

# Sprookjes uit Oost-Marokko in een Europees perspectief<sup>I</sup>

Maarten Kossmann

In deze bijdrage wil ik een kort overzicht geven van enkele punten die opvallen als men de sprookjestradities van Marokko en Europa naast elkaar legt. Het is niet de bedoeling hier een bepaalde vraag uit te werken, maar meer om een algemene indruk te geven van de overeenkomsten en verschillen tussen deze twee verwante tradities. De Marokkaanse traditie die ik hier bespreek, is die van de wondersprookjes (*Zaubermärchen*), die voornamelijk in huiselijke kring worden verteld. Andere genres, zoals anekdotes en sagen, hebben een andere stijl, andere vertelcontexten en andere vormen van overlevering. Ook de grote verhaalcycli die door professionele vertellers tot in deze eeuw bij de Marokkaanse stadspoorten als serievertellingen werden uitgevoerd, blijven buiten beschouwing.<sup>2</sup>

Na een inleiding over de overeenkomsten van de Marokkaanse sprookjes met hun Europese pendanten, zal ik een aantal opmerkingen maken over de inhoudelijke en stilistische verschillen tussen deze tradities. Daarna zal ik kort ingaan op de vertelcontext en de vorm van overlevering.

## Inleiding

Het vertellen van sprookjes is in Marokko nog gangbaar. Anders dan in Europa, waar de invloed van de geschreven sprookjes in veel gebieden al sinds eeuwen zeer groot is,<sup>3</sup> kan men er in Marokko van uitgaan dat literaire bronnen bij de wondersprookjes slechts zelden een rol spelen. Voor de verhalen van Duizend-en-één-nacht zijn er naar mijn weten geen aanwijzingen dat ze ooit in Marokko zijn verteld. Het is dan ook niet mogelijk directe invloed van deze literaire cyclus op de mondelinge traditie te traceren. Ook

In dit artikel baseer ik mij voornamelijk op bevindingen uit de analyse van drie corpora sprookjes uit Oost-Marokko. Het eerste corpus is in de jaren negentig verzameld door Abdelkader Bezzazi (Bezzazi 1993 en Bezzazi en Kossmann 1997), het tweede corpus is door mijzelf verzameld in de oase Figuig (Oost-Marokko) en het derde corpus is door mijzelf verzameld in de Marokkaanse Rif (m.n. Karyat Arekmane, Dar Kebdani en Driouch). Dit onderzoek vond binnen de Rijksuniversiteit Leiden plaats in het kader van het nwo-post-doc-project *Berber-talen tussen Oraliteit en Literatuur*. Uitgaves van de laatstgenoemde twee corpora zijn in voorbereiding. De sprookjes die ik hier behandel zijn allemaal wondersprookjes (*Zaubermärchen*) en de uitspraken die ik erover doe gelden alleen voor dit genre. Wonder-sprookjes zijn in Marokko bijzonder populair en de nadruk die Uwe Toppers *Märchen der Berber* (Topper 1986) legt op meer anekdotische genres ligt waarschijnlijk aan zijn keuze van informanten. De inhoud van dit artikel is voor een belangrijk deel gebaseerd op M.G. Kossmann *Fairy Tale Style* (manuscript). Ik ben de redactie van het *Völkscundig Bulletin* en van dit themanummer zeer dankbaar voor hun vele en wezenlijke kritiek op een eerdere versie van dit artikel.

<sup>2</sup> Vgl. Lyons 1995, *Le Tourneau* 1949, 556.

<sup>3</sup> Vgl. Schenda 1993, 224-226.

de grote Arabische ridderromans die vaak in boekvorm werden uitgegeven, hebben weinig invloed op de stijl en thematiek van de Marokkaanse volkssprookjes gehad.<sup>4</sup>

In Noord-Afrika zijn verder ook geen populaire sprookjesbundels uitgegeven. Invloed van de Europese sprookjes kan nagenoeg worden uitgesloten. De verhalen van Perrault werden misschien in de koloniale tijd bij het Franstalige onderwijs gebruikt, maar het aantal moslims dat van dit onderwijs mocht genieten was zeer klein. Het is niet volledig uitgesloten dat Europese literaire sprookjes op kleine schaal invloed hebben gehad op de Marokkaanse traditie via rondtrekkende arme koloniale arbeiders, zoals de Spaanse esparto-snijders die aan het begin van deze eeuw op de Hoge Plateaus aan de Marokkaans-Algerijnse grens werkzaam waren. Er is echter niet bekend of deze arbeiders veel contact hadden met de moslimbevolking van de streek, laat staan dat we weten of ze sprookjes vertelden. Men kan er derhalve veilig van uitgaan dat de literaire invloed op de Marokkaanse sprookjestradiatie te verwaarlozen is.

De Europese en de Noord-Afrikaanse volkssprookjes maken deel uit van een groot complex dat zich van de Marokkaanse kust uitstrekt tot in Scandinavië en van Ierland tot in India.<sup>5</sup> In dit enorme gebied treft men veelal dezelfde verhalen aan. Het gaat hierbij niet alleen om losse motieven of motiefsequenties die gelijk zijn (man doodt draak om meisje te redden) maar om ingewikkelde verhalen (één van twee broers die los van elkaar op reis zijn gegaan doodt draak om meisje te redden), waarbij de verschillende elementen lang niet altijd een logische samenhang vertonen. De Marokkaanse traditie vormt een integraal deel van dit grotere complex en veel verhalen die bekend zijn uit Europa treft men ook in Marokko aan: Assepoester, Sneeuwwitje, Raponsje, de Tweelingbroers, het Dappere kleermakertje (in Marokko 'de dappere Hasjkikker'), enzovoort. Natuurlijk zijn deze verhalen niet identiek aan de versies van de gebroeders Grimm, maar de overeenkomsten zijn onmiskenbaar. Als voorbeeld zal ik een samenvatting geven van een Sneeuwwitje-versie uit Figuig, een oase in het uiterste oosten van Marokko.

*Een vrouw heeft regelmatig een gesprek met de zon<sup>6</sup> over wie de mooiste van de wereld is. De zon antwoordt dat zij beiden even mooi zijn. Als de vrouw een dochter krijgt en die opgroeit, antwoordt de zon dat de vrouw en hij even mooi zijn, maar dat de dochter het mooiste is. De vrouw verstoopt het kind op ver-*

4

Een uitzondering is het slot van een Marokkaans-Arabisch sprookje (Bezzazi 1993, deel III, verhaal 24), waar op het einde een 'Warrior Woman' optreedt van een type dat bekend is in de Arabische volksboeken.

5

Er bestaat geen volledige typencatalogus van Marokkaanse sprookjes. Een (voor Noord-Afrika niet volledige) motievencatalogus is El-Shamy 1995.

6

In andere Marokkaanse versies gaat het om een spiegel.

*schillende plaatsen zodat de zon het niet kan zien, maar de zon laat zich niet om de tuin leiden. De vrouw gooit een knot wol weg en geeft het meisje de opdracht de knot te halen. Het meisje komt aan bij het huis van zeven menseneters, waar ze zich verstoopt. Ze bereidt het eten voor de menseneters en uit dank wordt ze opgenomen. Als de moeder de zon weer vraagt wie de mooiste is, krijgt ze weer te horen dat haar dochter het mooiste is. Ze stuurt een joodse marskramer naar het huis van de menseneters, die haar een speciaal door de moeder geprepareerde ring schenkt. Het meisje doet de ring om en valt voor dood op de grond. Als de menseneters thuishomen laden ze het lichaam diepbedroefd op een kameel die de wijde wereld in wordt gestuurd. De kameel stopt in de buurt van het paleis van de koning. De koning ziet het meisje en wil haar begraven. Voordat dit gebeurt haalt hij de ring van de vinger van het doodgewaande kind en het meisje ontwaakt. De koning trouwt met haar. Op een dag gaat het meisje met de andere zeven vrouwen van de koning een kameelritje maken. De kameel van het meisje loopt linea recta naar het huis van de zeven menseneters en de andere kamelen lopen haar achterna. De menseneters trouwen met de vrouwen van de koning en zo raakt de koning al zijn vrouwen kwijt.*

Men ziet dat de grote lijnen van het verhaal overeenstemmen met die van de Grimm-versie. Een moeder/stiefmoeder raakt jaloers op de schoonheid van haar dochter en stuurt haar weg. De dochter komt aan bij een huis met gevaarlijke wezens, waar ze wordt geadopteerd. De (stief)moeder schenkt haar dochter een voorwerp waardoor ze schijndood raakt. Het lijk wordt naar het paleis gebracht en als door een toeval het voorwerp verwijderd wordt en het meisje weer bijkomt trouwt de koning met haar. Alleen de humoristische epiloog van de Berber-versie is wezenlijk anders dan het wraakzuchtige einde van de versie van Grimm.

### **Verschillen tussen Marokko en Europa**

Er zijn natuurlijk ook verschillen tussen de West-Europese en de Marokkaanse tradities. Een aantal van de inhoudelijke verschillen kan men uit de kenmerken van de natuurlijke omgeving verklaren. Ik zal hiervan een voorbeeld geven. De meeste Marokkaanse versies van Raponsje beginnen op de volgende wijze:

*Een man wordt door zijn twee vrouwen gevraagd bonen te leggen. Hij neemt de bonen mee en eet ze op. Als de tijd komt om de bonen te plukken doet hij alsof hij ziek is en geeft hij zijn vrouwen zijn staf mee om de bonenstaken te meten. De bonenstaken die even lang zijn als zijn staf, zijn volgens hem degene die hij gelegd heeft. De vrouwen meten en meten tot ze bij bonenstaken ter grootte van de staf komen. Het zijn in werkelijkheid de bonenstaken van een menseneetster. Als ze aan het plukken zijn, worden ze door de menseneetster op een kopje thee uitgenodigd. Ze weten uiteindelijk te ontvluchten, maar één van de vrouwen vergeet haar dochter bij de menseneetster.<sup>7</sup>*

Het verhaal gaat verder over deze dochter, die dezelfde persoon is als ons Raponsje.

In de oase Figuig is het verhaal van Raponsje bijzonder populair en ik heb zonder moeite een viertal versies weten te verzamelen. Deze versies zijn grotendeels gelijk, behalve waar het de inleiding betreft. Slechts één versie geeft de bonenscène, die overal elders in Noord-Afrika te vinden is, en de andere drie versies hebben ieder een eigen begin. De verklaring hiervan ligt waarschijnlijk in de natuurlijke omstandigheden in de oase Figuig. In een oase is het ondenkbaar dat men bonen zou leggen op een plek buiten de oase. Aangezien menseneetsters altijd in *lekhla* (de woestijn) wonen, lag hier dus een interne tegenstelling die door drie van de vier versies is opgelost door een ander begin te kiezen. In één versie wordt het meisje achtergelaten door nomaden en gevonden door de menseneetster, in de volgende blijft het meisje bij het spelen met haar haar in een bosje hangen. Het wordt achtergelaten door haar kameraadjes en gevonden door de menseneetster. In de derde versie belooft de moeder haar kind aan een menseneetster als hij haar een medicijn geeft waardoor zij zwanger wordt. Ze verstopt het meisje voor hem, maar uiteindelijk weet hij haar te vangen bij een ondergrondse zwembad en neemt hij haar mee naar zijn huis in de woestijn. Deze laatste versie is typisch voor een oase, waar ondergrondse waterbekkens die bestemd zijn voor de precieze verdeling van het irrigatiewater tegelijkertijd als zwembad worden gebruikt. Overigens wordt in de versie die de bonenscène gehandhaafd heeft, vooraf medegedeeld dat de ouders de woestijn in waren getrokken.

Aan de andere kant spelen vaak de stilistische conventies van de traditie een rol, zoals in de Berber-versies van het verhaal van de Twee broers.<sup>8</sup> Zowel in de Europese

7

Vgl. o.a. Bezzazi en Kossmann 1997, verhaal 1; Laoust 1949, verhaal xcvi, Al-Qamri, Aqdád en Sariq 1994, 124.

8

Voor een samenvatting van de Europese versie en referenties, zie Dekker, Van der Kooi en Meder 1997, 380-384. In de Nederlandse aanduiding heet dit sprookje 'de Tweelingbroers'. Aangezien de hoofdpersonen in Marokko halfbroers zijn preferer ik het op het Duits gebaseerde 'Sprookje van de Twee Broers' (*Zweibrüdermärchen*).

als de Berber-versies is dit verhaal verbonden met de 'Drakendoder'. De Europese versies integreren de twee verhaallijnen op een ingenieuze wijze: twee broers gaan elk huns weegs, de ene broer doodt een draak en trouwt met de dochter van de koning. Daarna wordt hij door een heks gedood, maar de andere broer weet hem te redden. De motiefreeks rond de twee broers is als een tang om de verhalen rond de draak gelegd. In Marokko zijn de twee motiefreeksen gescheiden. De twee broers gaan uit elkaar, de eerste broer wordt door een menseneetster gedood en daarna door de andere broer gered. Dan komt de eerste broer bij de draak en trouwt hij met de dochter van de koning. Bij de opdrachten die hij daarna nog vervullen moet, treedt de andere broer niet meer op. De beide motiefreeksen zijn echter onlosmakelijk met elkaar verbonden en het is zelden dat men een versie van de Drakendoder aantreft waar het element van de twee broers ontbreekt.<sup>9</sup> De tweedeling van een sprookje in twee verhalen die qua verhaallijn min of meer onafhankelijk zijn, maar die desondanks niet onafhankelijk van elkaar kunnen worden verteld, is typisch voor sprookjes uit het Oosten van Marokko.<sup>10</sup> Men krijgt dan ook de indruk dat in de Marokkaanse versies de oorspronkelijke tangconstructie is opgelost om de stilistisch gewenste tweedeling te bereiken. Het is minder waarschijnlijk dat de Marokkaanse redactie een ouder stadium van het sprookje vertegenwoordigt, waarin de beide motiefreeksen nog niet volledig geïntegreerd zijn. De Marokkaanse versie wijkt op een heel aantal punten af van de Europese versies. De Europese redactie lijkt origineler, aangezien een aantal onlogische of functieloze motieven in de Marokkaanse versie begrepen kunnen worden vanuit de Europese vorm. Zo heeft de Marokkaanse versie aan het begin een stiefmoedertema: twee halfbroers lijken zo op elkaar dat de moeder van de één haar zoon niet kan herkennen. Als ze door een list toch een manier heeft gevonden om de twee te onderscheiden, geeft ze haar zoon beter eten mee dan haar stiefzoon. Als de stiefzoon dit merkt besluit hij weg te gaan. Het merkwaardige thema van twee halfbroers waarvan de één ouder is dan de ander, maar die er toch hetzelfde uitzien lijkt het gevolg van de invoering van een stiefmoederconflict in het sprookje van de Tweelingbroers. Een ander punt is het motief van de Meester der dieren, waarbij de tweeling een hele tros aan dieren als helpers meevoert. Dit thema, dat in de Europese versies een belangrijke rol speelt, treedt in de

9

Een voorbeeld hiervan is Bezzazi en Kossmann 1997, verhaal 11. Deze versie is op verschillende plaatsen onzeker en waarschijnlijk gaat het om een verteller die het verhaal niet meer zo goed kende. Een vollediger versie vindt men in Bezzazi en Kossmann 1997, verhaal 4.

10

Zie Kossmann, *Fairy Tale Style*.

Marokkaanse versies niet op (het hoort bij een ander sprookjestype), maar een reminiscentie eraan vindt men in een drietal scènes waarin de eerste broer een wild dier doodt om herders te helpen. Deze scènes zijn nauwelijks uitgewerkt en hebben eigenlijk geen functie in het verhaal.

Veel opvallender dan deze inhoudelijke verschillen met de Europese tradities is het verschil in gebruikte beelden. Iedere sprookjestraditie maakt gebruik van een vast arsenaal aan elementen die als personages of voorwerpen kunnen optreden. In de sprookjes van Grimm trouwt een meisje met de prins en niet met de zoon van de minister. Als iemand achter wordt gelaten door zijn ouders gebeurt dat liefst in een bos. Sneeuwwitje krijgt een appel en uiteraard geen ananas. Dit soort beelden is belangrijk voor de constructie van de sprookjeswereld en nog altijd wordt een verandering als een inbreuk op het sprookje gevoeld: een sprookjesheld die op zijn fiets de wereld intrekt is automatisch een persiflage en in een 'echt' sprookje even ondenkbaar als een hartelijke stiefmoeder of een lieve draak. Ook de Berber-sprookjes maken gebruik van vaste beelden. Sommige zijn dezelfde als in Europa: de koning, de prins, de boze stiefmoeder. Andere zijn specifiek voor Noord-Afrika: kamelen, de boze tweede vrouw, de woestijn. De beelden sluiten duidelijk aan bij de culturele en geografische context en zelfs binnen een sprookjestraditie kunnen er verschillen optreden. In sprookjes uit het woestijnachtige oosten van Marokko leven menseneters in de woestijn, terwijl ze in het noorden, waar het iets minder droog is, ook in het bos kunnen optreden. Het gaat hierbij trouwens niet om klakkeloze aanpassingen aan de omstandigheden. In sprookjes uit Figuig, een oase waar alles om dadels draait, komen geen dadels voor. Ook zijn niet alle beelden aan de directe omgeving ontleend. De leeuw die in Europese sprookjes nogal eens als helper optreedt is niet inheems en de kamelen die in groten getale de Oost-Marokkaanse sprookjeswoestijn bevolken komen in de werkelijke woestijn in de omgeving nauwelijks voor.

De grote overeenkomsten tussen de Europese en de Marokkaanse tradities zijn opmerkelijk omdat er wezenlijke culturele verschillen tussen de beide regio's bestaan. Hierbij speelt de godsdienst slechts een ondergeschikte rol. In wondersprookjes speelt de religie over het algemeen een ondergeschikte rol en de verschillen tussen het christendom en de islam zijn niet groot genoeg om hun

stempel te drukken op de sprookjes. Uiteindelijk maakt het weinig uit voor de loop van het verhaal of iemand door de maagd Maria, door de enige God of door een vriendelijke voorbijganger wordt geholpen. Een enkel element heeft wel gevolgen. In de islam is polygamie toegestaan en de concurrentie tussen twee vrouwen van dezelfde man speelt vaak een rol in de motivatie voor het *méfait initial* van een Marokkaans sprookje. Bovendien levert polygamie de heldin de mogelijkheid om met de koning te trouwen en is zij dus niet altijd aangewezen op prinses. In veel gevallen volgen Marokkaanse sprookjes echter op dit punt hetzelfde stramien als hun Europese parallellen: vaak is de eerste vrouw van de man gestorven (en de tweede vrouw derhalve parallel aan de Europese stiefmoeder) en ook prinses treden regelmatig op als huwelijkspartner.

Op andere punten is het cultuurverschil van groter belang. In een recente studie heeft Bengt Holbek met kracht van argumenten betoogd dat de Deense sprookjestraditie een belangrijk element van sociale kritiek bevat.<sup>11</sup> De feodale verhoudingen en de vastgelegde rolpatronen tussen knecht en heer worden omgedraaid of geherinterpreteerd in het sprookje en de bestaande orde wordt daarmee in een ander daglicht gesteld. Een dergelijke analyse gaat uit van een (semi-)feodale maatschappij met duidelijk gedefinieerde klassen. Als we de Rif beschouwen, waar voor een groot deel dezelfde verhalen worden verteld, blijkt een dergelijke analyse moeilijk overdraagbaar. De traditionele sociale structuur van deze streek is gebaseerd op lidmaatschap van de stam en zijn verschillende onderafdelingen en gaat uit van een egalitaire ideologie.<sup>12</sup> Hoewel deze gelijkheid niet altijd in de praktijk terug te vinden was, kan men in geen geval van (semi-)feodale structuren spreken. De problematisering van de sociale verhoudingen die Holbek voor de Deense sprookjes als grondbetekenis ziet, kan dus moeilijk een hoofdthema in de Rif zijn, waar deze verhoudingen tot voor kort geheel anders lagen. Inderdaad zijn er verschillen tussen de beide tradities aan te wijzen die men uit de onderscheiden sociale structuren af kan leiden. Sprookjes als 'Faithful John', waar knechtmeester-verhoudingen tot de kern van het verhaal behoren, treft men in Oost-Marokko niet aan. Bovendien wordt in de Marokkaanse sprookjes minder nadruk gelegd op het contrast armoede-rijkdom. In de Europese traditie is dit contrast ('arme varkenshoeder trouwt met prinses')

<sup>11</sup>  
Holbek 1987.

<sup>12</sup>  
Vgl. Hart 1976, Jamous 1981.

van zulk groot belang, dat het door Max Lüthi als een van de belangrijkste stilistische middelen binnen de contrasterende stijl van het sprookje wordt beschouwd.<sup>13</sup> In Marokko spelen dergelijke contrasten veel minder. Wel treft men sociale onderscheiden binnen het gezin aan – wezen, misvormde kinderen – maar armoede speelt slechts een ondergeschikte rol. Als er al eens een stel kinderen het huis uit wordt gestuurd wegens gebrek aan eten, is dit op instigatie van de stiefmoeder.

### Vertelcontext en overlevering

In Marokko worden wondersprookjes vooral verteld door oudere vrouwen, meestal de oma of de oudtante, die 's avonds voor het slapen gaan de kinderen verhaaltjes vertellen.<sup>14</sup> Dit wordt niet alleen bevestigd door de literatuur,<sup>15</sup> maar ook door de jeugdherinneringen van vrijwel iedere op het land opgegroeide Marokkaan. Daarnaast zijn er ook aanwijzingen, dat sommige sprookjes ook in andere contexten verteld werden. Zo is het zeker dat in de arbeidsmigratie naar Franse haciënda's in Algerije die in de koloniale tijd plaatsvond de mannen elkaar verhalen vertelden, hoewel niet geheel duidelijk is van welk type. Een verteller heeft mij eens gezegd dat hij zijn sprookjes van zijn vader had die tijdens zijn verblijf als landarbeider in Algerije met zijn verhalen de bijnaam *Hoezji* (verteller) had verdiend. De verhalen die mijn informant vertelde waren vooral trickster-verhalen, en het ligt voor de hand om te denken dat het repertoire van zijn vader eenzelfde nadruk kent.

In Europa lijkt de traditionele vertelcontext voor sprookjes enigszins anders te zijn geweest. Voor die tradities in Europa waarover betrouwbare gegevens bestaan uit een tijd dat het mondelinge wondersprookjes nog levend was, is bekend dat de vertellers van sprookjes meestal personen met een lage sociale status waren.<sup>16</sup> Het publiek bestond voornamelijk uit volwassenen, meestal van de lagere sociale klassen. Een van de situaties waar sprookjes-vertellen bloeide was die van seizoenarbeid. In Noord-Europa zijn ook gevallen bekend waar sprookjes thuis werden verteld aan de kinderen,<sup>17</sup> maar het betreft hier een minder typische vertelsituatie dan in Marokko.<sup>18</sup>

In Marokko is de status van de verhalen laag. Ze worden vaak afgedaan als 'alleen maar leugens' – overigens

<sup>13</sup>  
Lüthi 1975, 43 e.v.

<sup>14</sup>  
Ook in Midden-Europa waren (en zijn) grootmoeders belangrijke verhalenvertelsters, maar wondersprookjes behoorden waarschijnlijk niet tot hun repertoire (vgl. Schenda 1993, 167-171).

<sup>15</sup>  
Basset 1920, 102-103; Lacoste-Dujardin 1982, 21 e.v.

<sup>16</sup>  
Vgl. Dégh 1962, 66-123; Holbek 1987, 146-151.

<sup>17</sup>  
Vgl. Holbek 1987, 172-173 voor Denemarken en Apo 1995, 52-53 voor Finland.

<sup>18</sup>  
Vgl. de discussie in Holbek 1987, 172-173.



zonder dat de verteller een leugenaar wordt genoemd – en als verhaaltjes die alleen maar voor kinderen geschikt zijn. Aan de andere kant zijn de vertellers meestal vrouwen die alleen al door hun leeftijd respect verdienen. De verteller heeft er dan ook geen baat bij zich door bemoeienis met het verhaal persoonlijk te involveren. Hierdoor is de behoefte om een sprookje te veranderen klein en zijn creatieve vertellers zeldzaam. Op dit punt wijken in Marokko de wondersprookjes sterk af van verhalen die door rondreizende vertellers op de markt worden verteld. Deze professionele vertellers, die naast verhalen vertellen over het algemeen ook goochelarij en ander vermaak op hun repertoire hebben staan, hebben een zeer lage status, en hun beroep wordt als een vorm van bedelarij beschouwd.

Marokkaanse wondersprookjes kunnen dan ook extreem onveranderlijk zijn. Als voorbeeld zal ik een fragment geven van het sprookje 'De dochter van de geest', een sprookje van de Beni Iznassen in de oostelijke Rif dat twee keer is opgetekend, één keer door de koloniale officier A. Renisio in de jaren twintig of dertig<sup>19</sup> en één keer door Abdelkader Bezzazi aan het begin van de jaren negentig.<sup>20</sup> Hoewel de bewoordingen van het verhaal anders zijn, is de fijne structuur van gebeurtenissen – wat gebeurt er precies wanneer, wanneer zegt wie wat? – in beide versies zo goed als identiek. Men heeft, ook in tweede instantie, het gevoel dezelfde tekst te lezen. Het verhaal gaat over een jongen die heeft afgesproken bij een geest op bezoek te gaan om zijn schuld in te lossen. Het fragment begint als hij op weg is gegaan naar zijn afspraak. De eerste versie, die van voor de oorlog, gaat als volgt verder:

*Hij pakte wat proviand en ging op weg tot hij in een leeg land kwam waar maar één bron was. Hij haalde zijn brood tevoorschijn en begon te eten. Toen kwamen er zeven duiven die begonnen te drinken. Het waren de dochters van de geest, die vriend van hem. Toen ze hadden gedronken deden ze hun verentooi af en veranderden ze in vrouwen. Hij nam de verentooi van één van de duiven weg en verstopte hem. De andere duiven vlogen weg, maar de duif van wie hij de veren had weggenomen bleef een vrouw. De vrouw zei:*

*– Wie mij mijn veren teruggeeft, God zal hem rijk maken.*

*De jongen gaf haar haar veren terug. Zij zei:*

*– Waar ga je heen?*

*– Ach meisje, ik heb een verbond gesloten met een geest die tegen me zei: 'Ik woon op die en die berg. Je moet bij me*

<sup>19</sup>  
Renisio 1932, 188-191.

<sup>20</sup>  
Bezzazi en Kossmann 1997, verhaal 7.

komen.' Ik weet niet waar die berg is waarop hij woont.

– Wij, de duiven, zijn de dochters van de geest.

Zij maakte een afspraak met hem. Zij zei:

– Ik wil met je trouwen.

– Uitstekend.

De tweede versie werd begin jaren negentig opgenomen:

Hij pakte wat proviand en ging op weg. Hij kwam in een land waar maar één bron was. Verder was het leeg en niets dan woestijn. Hij haalde zijn brood tevoorschijn en begon te eten. Hij was daar zo aan het eten toen er een paar duiven, zeven stuks, begonnen te drinken uit de bron. Het waren de dochters van de geest met wie hij het verbond had gesloten. Toen ze hadden gedronken, deden ze hun vleugels af en veranderden ze in vrouwen. Hij liep naar de vleugels, nam er een van weg en verstopte hem. De vrouwen die hun vleugels konden vinden, veranderden weer in duiven. De laatste kon haar vleugels niet vinden en bleef een vrouw. Ze zei:

– Wie mij mijn vleugels teruggeeft, God zal hem rijk maken.

Hij gaf haar haar vleugels. Zij zei:

– Waar ga je heen?

– Het zit zo en zo. Ik heb een verbond gesloten met iemand die zei: 'Je moet bij me komen. Ik woon op een berg.' Het gaat om een geest. Kun je me vertellen waar die berg ligt?

– Wij zijn de dochters van je vriend.

Hij maakte een afspraak met haar. Zij zei:

– Ik help je en jij trouwt met me.

– Afgesproken.

Voor bijna het hele sprookje lopen de versies op deze wijze parallel. Het gaat om een lang verhaal en pas in de laatste scènes treden kleine inhoudelijke verschillen tussen de twee versies op. Wat opvalt bij bestudering van de twee fragmenten is dat het verhaal tot in de kleinste details hetzelfde is. De duiven komen pas bij de bron op het moment dat de jongen zijn brood uit zijn ransel heeft gehaald om het op te eten. Ze drinken eerst uit de bron en doen dan pas hun verentooi af. Ook het gesprek tussen het meisje en de jongen verloopt op dezelfde manier. Eerst vraagt het meisje waar hij naar toe wil. Hij legt uit wat zijn bedoeling is en zij maakt zich bekend. Dan maken ze de afspraak. Het opvallende van deze overeenkomsten is dat het vaak om details gaat die binnen het verhaal nauwelijks een rol spelen. Het verhaal zou niet veranderen

als de jongen niet eerst zijn brood tevoorschijn zou halen, of als de duiven al bij de bron zouden zitten als hij aankomt. Misschien hangt het feit dat ze eerst uit de bron drinken voor ze hun veren afleggen samen met speciale kwaliteiten van het bronwater, maar dat wordt nergens met zoveel woorden gezegd en hoeft ook niet het geval te zijn.

Dit voorbeeld is natuurlijk extreem en men mag aannemen dat het aantal stappen in de overlevering tussen de ene en de andere verteller niet zeer groot is. Hiervoor pleit ook dat het verhaal weinig bekend is in de streek en dat de keten van overleveraars derhalve niet zeer groot kan zijn.<sup>21</sup> Directe beïnvloeding door de tekst van Renisio kan worden uitgesloten. Nog afgezien van het feit dat oude vrouwen op het Marokkaanse platteland bijna altijd analfabeet zijn, is er geen enkele reden om aan te nemen dat de publicatie van Renisio – teksten in Latijns schrift als aanhangsel bij een wetenschappelijke grammatica – ooit enige verbreiding onder moslims in de regio heeft gehad. Deze versievergelijking toont dan ook aan hoe groot de overeenkomsten tussen twee uitvoeringen van een sprookje kunnen zijn en hoe weinig er in een tijdspanne van zestig jaar aan veranderd hoeft te worden.

### Marokkaanse sprookjes in Nederland?

Door de arbeidsmigratie die sinds de jaren zestig op gang is gekomen, woont nu een groot aantal Marokkanen in Nederland en België. Het grootste deel van hen komt oorspronkelijk van het platteland van het noordoosten van Marokko. Met de immigratie van hele gezinnen werd uiteraard een groot deel van het verhalengoed in Marokko naar Europa meegenomen. In Nederland is er tot nu toe niet of nauwelijks onderzoek gedaan naar uit Marokko 'geëmigreerde' tradities,<sup>22</sup> maar een sinds kort lopend interdisciplinair project (TCULT), waarin op grote schaal taalkundige en volkskundige gegevens over een multiculturele wijk in Utrecht worden verzameld, belooft hierin verandering te brengen. Misschien blijkt wel dat de 'sprookjes-oma', die in Europa tot op zekere hoogte een product van romantische fantasie lijkt te zijn, door de emigratie daadwerkelijk haar intrede in de Nederlandse en Belgische samenleving heeft gemaakt!

<sup>21</sup> De teksten zijn in een iets ander dialect gesteld. De versie van Renisio komt waarschijnlijk uit de streek ten noorden van Berkane, terwijl die van Bezzazi in Laâyoune (Oujda) is opgenomen. Het dialect heeft dan ook een iets zuidelijker karakter.

<sup>22</sup> In Frankrijk is er meer onderzoek gedaan naar het lot van de Maghrebijnse verteltradities in de emigratie, vgl. o.m. Decourt en Louali-Raynol 1995, Allouche 1991.

- Ton Dekker en Theo Meder  
209 **Inleiding**
- Ton Dekker  
214 **Zonder verzamelaars geen sprookjes**
- Jurjen van der Kooi  
238 **Het sprookje tussen orale en schriftelijke overlevering**
- Eric Venbrux  
255 **Sprookjes in de maak**  
Uit de verzamelpraktijk van Dam Jaarsma
- Theo Meder  
274 **Een zoen voor Sneeuwwitje**  
Over de veranderlijkheid van sprookjes
- Marie van Dijk  
296 **Zeg, Roodkapje...**  
Parallellen tussen volksverhalen en volksliederen
- Maarten Kossmann  
332 **Sprookjes uit Oost-Marokko in een Europees perspectief**



Sneeuwwitje in Disneyland

- Lyons, M.C., *The Arabian epic: heroic and oral storytelling* (Cambridge 1995)
- Renisio, A., *Étude sur les dialectes berbères des Beni Iznassen, du Rif et des Senhaja de Sraïr*. Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines 22 (Parijs 1932)
- Schenda, R., *Von Mund zu Ohr: Bausteine zu einer Kulturgeschichte volkstümlichen Erzählens in Europa* (Göttingen 1993)
- Tourneau, R. le, *Fès avant le protectorat*. Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines 45 (Parijs 1949)
- Topper, U., *Märchen der Berber*. Die Märchen der Weltliteratur (Keulen 1986)

## Summary

### Folk tales from Eastern Morocco in a European perspective

In this article, Berber oral fairy tales (*Zaubermärchen*) from North-Eastern Morocco are compared with European fairy tales. The writer cites a number of examples where differences between the two traditions can be understood from cultural, ecological or stylistic differences inherent in the various traditions. The context in which story-telling takes place in Morocco (mainly old women telling stories to children) is compared with corresponding contexts in Europe. The article concludes with an example illustrating the importance of memory in the handing down of fairy tales.

## Literatuur

In dit artikel is geen poging gedaan om uitgebreid in te gaan op de literatuur over sprookjes. De volgende werken zijn geciteerd:

- Allouche, A., 'Les métamorphoses du conte maghrébin dans l'immigration', *Revue de l'Institut des belles lettres arabes (IBLA)* 54 (1991) nr. 167, 73-84
- Al-Qamrî, H., M. Aqdâd en A. Sarîq, *Iskâliyyât wa tagliyyât taqâfiyya fi r-rîf* (Problematiek en verduidelijking van de cultuur van de Rif) (An-nadûr [Nador, Marokko] 1994)
- Apo, S., *The narrative world of Finnish fairy tales*. FF Communications 256 (Helsinki 1995)
- Basset, H., *Essai sur la littérature des berbères* (Algiers 1920)
- Bezzazi, A., *Étude d'un corpus de contes oraux au Maroc Oriental*. Thèse pour l'obtention du Doctorat d'Etat en Linguistique, Université Mohammed I. 3 delen (Oujda 1993)
- Bezzazi, A., en M.G. Kossmann, *Berber sprookjes uit Noord-Marokko* (Amsterdam 1997)
- Decourt, N., en N. Louali-Raynol, *Contes maghrébins en situation interculturelle* (Parijs 1995)
- Dégh, L., *Märchenerzähler und Erzählgemeinschaft* (Berlijn 1962)
- Dekker, T., J. van der Kooi en Th. Meder, *Van Aladdin tot Zwaan kleef aan. Lexicon van sprookjes: ontstaan, ontwikkeling, variaties* (Nijmegen 1997)
- El-Shamy, H.M., *Folk traditions of the Arab world. A guide to motif classification* (Bloomington/Indianapolis 1995)
- Hart, D.M., *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif: an ethnography and history* (Tucson 1976)
- Holbek, B., *Interpretation of fairy tales*. FF Communications 239 (Helsinki 1987)
- Jamous, R., *Honneur et 'Baraka': Les structures sociales traditionnelles dans le Rif* (Cambridge enz. 1981)
- Kossmann, M.G., *Fairy tale style, a study of Berber fairy tales from Eastern Morocco* (manuscript)
- Kossmann, M.G., *Sprookjes uit de Rif* (manuscript)
- Kossmann, M.G., en M. Messaoudi, *Hikâyyât Figîg*. (Sprookjes uit Figuig) (in voorbereiding)
- Lacoste-Dujardin, C., *Le conte kabyle* (Parijs 1982)
- Laoust, É., *Contes berbères du Maroc*. Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines 50 (Parijs 1949)
- Lüthi, M., *Das Volksmärchen als Dichtung: Ästhetik und Anthropologie* (Düsseldorf 1975)