

Marita de Sterck Sprookjes in/en initiatierituelen

Marita de Sterck studeerde literatuur en perswetenschappen in Gent en antropologie in Leuven. Ze publiceert kinderboeken en jeugdromans, doceert het vak leescultuur en geeft workshops verhalen schrijven.
E-mail: marita.de.sterck@telenet.be

Tales in/on initiation rituals

All over the world stories are told in which girls become women. Young heroines survive outside and inside, lightning and thunder, earthquakes and floods ... In spite of bodily harms, jealous mothers, incestuous fathers, animal suitors ... changing women emerge, bleeding instead of sleeping, alive and kicking, rooted in firm female flesh after their second birth. The author collected oral stories about growing up from girl to woman among the Sepedi and Griqua in South Africa. In this article she deals with questions about writing these stories for young readers from other cultural contexts. She attempts to answer the question: How much is lost in translation? **Key words:** Oral literature, initiation rituals, Griqua, hokmeisie-ritual.

Amazing distance

Er was eens een meisje dat groeide als wilde spinazie. Vaak was haar verteld dat ze het woud niet in mocht als de zon de boomtoppen had omarmd. Wie daar wachtte op het donker en op meisjesvlees was groot en sterk en scherp. Eén druppel bloed rook hij van de andere kant van het woud. Toch ging ze op een dag het donkere woud in ... (Maake 2006).

Zo begint het Sepedi-waarschuwingssprookje dat Sebasa vertelt. Ze is de oudste van de vier Sepedi-vertelsters uit het township Gapane die op 8 september 2006 afzakten naar het Inzana plaasschooltje in Tzaneen, Zuid-Afrika. De bibliothecaris en het schoolhoofd hebben de oude vertelsters uit de omgeving laten weten dat ik de orale verhalen wil opnemen die ze als meisjes hoorden over het leven, de liefde en de dood, het soort verhalen dat rijpe vrouwen aan jonge meisjes vertellen, dat ik wil proberen om die verhalen op blad een vorm te geven die ook jonge ogen kan beroeren. Na het vertellen drukken ze hun bezorgdheid uit over de toekomst van de Sepedi-verhalen en van de jongeren. "Ik ben mooi grootgeworden, ik heb mooi geleefd omdat ik mooie verhalen heb gekregen," zegt Sebasa. "Verhalen vertelden me hoe anders alles zou zijn na mijn eerste maan. Vanaf dan zou ik met andere ogen naar de jongens kijken en zij naar mij. Wie zorgt ervoor dat jonge mensen nu verhalen krijgen die hen vertellen hoe te leven?" Volgens deze vrouwen is een mooi verhaal: "Een verhaal dat werkt, versterkt, tot voorbeeld strekt." Het woord 'opbouw' valt en 'evenwicht', 'goede

deskundige afwerking'. Er wordt verwezen naar het kralenwerk dat ze dragen, naar de kleurige evenwichtige patronen.

De volgende ochtend importeer ik Sebasa's sprookje in mijn workshop creatief schrijven in Merensky High School, een halve kilometer verderop in Tzaneen. Mijn cursisten zijn 16, ze verwachten prikkelende schrijfo opdrachten en feedback. Ze hebben hun huiswerk bij zich: noteer een oud oraal verhaal, verteld door iemand die minstens een halve eeuw ouder is dan jij én noteer een eigentijds oraal verhaal dat je deelt met je vrienden. Herinneringen aan vertel- en luisterplezier in het Afrikaans, Sepedi, Tsonga, Venda, Zulu ... drijven boven. Oraliteit lokt oraliteit uit. Al gauw zoemt de klas als een bijenkorf. Er duiken meerdere sprookjes op over ongehoorzame meisjes die kannibalen, waterslangen, heksen ... trotseren. Langzaam maar zeker vinden de jonge schrijflustigen zelf het antwoord op hun vraag waarom ik hen met zo'n lastig huiswerk heb opgezadeld. Omdat oraliteit ons veel kan leren: over de stof waaruit en de manier waarop we verhalen bouwen; over de roots en tools van literatuur; over onze voorouders die door hun verhalen in ons resoneren en ons laten voelen wie we zijn; over andermans voorouders die zich en hun groep door hun verhalen laten kennen; over groeien en andere vitale thema's die narratief anders, suggestiever kunnen oplichten; over de werking van verhalen, binnen en buiten hun originele context.

De jonge bewoners van de regenboognatie vragen naar Vlaamse sprookjes. Ik vertel een waarschuwingssprookje over de modderduivels in de Rupel dat mij als kind werd verteld, het eindigt met een kannibalistische scène. Ik kan ze horen denken: "Truly here are real savages by our standards; there is an amazing distance between their characters and ours." (De Montaigne 1958) Ik betwijfel of ze het essay van De Montaigne hebben gelezen waaruit dit citaat komt. Maar de *amazing distance* nodigt ze wel uit om in vreemde modderstromen te duiken, om Vlaamse modderduivels te



"De mond is nog luider dan de grote trom!" zegt een Venda-spreekwoord. Hun grote trom is indrukwekkend, maar volgens de Venda klinken de verhalen nog krachtiger.

© Marita de Sterck.

bekleden met betekenissen. Ik herken de bevreemdende effecten van 'verhalen uit den vreemde' die vertrouwde motieven verrassend anders laten oplichten en doorheen of juist dankzij de verbazingwekkende distantie de focus ook wel scherper stellen.

Stories that could make a woman out of a girl

Over de werking van orale verhalen in hun eigen biotoop en met name binnen de rituele context, werd door meerdere antropologen gepubliceerd. De meisjes die ik in het Navaho-reservaat na hun Kinaalda-ritueel bij menarche (eerste menstruatie) interviewde, drukten de wens uit om net als Changing Woman te worden, een narratieve heldin, een voorbeeld van levenslange groei en verandering. Changing Woman is de eerste vrouw van de wereld, de eerste vrouw die ooit voor het eerst menstrueerde, de eerste vrouw voor wie toen het Kinaalda-ritueel werd gehouden. Sinds dat ritueel stopte Changing Woman niet met groeien en veranderen. Haar ervaringen staan centraal in de narratieve componenten van het ritueel. Op mijn vraag welk onderdeel van het ritueel voor haar het belangrijkste was geweest, antwoordde Dawn Horse: "They sang and they told stories, until this flesh was no longer the same. I used to be a big girl, I turned into a little woman." In het aanvoelen van diverse betrokkenen was dit een verhaal 'that could make a woman out of a girl' (Navaho Reservation).

Mijn ervaringen als handelaar in oraliteit tijdens vertel- en voorleessessies, schoollezingen en workshops creatief schrijven versterkten mijn geloof in de werking van orale verhalen, ook in distante, in niet-rituele, in niet-orale contexten, ook al wordt niet alles op dezelfde manier gehoord en gelezen en begrepen en beleefd. Vanuit deze ervaringen en vanuit mijn persoonlijke fascinatie voor de orale componenten van menarche-rituelen begon ik een verzameling aan te leggen met *orale verhalen uit alle continenten* waarin de groei van meisje tot vrouw centraal staat. Ik verzamelde eerst vooral de verhalen die aan meisjes verteld worden tijdens menarche rituelen, maar al gauw ook orale verhalen die rondom de rituelen verteld worden. Het grootste aandeel in de collectie vormen volkssprookjes waarin ondernemende meisjes het opnemen tegen menseneters, heksen, reuzen, bloeddorstige verwanten, animale bruidegommen... De collectie bevat ook mythen: oorsprongsmythen over eerste vrouw, hoe het geslachtsverschil in de wereld kwam, hoe menstruatie in de wereld kwam, hoe de mensen seks leerden kennen. Een beperkter aandeel vormen de sagen en legenden ... Veel verhalen vertonen kenmerken van meer dan één genre.

Ik put uit drie soorten bronnen. Tijdens veldwerk neem ik verhalen op band op om ze te vertalen/bewerken met respect voor de vertelstem. Het kan gaan om een spontaan vertelmoment bij valavond, tijdens het wassen of bessen plukken; om vertellen in een rituele context; om vertelsessies op vraag (individueel of in groep, in eigen biotoop of op verplaatsing); om notities met de pen, om opnames met de audio-

recorder. Wat de aanpak ook is, dezelfde vragen rijzen: hoe belanden orale verhalen op papier zonder narratieve moord en doodslag? Kan de hand die ze liefdevol aan het blad toevertrouwt, ze bewaart en koestert anders dan ze tegelijk ook aantasten? Kwijnen ze weg in een papieren hertaling die per definitie problematisch is? Mag je ze losweken uit de matrix van betekenisvolle interacties waarin ze floreren? Zullen ze de export en de import in vreemde contexten overleven? Hoe zien beelden en metaforen eruit na een jetlag? Vliegen esthetische, sociale, morele, religieuze waarden mee met de plotlijnen, of raken ze zoek om nooit meer op te duiken bij de verloren voorwerpen?

Een tweede bron vormen publicaties van collega's-antropologen, een derde degelijke, goed gedocumenteerde verzamelwerken met orale verhalen.

Dit corpus wil ik gedurende de komende jaren verder aanvullen met de resultaten van eigen veldwerk om uiteindelijk een bloemlezing samen te stellen met een 60-tal verhalen uit de 5 continenten 'that could make a woman out of a girl'. Een dvd bij het boek met foto's en stukjes vertelsessies in de oorspronkelijke taal kan informanten naam en gezicht en stem en lichaamstaal geven, bijhorende objecten laten zien en stukjes van de rituelen tonen.

Criteria

Geen bloemlezing zonder een spel van inclusie en exclusie, zonder sluiswachter, zonder selectiecriteria. Als het gaat om verhalen uit andere culturele contexten blijft een intrigerende vraag welke artistieke principes gevolgd worden. Wie bepaalt de literaire kwaliteit? Wiens standaard definiëert de meesterwerken in stijl, ritme, structuur? Krijgen de schepers hierin het laatste woord of de distante bloemlezer? Laat ik het aan de vertellers over om te bepalen wat er uit de verhalenschat van hun groep



Sebasa Maake uit Gapane (Limpopo) kent haar leeftijd niet, ze vertelt met hart en ziel en lijf over de menseneter.

© Marita de Sterck.

moet opgenomen worden? Het is me al meer dan eens overkomen dat wat zij beschouwen als het mooiste verhaal voor mij het minst mooie is, dat wat zij bestempen als een verhaal 'that could make a woman out of a girl' in mijn perceptie veeleer een verhaal is dat 'girl power' wil ombuigen naar vrouwelijke onderdanigheid. Welke elementen bepalen of een verhaal vrouwelijke 'second birth' ondersteunt? De intentie van de vertelster? Hoe die te achterhalen? En welke vertelster? Het effect op de luisteraar of lezer? Hoe dat te meten? En welke luisteraar of lezer?

Zou ik me concentreren op de verstaanbare verhalen en de hermetische uitsluitingen? Maar wat met valse verstaanbaarheid en schijnbegrip?

Aan de hand van twee concrete sprookjes, die in aanmerking komen voor opname in deze bloemlezing, laat ik in dit artikel een aantal pregnante vragen opduiken over de attributie van literaire kwaliteit, authenticiteit, morele waarden, de interpretatiemogelijkheden, de incompatibiliteit van sommige interpretaties, de verstaanbaarheid, de beeldvorming en rollenpatronen, de tol die betaald wordt bij het overbrengen op papier, bij vulgarisatie en popularisatie, de mogelijke groeibevorderende werking over culturele, generationele en gendergrenzen heen.

Ik sta eerst stil bij de waterslangverhalen die tot vandaag verteld worden door de Griekwa in Noordkaap in Zuid-Afrika en hun rol in het Griekwa menarche-ritueel van het hokmeisie. Ik baseer me hierbij op recente opnames en interviews met Griekwavrouwen, afgenomen in september 2006 samen met Prof. Dr. Hans du Plessis, linguïst van de universiteit van Potchefstroom die eerder al Griekwa vertellers interviewde. Ook in zijn creatief werk speelt het Griekwa-Afrikaans een belangrijke rol (kijk du Plessis 2001, 2003). Vervolgens bekijk ik een geschreven versie van een Basotho-waterslangverhaal. Het gaat om sprookjes van het type AT 425 A: Het dier als bruidegom (Aarne & Thompson 1964). Elk continent heeft zijn collectie snake bridegroom-sprookjes, zoals de motiefindexen bewijzen en de waterslang is een pan-afrikaans personage zoals eminente sprookjesverzamelaars als Sigrid Schmidt (1980, 1994, 2001) al aantoonde. Ik overweeg dan ook om een bundel met uit elk continent een sprookje over de slang als bruidegom bij wijze van prepublicatie te brengen.

De waterslang en het hokmeisie

In en rondom Griekwastad vindt nog altijd, maar minder dan twee generaties terug, bij eerste menstruatie het ritueel van het hokmeisie plaats. Het ritueel begint met de afzondering van het meisje in 'het hok' (wat ook een kamer kan zijn of een stuk kamer, afgescheiden door een gordijn). Het meisje heeft alleen contact met een of twee grootvrouwen, oude vrouwen die niet haar moeder zijn en het ritueel én het leven kennen. Ze verzorgen haar en vertellen haar wat een vrouw moet weten over het leven en de liefde. De laatste ochtend voor zonsopgang wordt haar gezicht beschilderd, ze krijgt gekruiste kralensnoeren om, het schild van een bergschildpad gevuld met boegoe

(een plant waaraan medicinale én magische eigenschappen worden toegeschreven) wordt om haar lichaam gehangen, haar hele hoofd wordt bedekt met een deken voor ze het hok verlaat. In groep wordt het meisje uitgedanst uit het hok naar de bron, waar de waterslang woont, een krachtig narratief personage dat in talloze verhalen van de Griekwa rondwaart. Op de tonen van de concertina stap-danst de groep naar de bron, zingend: "Mariekie is zo bang van die rooirivier se slang." Het hokmeisie knielt bij de bron. De grootvrouw die het ritueel leidt gooit boegoe en het bekken-been van een vrouwelijk schaap in het water en slaat op het water. Als het meisje maagd is, is de slang tevreden, dan trekt hij de boegoe het water in en gooit hij helder water over het meisje heen, tovert soms zelfs een regenboog tevoorschijn. Is hij niet tevreden, is hij kwaad, dan blijft de boegoe op het water liggen, het water blijft hard, soms gooit de slang met modder, soms breekt hij het meisje de nek of neemt haar mee. Het ritueel van het hokmeisie blijft ondoorgrondelijk als niet wordt ingegaan op de orale verhalen over de waterslang. Die verhalen schragen het ritueel en vormen een complex weefsel dat elk onderdeel zin en betekenis geeft. Het hoogtepunt van het ritueel is de ontmoeting met een narratief personage. Niemand weet te vertellen wat er het eerst was, het ritueel of de verhalen. De verhaalelementen liggen in de sfeer van een waarschuwingssprookje, enkele passages hebben mythische trekjes. Alle vertelsters zijn ervan overtuigd dat de slang echt bestaat.

Mitha Louw uit Campbell is 90 en kent de verhalen over de waterslang van toen ze nog 'een mankind' was. Ze bezweert ons dat de verhalen waar zijn, dat de waterslang echt bestaat en woont in de bron achter het politiekantoor. 'Als de mensen zeggen dat ik lieg, dan zeg ik: dit is de waarheid! Voorwaar, daar is zo'n ding in de bron!' Door de verhalen over de slang wist Mitha dat ze na haar eerste menstruatie geen mankind meer zou zijn, maar vruchtbare vrouw en dat ze vanaf dan voorzichtig moest zijn, niet meer zorgeloos, nonchalant.

Liesbeth Waterboer en Petronella Gabriel uit Griekwastad, die al jaren als grootvrouwen jonge meisjes bij het ritueel begeleiden, vertellen: "De slang is groot, sterk, slim en sluw. Hij is manshoog, maar komt nooit helemaal uit het water. Hij lokt mensen naar de waterkant. Als je bloemetjes op het water ziet, mooie blinkende dingen of splinternieuwe boots, dan is dat het werk van de slang die je wil lokken. Bijna had de slang ons ook te pakken." Volgt een spannend verhaal over hoe ze ooit als meisjes moesten rennen voor hun leven omdat de slang meteen had gemerkt dat een van beiden niet meer maagd was. Later is het toch nog goedgekomen tussen de niet meer maagd en de slang en gooide hij toch nog helder water over haar heen.

Diverse oude vrouwen hebben de slang met eigen ogen gezien, ze zijn echt of bijna of net niet ontvoerd geweest door de slang. Oma Elie Jaars (97 jaar) uit Daniëlskuil is ternauwernood ontsnapt aan de slang: 'Die slang het ouma misgevat. Hy was lelik, opgerold, groot soos een motorkap. Als hy jou vat, suig hy vir jou uit.'

Wie ooit in het hok was, vergeet het niet. Lienkie is nu zelf moeder maar ze weet



Liesbeth Waterboer en Petronella Gabriel uit Griekwastad, begeleiden als grootvrouwen jonge meisjes bij het ritueel van het hokmeisie, (links: Marita de Sterck). © Marita de Sterck.

nog goed hoe bang en trots ze was, hoe ze zich tegelijk klein en groot voelde, zich zeer bewust dat er iets heel belangrijks aan het gebeuren was, dat er iets in beweging was, dat alles anders zou zijn na het hok en de ontmoeting met de waterslang. Voor de mensen van de Griekwa-raad, begaan met de eigenheid van de Griekwa-taal, geschiedenis en cultuur, is het hokmeisie-ritueel "het belangrijkste ritueel dat de Griekwa hebben, omdat dit gaat om de zegening van de vruchtbaarheid en maagdelijkheid van het meisje. De slang is de eerste man van het meisje, de voorlopige bruidegom. Hij heeft de kracht en de macht om het meisje mee te nemen of haar terug naar de mensen te laten gaan."

Zoals tijdens alle initiatierituelen circuleren hier hoge concentraties aan kennis. Dergelijke verhalen dragen narratieve kennis aan, activeren de reeds aanwezige 'carnal knowledge'. Het gaat om impliciete, gelaagde kennis, waarin metaforen een belangrijke rol spelen.

Geen van de Griekwa-informanten vertelt één groot compleet afgerond waterslangverhaal. Als men de verhaalvarianten van een dozijn informanten samenvoegt, duikt een afgerond snake-bridegroom-sprookje op, waarin ook mythische elementen en elementen uit sagen en legenden aanwezig zijn. Voor de Griekwa is een verhaal

esthetisch geslaagd, mooi, als het een ethische lading en effect heeft, als de moraal spreekt en die draait hier om het behoud van de maagdelijkheid van het meisje tussen menarche en huwelijk. De Griekwa zijn zelf vragende partij als het gaat om behoud en herwaardering van de waterslangverhalen en het hokmeisieritueel. Beide componenten spelen een centrale rol in hun strijd voor het behoud van hun etnische identiteit in de hedendaagse regenboognatie.

Authentiek?

Stel dat ik er met de hulp van de Griekwa in zou slagen om een verhaalversie op blad te krijgen die de Griekwa zelf esthetisch én ethisch mooi vinden, mag ik daar dan de stempel authentiek op drukken? Hoe definiëren we authenticiteit? Gebracht door een traditionele verteller voor een traditioneel doel in een traditionele context? Wie definieert wiens authenticiteit? Wie bepaalt welke orale versie de meest authentieke is? Garanderen live-audio-of video-opnames altijd authenticiteit? Is het een kwaliteit die gedoemd is om te verdwijnen als een verhaal grenzen overschrijdt? Of floreert ze juist bij gratie van distantie? Hoeveel is 'lost in translation'? Wanneer is er sprake van valse, van een geadopteerde, van een aangeleerde authenticiteit? Hoe ver gaan vertellers—performers als ze een westers publiek willen behagen? Of een westerse onderzoeker? Ik heb een opname waarin een mannelijke Venda-tolk met een krachtige stem een groep vertellende Venda-vrouwen keer op keer probeert terug te voeren naar de 'meest authentieke versie' van de Venda-verhalen die hij gefotocopieerd had uit een boek van deskundigen.

Zal ik in mijn bloemlezing voor of na het waterslangverhaal van de Griekwa iets van een verklarende context of interpretatie aanbrengen? Of zal ik het verhaal voor zich laten spreken en de lezers alle interpretatieve vrijheid geven, met als risico dat ze verder gaan of andere wegen kiezen dan de Griekwa zouden toestaan? Laat ik de Griekwa zelf hun context aanbrengen? Welke van de Griekwa-informanten? De meisjes die uit het hok komen, de oude grootvrouwen en vertelsters, de mensen van de Griekwa-raad? Alle betrokken partijen?

Breng ik ook mijn eigen context aan, gelardeerd met brokken antropologische vakliteratuur? Zeg ik, Claude Lévi-Strauss (1958) parafraserend, dat de waterslang "is suitable for narrative and ritual consumption because he is good to think with"? Duid ik de slang als metafoor in Victor Turners definitie: "an intercourse of thoughts, a transition between contexts"?

Een christelijk geïnspireerde lezing zou de slang als slecht interpreteren, maar in andere kaders is de slang goed noch kwaad maar een ambivalent grensoverschrijdend creatuur.

De waterslang kan bekeken worden als een polysemisch narratief en ritueel symbool, dat naar meerdere contexten kan verwijzen, o. a. naar een reproductieve ve-

reniging die de avonturen van individuen overstijgt, naar een regeneratieve metamorfose die verwijst naar rituele dood en hergeboorte. Narratief-technisch is hij bovendien een goedgekozen verhaalingrediënt, een antagonist die de protagonist dwingt tot 'facing her greatest fears'. Als personage intrigeert hij het publiek, prikkelt hij de verbeelding, als symbool evoceert hij een ketting nieuwe symbolen.

Maliane en de Waterslang

'Maliane en de Waterslang' is een verhaal van de Basotho (uit Zuid-Afrika en Lesotho) dat reeds meermaals is opgetekend en gepubliceerd. In 1908 publiceerde Eerwaarde Heer E. Jacottet (1908) van de Paris Evangelical Missionary Society het in een omvangrijke bundel Basotho-verhalen. In 1964 publiceerde de bekende Zuidafrikaanse schrijfster Minnie Postma het verhaal in het Afrikaans in haar bundel: *Litsomo*. De 18 sprookjes uit deze bundel werden in 1974 gepubliceerd in de gereputeerde serie: *Publications of the American Folklore Society*. Het sprookje van Maliane combineert twee populaire motieven: dat van de egoïstische hautaine prinses die nederigheid en altruïsme leert en dat van het dier als bruidegom.

Maliane, dochter van een kapitein, trots en vermetel, loopt thuis weg. Haar hondje waarschuwt haar om haar trots te matigen en behulpzaam te zijn. Maliane volgt dit advies op. De vrouw van een andere kapitein vindt Maliane de geschikte partner voor haar zoon. Ze neemt haar mee naar zijn hut, vertelt Maliane dat haar man een enorme eetlust heeft en komt als het donker is. Hij blijkt Monyohe te zijn, de grote slang van de diepe wateren. Maliane rent ervandoor, naar huis toe, achtervolgd door haar bruidegom die haar slaat met zijn staart. Ze wordt door haar ouders opgevangen, de honden verjagen de slang naar de bron. Ze roepen de toverdokter die de betovering verbreekt. Uit het slangenvel komt een sterke man die met Maliane wil trouwen.

In haar inleiding drukt Minnie Postma (1964) haar bewondering uit voor de literaire kwaliteit. Ze verwijst naar het gevoel voor ritme, de herhalingen, maar gaat niet verder in op het proces van de omzetting van oraal naar geschreven en van Sesotho naar Afrikaans, noch op de literair-esthetische principes van de Basotho zelf. In zijn voorwoord meldt de Amerikaanse uitgever: "the tales of a Black South African race are presented to White South Africa by one of their own group in the knowledge that a faithful production of those tales will win admiration for their virtuosity and respect for the tribal performers of the tales." De vertaalster stelt: "Minnie Postma is one of the white people who have complete understanding and sympathy with the Basotho's thoughts and feelings" (McDermid in Postma 1974: xii, xix).

Hoe volledig kan 'complete understanding' zijn? Hoe getrouw 'a faithful production'?

In zijn bloemlezing *Wys my waar is Timboektoe* plaatst Hennie Aucamp (1997) het Maliane-sprookje in een hoofdstuk met nog meer slangenverhalen en wijst hij op

gelijkenissen, op het fallisch karakter van de snake-lover, op de duistere baarmoeder-omgeving van de hut. Misschien zou opname in mijn bloemlezing de blik van de lezer al meteen vestigen op de 'in-between' positie van Maliane, geen kind meer maar nog geen vrouw. Zal ik in voor- of nawoord expliciteren wat ik het interessantst vind bij dit verhaal? Hoe de klemtoon ligt op de apetijt van de slang-bruidegom? Hoe het geen twijfel lijdt dat hij in staat is om haar te verzwelgen? Voeg ik daaraan toe hoe Maliane in wezen verlangt wat ze vreest: volwassenheid, intimiteit met een vreemde? Wat zouden de Basotho luisteraars en vertellers van deze duiding vinden?

Morele waarden

We zien Maliane groeien doorheen het verhaal. Ze moet nederigheid, volgzzaamheid en altruïsme leren zoals 'disobedient girls' en 'filles difficiles' in duizenden sprookjes wereldwijd. Als ze moet kiezen, kind of vrouw, rent ze terug naar waar ze vandaan kwam. In dit sprookje is de moedige liefde van een jonge vrouw niet genoeg om de metamorfose te realiseren, ze heeft de hulp van volwassenen nodig en die wordt haar niet geweigerd, voor mij de mooiste 'les' uit dit sprookje. Maar wat doe ik met de passage waarin Maliane naar huis rent, achtervolgd door haar bruidegom die haar in Postma's versie (maar niet in de versie van Jacottet), slaat: 'met zijn staart zoals een echte man zijn vrouw met een stok slaat'?

Gaat het hier om een krachtige erotische metafoor? Of zou dit een fallocentrische visie zijn terug te voeren tot de verleidingen van een psychoanalytisch gestuurde lezing? Wat als deze passage de beschrijving zou zijn van een echt pak slaag, mishandeling, misbruik, verkrachting? Wat als het zou gaan om meer dan een beschrijving, om een soort rechtvaardiging die mogelijk ook nog inspirerend werkt? Of zouden de Basotho dit de projectie noemen, niet van een 'dirty mind' maar van een 'racist mind'?

Brengt het verhaal hier de angstvolle fantasie van een jong meisje in beeld? Of de 'wishful thinking' van een man? Of een brok sociale realiteit? Of spelen al deze elementen hier tegelijk mee? Schrap ik de bewuste passage? De feministische hertellers van volksverhalen die publiceren bij de Kenyan Oral Literature Society (1993, 1994, 1995), zouden Maliane de stok laten afpakken en haar Monyohe verrot laten slaan. Mijn probleem met hun hertellingen is dat krachtige metaforen sneuvelen, dat de suggestieve kwaliteit geweld wordt aangedaan, dat het impliciete expliciet wordt gemaakt en het versluisde transparent. Terwijl het impliciete en suggestieve het laatste woord aan de lezer of luisteraar laat.

Wereldwijde conversatie

Niet-westerse orale verhalen roepen vele vragen op en kunnen incompatible interpretaties uitlokken, maar ze kunnen mensen ook fascineren en verbinden. Misschien

mogen beelden, metaforen, symbolen ook wel veranderen als ze grenzen overschrijden en reizen door tijd en ruimte, van de ene performatieve context naar de andere, terwijl ze andere associatiekettingen beroeren die zijn ingebed in andere manieren van samen leven en denken.

Orale verhalen sterven als jonge lichamen ze niet meer verder dragen en jonge lichamen hebben verhalen nodig om te groeien. Verhalen waarin groei verklankt wordt op een suggestieve, impliciete manier, die kennis activeren die al in kinderlijk vlees verankerd zat, verhalen die niet alleen een emotionele maar ook een literaire initiatie bieden, een inleiding tot gelaagd spreken, tot het spelen met metaforen, tot het afpellen van betekenislagen.

Hebben jonge mensen niet het recht op een initiatie in de eigen narratieve 'indigenous knowlegde' én op een initiatie in de verhalen die van verre komen met de bijhorende verbazingwekkende distantie?

Erkenning

Met dank aan Petronella Gabriel, Elie Jaars, Mitha Louw, Emily Lekgodi, Sebasa Maake, Lileth Makobatu, Anna Masetha, Sebulaus Mathiba, Maria Sefotho, Jean Lombard, Harlinda Lox, David Morris, Christine Nel, Hans du Plessis, Karen Shaul, Liesbeth Waterboer en George Weideman.

Bibliografie

Interviews:

Gabriel, P. 23 september 2006, Griekwastad.

Jaars, E. 23 september 2006, Daniëlskuil.

Louw, M. 22 september 2006, Campbell, Noordkaap.

Maake, S. 4 september 2006, Gapane, Tzaneen.

Masetha, A. 4 september 2006, Gapane, Tzaneen.

Waterboer, L. 23 september 2006, Griekwastad.

Aarne, A. & Thompson, S. 1964. *The Types of the Folktale: a Classification and Bibliography*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

Aucamp, H. 1997. *Wys my waar is Timboektoe, 'n persoonlike reis deur Afrika*, Kaapstad: Tafelberg.

Devisch, R. 1993. *Weaving the Threads of Life: the Khita Gyn-Eco-Logical Healing Cult among the Yaka*. Chicago: Chicago University Press.

Deacon, T. 2003. *Maagmeisie*. Pretoria: Protea Boekhuis.

Douglas, M. 1975. *Implicit Meanings*. London: Routledge and Kegan.

Eliade, M. 1975. *Rites and Symbols of Initiation*. Trans. Willard R. Trask. New York: Harper & Row.

Franz, M.-L. von . 1980. *De vrouw in het sprookje*. Rotterdam: Lemniscaat.

Gennep, A. van. 1960. *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.

Jacottet, E. 1895. *Contes populaires des Bassoutos*. Paris: Leroux.

_____. 1908. *The Treasury of Basuto Lore*. Morija: Sesuto Book Depot.

Kenyan Oral Literature Association. 1993. *The Last of the Ogres*. Nairobi: KOLA.

_____. 1994. *The Bearded Woman*. Nairobi: KOLA.

_____. 1995. *The Good Witch of Kiriuthim*. Nairobi: KOLA.

Lévi-Strauss, C. 1958. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.

Lombard, J. 2004. Waterslangverhale in Afrikaans: die relevantie van mitisiteit. *Literator* 25 (1): 113–137

- Meder, T; van der Kooi, J & Dekker, T. 1997. *Van Aladdin tot Zwaan Kleef Aan: Lexicon van sprookjes: ontstaan, ontwikkeling, variaties*. Nijmegen: SUN.
- Meder, T. 2000. *De magische vlucht: Nederlandse volksverhalen uit de collecties van het Meertens Instituut*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Montaigne, M. de. 1958. In *Complete Essays*. Trans. Donald M. Frame. Stanford: Stanford University Press.
- Morris, D. 2002. Driekopseiland and the rain's magic power: history and landscape in a new interpretation of a Northern Cape rock engraving site. Unpublished MA thesis. Bellville: University of the Western Cape.
- Okpewho, I. 1983. *Myth in Africa: A Study of its Aesthetic and Cultural Relevance*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Plessis, H. du. 2001. *Innie skylte vannie Jirre*. Pretoria: Lapa.
- _____. 2003. *Boegoe vannie liefde*. Pretoria: Lapa.
- Postma, M. 1964. *Litsomo*. Johannesburg: Afrikaanse Pers-Boekhandel.
- _____. M. 1974. *Tales from the Basotho*. Trans. Susie McDermid. Austin: University of Texas Press.
- Schmidt, S. 1980. *Märchen aus Namibia*. Dusseldorf: Diederichs.
- _____. 1994. *Zauber märchen in Afrika: Erzählungen der Damara und Nama* (Afrika erzählt 2). Köln: Koppe.
- _____. 2001. *Tricksters, Monsters and Clever Girls, African Folktales* (Afrika erzählt 8), Köln: Koppe.
- Schipper, M. 1999. *Het zwarte paradijs: Afrikaanse scheppingsmythen*. Rijswijk: Elmar.
- _____. 2004. *Trouw nooit een vrouw met grote voeten: wereldwijsheid over vrouwen*, Utrecht: Spectrum.
- Sterck, M. de. 1996. *Indianen Verhalen*. Brussel: NCOS; Averbode: Altiora.
- _____. 1997a. Jeugdliteratuur en initiatie. *Kultuurleven*, 64 (5): 16–25.
- _____. 1997b. Grond onder de voeten, over de initiërende waarde van jeugdliteratuur. *Leesgoed*, 24 (3): 107–113.
- _____. 1997c. Een vaste stek? De adolescentenroman tussen Nijntje en Nabokov. helma van Lierop (ed.). *Van Nijntje tot Nabokov*. Tilburg: Tilburg University Press, 80–95.
- _____. 1998. En het woord werd vlees: inwijdingsrituelen en –verhalen. In Nicole Vliegen & Patrick Meurs (reds.). *Het Voorjaarsontwaken: de adolescentie in psychodynamische theorie en therapie*. Leuven/Apeldoorn: Garant.
- Turner, V. 1967. *The Forrest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press.
- _____. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell University Press.
- Uther, H-J. 2004. *The Types of the International Folktales*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Warner, M. 1995. *From the Beast to the Blonde*. London: Vintage.