egbo van Ijebu-Ode, deze omo bezit het gezicht van de 16de-eeuwse Yaduwa, de eerste egbo die naar Ijebu-Ode kwam, ver weg van Ijamo in de buurt van de stadstaat Benin.

Was zijn verhaal op een betrouwbare traditie gebaseerd? Waarom eigenlijk niet, hoewel men zich kan afvragen of ook de bel die hoge ouderdom inderdaad bezit en misschien slechts een later nagietsel is. Maar maakt dat enig verschil voor de gedachten die bel uitdraagt? De merkwaardig verlengde mond, de ellipsvormige, uitpuilende ogen van de omo, zijn doen sterk aan de rituele objecten, en óók de klokken van het geheime Ogboni-genootschap denken, aan de genootschap van de aarde. Maar dat het onderwerp van een andere paragraaf.

Alleen in Ijefe gegoten, dit type bel?

Werden ook aangetikt. Zie Peek. Ook tegen elkaar klingelen.

2.11. Klokken en bellen elders in Afrika

Neaher 1979, p.47, noemt onder andere Kameroen. Aldaar zijn de klokken ook groter en dikker.

Andere gebruiken, zoals Dan-masker. Ook in museum.

3. KLOKKEN MET EEN RITMISCHE FUNCTIE

3.1. Klepelloze bellen

Beginnen met de spreekwoordendeclsels die enerzijds duidelijk maken dat Afrika geen geschreven literatuur kent en anderzijds bewijzen hoe belangrijk de ijzeren bel als teken van macht was.

⁵⁶ Neaher 1979; Fagg 1982, p.70.

⁵⁷ Thompson 1970, p.15; Fagg 1982, p.38, 70 en 130.

3.2. De ijzeren dubbelbel

3.3. De atoke

4. LITERATUUR

- Atmore, Anthony, and Stacey, Gillian: Black kingdoms - Black peoples. West African Heritage (London 1979)
- Baaren, Th.P. van: Het offer. Inleiding tot een complex religieus verschijnsel (Utrecht, z.j.)
- Bascom, William: Ifa divination. Communication between gods and men in West Africa (Bloomington Indiana 1969)
- Binsbergen, Wim van, and Schoffeleers, Matthew (ed.): Theoretical explorations in African religion (London 1985)
- Blok, Anton: Antropologische perspectieven (Muiderberg 1977)
- Canby, Courtlandt: The past displayed (London 1980)
- Chesi, Gert: Susanne Wegner: Ein Leben mit den Göttern (Schwaz A. 1980)
- Claessen, Hans, en Kloos, Peter: Evolutie en evolutionisme (Amsterdam 1978)
- Cole, Herbert M., and Aniakor, Chike C.: Igbo arts. Community and cosmos (catalogus Museum of Culture History, Los Angeles 1984)
- Davidson, Basil: Oude Afrikaanse koninkrijken (Amsterdam 1967)
- Davidson, Basil: Africa. History of a continent (London etc., 4de druk 1978)
- Davidson, Basil: Een groots continent: Afrika (Haarlem 1984)
- Dellaert, R., Theuws, T., Jacobs, J. en Bursens, H.: De Negro-Afrikaanse mens en zijn cultuur (Brugge 1965)
- Devish, Renaat: Perspectives on divination in contemporary sub-Saharan Africa (Binsbergen and Schoffeleers 1985: 50-83)
- Dobbelmann, Th.A.H.M.: Het geheime Ogboni-genootschap. Een bronskultuur uit Zuid-West Nigeria (catalogus Afrika Museum, Berg en Dal 1976)
- Donders, S.: Het westen is de navel niet. De betrekkelijkheid van het westerse weten (Bloemendaal 1973)
- Encyclopedia of magic and superstition (London 1974)
- Fagg, William: Yoruba. Sculpture of West Africa (New York 1982)
- Fischer, Rudolf: Gold, Salz und Sklaven. Die Geschichte der grossen westafrikanischen Sudanreiche (Tabingen 1982)
- Forde, Daryll, and Kaberry, P.M. (ed.): West African kingdoms in the nineteenth century (London 1971)
- Gillon, Werner: Collecting African Art (London 1979)
- Gillon, Werner: A short history of African art (Harmondsworth 1986)
- Gordon, René: Afrika. Een werelddeel ontsloten (Haarlem en Antwerpen 1980)
- Heinemans, Harrie: The pleasure of collecting African art (Eindhoven 1986)
- Home, Robert: City of blood revisited. A new look at the Benin expedition of 1897 (London 1982)
- Ions, Veronica: Mythologie van de wereld (Amsterdam en Brussel 1876)
- Jones, A.M.: Africa and Indonesia. The evidenee of the xylophone and other musical and cultural factors (Leiden 1971)

- Kapteijns, Lidwien, en Spaulding, Jay: Een kennismaking met de Afrikaanse geschiedenis (Muiderberg 1985)
- Kloos, Peter: Antropologie als wetenschap (Muiderberg 1984)
- Kwabena Nketia, J.H.: The music of Africa (London 1979)
- Lebeuf, Jean-Paul et Annie: Les arts des Sao. Cameroun, Tchad, Nigeria (Paris 1977)
- Lemaire, Ton: De Indiaan in ons bewustzijn. De ontmoeting van de Oude met de nieuwe wereld (Baarn 1986)
- Leuzinger, Elsy: Afrika. De kunst der negervolken (Amsterdam-Brussel 1962)
- Leuzinger, Elsy: Kunst uit Afrika. Rond de Niger - de machtige rivier (catalogus, 2 delen, Gemeentemuseum Den Haag 1971)
- Lévi-Strauss, Claude: Het wilde denken (Amsterdam 1968)
- Lommel, Andreas: Vorgeschichte und Naturvölker (London 1966)
- Maquet, Jacques, and Ganslmayr, Herbert: Afrika. Die schwarzen Zivilisationen (Essen 1975)
- Marcuse, Sibyl: A survey of musical instruments (London etc. 1975)
- Mazrui, Ali A.: The Africans. A triple heritage (London 1986)
- Morton-Williams, Peter: The Yoruba Ogboni cult in Oyo (Africa, vol.30, 1960, p.362-374)
- Morton-Williams, Peter: The Yoruba kingdom of Oyo (Forde and Kaberry 1971, p.36-69)
- Murray, Jocelyn (ed.): Atlas van Afrika (Amsterdam, Brussel 1984)
- Neaher, Nancy C.: Nigerian bronze bells (African Arts, vol.12, 1979, blz.42-47, 95)
- Neyt, Francis, et Désirant, Andrée: Les arts de la Benue aux racines des traditions. Nigeria (Tielt 1985)
- Noten, F. van, en Raymaekers, J.: IJzersmelters in Midden-Afrika (Natuur en Techniek, jg.54, 1986, blz.976-987)
- Nyang, Sylayman S.: De oudafrikaanse levensbeschouwing (Unesco Koerier, nr.106, mei 1982, blz.26-33).
- Oliver, Roland, and Fage, J.D.: A short history of Africa (Harmondsworth herdruk 1986)
- Over de grenzen van culturen (themanummer Wijsgerig Perspectief, jg.27, nummer 4, 1986/87)
- Peek, Philip M.: Isoko bronzes and the Lower Niger-Bronze Industries (African Arts, vol.13, 1980, blz.60-66, 87)
- Pierce Beaver, R., e.a. (red.): Handboek van de wereldgodsdiensten (Den Haag 1982)
- Pitt-Rivers, Augustus: Antique works of art from Benin (1ste druk 1900, herdruk New York 1976)
- Pollak-Eltz, Angelina: Afro-Amerikaanse godsdiensten en culten (Roermond 1970)
- Preston, George Nelson: Sets, series & ensembles in African Art (New York 1985)
- Rachewiltz, Boris de: Introduction to African art (London 1966)
- Ruijter, Arie de: Een speurtocht naar het denken. Een inleiding op het structuralisme van Claude Lévi-Strauss (Assen 1979)
- Sachs, Curt: Real-Lexikon der Musikinstrumente zugleich ein Polyglossar für das gesamte Instrumentengebiet (Berlin 1913)
- Sachs, Curt: Geist und Werden der Musikinstrumente (Berlin 1929)
- Sannes, G.W.: Afrikaanse primitieven. Functionele schoonheid van maskers en beelden (Lochem 1968)
- Schipper, Mineke: Afrikaanse letterkunde (Utrecht - Antwerpen 1983)
- Schwarz, A.: Tweeduizend jaar kunst in Nigeria (Verre naasten naderbij, jg.3, 1969, blz.40-47)
- Service, Alastair: Lost worlds (London 1981)
- Spear, Nathaniel: A treasury of archaeological bells (New York 1978)
- Tempels, Placied: Bantoe-filosofie (Antwerpen 1946)

- Thiel, Harry van: Wij Ngombe, volk in Zaïre (Deurne 1982)
- Thompson, Robert Farris: The sign of the divine king. An essay on Yoruba bead-embroidered crowns with veil and bird decorations (African Arts, vol.3, no.3, 1970, p.8-17 en p.74-80)
- Underwood, Leon: Bronzes of West Africa (London 1968)
- Vansina, J.: The bells of kings (Journal of African History, vol.10, 1969, p.187-197)
- Wassing, René S.: The arts of Africa (London 1970)
- Weele, Cindy van: Stage verslag augustus 1986 - februari 1987 Tropenmuseum Amsterdam
- Westerdijk, H. : IJzerwerk van Centraal-Afrika (Rotterdam en Lochem 1975)
- Willett, Frank: African art (London 1971)
- Williams, Dennis: Lost wax brass-casting in Ibadan (Nigeria Magazine, no.85, June 1965, blz.96-100)
- Witte, Hans: Ifa and Esu. Iconography of order and disorder (Soest 1984)
- Wymeersch, Patrick: Negro-Afrikaanse kunst. Een vorm van dialoog met het sacrale (Prana, no.32, zomer 1983, p.4-21)
- Zahan, Dominique: The religion, spirituality and thought of traditional Africa (Chicago and London 1979)
- Zwernemann, Jürgen, und Lohse, Wulf: Aus Afrika. Ahnen - Geister - Götter (catalogus Hamburgisches Museum für Völkerkunde, Hamburg 1985)

1. EEN EERSTE ORIËTERING	2
1.1. Inleiding	2
1.2. een schriftloze cultuur	3
1.3. het ontbreken van een cumulatieve geschiedenis	4
1.4. de levensbeschouwing in de negerculturen	5
1.5. kunst en ambacht	7
1.6. het gebied van ons onderzoek	8
2. KLOKKEN ZONDER RITMISCHE FUNCTIE	8
2.1. inleiding	8
2.2. de vervaardiging van klokken en bellen	9
2.3. archeologische bellen uit Nigeria	9
2.4. bellen uit het voormalig koninkrijk Benin	12
2.5. bellen van de benedenloop van de Niger	14
2.6. bellen van de Yoruba's in het huidige Nigeria	15
2.7. De orakelbel of iroke	15
2.8. bellen van het geheime Ogboni-genootschap	19
2.9. de rinkelende cultusstaf	21
2.10. de gezichtsbel of omo	22
2.11. klokken en bellen elders in Afrika	23
3. KLOKKEN MET EEN RITMISCHE FUNCTIE	23
3.1. klepelloze bellen	23
3.2. de ijzeren dubbelbel	24
3.3. de atoke	24
4. LITERATUUR	24