

DE STAART VAN DE PAUW

Onderzoek naar variatie en continuïteit
in betekenis, vorm en functie van het volksverhaal

Prof. dr. Theo Meder



© Theo Meder, Almere, 2016

Opmaak: Ineke Meijer

Fotografie omslag: Theo Meder

Drukwerk: Ricoh Nederland BV, Groningen

Deze oratie verschijnt tevens digitaal als special issue van het e-zine *Vertelcultuur*.
Te downloaden op www.docvolksverhaal.nl en de [Facebookgroep van Vertelcultuur](#).

Vertelcultuur 3 (2016) 2

ISSN 2405-5573

De Staart van de Pauw

Onderzoek naar variatie en continuïteit in betekenis, vorm en functie van het volksverhaal

Rede in verkorte vorm uitgesproken bij de openbare aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar met de leeropdracht Volksverhaal en Vertelcultuur (van de Middeleeuwen tot Heden in Nederland in een Internationale Context) aan de Faculteit der Letteren van de Rijksuniversiteit Groningen op dinsdag 13 september 2016



**rijksuniversiteit
groningen**

De Staart van de Pauw

Onderzoek naar variatie en continuïteit in betekenis, vorm en functie van het volksverhaal

Aan het eind van de negentiende eeuw, in 1896, publiceerde de Friese verzameelaar en volkskundige Waling Dykstra een tweedelig compilatiewerk *Uit Friesland's volksleven van vroeger en later* dat duidelijk liet uitkomen dat de Friezen over een eigen folklore, vertelcultuur en identiteit beschikken. Ik citeer één van de volksverhaaltjes – overigens in het Nederlands uitgegeven – over drie Poepen, drie Duitse gastarbeiders, die ook wel hannekemaaiers werden genoemd:

Drie moffen, pas in Friesland aangekomen, kwamen met elkander overeen, dat zij de friesche boerentaal wilden leren. Het beste wat zij konden doen was, naar hunne meening, maar nauwkeurig op te letten wat de boeren zeiden en dat te onthouden.

Zij kwamen voorbij een huis, daar riep een jongen zijnen vader toe: "Sjuch, heit! trije poepen!"

Een van het drietal dit hoorende zeî: "Trij poepen - das wol ich enthollen." Iets verder zat nabij den weg eene meid de koe te melken en riep tot het beest: "Om kou!"

De tweede mof zeî: "Om kou - das wol ich enthollen."

Weêr iets verder was een timmerman bezig eene plank te schaven. Toen hij gedaan had keek hij er op langs en zeî: "Dat is rjucht."

"Dat is rjucht - das wol ich enthollen," zeî de derde mof.

Nu was er een man vermoord en men zocht naar den dader of de daders. Twee gerechtsdienaars ontmoetten onze reizigers en vroegen of zij mischien ook wisten, wie de misdaad had gepleegd.

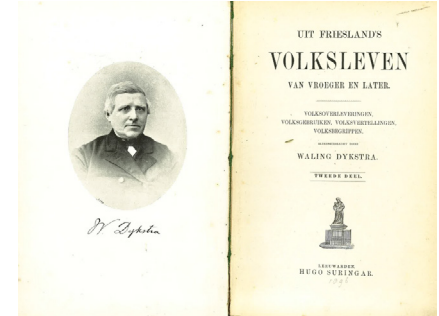
"Trij poepen", zeî de eene mof.

"Welzoo? Dan ben jijlui die zeker. Waarom hebt ge dat gedaan?"

"Om kou," zeî de tweede mof.

"Om eene koe! jawel! Nu, dan zult gij moeten hangen."

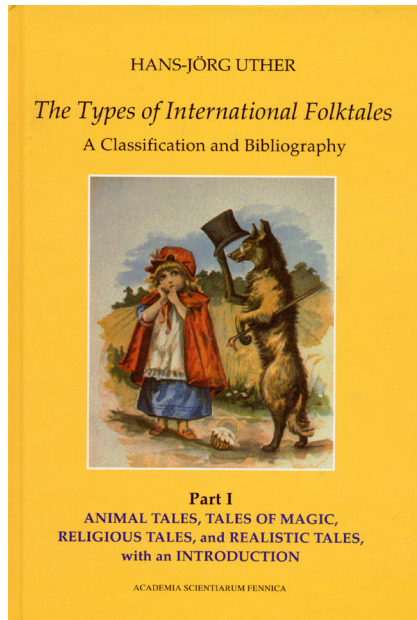
"Dat is rjucht," zeî de derde mof.



Tweede deel van Waling Dykstra's *Uit Friesland's volksleven van vroeger en later* (1896)



Drie hannekemaaiers (collectie NOM)



The Types of International Folktales
(2004)



John Bromyard in een initiaal in zijn
Summa Praedicatorum

De rechter meende ook dat dit recht was; de drie leeperds werden verwezen tot de galg.

Dit was nu wel wat erg; ja, maar 't is maar een vertelsel.¹

Met deze laatste zin probeert Dykstra het wrede einde te vergoelijken: immers, de Duitsers hebben niets gedaan dat een doodstraf rechtvaardigt. Bovendien was de doodstraf in Nederland toen al ruim twintig jaar afgeschaft.

In de internationale volksverhalencatalogus *The Types of International Folktales* van Aarne-Thompson-Uther staat dit verhaaltje opgenomen als ATU 1697, "We Three; For Money".² De vertelling is een grappig sprookje uit de subcategorie 'Domme Mannen'. In het Duits wordt zo'n verhaaltje wel aangeduid als 'Schwankmärchen', genetisch verwant aan de hedendaagse mop. Dit volksverhaal is in heel Europa teruggevonden en heeft een eerbiedwaardige ouderdom; de oudste versie is gevonden in het 14^e-eeuwse *Summa Praedicatorum* van de dominicaner monnik John Bromyard.

Hier zijn het Zwitsers die naar Engeland gaan en de taal niet machtig zijn. Zij beschuldigen zichzelf onterecht van diefstal en worden tot de galg veroordeeld.³ Voor John Bromyard is het verhaal een exempel van de menselijke domheid. Vormelijk zien we in de traditie steeds een drieslag voorkomen: drie allochtonen beschuldigen zichzelf in drie zinnen van een misdaad. Inhoudelijk wordt de misdaad in de loop der tijd zwaarder om nog met de dood bestraft te kunnen worden. De grap functioneert in een samenleving die geconfronteerd wordt met gastarbeid en communicatieproblemen – het taalprobleem wordt door de autochtonen regelmatig geassocieerd met domheid van de allochtoon – domheid waarmee in grappen en het dagelijkse leven volop gespot werd. In de Nederlandse Volksverhalenbank⁴ van het Meertens Instituut staan momenteel 26 versies van dit verhaal opgetekend, met alle metadata erbij. In totaal bevat dit digitale erfgoedarchief en onderzoeksinstrument momenteel ruim 44.000 volksverhalen.

1 Dykstra [1896], dl. 2, p. 142-143.

2 Uther 2004, deel 2. De *Motif-Index* van Stith Thompson (1955-1958, deel 1) onderkent de plot als een narratief bouwblokje dat weer kan functioneren in een groter geheel: C495.2.2. "We three"- "For gold" - "That is right": phrases of foreign language. Three travelers know each one phrase of a foreign language. They incriminate themselves.

3 Zie ook Dekker, Van der Kooi & Meder 1997, p. 115-117.

4 Zie www.verhalenbank.nl

Mijn bijzondere hoogleraarsstoel betreft volksverhalen en vertelcultuur van de middeleeuwen tot heden in Nederland in een internationale context. Onderwijs en onderzoek zullen vooral inzoomen op de mondelinge traditie en overlevering van volksverhalen in Nederland, ingebed in een internationaal perspectief. Het gaat daarbij concreet om repertoires van volksverhalen zoals sagen, sprookjes, legenden, raadsels, moppen en broodjeaapverhalen die voor langere of kortere tijd hebben gecirculeerd onder (groepen) mensen, en specifiek om volksverhalen zoals die geïdentificeerd kunnen worden in nationale en internationale catalogi voor volksverhalen.⁵ Het woord 'volk' moet in zijn ruimste zin geïnterpreteerd worden: iedereen die in Nederland een verhaal vertelt in de volkstaal. Dus niet uitsluitend de analfabete boeren en vissers in geïsoleerde relictgebieden (op wie men zich vroeger richtte vanwege de veronderstelde zuiverheid van de mondelinge overlevering, maar die inmiddels wel uitgestorven zijn), en met inbegrip van alle allochtonen die in Nederland verhalen vertellen: Nederlandse verhalen, of verhalen uit de cultuur van hun voorouders, zoals de Surinaamse en Antilliaanse *trickster*-spin Anansi of de Turkse geestelijke Nasreddin Hodja. Volksverhalen trekken zich sowieso van lands- en taalgrenzen weinig aan: nu niet en vroeger niet.

In de tijd begint mijn leeropdracht rond 1200, als Hendrik van Veldeke de eerste legendencyclus in de volkstaal heeft geschreven: de Sint Servaaslegende. Het onderzoek naar mondelinge overlevering van volksverhalen kan, zeker hoe verder we in het verleden teruggaan, niet zonder onderzoek naar de schriftelijke traditie, en de wisselwerking die er tussen deze twee circuits altijd geweest moet zijn. Uit recent onderzoek is gebleken dat volksverhalen niet zo zeer oeroud zijn en zouden wortelen in een pre-christelijke heidens-Germaanse traditie, maar veeleer dat er een voortdurende uitwisseling plaatsvond tussen (populaire) schriftcultuur en mondelinge vertelcultuur vanaf de middeleeuwen.⁶ Zo hebben veel legenden hun wortels in onze katholieke middeleeuwen, maar sagen en sprookjes en moppen



Hendrik van Veldeke schreef kort vóór 1200 de Sint Servaaslegende in de volkstaal



5 Voor sprookjes zie nog: Van der Kooi 1984, voor Nederlandse sagen, sprookjes en legenden (maar sterk gedateerd) zie: Sinnighe 1943 en voor internationale broodjeaapverhalen Brunvand 2012.

6 Om op Westwood & Simpson (2005) te variëren: geen enkel traditioneel Nederlands volksverhaal heeft een heidens-Germaans wereldbeeld nodig om verklaard te kunnen worden; al deze verhalen vallen perfect vanuit een christelijke traditie te interpreteren. (p. viii: "Christianity, whether in its Catholic or its Protestant form, has been the all-pervading system of belief and morality in England for 1,500 years, and so is the first place one should look when trying to interpret a traditional tale".) Zeer recent kwamen Da Silva & Tehrani 2016 op basis van phylogenetisch onderzoek juist weer uit op een hoeveelheid oeroude sprookjes, zoals ooit door de gebroeders Grimm verondersteld.

kunnen evengoed pas in de renaissance of de romantiek voor het eerst het levenslicht hebben gezien. Mijn leeropdracht strekt zich uit tot het heden, en kan dus ook gaan over Twitterberichten over het einde van de Mayakalender en de naderende apocalyps op 21 december 2012.⁷

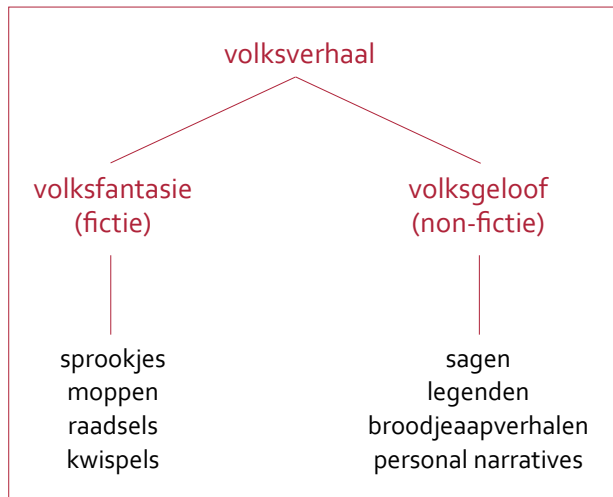
Nu volgt een enigszins programmatisch betoog waarom het onderzoek naar volksverhalen en vertelcultuur interessant en belangrijk is. Ik sta achtereenvolgens stil bij de betekenis, vorm, functie, bronnen en methoden.

Betekenis

Verhalen, ook volksverhalen, hebben altijd een betekenis, al is het maar tussen de regels door. Betekenisloze verhalen hebben geen bestaansrecht: er wordt niet naar geluisterd en ze worden spoedig vergeten. Verhalen zijn altijd dragers van mentaliteiten en geloofsovertuigingen, van collectieve regels en taboes. De waarden van een samenleving sijpelen haast ongemerkt door in verhalen die verteld worden. Verhalen worden niet zomaar zonder reden verteld of aangepast. Verhalen gaan – vanuit een subjectief perspectief – over goed en kwaad, recht en onrecht, rijkdom en armoede, macht en onmacht, uitverkiezing en noodlot, wij en zij, liefde en verdriet, hoop en wanhoop, angst en wensdroom... Verhalen kunnen een barometer voor de stemming in een samenleving vormen, bijvoorbeeld of multiculturaliteit een feestje of een drama is. Dat valt af te meten aan de hoeveelheid en intensiteit van etnische moppen en broodjeaapverhalen.

Zelfs moppen zijn niet alleen maar pretentieloze stukjes om te lachen. Door de eeuwen heen zien we in dergelijke volksverhaaltjes de moraal verschuiven ten aanzien van zindelijkheid, dierenliefde, wreedheid en geweld, occulte praktijken, religie, seksualiteit, en (in)tolerantie ten aanzien van andere ethniciteiten.

De betekenis van volksverhalen verschilt alleen al per subgenre. Onder de overkoepelende term 'volksverhaal' vallen subgenres als sprookjes, sagen, legenden, moppen en broodjeaapverhalen.⁸



⁷ Meder, Nguyen & Gravel 2016.

⁸ Een kleiner subgenre als de 'kwispel' laat ik hier gemakshalve maar even onbesproken; zie Meder en Burger 2008. Hetzelfde geldt voor het raadsel.

Sprookjes en moppen worden duidelijk verteld als fictie en van de luisteraar wordt een 'suspension of disbelief' verwacht. Met name sprookjes hebben de neiging om positief te eindigen. Sagen, legenden en broodjeaapverhalen worden veelal verteld en gerecipeerd als non-fictie. In de legenden die over heiligen en heilige voorwerpen gaan, staat het geloof in het wonderbaarlijke en de heilzame christelijke geloofsleer centraal. Sagen en broodjeaapverhalen zijn afschrikwekkende verhalen die – onder meer – waarschuwen voor de kwade invloeden van het traditionele bovennatuurlijke (zoals heksen, tovenaars en weerwolven) of hedendaagse horror (zoals orgaanroof, de Smileybende en de Veluwepoema). Wensdromen met een goede afloop vormen de stof waar sprookjes van gemaakt zijn, terwijl angsten en vooroordelen zich makkelijker in sagen en broodjeaapverhalen manifesteren.

De betekenis van individuele volksverhalen ligt evenmin vast, omdat aan mondelinge overlevering eigenlijk stelselmatig een zekere mate van variabiliteit te pas komt. Een deel van de variatie komt omdat ons geheugen niet in staat is om een wat langere tekst letterlijk door te geven (tenzij we het zouden memoriseren als een lied). De vergeten delen vullen we al improviserend op. Maar hoe creatiever de verteller, hoe opzetterlijker de variaties zullen zijn. Een creatieve verteller maakt en claimt zijn eigen verhaalversies.⁹ Verhalen kunnen ook iets verraden over de specifieke positie die vertellers in een samenleving innemen, over hun zelfbeeld en visie op anderen. Naast variatie is er ook stabiliteit: essentiële bouwstenen van het verhaal blijven overeind, zodat het verhaal herkenbaar blijft.

Veel volksverhalen hebben zich, vaak van kinds af aan, in ons collectieve geheugen genesteld. Wie is er niet opgegroeid met Roodkapje, Hans en Grietje, Sneeuwwitje



Filmposters voor Snow White & the Huntsman (2012), Hansel & Gretel: Witchhunters (2013) en Maleficent (2014)

⁹ Vgl. Venbrux & Meder 1999, en Dégh 1989, p. 87-90, 115, 166, 172-175.



en Assepoester? Ons hele leven lang komen deze culturele iconen weer terug, in boeken, strips, films, pretparken, musicals, reclames, cartoons, stand-up comedy, in steeds nieuwe variaties, serieus en als parodie. Volksverhalen behoren tot ons collectief cultuurgood, tot ons immateriële erfgoed; de verhalen zijn van iedereen, en iedereen mag er mee spelen. Het spel is intertekstueel – een vertelling reageert op een vorige versie ervan – en intermediaal – zodra er een verhaal verfilmd wordt bijvoorbeeld. Zo heeft menige passieve traditionele sprookjesheldin een veel heldhaftiger en geëmancipeerder verfilming gekregen: *Tangled* (2010), *Red Riding Hood* (2011), *Snow White and the Huntsman* (2012), *Mirror Mirror* (2012), *Blancañieves* (2012), *Hansel and Gretel: Witchhunters* (2013) en *Maleficent* (2014).¹⁰ Wie de traditionele verhalen niet kent, ondergaat het lot van de buitenstaander.

Ik geef een voorbeeld van betekenis en betekenisgeving aan de hand van een sage die in 1911 is opgetekend door de Waterlandse arts en volksverhalenverzamelaar Cornelis Bakker. Hij verbleef er enkele dagen op een boerderij in Zuiderwoude voor een bevalling, maar omdat de ontsluiting bij boerin Aaltje Westerneng niet opschoot, besloot hij melkveehouder Jan Lof maar te gaan interviewen over volksverhalen:



Veehouder en verteller Jan Lof
(1856-1939) uit Zuiderwoude

De kraamheer, Jan Lof geheeten, gelooft niet aan die fabeltjes van vroeger, maar dat is hem toch zelf overkomme en wel een keer of zeven achter mekaar.

Hij lag te slapen en toe werd ie wakker en toe was het net of er wat op hem zat, en hij was doodsbenauwd, zoodat het zweet van hem afdroop. Duidelijk voelde nie het bij zijn bienen opkomme en op lest tot aan zijn keel toe gaan, terwijl hij al benauwder wier. Omdat hij niet bangelijk van natuur is, besloot hij toe te grijpen, zoodat hij duidelijk voelde dat ie een kat tusschen zijn vingers had. Maar raar! Het versmolt almeer en meer, zoodat ie op laatst niks meer over had. Toe voelde nie het weer na beneden gaan na zijn bienen, toe hoorde nie een sprong en toe was het over. Maar toe was ie toch wel bang! Dat hij docht: ik zel de dekens maar over me halen.

En wat zag ie? Dat zijn deken netjes aan het voetenend opgerold lag. Nou heb ik nog vergete te zeggen dat toe dat beest op zijn keel zat, het hel licht in de kamer was, alhoewel er geen lichtjes brandde.

¹⁰ Meder 2013.

“Ze prate wel ers van de nachtmerrie; nou geloof ik daar niet an, maar ik denk toch dat het zuk slag geweest is.”¹¹

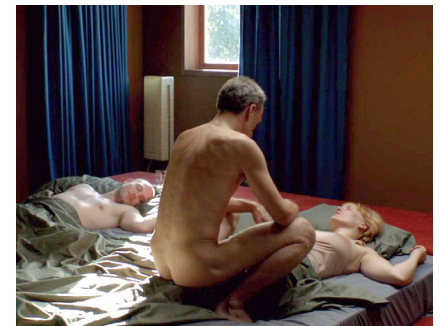
Let wel: dit is dus een ik-vertelling. Jan Lof zou het zelf meermalen hebben meegemaakt. Het is opmerkelijk dat dit type verhalen in alle culturen kan worden teruggevonden.

Van dit fenomeen bestaat zelfs een serie gravures en schilderijen, waarvan *The Nightmare* uit 1781 van Henry Fuseli wel de beroemdste is. Het fenomeen is steeds hetzelfde, maar het verschilt per cultuur welk wezen ermee verbonden wordt en welke betekenis er aan het verhaal wordt toegekend. In het Nederlands heet het wezen de nachtmerrie, maar in de middeleeuwen ook wel de incubus (een mannelijke seksdemon). In het Duits wordt het wezen ‘Drückgeist’ genoemd, en in het Engels ‘Old Hag’ of ‘Night Hag’ (oude heks of nachtheks). Voor mensen die in buitenaardse wezens geloven kunnen de gebeurtenissen ervaren worden als een ‘alien visitation’, al dan niet seksueel van aard. In de loop van de twintigste eeuw heeft de medische wetenschap dit fenomeen kunnen verklaren. De aandoening heet ‘sleep paralysis’ of slaapverlamming. Tijdens de slaap doorloopt men een aantal cycli van diepe slaap en oppervlakkige slaap. In de oppervlakkige slaap of REM-slaap droomt men, te herkennen aan de Rapid Eye Movement. Tijdens de droom treedt er verlamming van de spieren op, anders zou men elke gedroomde beweging gaan nadoen in bed. Bij ‘sleep paralysis’ ontwaakt men onbedoeld tijdens de REM-slaap: men is tegelijk wakker, verlamd en ervaart droombeelden. De beelden zijn stereotiep: er is fel licht, men hoort voetstappen, men ziet een wezen in de kamer, het wezen gaat op de borst zitten en men vreest te stikken. Het fenomeen duurt niet lang, is niet gevaarlijk voor de fysieke gezondheid, maar het is wel buitengewoon levensecht en beangstigend. Bij meerdere patiënten is post-traumatisch stress syndroom vastgesteld. Al met al hebben we hier te maken met een medische aandoening, die geleid heeft tot cultuur-specifieke betekenisgevingen.¹²

Wie de film *Borgman* (2013) van Alex van Warmerdam heeft gezien zonder de cultuurhistorische achtergrondkennis van de nachtmerrie, die heeft aan de film waarschijnlijk geen touw kunnen vastknopen.



The Nightmare (1781) van Henry Fuseli



Stills uit Borgman (2013) van Alex van Warmerdam

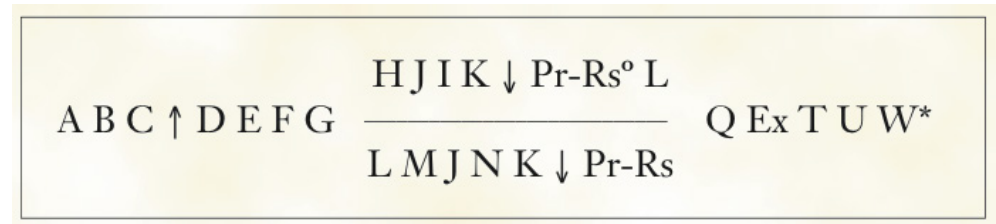
¹¹ Meder 2001, p. 400.

¹² Klassiek is de studie van Hufford 1982.

Vorm

Volksverhalen beginnen nooit zomaar in het midden van het verhaal (*in medias res*), ze kennen geen flash backs, en ze hebben geen open einde. Dat zijn typisch stijlfiguren uit de gereedschapskist van de literaire auteur. Mondeling overgeleverde volksverhalen zijn in principe lineair: ze leiden ons regelrecht en zonder omwegen van het begin naar het einde. Volksverhalen als sagen, legenden, moppen en broodjeaapverhalen zijn over het algemeen ook nog eens kort en bondig, kunnen in een paar zinnen worden afgedaan, en bevatten maar enkele motieven. Sprookjes zijn wat dat betreft de buitenbeentjes binnen het genre: ze zijn beduidend langer en bevatten vaak veel meer motieven die ook nog eens onderling uitwisselbaar zijn. Wie niet langer gelooft in langzaam aangroeiende verhalen, in de loop der eeuwen voortspruitend uit de anonieme volksziel, zou wel eens kunnen vermoeden dat sprookjes vaker een literair begin hebben gekend, en pas in een later stadium zijn georaliseerd.¹³

Hoe het ook zij, in het twintigste-eeuwse onderzoek heeft de vormgeving van volksverhalen meermalen in de belangstelling gestaan, te beginnen bij de Russische formalisten. Het belangrijkste boek werd geschreven door Vladimir Propp in 1928: *Morphology of the Folktale*.¹⁴ Propp onderscheidde in sprookjes acht soorten personages en 31 functies (of handelingselementen). Hij kwam er op uit, dat – formeel gezien – het verloop van alle sprookjes in een exacte formule van opeenvolgende functies kon worden samengevat:



Ik ga de formule niet helemaal uitleggen, maar het komt erop neer dat het begint met de held die er op uit trekt, en dat in het midden het verhaal twee kanten op kan: ofwel richting de Drakendoder (er moet een monster verslagen worden), ofwel richting de Vuurvogel (er moeten drie opdrachten, oplopend in moeilijkheidsgraad,

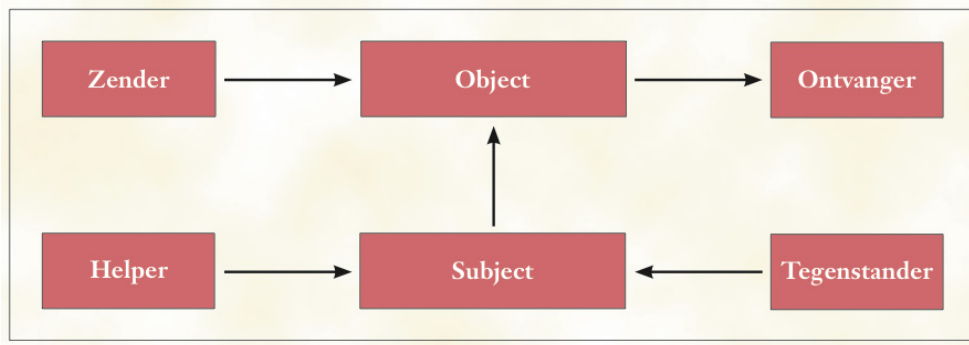
¹³ Zie voor die laatste zienswijze bijvoorbeeld Bottigheimer 2009 en De Blécourt 2012.

¹⁴ Voor een Nederlandse editie zie Propp 1997.

vervuld worden). Aan het eind komen de verhaallijnen weer bij elkaar, wordt de tegenstander gestraft, terwijl de held met de prinses trouwt en het koninkrijk erft.

Wie Sneeuwitje of Roodkapje hier even gemakkelijk in denkt te proppen, komt bedrogen uit. Propp had streng geselecteerd. Hij beperkte zich tot één bundel met Russische sprookjes van Alexander Afanásjev, hij selecteerde alleen de honderd zogenaamde toversprookjes (dus met magische elementen erin), en het waren telkens sprookjes met een mannelijke held die op avontuur trok. Propp toonde dus vooral aan dat toversprookjes met een mannelijke avontuurlijke held erg op elkaar lijken qua plot. En dan nog is het erg lastig om zijn experiment te herhalen. Op basis van dezelfde honderd Russische sprookjes heeft Rens Bod met studenten geprobeerd om tot dezelfde opeenvolging van functies te komen, en dat experiment mislukte.¹⁵ Niettemin denk ik dat Propp gelijk heeft als hij wijst op de gelijkvormigheid van bepaalde sprookjes. Het is echter wel duidelijk dat elk subgenre, en misschien wel elk subsubgenre, een eigen abstract skelet heeft waarop het gebouwd is. Zo zullen bekeringsverhalen altijd de abstracte structuur 'dwaling – bekering – leven met God' hebben. Ontbreekt één van die elementen dan is het geen deugdelijke bekeringsgetuigenis meer.¹⁶

De Franse structuralisten zochten op een nog abstracter niveau naar een basisstructuur voor alle volksverhalen vanaf de jaren vijftig. De Litouws-Franse linguïst Algirdas Greimas presenteerde zijn actantenmodel.¹⁷

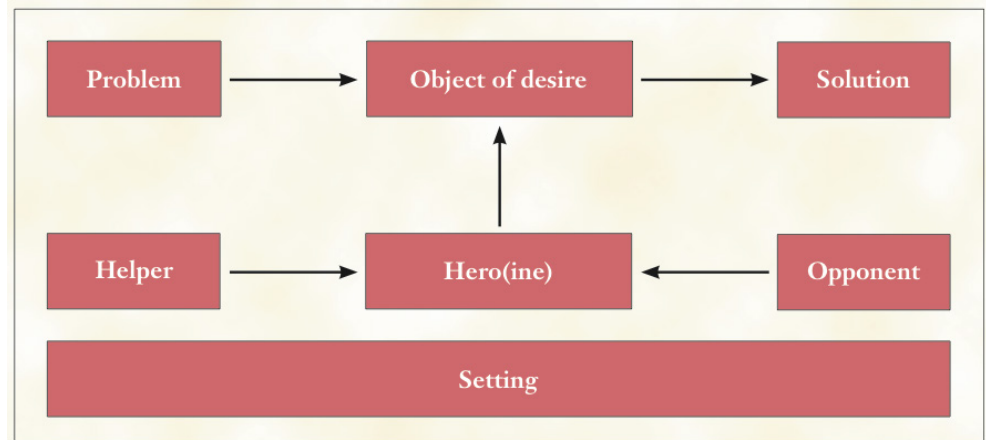


¹⁵ Block, Bod, Fisseni [e.a.] 2012.

¹⁶ Vgl. Houweling 2014.

¹⁷ Zie Greimas 1966 en 1971.

Het lastige van dit model is dat de actanten geen personages hoeven te wezen, maar ook abstracties mogen zijn. Zo is de zender in het sprookje van Hans en Grietje 'armoede'. Ook honger en ziekte kunnen als zenders optreden. Het model leek me nog wel voor verbetering vatbaar, en ik onderscheid hier een *line of actions*, een *line of actors* en een *line of scenery*:



Deze narratieve matrix bevat de essentiële elementen om het script te kunnen uitwerken. Dit is als-het-ware de stabiele kern van elk rechttoe-rechtaan verhaal, of het nu een volksverhaal is, of *Lord of the Rings* of willekeurig welke James Bond-film.¹⁸ Met de matrix zou onderzoek gedaan kunnen worden naar dispersie van personages en handelingen om te zien in hoeverre verhalen gehoorzamen aan bepaalde latente narratieve 'grammaticaregels'.

Structuralistisch onderzoek is weer in beeld gekomen met de opkomst van de computational humanities. Vragen over betekenis of functie van verhalen kun je maar beter aan filologen en etnologen overlaten en niet aan de computer, maar vragen naar structuren zijn wel zinvol: de computer is sterk in het herkennen van patronen in 'big data', en in het berekenen en visualiseren van de resultaten.

Ruim 44.000 volksverhalen vormen naar computationele begrippen nog niet eens zo heel veel 'big data', maar toch zijn er de afgelopen jaren in projecten als FACT

¹⁸ Hierover ook Meder 2012, met name p. 66-74.

De Nederlandse Volksverhalenbank van het Meertens Instituut bevat vele verhalen uit heden en verleden. Alle genres zijn vertegenwoordigd: sprookje, sage, legende, raadsel, mop, broodjeaapverhaal en dergelijke. De oudste verhalen stammen uit de middeleeuwen, de jongste verhalen dateren - bij wijze van spreken - van gisteren. De verhalen zijn zowel in het Nederlands, het Fries als in allerhande streektalen.

Aanbevolen items

RAPUNZEL (EENE SOORT SALADE)



De zwangere vrouw zou sterven als zij niet van de Rapunzelplanten zou eten. De man klom in de tuin van de heks om de planten te halen. Hij spreekt met...

Aanbevolen collectie

NEDERLANDSE VOLKSVERHALEN

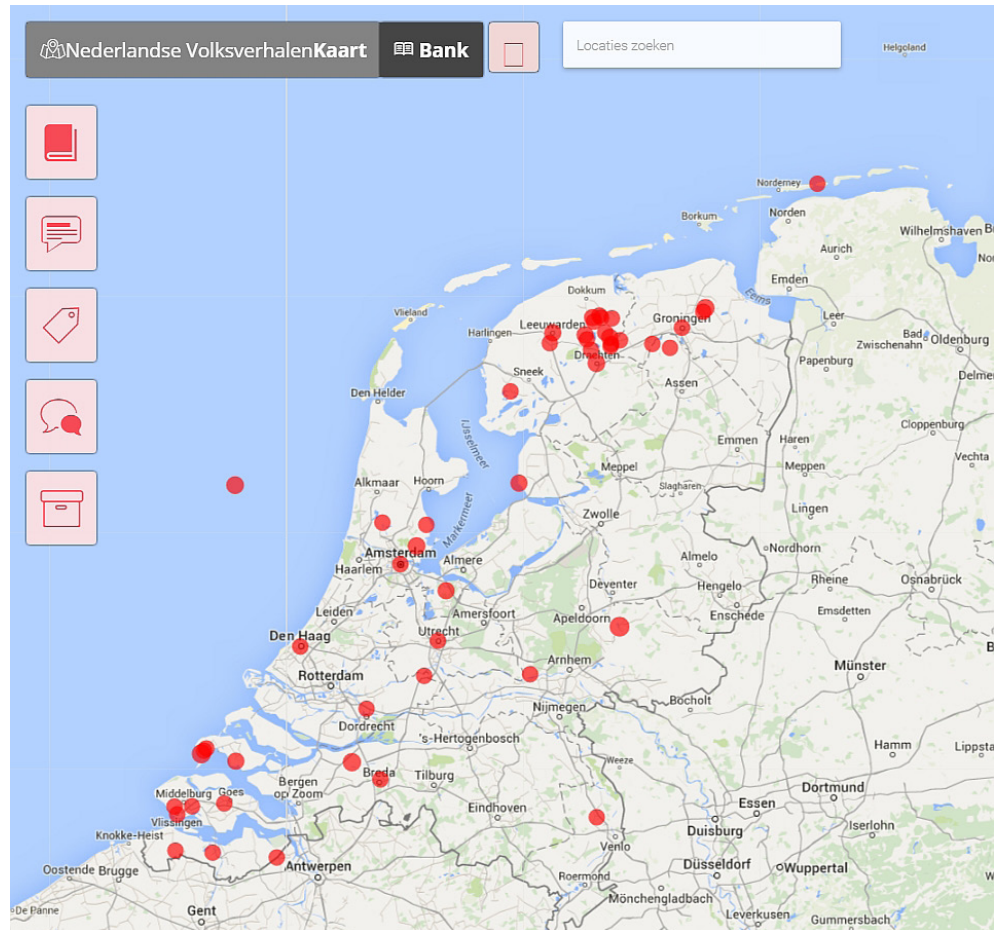


Aanbevolen tentoonstelling

STERKE VROUWEN



Het thema voor Wereldvertdag 2016 (20 maart) is: Sterke Vrouwen. Volksverhalen zijn doorgaans een conservatief en rolbevestigend genre. Vrouwen in...



Nederlandse Volksverhalenbank: verspreidingskaart van verhalen over de 'meermin'
(plaats van vertellen)

(Folktales as Classifiable Texts), de SagenJager en Tunes & Tales hele leuke dingen mee gedaan. Dankzij moderne computertechnieken als information retrieval, machine learning en natural language processing is de Nederlandse Volksverhalenbank uitgebreid met uitgebreide zoeksystemen, taaldetectie, named entity recognition, keyword extraction, summarization, alsmede de detectie van subgenres, motieven en verhaaltypen (zoals type ATU 1697, “We Three; For Money”).

Verder is de Nederlandse Volksverhalenbank verrijkt met wordclouds, geografische verspreidingskaarten, een tijdlijn, statistiekjes en clustering tools. Tot slot is de geavanceerde motievenzoekmachine MOMFER in de verhalenbank geïntegreerd.¹⁹

Als valorisatie is nog de SagenJager gebouwd met toeristische wandel- en fietsroutes van volksverhaal naar volksverhaal voor op de smartphone of de tablet.²⁰ Er zijn momenteel vijf routes gereed in Waterland, twee in Friesland, twee in Groningen, twee in Amsterdam en één in Arnhem en Haarlem; voor de verhalen wordt steeds teruggegrepen op de Nederlandse Volksverhalenbank.

Met de clustering van geesteswetenschappelijke instituten in Amsterdam beoogt de KNAW mede een Centrum voor e-Humanities op poten te zetten. In dit kader zou bijvoorbeeld voortgezet onderzoek kunnen worden gedaan naar variabiliteit en stabiliteit in de overlevering van volksverhalen, zou een broodjeapdetector gebouwd kunnen worden voor journalisten, en zou met buitenlandse volksverhalenbanken een *harvester* gebouwd kunnen worden die zoekopdrachten in diverse databases tegelijk zou kunnen verrichten.²¹ Onlangs is een Trans-Atlantische Digging into Data aanvraag de deur uitgegaan, waarin zo’n harvester wordt aangekondigd onder de naam ISEBEL: Intelligent Search Engine for Belief Legends. Samen met Tim Tangherlini (UCLA) en



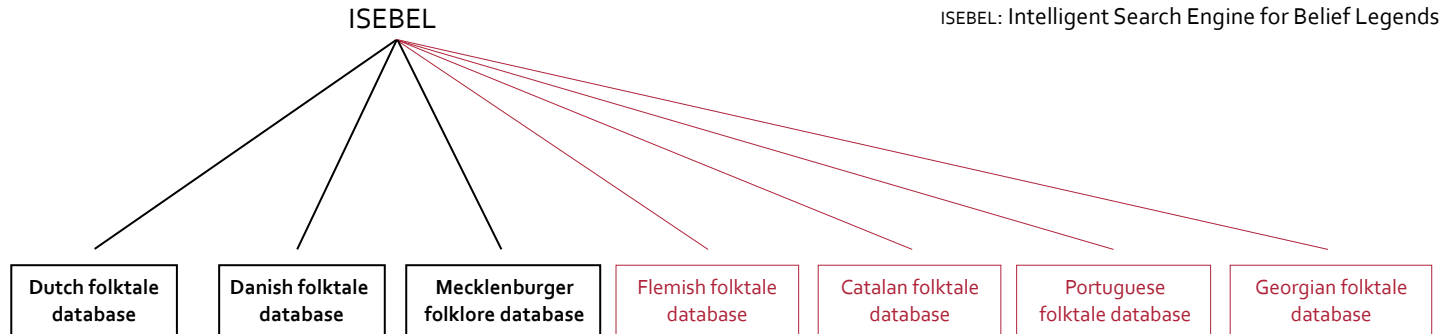
SagenJager: fietsroute dwars door het Groningse Hogeland, het land van de voormalige volkszanger Ede Staal (samensteller: Don van der Putten)

19 Voor MOMFER zie Karsdorp, Van der Meulen, Meder [e.a.] 2015. Voor meer publicaties in het kader van FACT en Tunes & Tales zie: <http://www.elab-oralculture.nl> Voor FACT, Tunes & Tales en de SagenJager vindt intensieve samenwerking plaats met de Universiteit van Twente en met de Radboud Universiteit Nijmegen.

20 Zie Meder 2015b, Holthuis 2015, Steinhauzer & Griffioen 2015.

21 Vgl. Meder 2010 en 2014.

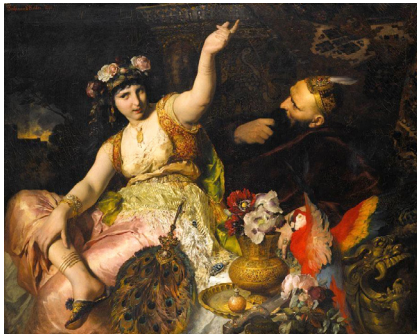
Christoph Schmitt (Universiteit Rostock) kan een breed kustgebied in kaart worden gebracht van Nederland, Denemarken en Noord-Oost Duitsland. Andere databases uit bijvoorbeeld Catalonië, Portugal, Vlaanderen en Georgië kunnen in een later stadium aanhaken bij ISEBEL.



etc.

Functie

Aanbeland bij de functie van volksverhalen, staan we voor een bijna evolutionair-psychologisch vraagstuk: waarom vertelt de mens zoveel verhalen? En met name ook: waarom vertelt de mens zoveel fictie, dus verhalen die niet eens waar zijn? Is de mens hierin uniek? Behoort het vertellen van verhalen tot de humane universaliteit? En zit er evolutionair voordeel in het vertellen van verhalen?



Sheherazade vertelt en de sultan luistert geboeid

Een evolutiepsychologe en alleenstaande moeder typeerde haar eigen *posts* op Twitter ooit als Sheherazade-gedrag. In het kaderverhaal van de *1001 Nacht* gaat de sultan elke nacht met een nieuwe maagd naar bed, die dan de volgende dag gedood wordt. Als Sheherazade aan de beurt is, weet zij vele nachten achtereen haar lot te ontlopen door spannende verhalen te vertellen. De sultan spaart haar lijf en leden omdat ze hem nieuwsgierig houdt naar de afloop van de verhalen. De sultan staat meteen weer mooi symbool voor de eeuwige en onverzadigbare zucht naar verhalen van de mens. Afijn, de alleenstaande moeder op Twitter deed zich leuk en interessant voor in een poging een nieuwe leuke partner te vinden. Volgens deze evolutiepsychologe is het verhalen vertellen als de staart van de pauw.²² Hoe

²² Buskes 2008, p. 45, 48, 51, 61, 328-329; Gottschall 2012, p. xxv.

interessanter en indrukwekkender de staart, hoe meer belangstelling geschikte paringspartners zullen tonen.

In de evolutie draait alles om het doorgeven van de genen, en de beste kansen liggen bij diegenen die zich het best aan situaties weten aan te passen (*survival of the fittest*).²³ Nou ken ik een hoop vertellers, maar ik weet niet zeker of ze door hun beroep of hobby nu allemaal extra aantrekkelijk worden. Laten we zeggen dat ze een beetje in het ondersegment zitten van de piramide die gevormd wordt door charismatische dominees, profeten, politici, popsterren en filmsterren.

Met elkaar communiceren doen zowel mensen als dieren. Bij de meeste vogels en zoogdieren blijft het communiceren beperkt tot boodschappen als: "gevaar!", "hier ligt voedsel", "dit is mijn territorium", "wou je vechten soms?" en "meisje, zullen we paren?" Deze boodschappen brengt de mens ook wel over, maar dankzij de neo-cortex in de hersenen zijn we tot een oneindig uitgebreidere communicatie in staat. In de neo-cortex, tweehonderdduizend jaar geleden in de laatste evolutiesprong ontwikkeld, zetelen de meeste talige, logische, creatieve en fantasievolle functies. In de steentijd, rond het kampvuur, met de ontwikkeling van de taal, ontwikkelt zich ook het verhalen vertellen. Het kampvuur maakt het langer licht en warm en biedt gelegenheid tot samenzijn en samenspraak: waarschijnlijk eerst concrete verhalen over de afgelopen jacht, daarna speculatieve en vooruitplannende verhalen over de komende jacht, en vervolgens zelfs fictieve verhalen over een jacht die er nooit geweest is en die nooit zal bestaan.²⁴ De mens onderscheidt zich van het dier door de eindeloze hoeveelheid fictie die ze produceert en consumeert. Bedenk eens hoeveel volksverhalen er zijn: sprookjes, sagen, legenden, moppen, broodjeaapverhalen. Maar de productie gaat door, schriftelijk, visueel, auditief: romans, romans, ballades, poppenkast, toneel, opera, kluchtboekjes, centsprenten, strips, hoorspelen, televisieseries, films, adventuregames. Vandaag de dag kan de mens nog geen fractie consumeren van al de fictie die er is voortgebracht, en niettemin blijven we in hoog tempo nieuwe fictie produceren. De fictie-industrie is de meest lucratieve ter wereld. Wat bezielt ons? Alle menselijke volken vertellen verhalen, al durft de antropoloog Donald E. Brown het vertellen niet tot de menselijke universalia te rekenen. Alleen het maken en vertellen van mythes acht hij bij alle volkeren aanwezig (en dan bevinden we ons al meer op het terrein van de religie).²⁵



De pauw pronkt met zijn staart

23 Vgl. Buskes 2008.

24 Netburn 2014.

25 Brown 1991.



Anthropoloog en taalkundige Dan Everett en enkele leden van de Pirahã-stam

En zelfs dit staat nog te bezien: antropoloog-taalkundige Daniel Everett bestudeerde in het Braziliaanse Amazonewoud een Indianenstam genaamd de Pirahã; zij kennen bepaalde universeel geachte grammaticaregels niet (aldus Everett), en ze vertellen ook geen fictieve verhalen. Dat laatste is geen genetisch defect, maar een *cultural constraint*: waargebeurde verhalen mogen verteld worden, en ook naverteld worden, maar verzonnen verhalen zijn taboe. Elke vorm van abstractie en fantasie wordt binnen de stam vermeden als zinloos. De Pirahã hebben ook geen scheppende, gebiedende of handelende goden, en derhalve ook geen mythen. Het enige wat ze wel eens aan bovennatuurlijks tegenkomen in het oerwoud is een geest in de vorm van een dier.²⁶ De Pirahã-stam zou wel eens een uitzondering kunnen zijn die de regel bevestigt. We mogen toch wel vaststellen dat vrijwel alle culturen (fictieve) verhalen voortbrengen.²⁷

Gevraagd naar de functie van literatuur is het standaard-antwoord eigenlijk steeds: lering en vermaak. Bij mondeling verhalen vertellen stond en staat evolutionair misschien nog een andere functie op de eerste plaats. Ik kom in totaal op vijf functies:



Vertellen rond het kampvuur

1. *Bonding*: het verhaal als samenbindende factor. De sociale groep wordt gevormd en het saamhorigheidsgevoel versterkt door het verhalen vertellen in gezelschap. Vertellen is een groepsproces – vertellen doe je in principe niet alleen. Net als bij religie heeft deze vorm van bonding een positieve invloed op het behoud van de soort, zodra het samenwerking, onderlinge solidariteit en opofferingsgezindheid oplevert. Niet voor niets noem ik moppen tappen wel “een kleine samenzwering onder gelijkgestemden”. Want bij bonding en insluiting komt ook de uitsluiting van de Ander kijken. Verhalen kunnen samenbinden, maar ook oorlogen ontketenen (wat overigens ook het behoud van de eigen genenpoel tot doel heeft ten koste van de andere).
2. *Lering*: het verhaal als voertuig van kennis. Kennis van de wereld en van de mensen. Verhalen kunnen bijvoorbeeld waarschuwen voor gevaren en risicomijding

²⁶ Ontleend aan Everett 2005.

²⁷ Van Japanners wordt wel beweerd dat ze geen moderne moppen vertellen van het type “Er komt een man bij de dokter...” De vraag is of ze inderdaad zulk soort moppen niet vertellen, of dat de gemeenschap zo hecht is dat antropologen geen toegang krijgen tot het ritueel van moppen tappen. Traditionele moppen (“Schwankmärchen”) hebben de Japanners wel verteld, want daar getuigen de volksverhaalcatalogi van. Humor en grapjes komen ook gewoon voor in manga-strips en -films. Ik vermoed derhalve dat Japanners ook gewoon moderne moppen vertellen.

bevorderen. Veel broodjeaapverhalen en traditionele sagen en sprookjes waar-
schuwen voor al dan niet reële gevaren. Het maakt de verteller en luisteraar
waakzaam, alert, voorzichtig, *streetwise*. Dit is een nuttige overlevingsstrate-
gie. Wie zich aan veranderende situaties het meest adequaat aanpast, is “the
fittest”. In plaats van meteen in het diepe te worden gegooid, kun je eerst even
droogzwemmen met verhalen, die je laten oefenen door je te confronteren met
allerlei situaties en problemen.

3. *Ethiek*: het verhaal als moreel kompas. Menig verhaal draagt – al dan niet tus-
sen de regels door – uit wat de morele en religieuze waarden van een groep of
een samenleving zijn. Die normen en waarden komen het duidelijkst naar voren
in legenden, maar ook wel in sagen, moppen en sprookjes, die consensus over
bepaalde waarden narratief bevestigen.
4. *Vermaak*: het verhaal als escape. Hier raken we aan de droomfunctie van ver-
halen. Heel veel fictie (waaronder sprookjes, maar ook soaps en fantasy) lijkt
een tijdelijke ontsnapping uit de werkelijkheid te willen verschaffen. In die zin
lijkt het op een droomfunctie, waarin men frustraties leert verwerken en kana-
liseren, en er even genoten kan worden van een ingebeeld ideale, spannende
wereld. Daarna kan men de werkelijkheid weer een tijdje aan. Ook hier lijkt uit-
eindelijk sprake van een – zij het mentale – overlevingsstrategie.
5. *Katharsis*: het verhaal als ontlading. Het verhaal kan fungeren als emotionele
uitlaatklep, uitmondend in een (agressie-mijdende) katharsis. Na een ramp is
het slechts een kwestie van dagen voordat de eerste moppen over die ramp
verschijnen. Het lijkt een bizarre vorm van rouwverwerking te zijn (al lijkt het
soms op leedvermaak, niemand is uiteindelijk een fervent voorstander van on-
gelukken, rampen of zinloos geweld). Door stoom af te blazen via een mop kun-
nen schokkende situaties verzacht worden en controversiële kwesties worden
gerelativeerd. Nogmaals lijkt dit een strategie tot mentale *survival* te zijn.

Bronnen en methoden

Pas in de 19e eeuw wordt er begonnen met het optekenen van volksverhalen uit de
mondelijke overlevering, Vóór die periode zijn we ironisch genoeg aangewezen op
schriftelijke bronnen zoals ridderromans, volksboekjes, heiligenlevens, reisversla-
gen, kluchtboekjes, kroniekjes, almanakken etcetera.²⁸ Eén van de interessantste

²⁸ Darnton 1985 p. 18 merkt op dat de *mondelijke* stem van het volk in de 18^e eeuw en eerder alleen
nog te horen valt via de *schriftelijke* optekening van volksverhalen.



Maartje Draak



Illuminatie uit de Roman van Walewein



Willem de Blécourt

casussen die we in de medioneerlandistiek hebben is de *Roman van Walewein*, waarvan de keltologe Maartje Draak in haar proefschrift vaststelt dat er een bestaand sprookje aan ten grondslag moet hebben gelegen van het type ATU 550/551 waarin een held op zoek gaat naar de Gouden Vogel, de Vuurvogel of het Levenswater.²⁹ In het kader van de discussie 'beginnen sprookjes schriftelijk of mondeling?' heeft Willem de Blécourt recentelijk de volgorde proberen om te draaien. De *Walewein* is niet gebouwd op een bestaand sprookje, de roman heeft het sprookje voortgebracht. De Blécourt weet Draak te betrappen op allerhande kleine slordigheden, en ik ben sowieso geneigd om Bottigheimer en De Blécourt³⁰ regelmatig gelijk te geven in de ontstaansdiscussie van sprookjes, maar in het geval van de *Walewein* staat de algemene aanname van Draak nog steeds als een huis. De *Roman van Walewein* is door de twee auteurs Penninc en Pieter Vostaert gebaseerd op een reeds circulerend sprookje, en aan elke episode hebben ze een nevenepisode toegevoegd die laat zien hoe vroom, dapper en hoofs Walewein wel niet is.³¹ Dat het omgekeerde gebeurd zou zijn, is vrijwel ondenkbaar: er is een mondeling sprookje ontstaan door netjes alle neven-episodes weg te snijden.³² De Blécourts beste optie is, dat er een onbekend handschrift X van de *Walewein* heeft bestaan, waarin de neven-episodes nog niet stonden, maar die wel het sprookje in de mondelinge overlevering heeft voortgebracht. Maar daarmee is De Blécourts schriftelijke overlevering net zo'n grote *black box* geworden als Draaks ongrijpbare mondelinge traditie.

Een heel ander soort bron zijn de almanakjes, zoals bijvoorbeeld de *Almanach a la Figaro* uit 1789.³³ Na een kalendarium met de maanstanden, begint het boekje al snel met grappige liedjes en berijmde grappen, zoals het verhaal getiteld 'De leepe schoolier'. Ik paraphraseer: de meid loopt op de zolder van een gammele school, zakt door het plafond maar blijft aan haar rokken hangen. De schoolmeester verbiedt zijn leerlingen om naar boven te kijken want anders zullen ze met blindheid worden geslagen. Eén leerling vertrouwt het niet en kijkt tussen zijn vingers door toch naar het naakte onderlijf van de meid. Hij roept tot de meester: "Ik waag er een oog aan".



'De leepe schoolier' uit de *Almanach a la Figaro* (1789)

29 Draak 1936 en 1975.

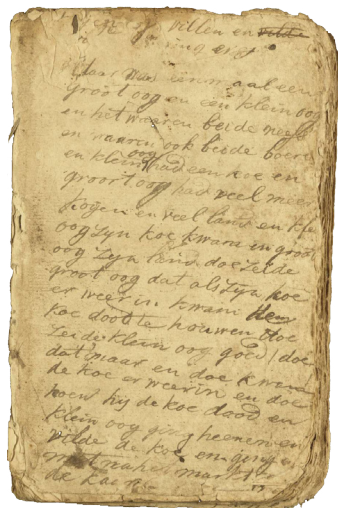
30 Bottigheimer 2009 en De Blécourt 2012.

31 Verhage-Van den Berg 1983.

32 Zonnenberg 2013.

33 KB Den Haag KW 348 C 36. Met dank aan Annemieke Houben die dergelijk materiaal al doorzocht had op zoek naar liedrepertoire; zie Houben 2014 en Meder 2015a.

Het originele manuscript³⁵ uit 1804, de editie van het handschriftje in Het Boek van Trijntje Soldaats, en editeur E.J. Huizenga-Onnekes, die later ook Trijntje Soldaats is gaan spelen



Hier vinden we dus een mop in de 18e eeuw op schrift die in de 20^e eeuw meermaals uit de mondelinge overlevering is opgetekend (en zo staan er meer dan een dozijn in de almanak). Het verhaal staat internationaal gecatalogiseerd als ATU 1837, *Holy Ghost in Church*. De titel slaat op de volgende variant: dominee wil op zondag over de heilige geest preken en geeft de meid opdracht om op het juiste moment een duif in de kerk los te laten. De meid zakt echter door het plafond en blijft met haar rokken aan een kroonluchter hangen. Ondanks het verbod van dominee om omhoog te kijken, dekt een matroos één oog af: hij waagt er een oog aan om deze heilige geest te zien.

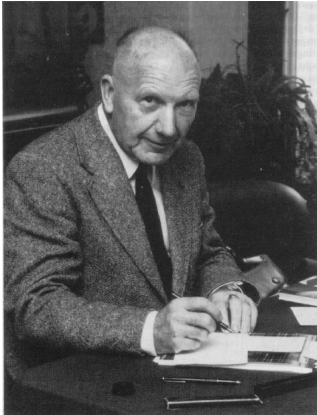
Voor Groningen een bijzondere bron is het *Boek van Trijntje Soldaats*. Het is in feite een schriftje met optekeningen van de elfjarige Gerrit Arend Arends, die zeventien verhalen onopgesmukt en in een kinderlijke stijl noteerde die de oude naaister Trijntje Soldaats bij hen aan huis vertelde.³⁴ Wat bijzonder aan deze sprookjes is, is dat ze al in 1804 zijn opgetekend en dus niet beïnvloed kunnen zijn door de gebroeders Grimm. Zij publiceerden hun tweedelige *Kinder- und Hausmärchen* pas tussen 1812 en 1815.

34 Huizenga-Onnekes 1928.

35 Handschrift thans aanwezig in de Athenaeumbibliotheek te Deventer. Met dank aan Jaap Boerema (RUG) die het liet digitaliseren.



Twee belangrijke veldwerkers:
Cornelis Bakker



Dam Jaarsma

In Nederland was men niet meteen begeistert van de volkscultuur en het regionale en landelijke verzamelwerk kwam hier pas ruim vijftig jaar later op gang. Ik ga geen vlootschouw geven van verzamelaars, maar wil niet nalaten toch twee illustere veldwerkers te noemen. Rond 1900 was het de arts Cornelis Bakker die veel verhaal- en liedmateriaal heeft verzameld in Waterland (Noord-Holland). De meest productieve verzamelaar was de Friese hulppredikant Dam Jaarsma, die in de tweede helft van de twintigste eeuw niet minder dan 16.867 verhalen uit de volksmond optekende. Met de SagenJager kunt u inmiddels in Waterland en in en om Oostermeer (de woonplaats van Jaarsma) wandelingen en fietstochten met volksverhalen maken.

De vraag dringt zich op: vallen er tegenwoordig nog nieuwe volksverhalen op te tekenen? Het repertoire aan sprookjes groeit nauwelijks meer aan; nieuwe sagen en legenden vallen soms nog te vinden. Met name de moderne genres als de mop en het broodjeaapverhaal bloeien nog volop, en daar valt nog telkens wat nieuws op te tekenen. De methode van de participerende observatie is hier de meest antropologische, maar vergt veel geduld. Interviews leveren gericht materiaal op, al is er altijd het gevaar dat de verteller vooral vertelt wat de verzamelaar wil horen. De modernste en snelste methode, waarbij men als veldwerker onzichtbaar blijft, is onderzoek op internet:³⁶ discussiefora, Twitter en Facebook kunnen een schat aan informatie en discussie opleveren.

Persoonlijk ben ik er niet zo'n voorstander van om het materiaal te benaderen vanuit een bepaalde theorie. Want voor men het weet gaat men in alles wat recht op staat in sprookjes een fallisch symbool zien. Ik ben altijd een voorstander geweest van *data-driven research*, een methode die zowel in de filologie als in de computational humanities graag gehanteerd wordt. Het gevonden materiaal moet bepalend zijn voor je interpretatie en theorievorming, en niet andersom. Ik heb de methodes van filologie en computational humanities al voor het eerst toegepast in 1998.³⁷ Het begrip 'hoofse liefde' is pas in de 19^e eeuw geïntroduceerd door de Franse onderzoeker Joseph Bédier. Het begrip 'hoofse liefde' staat voor een adellijke, beschaafde vorm van *minne* met goede omgangsvormen en een aanbidding van de vrouw. Alleen, het begrippenpaar komt in de Oudfranse en Middelnederlandse literatuur niet voor. Nu had niemand de Lancelot-compilatie er even voor

³⁶ Burger 2001 en 2014, p. 106-107.

³⁷ Meder 1998.

de zekerheid op nagelezen: het is een gigantische ridderroman over de avonturen van Lancelot en de andere Ronde Tafelridders, over de Queeste naar de Heilige Graal, en over de ondergang van het rijk van koning Arthur, en daar tussendoor ook nog eens zeven (sic!) extra ridderromans ingevoegd. In 1998 was de oudste editie van de Lancelotcompilatie volledig gescand en geOCRd, en met een paar *wildcards* wordt het dan makkelijk zoeken naar hoofse liefde. En warempel, in het eerste boek, de *Roman van Lancelot*, kwam er toch een 'hovesscer minnen' tevoorschijn.



Moppen vertellen tijdens
Salaam Lombok (1998)

Op zondag 27 september 1998 stond een team van taalkundigen en volkskundigen bij een kraampje tijdens het multiculturele festival Salaam Lombok, in de Utrechtse wijk Lombok. De bedoeling was om mensen moppen voor de microfoon te laten vertellen. Kinderen wilden we belonen met snoepjes. Het motto 'Kom op, vertel een mop' sloeg vooral aan bij de kinderen, ook toen na een half uur de snoepjes op waren. In een tweede poging om zijn mop goed te vertellen, begon een Marokkaans jongetje aldus:

“Er was eens een Turk. Hij was pas uit Turkije gekomen. De eerste dag toen hij naar de stad ging, hoorde hij: 'Ja, ja, ja.' De tweede dag hoorde hij: 'Mes, mes, mes.' De derde dag hoorde hij: 'Hoera, hoera, hoera.' Hij moest mee naar het p... èh politiebureau. Toen zei de, toen zei de politieman èh: 'Heb jij een Turkse vrouw vermoord?' Toen zei hij: 'Ja, ja, ja.' Toen zei de politie: 'Met wat?' 'Mes, mes, mes.' Toen zei de politie-agent: 'Nou naar de gevangenis.' Toen zei ie: 'Hoera, hoera, hoera.'”³⁸

Daar hebben we een contemporaine versie van het ATU 1697 sprookje, “We Three – for Money”. De mop past in het huidige Nederlandse tijdsgewricht, en Marokkanen vertellen de mop wel over Turken en andersom. Van de drie personages is er nog maar één over, maar andere drieslagen zijn gebleven: drie dagen, drie woorden driemaal herhaald. Het verhaal eindigt met de gevangenis, niet meer met de doodstraf. Blijkbaar is het verhaal zeker zes eeuwen in het collectieve geheugen blijven hangen – tot nu toe is er nog niet één schriftelijke versie gevonden. Als we het over onze vertelcultuur en over onze volksverhalen hebben, dan hebben we het over ons cultureel erfgoed dat archivering en studie verdient. Zeker ook vanwege de constante dialoog die dit erfgoed aangaat met andere kunsten.

³⁸ Als afschrift van een bandopname terug te vinden in de Nederlandse Volksverhalenbank onder ID-nummer: LOMBO054.



Philip van der Zee (alias Donderelf)
als performend verteller

Nu is er nog van alles niet aan de orde geweest, zoals repertoires, memen, *conduits*, *ostension* en *performance*. Ik heb de aanwezige verhalenvertellers al bijna horen denken: een verhaal zonder performance is als een lied zonder muziek.

Tot slot

In het perspectief van de evolutie is het vertellen van verhalen (of het zingen van liederen) als de staart van de pauw: zo'n staart is mooi, maar zo op het eerste gezicht weinig functioneel. Je gaat er in geen geval beter van vliegen, wat voor een vogel toch wel handig is. De mannelijke pauw trekt echter de aandacht met zijn staart, dwingt respect af, verwerft prestige, verdient ontzag, en zal daardoor meer succes hebben in de voortplanting en het succesvol doorgeven van de eigen genen. Volgens deze Darwinistische theorie vergaat het ook de vertellers zo, die met hun verhalen de aandacht naar zich toetrekken, ontzag inboezemen, en daarmee geschiktheid tonen om hun genen succesvol door te geven. Als die ongebreidelde drang om verhalen te vertellen en te consumeren inderdaad op evolutionaire leest geschoeid is, dan houden we nooit op met vertellen, schrijven, acteren, luisteren en lezen. We luisteren graag naar verhalen omwille van het gezellig samenzijn, de lering, de escape, de ethische waarden en om stoom af te blazen. Het vertellen van verhalen behoort tot de menselijke universalia, en is een oerdrang, gezeteld in de neo-cortex van ons steentijdbrein. Het vertellen van verhalen houdt pas op als de laatste twee mensen het loodje leggen. En ook verhalen zelf kennen een "survival of the fittest". De meest succesvolle, tot de verbeelding sprekende verhalen hebben de grootste kans om voortdurend doorgegeven te worden.³⁹ Soms moeten verhalen daarvoor muteren en zich aanpassen aan nieuwe omstandigheden. Het DNA van goede verhalen parasiteert op het menselijk brein als een aangename aandoening. Onder de volksverhalen bevindt zich een hoeveelheid roestvrijstalen verhalen, die lang hun glans en scherpte weten te behouden. Dergelijke roestvrijstalen verhalen doorstaan – ook mede dankzij de schriftcultuur – de tand des tijds en gaan deel uitmaken van ons collectieve geheugen en culturele erfgoed; ze kunnen wel eens even verdwenen lijken, maar duiken later ineens weer op. Of om het in de woorden van mijn gewaardeerde collega Jurjen van der Kooi in één zin samen te vatten: "Een goed verhaal is nooit weg."⁴⁰

39 Hierover ook het proefschrift van Karsdorp 2016.

40 Tiende stelling bij het proefschrift van Van der Kooi 1984.

Dankwoord

Een oratie aan de RU Groningen staat geen dankwoord toe. Daarom maak ik van de gelegenheid gebruik om hier mijn dank uit te spreken aan de vele vrienden en collega's die mij op mijn levenspad en in mijn carrière verder geholpen hebben. Ik kan onmogelijk iedereen noemen en maak dus maar meteen excuses als ik iemand vergeten ben. Ik dank Hans Bennis om zijn streven van iedere senior onderzoeker aan het Meertens Instituut een hoogleraar te maken. Alle medewerkers van het Meertens dank ik voor hun scherpe inzichten, collegialiteit en hulpvaardigheid: ik memoreer met name onze te vroeg ontvallen collega Louis Grijp, en verder Marianne van Zuijlen, Ton Dekker, Peter van Kranenburg, Leonie Cornips en ex-collega's Willem Kuiper, Hester Dibbitts, Marie van Dijk en Eric Venbrux. Meer dan zeventig stagiaires worden bedankt voor hun inzet bij de Volksverhalenbank en het onderzoek, al kan ik hier onmogelijk al hun namen noemen. Van mijn naaste collega's Jurjen van der Kooi, Willem de Blécourt en Peter Burger heb ik altijd veel opgestoken. Van een docent als Ludo Jongen leerde ik destijds de liefde voor het verhaal. Op het gebied van zuiver wetenschappelijk denken en helder formuleren probeer ik nog dagelijks de kunst af te kijken bij mijn promotor Frits van Oostrom. Dank aan Marijke Meijer-Drees, Bart Ramakers, Janneke Weijermars en Mary Kemperink die mij meteen zo hartelijk ontvingen aan de RU Groningen. Veel dank ook aan allen die betrokken waren bij eHumanities-projecten (FACT, Tunes & Tales, SagenJager, Tinpot, Twidentity); naast Sally Wyatt noem ik mijn Twentse collega's Mariët Theune, Dolf Trieschnigg, Dong Nguyen, Iwe Muiser, Djoerd Hiemstra en Franciska de Jong, alsmede de Nijmeegs-Amsterdamse PhD-student Folgert Karsdorp en mijn Nijmeegse collega Antal van den Bosch. En niet te vergeten collega's aan andere universiteiten van wie ik veel geleerd heb, zoals Stijn Reijnders en Giselinde Kuipers. Altijd prettige samenwerking is er geweest met mijn collega's van het NCVie, met name Ineke Strouken, Saskia van Oostveen en Albert van der Zeijden. Verder

kan ik niet nalaten om een buiging te maken voor alle vertellers in den lande die met hun verhalen zoveel extra kleur geven aan het bestaan, en ik denk daarbij dan in het bijzonder aan Mirjam Mare, Raymond den Boestert, Philip van der Zee, Hilli Arduin, Wijnand Stomp, en Douwe Kootstra. Ik heb hier aan de RUG al weer even kunnen ruiken aan het onderwijs (Dutch Studies, e-Humanities en Jeugdliteratuur) en mijn eerste te begeleiden Masterscriptie is ook al binnen – deze aspecten van het universitaire leven heb ik de nodige jaren gemist, en ik kijk met plezier uit naar het hernieuwde docentschap.

Last but not least gaat mijn dank uit naar mijn ex-vrouw Heleen en haar vriend Koos, mijn beide zoons Bas en Roel (en zijn vriendin Michelle) voor hun steun en belangstelling. Steun heb ik ook gehad van mijn beide ouders, maar die zijn helaas niet meer in leven. Natuurlijk ben ik mijn huidige echtgenote Mereie veel dank verschuldigd, met wie ik al weer vele jaren lief en leed deel, en die niet alleen altijd aangenaam gezelschap is, maar ook mijn steun en toeverlaat, tot op wetenschappelijke congressen en oraties aan toe.

Literatuur

Blécourt, Willem de: 'De Gouden Vogel', 'Het Levens water' en de Walewein. Over de sprookjestheorie van Maartje Draak'. In: *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde* 124 (2008), p. 259-277.

Blécourt, Willem de: *Tales of magic, tales in print: on the genealogy of fairy tales and the Brothers Grimm*. Manchester [etc.] 2012.

Block, Alexander, Rens Bod, Bernhard Fisseni [e.a.]: 'Objectivity and reproducibility of formal narrative representations or annotations: Propp's Functions and Narrative Summarization', in: *Institute for Logic, Language and Computation Publications* 2012-6.

Bottigheimer, Ruth B.: *Fairy tales: a new history*. New York 2009.

Brown, Donald E.: *Human Universals*. Boston [etc.] 1991.

Brunvand, Jan Harold: 'A Type Index of Urban Legends', in: Jan Harold Brunvand: *Encyclopedia of Urban Legends*. Updated and expanded edition. Twee delen. Santa Barbara [etc.] 2012, p. 741-765.

Burger, Peter: 'De onzichtbare veldwerker. Usenet als corpus voor onderzoek naar moderne sagen'. Lezing op STDH-studiedag 'Internet als onderzoekscorpus', Meertens Instituut, Amsterdam, 16 november 2001.

Burger, Peter: *Monsterlijke verhalen. Misdaadsagen in het nieuws en op webforums als retorische constructies*. Dissertatie Leiden 2014.

Buskes, Chris: *Evolutionair denken: de invloed van Darwin op ons wereldbeeld*. Amsterdam 2008.

- Darnton, Robert: *The Great Cat Massacre and other Episodes in French Cultural History*. Harmondsworth 1985.
- Dégh, Linda: *Folktales and Society. Story-Telling in a Hungarian Community*. Transl. E.M. Schlossberger. Bloomington 1989.
- Dekker, Ton, Jurjen van der Kooi & Theo Meder: *Van Aladdin tot Zwaan kleef aan. Lexicon van sprookjes: ontstaan, ontwikkeling, variaties*. Nijmegen 1997.
- Draak, Maartje: *Onderzoekingen over de Roman van Walewein*. Haarlem 1936.
- Draak, Maartje: *Onderzoekingen over de Roman van Walewein (Met aanvullend hoofdstuk over "het Walewein-onderzoek sinds 1936")*. Groningen [etc.] 1975.
- Dykstra, Waling: *Uit Friesland's volksleven van vroeger en later: volksoverleveringen, volksgebruiken, volksvertellingen, volksbegrippen*. Deel 2. Leeuwarden [1896].
- Everett, Daniel L.: 'Cultural constraints on grammar and cognition in Pirahã. Another look at the design features of human language', in: *Current Anthropology* 46 (2005) 4, p. 621-646.
- Gottschall, Jonathan: *The storytelling animal: how stories make us human*. Boston [etc.] 2012.
- Greimas, A.J.: 'Réflexions sur les modèles actantiels', in: A.J. Greimas: *Sémantique structurale: recherche de méthode*. Parijs 1966.
- Greimas, A.J.: 'Narrative Grammar: Units and Levels', in: *Modern Language Notes* 86 (1971) 6, p. 581-608.
- Holthuis, Lutske: 'Dam Jaarsma en Friese volksverhalen: met de SagenJager door de Fryske Wâlden', in: *Vertelcultuur* 2 (2015) 2, p. 34-40.
- Houben, Annemieke: *Vieze liedjes uit de 17^e en 18^e eeuw*. Amsterdam 2014.
- Houweling, Martha: 'Als Paulus of als Timotheüs. De structuur van recente bevindeijk gereformeerde bekeringsverhalen', in: *Vertelcultuur* 1 (2014) 1-2, p. 22-26.
- Hufford, David J.: *The terror that comes in the night: an experience-centered study of supernatural assault traditions*. Philadelphia 1982.

- Huizenga-Onnekes, E.J.: *Het boek van Trijntje Soldaats*. Groningen, 1928.
- Karsdorp, Folgert: *Retelling stories: A computational-evolutionary perspective*. Amsterdam 2016.
- Karsdorp, Folgert, Marten van der Meulen, Theo Meder & Antal van den Bosch: 'MOMFER: a Search Engine of Thompson's Motif Index of Folk Literature', in: *Folklore* 126 (2015), p. 37-52.
- Kooij, Jurjen van der: *Volksverhalen in Friesland. Lectuur en mondelinge overlevering, Een typencatalogus*. Groningen 1984.
- Meder, Theo: 'Bestaat hoofse liefde? Over een bijzonder geval van 'hovesscer minnen' in de *Roman van Lancelot*', in: Jozef D. Janssens e.a.: *Op avontuur. Middel-eeuwse epiek in de Lage Landen*. Amsterdam 1998, p. 221-223, 352-354.
- Meder, Theo: *Vertelcultuur in Waterland. De volksverhalen uit de collectie Bakker (ca. 1900)*. Amsterdam 2001.
- Meder, Theo en Peter Burger: "A rope breaks. A bell chimes. A man dies." The kwispel: a neglected international narrative riddle genre', in: P. Catteeuw, M. Jacobs & S. Rieuwerts [e.a.] [red.]: *Toplore. Stories and Songs*. Trier 2006, p. 28-38.
- Meder, Theo: 'From a Dutch Folktale Database towards an International Folktale Database', in: *Fabula* 51 (2010) 1-2, p. 6-22.
- Meder, Theo: *Avonturen en structuren: op zoek naar de bouwstenen van volksverhalen*. Amsterdam 2012.
- Meder, Theo: 'Roodkapje en Sneeuwwitje als strijdbare meiden. De meest recente sprookjesfilms voor (jong)volwassenen', in: *Literatuur Zonder Leeftijd* 27 (2013) 90, p. 103-132.
- Meder, Theo: 'The Folktale Database as a Digital Heritage Archive and as a Research Instrument', in: Holger Meyer, Christoph Schmitt, Stefanie Janssen & Alf-Christian Schering (eds.): *Corpora ethnographica online. Strategien der Digitalisierung kultureller Archive und ihrer Präsentation im Internet*. Münster [etc.] 2014, p. 119-128.
- Meder, Theo: 'Bespiegelingen bij Vieze Liedjes', in: *Vertelcultuur* 2 (2015a) 1, p. 44-48.



Meder, Theo: 'De SagenJager', in: *Vertelcultuur* 2 (2015b) 1, p. 25-29.

Meder, Theo, Dong Nguyen & Rilana Gravel: 'The Apocalypse on Twitter', in: *Digital Scholarship in the Humanities* 31 (2016) 2, p. 398-410.

Netburn, Deborah: 'Campfire stories may have sparked early societal learning', in: *Los Angeles Times* 23-09-2014.

Propp, Vladimir: *De morfologie van het toversprookje: Vormleer van een genre*. Utrecht 1997.

Silva, Sara Graca da & Jamshid J. Tehrani: 'Comparative phylogenetic analyses uncover the ancient roots of Indo-European folktales', in: *Royal Society Open Science* 2016, p. 1-11; te downloaden op <http://rsos.royalsocietypublishing.org/content/royopensci/3/1/150645.full.pdf>

Sinninghe, J.R.W.: *Katalog der niederländischen Märchen-, Ursprungssagen-, Sagen- und Legendenvarianten*. Helsinki 1943.

Steinhauzer, Kathelijne & Marissa Griffioen: 'Hoe de Arnhemse sagenroute tot stand gekomen is', in: *Vertelcultuur* 2 (2015) 2, p. 41-45.

Thompson, Stith: *Motif-Index of Folk-literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*. Zes delen. Kopenhagen 1955-1958.

Uther, Hans-Jörg: *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*. Drie delen. Helsinki 2004.

Venbrux, Eric & Theo Meder: 'Anders Bijma's folktale repertoire and his collectors', in: *Fabula* 40 (1999) 3/4, p. 259-277.

Verhage-van den Berg, Toos: 'Het onderschatte belang van de neven-episoden in de Walewein', in: *De Nieuwe Taalgids* 76 (1983), p. 225-244.

Westwood, Jennifer & Jacqueline Simpson: *The Lore of the Land. A Guide to England's Legends, from Spring Heeled Jack to the Witches of Warboys*. London 2005.

Zonnenberg, Elize: *De Roman van Walewein en ATU 550/551. Een queeste naar een sprookje*. Amsterdam 2013 (onuitgegeven Masterscriptie UvA).



Lees het e-zine Vertelcultuur

Theo Meder (1960) is hoogleraar Volksverhaal en Vertelcultuur van de Middeleeuwen tot Heden in Nederland in een Internationale Context, verbonden aan de Rijksuniversiteit van Groningen. Daarnaast werkt hij bij het Meertens Instituut in Amsterdam als senior onderzoeker Volksverhaal en Vertelcultuur. Hij is coördinator van de Nederlandse Volksverhalenbank (www.verhalenbank.nl) en bedenker van de SagenJager (www.sagenjager.nl). Hij publiceerde veelvuldig over sprookjes, sagen, legenden, moppen en broodjeaapverhalen, onder meer in internationale tijdschriften als *Folklore*, *Humor*, *Fabula*, *Western Folklore*, het *Enzyklopädie des Märchens*, *Contemporary Legend*, *Folklore.ee*, *Digital Scholarship in the Humanities* en *Journal of American Folklore*. Tot slot is Meder hoofdredacteur van het populair-wetenschappelijke e-zine *Vertelcultuur* en beheert hij de groep *Vertelcultuur* op Facebook.

