

Discussie

De veroordeelde als rechter

Een antropologische visie op raadselverhalen

Sjaak van der Geest

In een recent proefschrift bespreekt Michael Elias, taalwetenschapper, 'rechtterraadsels', verhalen waarin een raadsel de wereld op zijn kop zet (Elias 1998a). Tot p. 150 houdt de auteur een helder betoog waarin hij aannemelijk maakt dat deze verhalen, hoe onwaarschijnlijk ook naar inhoud, sociaal gezien 'logisch' zijn. De vermoedelijke vertel-situatie vormt het uitgangspunt voor deze analyse: arme en verdrukte lieden beleven in het vertellen van deze verhalen momenten van vrijheid. Op de laatste pagina's van zijn studie neemt de auteur onverwacht en nodeloos zijn toevlucht tot het gedachtegoed van de Franse historicus en taalwetenschapper René Girard. Het is een koerswijziging die de lezer in verwarring brengt. Deze Girard *ex machina* brengt geen oplossing en verstoort de eenheid van handeling in de studie. Waarom heeft Elias het niet gelaten bij zijn antropologische interpretatie?

Rechtterraadsels

Het grootste deel van Elias' studie handelt over wat rechtterraadsels zijn, hoe zij zich onderscheiden van andere genres van raadsels en sprookjes, waar zij over gaan, naar welke historische (juridische) werkelijkheid zij vermoedelijk verwijzen, en hoe zij tot de dag van vandaag zijn overgeleverd.

Rechtterraadsels zijn een specifieke vorm van 'halsraadsels', dat wil zeggen raadsels waarbij iemands leven op het spel staat. Het oplossen van het raadsel betekent redding, of juist de dood, van de hoofdpersoon. In het Engels spreekt men van *neck riddles*, in het Duits van *Halslösungsrätsel*. Halsraadsels maken altijd deel uit van een raadselverhaal. Over het algemeen leidt het al of niet kunnen oplossen van het halsraadsel tot een happy end van het verhaal.

Een voorbeeld van zo'n halsraadsel is te vinden in het lied van het 'Soldaatje te Wenen' dat ter dood veroordeeld wordt maar vrijkomt dankzij zijn lief die de vier raadsels van de koning weet op te lossen:

*Zeg mij wat is een koning,
Een koning zonder land.
Zeg mij wat is een water,
Een water zonder zand.*

*Zeg mij wat is de sleutel
Die op alle sloten past.
Zeg mij wat is een spiegel,
Een spiegel zonder glas.*

*Een koning uit het kaartspel
Is een koning zonder land.
Het water uit mijn ogen
Is water zonder zand.*

*Het geld dat is de sleutel
Die op alle sloten past.
Een hartje vol van liefde
Is een spiegel zonder glas.*

Het typerende van een rechterraadsel is echter dat de persoon die op het punt staat ter dood gebracht te worden, de kans krijgt zijn (het gaat meestal om een man) straf te ontlopen door de rechter een raadsel op te geven. Als de rechter niet in staat is het juiste antwoord te vinden, komt de terdoodveroordeelde vrij. Het interessante van deze wending van het verhaal is dat niet de rechter de vraag stelt maar de aangeklaagde, de zwakke partij. In alle voorbeelden die Elias bekend zijn, faalt de rechter het raadsel op te lossen en wordt dus het leven van de terdoodveroordeelde gespaard.

Elias onderscheidt vijf rechterraadsels die in eindeloze variaties in verschillende talen voorkomen. De eerste duidt hij aan als 'Ilo'. Daarin wordt het verhaal verteld van een vrouw die een hond heeft genaamd Ilo. De hond sterft en zij laat zich een paar schoenen maken van zijn vel. Als haar man terechtgesteld dreigt te worden geeft ze de rechter een raadsel op dat in de Sleeswijk-Holsteinse versie als volgt klinkt:

*Op Ilo ga ik
Op Ilo sta ik,
Op Ilo kumm ik herangerannt,
Ilo is mi wul bekannt,
Op Ilo keer un wend ik mi.
Op Ilo heff ik Freud und Leid:
Ratet, ihr Herren, nun ist es Zeit (Elias 1998a, 1).*

Uiteraard moeten de rechters het antwoord schuldig blijven en zo wordt het leven van haar man gespaard.

Het raadselverhaal van de hond Ilo bevat een aantal kernelementen van het rechterraadsel, waarvan de belangrijkste is dat de oplossing van het raadsel onmogelijk is. Deze ligt vervat in de biografie van de vragensteller en is dus per definitie onbekend aan de andere partij. Het juiste antwoord is geen scherpzinnige wijsheid maar een toevalige – gewoonlijk zeer onwaarschijnlijke – idiosyncratische gebeurtenis. In die zin biedt de oplossing die de verteller aan het eind openbaart zelden het intellectuele plezier of komische effect dat een ‘gewoon’ raadsel heeft. In onze – hedendaagse – beleving is een goed raadsel, een raadsel waarvan men achteraf vindt dat men het had *kunnen* oplossen. De rechterraadsels zijn dat niet en hun ‘ontknooping’ is in dat opzicht dan ook een anticlimax.

Toch blijken de rechterraadsels een grote populariteit te hebben genoten. Deze paradox, die in de studie van Elias onvoldoende wordt onderzocht, wijst de weg naar de meest aannemelijke interpretatie van dit type van raadselverhaal. De teleurstellende intellectuele ‘pointe’ van het raadsel wordt ruimschoots gecompenseerd door de voltoening over de sociale afloop van het verhaal: het personage, dat al bijna dood was, kan blijven leven. De hoge heren kijken op hun neus.

De omgekeerde wereld

Andere prototypische rechterraadsels die Elias opvoert, noemt hij respectievelijk ‘Levenden in de dode’, ‘Zogende vrouw’, ‘Ongeborene’ en ‘Hoop-en-vrees’. In ‘Levenden in de dode’ verwijst het raadsel naar een toevallige waarneming van de raadselgever; deze heeft levende wezens (insecten, vogels, enzovoort) gezien in het dode lichaam van een dier. Het beroemde raadsel van Samson in het oudtestamentische boek *Richteren* (bijen en honing in het

karkas van een leeuw) is op diezelfde gedachte gebaseerd. Een Twentse versie van dit thema vertelt het verhaal van een vrouw wier echtgenoot ter dood veroordeeld is. De rechters geven haar een laatste kans om hem te redden: een raadsel. Ontmoedigd keert zij huiswaarts; hoe zou een eenvoudige vrouw als zij een raadsel kunnen bedenken dat de geleerde rechters niet kunnen oplossen? Bij haar huis aangekomen ziet ze de schedel van een paard met daarin een vogelnest met zes jongen. Ze keert terug en geeft de rechters het volgende raadsel op:

*Doo ik gung van woor ik kwam,
Ik zes lèvenden oet eenen dooden nam,
Dee zesse maakten 'n zewenden vri-j
Now roa et, rechters, en zèg et mi-j* (Elias 1998a, 70).

In 'Zogende vrouw' gaat het om een dochter die haar tot de hongerdood veroordeelde moeder of vader in de gevangenis bezoekt en met de borst voedt. In 'Ongeboren' schuilt het raadsel in het feit dat het onderwerp niet 'geboren' is, maar op andere wijze ter wereld is gekomen. In 'Hoop-en-vrees' ontleent de raadselgever zijn vraag aan een observatie, op weg naar de plaats van de terechtstelling, bijvoorbeeld een reiger die overvliegt met een kikker in zijn bek. Het raadsel luidt dan: Twee-been zag twee-been vier-been dragen.

Elias wijst er terecht op dat in alle raadsels sprake is van een omkering van de gewone orde: uit een dode komt leven, een dochter zoogt haar ouders, een ongeborene leeft, een tweebenig wezen draagt een vierbenige. Die omkering maakt niet alleen het raadsel intrigerend, maar bevat ook een aanwijzing voor de diepere betekenis van rechterraadsels.

De personages die in deze raadselverhalen voor de poort van de dood worden weggesleept, verkeren in wat Victor Turner een liminale fase zou noemen; zij bevinden zich tussen leven en dood. De liminale fase wordt gekenmerkt door een afwezigheid van regels en structuren; het is een niemandsland waar de hiërarchie van de 'normale' wereld niet bestaat. Het is daarom verleidelijk de omkering waar ik zojuist naar verwees, te interpreteren met behulp van Turners begrip van liminaliteit, maar dit brengt ons weinig verder. De omkering in het verhaal is niet van tijdelijke aard, het gaat juist om het definitieve resultaat: de gevangene komt vrij, de terdoodveroordeelde blijft leven, de onwrikbare wet wordt doorbroken, het gezag wijkt voor

de slimheid van de zwakkere.

Het commentaar van de Russische taalfilosoof Bachtin, door Elias aangehaald, brengt ons wel verder. Bachtin ziet deze omkeringsvertellingen als 'uitingen van menselijke vrijheidsdrang' (Elias 1998a, 139). In de verhalen die mensen elkaar vertellen worden de bestaande grenzen van gezag en fatsoen overtreden. Hoe grotesker het verhaal, hoe radicaler de breuk met de dagelijkse werkelijkheid. Zo is het verhaal van de dochter die haar vader de borst geeft door de tralies van zijn gevangenis niet alleen een ontroerend bewijs van de slimheid van de dochter; het impliceert tevens een omkering van een van de meest fundamentele ordeningsprincipes van de maatschappij, die van verwantschap en seks. De verhouding tussen de generaties wordt op zijn kop gezet en het incesttaboe wordt op symbolische wijze gebroken.

Een antropologische interpretatie

In een weinig bekend artikel omschrijft Goudsblom (1979, 8) de wereld van de roman als een 'voortzetting van de ervaringswereld, een voortzetting die allerlei vormen kan aannemen: van voorbeeld, wensbeeld, schrikbeeld of droombeeld – steeds echter is er een relatie met de niet-imaginaire ervaringswereld'. In haar historisch-sociologische studie naar de werkelijkheid van sprookjes bouwt Clerckx (1992) hierop voort. Zij onderscheidt drie werkelijkheidslagen in sprookjes: de *geleefde* werkelijkheid (de door de verteller gekende en ervaren werkelijkheid in een bepaalde periode van het verleden), de *geloofde* werkelijkheid (de buitennatuurlijke wezens waar men toen in geloofde) en de *geliefde* – Clerckx spreekt van 'gewenste' – werkelijkheid (een wereld waar men naar verlangde, van droomde).

Elias heeft aan het slot van zijn analyse te veel aandacht voor de geleefde werkelijkheid, ten koste van met name de geliefde/gewenste werkelijkheid die in de rechtterraadsels wordt uitgedrukt. Hij buigt zich over de juridische context waarin de verhalen spelen en komt langs die weg tot beschouwingen over mimesis en zondebok zoals die door Girard (vooral 1986) in diverse publicaties zijn uiteengezet. In de raadselverhalen zou het eigenlijk gaan om het ontstaan van het geweld en de beheersing daarvan via de rechterlijke macht. De auteur wil het verklarend vermogen van Girards theorie toetsen aan de hand van de rechter-

raadsels (p. 139); een onmogelijke opgave (Girards theorieën laten zich niet toetsen) en bovendien een zwenking die haaks staat op wat hij eerder heeft betoogd. De tegenstrijdigheid wordt expliciet door de auteur zelf aangeduid als hij (p. 178) eerst opmerkt dat de juridische praktijk waarschijnlijk niet historisch is maar naar een 'gewenste of geloofde werkelijkheid' verwijst en vervolgens besluit de verhalen te beschouwen als documenten waarin 'de transformatie van geweld tot een juridisch kader' verteld wordt.

Waar Clerckx tot zeer aannemelijke conclusies komt betreffende de maatschappij waaruit de sprookjes voortkomen (over bijvoorbeeld huwelijk en erotisch, armoede, stiefmoeders en grootouders), blijft Elias steken in speculaties over een rechtssysteem dat ooit bestaan zou hebben waarbij de veroordeelde middels een raadsel vrijspraak zou kunnen verwerven. In de uitgebreide historische en antropologische literatuur over rechtspraak in andere tijden en culturen is geen spoor van een dergelijk gebruik te vinden. Dit gegeven had hem tot andere gedachten moeten brengen, namelijk dat een verklaring voor het bestaan van verhalen met rechterraadsels gezocht moet worden in een andere wereld, niet in de 'geleefde' maar de 'geliefde' werkelijkheid, in de dromen van de vertellers. De raadselverhalen waar Elias over schrijft, moeten niet gelezen worden als herinneringen aan een langvervlogen stijl van recht spreken waarin koning of rechter de ambivalente rol van zondebok op zich neemt. Het zijn verhalen waarin vertellers en toehoorders even wegdromen in een wereld die waarschijnlijk nooit bestaan heeft en er ook nooit zal komen; een droomwereld waar de harde regels van de alledaagse werkelijkheid op hun kop worden gezet; waarin de geleerden die het voor het zeggen hebben de les wordt gelezen door ongeletterde en arme mensen; waarin de rechter ondervraagd wordt door de aangeklaagde. De kracht van deze verhalen is dat de omkering van de werkelijkheid op twee niveaus plaatsvindt, eerst in de omliggende vertelling over de rechter en de terdoodveroordeelde en vervolgens in het raadsel zelf, het verhaal binnen het verhaal.

In antropologische en sociologische studies naar macht en onmacht in diverse maatschappijen is uitvoerig aandacht besteed aan het verhaal, de fabel, het sprookje als 'weapon of the weak'. In *The moral economy of the peasant* spreekt Scott (1976, 231-240) over een 'symbolic withdrawal in the culture of those who are exploited but have little prospect of revolt'. Verhalen en liederen beloven een an-

dere wereld dan die waarin zij leven: de zoon van de koning moet de tempel vegen. Zij weten dat die andere wereld er niet is, maar het doet goed haar even op te roepen. Het geeft psychologische voldoening die andere wereld als een theoretische mogelijkheid te beschouwen. Het zijn 'momenten van vrijheidsbeleving' (Elias 1998b,104). De verhalen helpen hen hun zelfrespect te behouden.

Er is hier geen sprake van 'vals bewustzijn' zoals sommige auteurs, grootgebracht met marxistische terminologie, beweren. Verteller en toehoorder weten dat het slechts een spel is, een verhaal, een 'ander geluid' waar men soms behoefte aan heeft, een aangename verstrooiing. Wertheims (1974) begrip 'counterpoint' (contrapunt), geleend uit de muziek, geeft die betekenis goed weer.

Ook 'trickster'-verhalen zoals Tijl Uilenspiegel, Reinaert de Vos en de Spin Ananse (Schweitz 1979) passen in die visie. Wie de schelmenstreken en slimmigheden van de spin Ananse tracht te begrijpen door te gaan zoeken naar een periode waarin spinnen met koningen converseerden, komt weinig verder. Het verhaal van Ananse die de koning om een stukje grond vraagt zo groot als een koeienhuid en dan de huid in dunne reepjes snijdt die hij weer aan elkaar naait, waardoor hij een groot stuk grond in de wacht sleept, was verstrooiing voor slaven die helemaal geen grond bezaten. De spin is de metonymische representatie van het gedroomde zelf. Alle sleutels tot het verhaal liggen in de historische context van de *vertel*-situatie.

In zijn studie naar de gevolgen van mechanisering in de landbouw voor Maleisische boeren bespreekt Scott (1985) diverse vormen van verborgen alledaags verzet in situaties waar openlijk verzet niet mogelijk is omdat de boeren daarmee hun positie alleen maar zouden verslechteren. Tijdrekken, kleine sabotage en het belachelijk maken van de rijken zijn voorbeelden van zulk alledaags verzet. Ze helpen de betrokkenen het hoofd moreel boven water te houden. Het roddelen over de slechtheid of bespottelijkheid van rijken en machtigen lucht op en helpt hen te blijven geloven in hun eigen voortreffelijkheid.

Voor een interpretatie van de rechterraadsels moet men in diezelfde richting zoeken. Ze gaan niet terug op de 'werkelijkheid' van een voorbij rechtssysteem, dat nooit bestaan heeft; maar geven de plausibele vertelsituatie weer van arme lieden die genieten van verhalen waarin koningen en rechters hun minderen zijn; verhalen die een tijdelijke vervanging van de harde werkelijkheid zijn.

Literatuur

- Clerckx, L.E., *En ze leefden nog lang en gelukkig. Familielevens in sprookjes: Een historisch-sociologische benadering* (Amsterdam 1992)
- Elias, M., *Rechtterraadsels, of De twee gezichten van de zondebok* (Maastricht 1998a)
- Elias, M., 'Raadsels op de grens van leven en dood', in: M. Elias en R. Reis (red.), *Getuigen ondanks zichzelf* (Maastricht 1998b) 93-110
- Girard, R., *De zondebok* (Kampen 1986) [Frans origineel 1982]
- Goudsblom, J., 'Problemen bij de sociologische studie van romans', in: J. van Bremen, S. van der Geest en J. Verrips (red.), *Romantropologie: Essays over antropologie en literatuur* (Amsterdam 1979) 1-18
- Schweitz, M., 'Verborgene protest in Curaçaosche spinvertellingen', in: J. van Bremen, S. van der Geest en J. Verrips (red.), *Romantropologie: Essays over antropologie en literatuur* (Amsterdam 1979) 52-80
- Scott, J.C., *The moral economy of the peasant. Rebellion and subsistence in Southeast Asia* (New Haven 1976)
- Scott, J.C., *Weapons of the weak: Everyday forms of resistance* (New Haven 1985)
- Wertheim, W.F., *Evolution and revolution: The rising waves of emancipation* (Harmondsworth 1974)

Weerwoord

Michael Elias

Een paar jaar terug vertelde iemand die René Girard op een congres over geweld in films inleidde,¹ dat hij drie Franse intellectuelen had gekend die bij de zuidelijke toren van de Nôtre Dame plechtig gezworen hadden, deze man niet te kennen. De anekdote lijkt me illustratief voor de receptie van de zogenoemde 'mimetische theorie': in de tijd dat Foucault, Lacan en Derrida in Frankrijk begonnen door te breken kwam Girard met inzichten die haaks stonden op het Parijse anti-humanisme en post-modernisme.² Terwijl zijn werk inmiddels in meer dan twintig talen verkrijgbaar is³ en onderwerp is van talrijke congressen en colloquia,⁴ terwijl hij vele eredoctoraten ontving⁵ en een instituut als de Oxford University Press zijn boek over Shakespeare uitgaf,⁶ blijft hij in verschillende kringen zeer omstreden. Ook Van der Geest geeft er in zijn bespreking van mijn proefschrift blijk van, weinig affiniteit te hebben met het verdiepend kader dat de mimetische theorie naar mijn mening biedt om de problemen bij raadselvertellingen te verhelderen. Ik ben hem erkentelijk voor zijn kritiek en dank de redactie van het *Volkskundig Bulletin* dat ze mij in de gelegenheid stelt op zijn *review article* te reageren.

De verhouding tussen 'de wereld van het rechtterraadsel' en de historische werkelijkheid is een van de vele problemen bij de studie van rechtterraadsels. Als we ervan uitgaan dat er verschillende niveaus te onderscheiden zijn – (a) vertelsituatie, (b) juridische praktijk (vertelde gebeurtenissen) en (c) bronverhalen – betreft deze vraag de verhouding tussen (a) en (b): is de gang van zaken in het rechtterraadsel op een of andere wijze te betrekken op een vorm van rechtspleging die historisch te verankeren is of moeten de verhalen over veroordeelden die met een raadsel hun vrijheid verwerven, anders geïnterpreteerd worden? De vertelsituatie van het rechtterraadsel is historisch: sinds anderhalve eeuw vertellen mensen dit verhaal. Daarbij hebben ze uit een betrekkelijk klein arsenaal van raadsels geput die eerder in andere verhalen voorkwamen; beide worden gekenmerkt door grenserving, rivaliteit en geweld. Deze aspecten vielen mij op tijdens het bestuderen van de overgeleverde teksten; ik heb er uitgebreid verantwoording van afgelegd in de hoofdstukken voorafgaand

¹ Wolfgang Palaver op het congres *Film and Modernity. Violence, Sacrifice and Religion*, Karl-Franzens-Universität Graz, 26 juni 1997.

² De pocketeditie van Girard (1972) in de *Collection Pluriel* van Grasset geeft achterin een 'revue de presse'.

³ Voor een uitgebreide bibliografie zie Golsan 1993; de Innsbruck Universität houdt een webstek bij van de mimetische theorie: <http://starwww.uibk.ac.at>.

⁴ In verband met het hier te behandelen onderwerp is een colloquium in Stanford (*Violent origins*, 1983) van belang; zie Hamerton-Kelly 1987. De jaarlijkse interdisciplinaire *Conference on Violence and Religion* (cov&r) is geheel aan verdere ontwikkeling van de mimetische theorie gewijd.

⁵ In Nederland van de Vrije Universiteit (Amsterdam, 1985), in België van de UFSIA (Antwerpen, 1995).

⁶ Girard 1991.

aan p. 150 van mijn dissertatie. De Europese vertellers lieten de raadsels min of meer intact, beperkten hun aantal, maar transformeerden de setting van de verhalen. Ten opzichte van vergelijkbare raadselvertellingen heeft het rechterraadsel een eigenschap die ik als wezenlijk beschouw, maar die in de literatuur onderbelicht is gebleven: de transformatie van geweld tot een juridisch kader waarin het raadsel altijd levensreddend werd.

De omgekeerde wereld: mimetische crisis

Om die ontwikkeling in verhalen 'op begrip te kunnen brengen' heb ik de theoretische inzichten van Girard gebruikt, bij wie bovengenoemde elementen bij uitstek een rol spelen: het wegvallen van verschillen in de verhalen die ten grondslag liggen aan het rechterraadsel, kan worden opgevat als uitingsvorm van een 'mimetische crisis', het gevolg van een onbeheersbaar geworden rivaliteit in de samenleving. De kritiek van Van der Geest betreft niet de ontwikkeling van de verhaalsof, maar concentreert zich op de verhouding tussen vertelsituatie (niveau a) en vertelde situatie (niveau b): die zou tout court in termen gesteld moeten worden van arme mensen die wegdromen bij een omkering van gezagsverhoudingen, wat elke zoektocht naar een andere verwijzing van dergelijke teksten zinloos zou maken.

Met zijn beroep op Bachtin staat hij in de lijn van Dorst (1983),⁷ die evenals Van der Geest geen oog had voor de transformaties in halsraadsels.⁸ Voor Dorst vormt het groteske de schakel die de verschillende elementen in dergelijke raadselverhalen verbindt, niet alleen onderling, maar ook met carnaval. In de omgekeerde wereld hoort hij de stemmen van een vrije dialoog. Deze interpretatie mist echter de rol van het geweld in het groteske en kan daarmee geen licht werpen op de vernieuwing in de verhaaltraditie die het rechterraadsel vormt. In verband daarmee stel ik tevens vast dat Van der Geest de verschillen tussen verschijnselen die hij onder de noemer 'symbolisch verzet' schaaft, niet uitdiept. Zaken als carnaval, koningsrituelen in Afrika of halsraadsels zouden in hun betekenis voor hem gelijk zijn. Mij was het evenwel te doen om de symboliek en betekenis van rechterraadsels, niet alleen ten opzichte van oudere halsraadsels, maar ook van andere verhalen waarin een lage een hoge afroeft (keizer-

7

Zie voor een bespreking van de opvatting van Dorst: Elias 1995, 196-99 en 1998, 145-50.

8

Door Goldberg 1993, 98 is Dorst mijns inziens terecht aangevallen om het feit dat hij de gecompliceerde verhouding tussen de raadsels van AT 851 (Turandot) en AT 927 (rechterraadsel) niet onderkent.

abt, Tijn Uilenspiegel, enzovoort). Tussen al die verhalen bestaan relevante verschillen.

De creativiteit van vertellers

De opvatting dat de sociaal lagere in het rechtterraadsel als het ware de hogere toetst, zodat participanten aan de vertel- of raadselsessie de kans krijgen zich te identificeren met de arme veroordeelde die de rechter te slim af is en er even van mogen genieten dat de wereld er heel anders uitziet, onderschrijf ik.⁹ Maar belangrijker is dat vertellers daarmee verhalenderwijs kritiek uitoefenen op de beperktheden en wisselvalligheden in de rechtspraak, vooral op het ten uitvoer brengen van een doodvonnis. Ook in hun dromen, wensen en fantasieën putten mensen uit materiaal dat in enigerlei vorm een betrekking tot de werkelijkheid onderhoudt.¹⁰ Daarom is het methodologisch gewenst om te onderzoeken of het rechtterraadsel op historische gebeurtenissen berust. Hoewel dat niet het geval bleek, heeft er tot mijn verrassing wel een oud strafrechtgebruik bestaan, 'volgens hetwelk eenen veroordeelde kwijtschelding kon worden verleend wanneer eene vrouw hem wilde huwen'.¹¹

Van der Geest meent in de samenvatting van mijn proefschrift (op p. 178) een tegenstrijdigheid te signaleren als hij schrijft dat ik rechtterraadsels beschouw als documenten waarin de transformatie van geweld tot een juridisch kader verteld wordt. In het eerste gedeelte van de zin die hij citeert, stel ik echter expliciet dat te doen 'ten opzichte van vergelijkbare raadselvertellingen'. Dat heeft dus betrekking op de wijze waarop de verhaalstof in de loop der tijd is getransformeerd, een onderwerp waar Van der Geest zich zoals gezegd niet mee inlaat. Vervolgens heb ik beargumenteerd waarom ik het aannemelijk acht dat de reden dat vertellers in de negentiende eeuw halsraadsels in een ander kader zetten, kan liggen in veranderingen van het rechtssysteem.

Van der Geest meent dat de met omkeringen gepaard gaande liminaliteit¹² in rechtterraadsels het *resultaat* behelst van de confrontatie tussen rechter en veroordeelde (in casu het vrijkomen van de veroordeelde). Liminaliteit is hier echter kortstondig en treedt op in het contact met de dood, die alle mensen gelijkmaakt. Daardoor staan rechter en veroordeelde even als gelijken tegenover elkaar en zijn

⁹
Zie Elias (1998): 94 en 178.

¹⁰
In 'Métaphore et référence' behandelt Ricoeur (1975, 273-321) de ingewikkelde vraag van de verhouding van fictie tot de werkelijkheid in het discours. Om uit de impasse te komen waartoe discussies op dit gebied geleid hebben, stelt hij voor een 'opgeschort verband' aan te nemen tussen betekenis en verwijzing (p. 278). Binnen dit bestek ga ik hier niet nader op in.

¹¹
Uit de titel van Schreuder 1915.

¹²
Zoals Turner 1989, 94 e.v. daarover schrijft.

ze, zoals Leroy het uitdrukte in zijn studie over raadsel en misverstand, 'in der Todeswürdigkeit ebenbürtig'.¹³ De betekenis van deze raadselvertellingen wordt verschaald door deze te reduceren tot 'de hoge heren kijken op hun neus'. Als het vonnis uitgesproken is, behoren de veroordeelden in wezen al tot het rijk der doden, maar door een raadsel op te geven waarin ze hun hoogstpersoonlijke en bizarre ervaringen verraadselen, keren ze terug onder de levenden. Daarmee zijn ze in zekere zin te vergelijken met degenen die beweren 'aan de overkant' te zijn geweest: zij hebben de grens tussen leven en dood overschreden, waardoor ze bijzondere inzichten hebben gekregen en als 'herrezenen' te beschouwen zijn. Dit thema is bekend uit tal van verhalen en rituelen waarin ongeborenen, heksen, mensen die aan één zijde verminkt zijn en andere randfiguren over hun ervaringen 'aan de overzijde' van deze wereld berichten.¹⁴

Verder neemt Van der Geest voetstoots aan, dat alleen arme mensen deze verhalen vertelden en er plezier aan beleefden, maar dat weten we eigenlijk niet.¹⁵ Waarom zouden ook machtigen er niet van kunnen genieten, net zoals dat bij carnaval en andere rituelen van omkering het geval is? Die rituelen hoeven geen tijdelijke ontsnapping uit een harde werkelijkheid te zijn, maar kunnen laten zien dat een werkelijkheid gestructureerd is, dat er ook andere perspectieven zijn. Verteller én publiek hebben, zoals bij elk verhaal, verschillende identificatiemogelijkheden. Ze kunnen zich niet alleen met de veroordeelde, maar ook met de rechter identificeren; als iemand zo'n verhaal in de loop van zijn of haar leven meerdere malen vertelt, zouden er veranderingen in het verhaal kunnen optreden. Van der Geest geeft een statische interpretatie van het rechterraadsel en heeft geen oog voor de dynamiek van verhalen en de creativiteit van vertellers.

Juridische transcendentie

René Girard heeft in zekere zin de speltheorie van Huizinga op zijn kop gezet: zowel Girard als Huizinga brengt het (raadsel)spel met het offer in verband,¹⁶ maar in plaats van het spel op het offer terug te voeren ziet Girard de oorsprong van het spel in een vorm van religie die in haar mythen en rituelen een crisis weerspiegelt waarin onbeheersbare mimetische processen werden opgelost door het

¹³

Leroy 1968, 43.

¹⁴

Vgl. het lemma 'Jenseitswanderungen' in de *Enzyklopädie des Märchens* en voorts Ginzburg 1993.

¹⁵

Ook de sprookjes van Grimm waren niet louter afkomstig van eenvoudige lieden op het platteland, al wekten de gebroeders graag die indruk.

¹⁶

Hoofdstuk zes van *Homo ludens* (Huizinga 1950) is vrijwel geheel aan raadsels gewijd.

aanwijzen van een zondebok. Het rechtterraadsel is vanuit deze visie een nieuwe ontwikkeling in de verhaaltraditie, die aansluit bij modernere rechtsopvattingen, waarin men in staat is geweld als verzelfstandigd te ervaren. Wij kunnen de gewelddaad isoleren, er een misdaad in zien die op zichzelf staat, vanwege de doelmatigheid van de rechtsinstellingen, die boven alle antagonisme uitreikt.¹⁷ Wij zijn inmiddels gewend aan deze 'juridische transcendentie', maar in samenlevingen waar deze ontbreekt treden herhaaldelijk nabootsende en herhalende geweldsvormen op. De bloedwraak is daar een voorbeeld van. Door een inefficiënt juridisch proces kan de geweldscyclus nauwelijks gestopt worden. Het imiteren dringt zich als een plicht op aan verwanten die zich op steeds grotere afstand bevinden en met het ontstaan van het geweld niets van doen hebben. Het geweld verwijdert zich dus steeds verder van zijn oorsprong, zodat men nauwelijks nog weet waarom men ermee doorgaat. De kettingreactie van de wraak doet zich voor als hoogste graad en volmaakte vorm van mimese. Men kan een gerechtelijk proces beschouwen als een gestolde vorm van rivaliteit: er is een vreedzame beslechting, waardoor er een einde komt aan bloedwraak en geweld. Door het rechtssysteem hoeft men de veroordeelde niet meer als 'offer' te zien;¹⁸ de jurisdictie vormt het mimetisch geweld om tot gerechte straf. Vanuit dergelijke veranderingen van de werkelijkheid wordt het begrijpelijk dat mensen een andere optiek aanbrenge in de verhalen die ze vertellen: een transformatie die vorm heeft gekregen in het rechtterraadsel.

Besluit

Tegen het eind van zijn artikel haalt Van der Geest het verhaal aan van de spin Ananse die de koning om een stukje grond vraagt zo groot als een koeienhuid en dan de huid in reepjes snijdt om zo een groot stuk grond te verwerven. Wie zo'n verhaal tracht te begrijpen door te gaan zoeken naar een periode waarin spinnen met koningen converseerden, komt weinig verder, stelt hij. Het was verstrooiing voor slaven die helemaal geen grond bezaten. 'Alle sleutels tot het verhaal liggen in de historische context van de *vertelsituatie*.' Nu beperkt juist dit verhaal zich echter niet tot de vertelsituatie van de Ananse-traditie, zoals die vooral in West-Afrika en het Caribisch ge-

17

Girard 1972, 31 e.v.

18

Vergelijk Meyer 1967, 133 die, op grond van het gebruik om misdadigers op een koeienhuid naar de plaats van de openbare terechtstelling te slepen of hen in een koeienhuid te naaien, stelde dat tot in de negentiende eeuw misdadigers als offerdieren werden gezien.

bied te vinden is. Vergilius vertelt het al in het eerste boek van de *Aeneis*,¹⁹ waar Dido op die wijze land verkrijgt om de stad Carthago te stichten:²⁰ daar is het een *Gründungssage*. Het verspreidingsgebied ervan strekt zich uit van West-Europa tot China, en het verwerven van land geschiedt niet alleen door het in reepjes snijden van een huid, maar ook door andere slimmigheden, niet zelden in een situatie van rivaliteit. Wie dit verhaal tracht te doorgronden, kan zich er niet vanaf maken door op grond van één tekst de conclusie te trekken dat het slechts gaat om verstrooiing voor slaven. De sleutels tot een verhaal liggen nooit uitsluitend in de vertelsituatie. Anderzijds kan een verhaal ook weer niet als een autonoom betekennend systeem beschouwd worden. Het gaat om een wisselwerking van tradities²¹ en het is van belang de omstandigheden waarin verhalen betekenis krijgen met elkaar te vergelijken.

Het feit dat onderzoekers in het verleden de vertelsituatie van orale tradities hebben veronachtzaamd, mag er niet toe leiden dat men zich als reactie daarop beperkt tot onderzoek naar de functie ervan voor vertellers en publiek, zonder aandacht te besteden aan inhoud en geschiedenis van wat er verteld wordt.

19

Vss. 365-68.

20

In de typencatalogus van Aarne en Thompson is het als nummer 2400 te vinden, 'The Ground is Measured with a Horse's Skin (ox-hide)'.

21

Bauman 1992, 136 noemt zo'n constructie van verbindingen een 'act of traditionalization'. Naar aanleiding van IJslandse sagen laat hij zien dat verschillende soorten taal zijn ingebed in andere taal; de verteller geeft daarmee een genealogie van andere vertellers.

Literatuur

- Aarne, Antti A. en Stith Thompson, *The types of the folk-tale* (Helsinki 1961, 1987⁴)
- Bauman, Richard, 'Icelandic legends of the kraft-askáld', in: A. Duranti en Ch. Goodwin (red.), *Rethinking context* (Cambridge 1992) 125-145
- Dekker, Ton, Jurjen van der Kooi en Theo Meder, *Van Alladin tot Zwaan kleef aan. Lexicon van sprookjes* (Nijmegen 1997)
- Dorst, John D., 'Neck-riddle as a dialogue of genres. Applying Bakhtin's genre theory', *Journal of American Folklore* 96 (1983) nr. 382, 413-433
- Elias, Michael, 'Neck-riddles in mimetic theory', *Contagion. Journal of Violence, Mimesis and Culture* 2 (1995) 189-202
- Elias, Michael, *Rechtterraadsels of De twee gezichten van de zondebok* (Maastricht 1998)
- Ginzburg, Carlo, *Storia notturna* (Turijn 1989). Nederl. vert. *Extasen. Een ontcijfering van de beksensabbat* (Amsterdam 1993)
- Girard, René, *La violence et le sacré* (Parijs 1972). Eng. vert. *Violence and the sacred* (Baltimore 1977). Nederl. vert. *God en geweld* (Tiel 1994)
- Girard, René, *A theater of envy. William Shakespeare* (Oxford 1991)
- Goldberg, Christine, *Turandot's sisters. A study of the folktale AT 851* (New York/Londen 1993)
- Golsan, Richard J., *René Girard and myth. An introduction* (Londen/New York 1993)
- Hamerton-Kelly, Robert G. (red.), *Violent origins. Ritual killing and cultural formation* (Stanford 1987)
- Huizinga, Johan, *Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur*, in: *Verzamelde Werken* v (Haarlem 1950) 26-246
- Leroy, Herbert, *Rätsel und Missverständnis* (Bonn 1968)
- Meyer, Hansjörg, *Das Halslösungsrätsel*. Inaugural-Dissertation (Würzburg 1967)
- Ricoeur, Paul, *La métaphore vive* (Parijs 1975)
- Schreuder, J.G., *Onderzoek naar het oude strafrechtsgebruik volgens betwelk eenen veroordeelde kwijtschelding kon worden verleend wanneer eene vrouw hem wilde huwen*. Dissertatie UvA (Amsterdam 1915)
- Turner, Victor, *The ritual process. Structure and anti-structure* (Ithaca 1989⁶, oorspr. 1969)
- [Vergilius], P. Vergili Maronis *Aeneidos liber primus*. With a Commentary by R.G. Austin (Oxford 1971)