

Raymond Carver ~ Dreams Are What You Wake Up From

Music: I Can't Stop Loving You ~ Bobby Vinton

Electric Cereal : <https://www.youtube.com/channel/>

Graham Greene And Mexico ~ A Hint Of An Explanation



Graham Greene 1904 - 1991

In a short letter to the press, in which he referred to Mexico, Graham Greene substantially expressed his view of the world.

“I must thank Mr. Richard West for his understanding notice of *The Quiet American*. No critic before, that I can remember, has thus pinpointed my abhorrence of the American liberal conscience whose results I have seen at work in Mexico, Vietnam, Haiti and Chile.”

(Yours, etc., Letters to the Press. 1979)

Mexico is a peripheral country with a difficult history, and undeniably the very

long border that it shares with the most powerful nation on earth has largely determined its fate.

After his trip to Mexico in 1938, Greene had very hard words to say about the latter country, but then he spoke with equal harshness about the “hell” he had left behind in his English birthplace, Berkhamsted. He “loathed” Mexico...” but there were times when it seemed as if there were worse places. Mexico “was idolatry and oppression, starvation and casual violence, but you lived under the shadow of religion – of God or the Devil.”

However, the United States was worse:

“It wasn’t evil, it wasn’t anything at all, it was just the drugstore and the Coca Cola, the hamburger, the sinless empty graceless chromium world.”

(Lawless Roads)

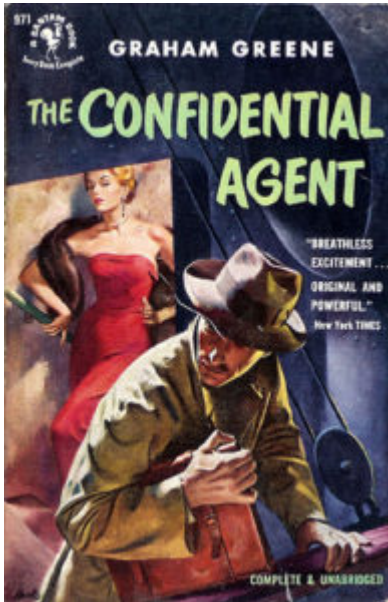
He also expressed abhorrence for what he saw on the German ship that took him back to Europe:

“Spanish violence, German Stupidity, Anglo-Saxon absurdity...the whole world is exhibited in a kind of crazy montage.”

(Ibidem)

As war approached, he wrote: “Violence came nearer – Mexico is a state of mind.” In “the grit of the London afternoon”, he said, “I wondered why I had disliked Mexico so much.” Indeed, upon asking himself why Mexico had seemed so bad and London so good, he responded: “I couldn’t remember”.

And we ourselves can repeat the same unanswered question. Why such virulent hatred of Mexico? We know that his money was devalued there, that he caught dysentery there, that the fallout from the libel suit that he had lost awaited him upon his return to England, and that he lost his reading glasses, among other things that could so exasperate a man that he would express his discontent in his writing, but I recall that it was one of Greene’s friends, dear Judith Adamson, who described one of his experiences in Mexico as *unfair*. Why?



The answer might lie in the fact that he never mentioned all the purposes of his trip.

In *The Confidential Agent*, one of the three books that Greene wrote after returning to England, working on it at the same time as *The Power and the Glory*, he makes no mention whatsoever of Mexico, but it is hard to believe that the said work had nothing to do with such an important experience as his trip there.

D, the main character in *The Confidential Agent*, goes to England in pursuit of an important coal contract that will enable the government he represents to fight the fascist rebels in the Spanish Civil War, though Greene never explicitly states that the country in question is Spain. The said confidential agent knows that his bosses don't trust him and have good reason not to do so, just as he has good reason to mistrust them.

We, who know Greene only to the extent that he wanted us to know him, are aware that writers recount their own lives as if they were those of other people, and describe the lives of others as if they were their own. Might he not, then, have transferred to a character called D, in a completely different setting, his own real experiences as a confidential agent in Mexico?

Besides wishing to witness the religious persecution in Mexico first-hand, his mission might also have been to report on developments in the aforesaid country and regarding its resources -above all its petroleum- in view of the imminent outbreak of the Second World War.

England possessed domestic coal supplies, but did not have enough petroleum reserves to sustain a war against worldwide fascism, which Greene deemed to be a nihilistic view of life that respected nobody and eschewed all rules, being destined to fight against it later as an employee of M16.

We may never know whether Greene worked as a confidential agent in Mexico, but there are some hints that this was indeed the case. Furthermore, in *The Confidential Agent*, he counterbalances the feelings expressed in his account of his travels in Mexico; in England, they call D a "bloody dago", bearing witness to the fact that not only racism, but also violence, could also be found in the latter country where enemy agents roamed freely and the majority of businessmen were only out for personal profit.

Though D fails to get the contract he is after, he does fall in love with a girl and,

in a last attempt to at least make sure that the enemy does not get its hands on the resources that he has failed to secure for his side, travels to Benditch, a coal-mining area beset by economic stagnation and unemployment, to ask the people there to show solidarity with his beleaguered people.

The book contains one scene in Benditch that makes it clear that England was not endowed with its own petroleum resources:

“...an odd metallic object rose over the crest.

He said, ‘What’s that?’

‘Oh, that’, the porter said, ‘that’s nothing. That was just a notion they got.’

‘An ugly-looking notion.’

‘Ugly? You’d say that, would you? I don’t know. You get used to things. I’d miss it if it weren’t there.

‘It looks like something to do with oil.’

‘That’s what it is. They had a fool notion they’d find oil here. We could have told ‘em – but they were Londoners. They thought they knew.’

‘There was no oil?’

‘Oh, they got enough to light these lamps with, I daresay.’ ”

(The Confidential Agent.)

While D does not find the support he is looking for in Benditch, he succeeds in eliciting a response from some young anarchists who cause a big scandal by blowing up a coal mine, thus managing, at least, to prevent the other side from gaining access to the resources that it needs.

In one scene in *The Power and the Glory*, where the “whisky priest” can’t stop the half-breed from confessing his sins, the analogy between the latter character pouring out his sins and a gushing, out-of-control oil has a strong impact on us, because we are aware that petroleum has always played a central role in wars, and continues to do so to this day:

“...the man wouldn’t stop. The priest was reminded of an oil-gusher which some prospectors had once struck near Concepción – it wasn’t a good enough field apparently to justify further operations, but there it had stood for forty-eight hours against the sky, a black fountain spouting out of the marshy useless soil and flowing away to waste fifty thousand gallons an hour. It was like the religious sense in man, cracking suddenly upwards, a black pillar of fumes and impurity, running to waste. ‘Shall I tell you what’ve I done? –it’s your business to listen. I’ve taken money from women to do you know what...’ ”

(The Power and the Glory)

Ever since its colonization, Mexico has been the scene of disputes between the great powers, and, in 1938 the country was a centre for both overt and covert operations by the said powers, including, of course, Nazi Germany.

In *The Lawless Roads*, Greene mentions the presence in Mexico of two rebel fascist generals, Rodríguez in the north and Cedillo in San Luis Potosí. He managed to get an interview with the latter, just before his execution for armed rebellion, through the offices of “an old German teacher of languages” who was close to him and insisted on playing the philosopher: “Motion is life,” he said, “and life is motion,” as if referring to the perpetual motion spouting in the Nazi swastika.

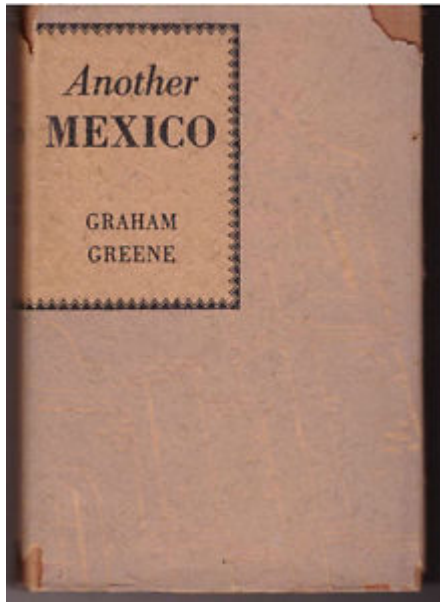
Greene confessed to his readers, but not to the Mexican authorities, that the real purpose of his trip was to observe the religious conflict, and that he had only visited archaeological sites to mislead the authorities. Though the bloody religious war had ended by then, atrocities were still common; The Mexican Catholic hierarchy and General Cedillo belonged to the Mexican right wing, which maintained links with the Spanish Falangists and the German fascists.

In this context, while the Mexican Catholics were to be Greene’s fellows, those in Europe were to be his enemies, so that the distance between him and the European Catholic hierarchy was to be just as great as that between the imprisoned “whisky priest” and the bishop:

“He thought of the old man now - in the capital: living in one of those ugly comfortable pious houses, full of images and holy pictures, saying mass on Sundays at one of the cathedral altars.”

(Ibidem)

There were sympathizers with Germany not only in Mexico but also in many other parts of Latin America, and there were also stark contradictions in the United States, where, between 1938 and 1940, Nazi Germany was an important client of Rockefeller’s petroleum companies and of many other big corporations.



There were German citizens who owned large coffee plantations, on which they hoarded large amounts of military supplies, in the Mexican state of Chiapas, where Greene discovered that people were awaiting the return of a conservative general called Pineda. A visit to the said state would enable him to take note of events that could affect his country when war broke out and in fact he travelled further into its interior than the “whisky priest” did, reaching the city of San Cristóbal de Las Casas, while the latter travels only a few miles inland, going back to the border between the states of Chiapas and Tabasco to

die.

German interest in Mexico, due to its geographical location and its resources, goes back as far as the First World War, on the eve of which British naval intelligence intercepted and deciphered what is known as the Zimmermann Telegram, which was a diplomatic proposal, made on January 16th, 1917, by Arthur Zimmermann, the Foreign Secretary of the German Empire, that Germany and Mexico form an alliance in the event that the United States entered World War I against Germany. The said telegram read: “We propose that Germany and Mexico form an alliance on the following basis: make war together, make peace together, generous financial support and an understanding on our part that Mexico is to regain its lost territory in Texas, New Mexico, and Arizona. Please draw the President’s attention to the fact that the ruthless deployment of our submarines now offers the prospect of compelling England to make peace within a few months.”

The aims set forth in the German proposal, which was merely meant as a provocation, were unachievable, and Mexico rejected it.

It seems unlikely that Greene could have been unaware of the aforesaid incident when he went to Mexico, since his uncle, Graham, had been Permanent Secretary of the Admiralty under Churchill during the First World War, in addition to which, while still very young, the author had written about the disastrous conditions imposed on defeated Germany under the Treaty of Versailles, opining that the British had been right to disassociate itself from the French thirst for revenge. “Otherwise,” he wrote, “another war is inevitable, and within twenty years.” (*In the Occupied Area. Reflections*)

Greene agreed with the comments made by the famous economist, John Maynard Keynes, about the armistice with Germany:

“But who can say how much is endurable, or in what direction men will seek at last to escape from their misfortunes?”

(The Economic Consequences of the Peace. 1919.)

While nothing now remains of it, what was to be referred to in retrospect as the Mexican Revolution did indeed occur and, for a time, bear fruit, thanks to the leadership of General Lázaro Cárdenas, who was Mexico's president when Greene visited that country.

Cárdenas became president of Mexico in December, 1934, having taken his campaign the length and breadth of the country, calling on its people to join forces. Though his aim was to eventually restore Mexican sovereignty and recover his country's petroleum resources from the foreign companies and governments that then controlled them, he first went about taking care of the people's most pressing needs and making them more confident both in themselves and in their power as a social force. While he was by no means unflawed, nobody can accuse him of religious intolerance, given that it was he who sent the extremist, Garrido Canabal, into exile, along with ex president, Plutarco Elias Calles, who sympathized with Germany.

In 1935 the major task of organizing wage-earning workers was undertaken; company trade unions were transformed into large, industry-wide entities, including the one pertaining to the petroleum industry, while new organizations sprang up where none had previously existed. A wave of strikes and other industrial actions were favourably ruled on by the conciliation and arbitration boards and the courts, with the majority of wage and collective-bargaining disputes being won by the workers.

This major unionization effort was followed in 1936 by radical agrarian reform whereby almost 50 million acres of good arable land previously owned by landlords and foreign companies were split up into cooperatives called *ejidos* or divided into individual lots, in the wake of which came schools, rural teachers, universal primary education, and credits for the purchase of seed, harvesting and crop mechanisation, along with collective mooting of *ejido* projects and problems, and, in not a few cases, weapons to defend the aforesaid gains from the onslaughts of violent landlords and their private armies of paid hoodlums.

Under Cárdenas, Mexico supported the Spanish Republic with guns and money, subsequently granting asylum to exiled supporters of the Republican cause and opening its doors to the victims of political persecution. It denounced the invasion of Ethiopia by the Italian fascists and, on March 18th, 1938, when the petroleum industry was expropriated from the foreign interests that controlled it, it refused to recognize the annexation of Austria by the German fascists.

Notwithstanding the hardships that Mexico suffered as a result of the blockade imposed on it after the aforesaid expropriation, it supplied the allies with petroleum during the war, while Cárdenas' personal support for the Cuban Revolution is common knowledge.

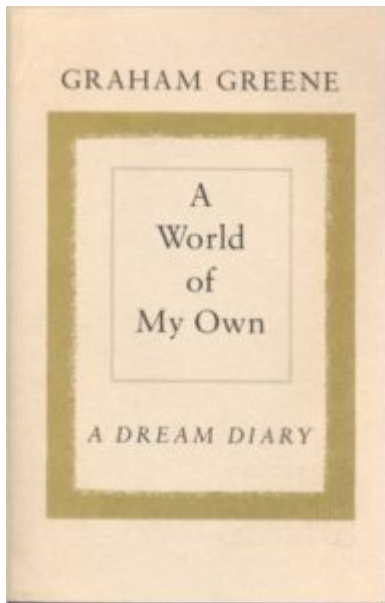
Greene must have realized that the expropriation of Mexican petroleum from the British companies did not mean a gain for Germany, since Cárdenas was anti-fascist. In Mexico this placed him in a stalemate position similar to that in which his character, D, finds himself when he endeavours to procure English coal for his country.

At this time when Mexican petroleum is once more being handed over to the big global corporations, and Mexico is distancing itself from the rest of Latin America, we would do well to recall that Greene acknowledged Mexico to be the country where his faith became far more emotional than intellectual.

In 1990 he wrote about "the dangerous preference for the poor" of the Catholic Church in Latin America and about the things he had seen during his visit to Mexico:

"...as early as 1937, there was a hint in Mexico of what might become the future base communities. As a result of persecution, the church had been a good deal cleansed of Romanism - even drastically cleansed as I had seen in Tabasco where no church and no priest remained, and hardly less so in Chiapas where no priest was allowed to enter a church. The secret Masses held in private houses might be described as middle-class, but when on Sundays the Indians came down from the mountains and tried to celebrate the Mass, as far as they remembered it, without a priest, surely the base communities were already beginning..."

(Church and Politics in Latin America. Foreword. 1990)



He also mentioned Latin America in the speech he gave in the Kremlin:

“...for over a hundred years there has been a certain suspicion, an enmity even, between the Roman Catholic Church and Communism. This is not true Marxism, for Marx condemned Henry VIII for closing monasteries. But this is a suspicion which has reminded. For the last fifteen years or so, I have been spending a great deal of time in Latin America, and there, I’m happy to say, the suspicion is dead and buried, except for a few individual Catholics, nearly as old as I am. It no longer exists. We are fighting -Roman Catholics are fighting together with

the Communists, and working together with the Communists. We are fighting together against the Death Squads in El Salvador. We are fighting against the Contras in Nicaragua. We are fighting together against General Pinochet in Chile.”

Saying “There is no longer a barrier between Roman Catholics and Communism” (*Meeting in the Kremlin*. 1987), Greene expressed a desire that the unity achieved in Latin America might spread all over the world.

Significantly, on one of the pages of his dream diary, *A World of My Own*, he writes: “In January 1983 I was in Mexico attached to a gang of guerrillas pursued by the army.”

But there can be no doubt the Latin American country with which Greene’s most closely identified as a human being was the Panama of Omar Torrijos. An excerpt from a report of his comments to Reuters press agency on December 20th, 1989, the day after the United States invaded Panama, reads:

“Greene said that General Manuel Noriega was not ‘half as bad’ as Washington’s record in Central America. Reached by telephone at his French Riviera home, the 85-year-old writer condemned yesterday’s intervention by US troops, asserting that ‘The United States has no business interfering in Panama’.”

Speaking thus shortly before his death, Greene remained faithful to his wish to die as a fighter...a Latin American fighter...a man with a faith. And a poet.

—

About the author:

Rubén Moheno was born in Guadalajara, Jalisco, México. He is an economist at

the Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, where he also studied Law and Cinematography. He has made a feature film, and numerous documentaries, as director, screenwriter and cinematographer. He is a writer of short stories and essays on literature, film, economics, politics, international affairs, and translator of English and French literature into Spanish, with collaborations in various media, from 1990 to date. He is currently working in the Mexican newspaper La Jornada. He has lectured on Graham Greene and his work. He received the National Journalism Award 2000, awarded by the Journalists Club of Mexico AC, on 9 December 1999, for his essay 'Graham Greene & The Lost Maps'.

Paper read at the Graham Greene International Festival in Berkhamsted, England (September 2014)

David Van Reybrouck ~ Zink (2016) met Mohamed El Bachiri en Een jihad van liefde (2017)



David van Reybrouck

Tekening: Joseph Sassoon

Semah

David Van Reybrouck tekent in 'Zink' het verhaal op van Joseph Rixen, zoon van Maria Rixen, dienstmeisje bij een fabriekseigenaar in Düsseldorf. Nadat ze van hem zwanger was geraakt en verstoet, kwam ze in het najaar 1902 terecht in Neutral Moresnet, "waar meer meisjes naar toe trokken en waar men je met rust liet". Haar zoon groeit op in een pleeggezin, waar zijn naam van Joseph in Emil Pauly veranderd. Hij wordt speelbal van de ontwrichtende (oorlogs)geschiedenis van dit ministaatje, dat van 1816 tot 1919 het buurland was van Nederland, België en Duitsland. Gedurende een ruime eeuw bezat het een eigen vlag, een eigen bestuur, een eigen rijkswacht en een eigen nationaal volkslied in het Esperanto. Ooit

moest het de eerste staat worden waar de officiële taal Esperanto was. Men vond er o.a. zink.

De jonge Emil, verwekt in Pruisen, geboren in neutraal gebied, woont sinds 1915, zonder te verhuizen, voor de volgende drie jaar in het westelijk deel van het Duitse keizerrijk. Na de wapenstilstand in 1918 wordt Brussel zijn hoofdstad; hij is pas vijftien en al aan zijn derde nationaliteit toe. Na zijn dienstplicht in het Belgische leger, trouwt Emil met Jeanne Lafèbre, afkomstig uit Tilburg. Tussen 1934 en 1950 worden elf kinderen geboren, negen zonen en twee dochters. Ze wonen in Kelmis, waar hij bakker is.

In mei 1940 valt Hitler België binnen en annexeert het voormalige Neutraal Moresnet. Inwoners krijgen de Duitse nationaliteit en moeten onder de Wehrmacht gaan dienen. Het nazi bestuur wil Jeanne eren met het 'Ehrenkreuz der Deutsche Mutter', hetgeen ze weigert.

"Wat heeft zij als Nederlandse die naar België is verhuisd te maken met een Führer die beweert dat het gezin 'het slagveld van de moeder' is?" Als het zevende kind is geboren, eist de overheid dat hij als Duits staatsburger de voornaam en het peterschap van Hermann Wilhelm Göring krijgt. Voor de administratie wordt deze zoon Leo gedoopt, voor de kerk naar de Belgische vorst Leopold, de ouders wilden niet al te provocerend zijn. In 1943, na de nederlaag bij Stalingrad, wordt Emil Rixen ingelijfd bij de Wehrmacht; later deserteert hij. Na de bevrijding keert hij terug bij zijn gezin, maar wordt gearresteerd door een ondergrondse verzetsorganisatie. Niet als Belg, verdacht van collaboratie,

maar als Duitser in dienst van de Wehrmacht.



“Zonder ooit in zijn leven te verhuizen is hij Neutraal geweest, rijksingezetene van het Duitse keizerrijk, inwoner van het koninkrijk België en staatsburger binnen het Derde Rijk. Voor hij wederom Belg zal worden, zijn vijfde nationaliteitswissel, wordt hij afgevoerd als Duits krijgsgevangene. Hij heeft geen grenzen overgestoken, de grenzen zijn hem overgestoken.”

Emil, wiens identiteit zó vaak ‘als een klompje zinkerst is gesmolten en omgesmolten’, is onthecht geraakt.

In 1952 moet hij stoppen met werken; hij is op. Tot zijn dood in 1971 slijt hij zijn dagen achter het raam. Inmiddels is Kelmis weer onderdeel geworden van België; en in de jaren daarna heeft de Duitstalige gemeenschap steeds meer politieke rechten gekregen.

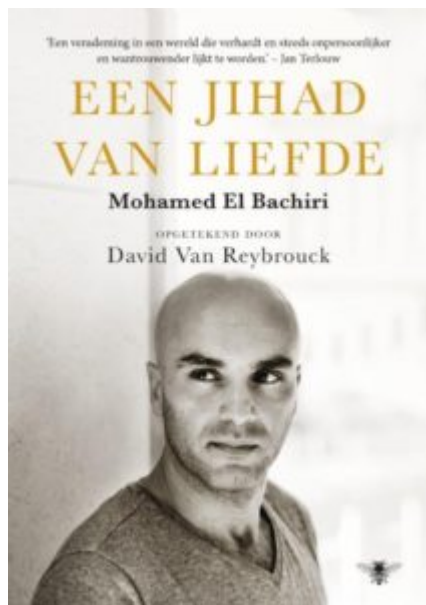
‘Zink’, het boekenweekessay 2016, is onderscheiden met de Prix du Lire Européen 2017.

Een jihad van liefde (2017), heeft David Van Reybrouck samen met de Marokkaanse Belg Mohamed El Bachiri geschreven, die op 22 maart 2016 zijn vrouw Loubna Lafquiri verloor bij de aanslagen in Brussel.

Een paar dagen na de herdenking in de Grote Moskee van Brussel is Loubna begraven in Salé, de stad van haar vader. Later wordt El Bachiri, zijn drie kinderen en schoonmoeder uitgenodigd op bezoek te komen bij de koning van Marokko die diepgeraakt is door de dood van Loubna. “Onze identiteit als Marokkaan”, zei de koning, “bestaat erin dat we goede burgers zijn, waar we ook wonen. Dat is Marokkaans zijn. Het samenleven met elkaar bevorderen. Vanuit die gedachte wil ik me wijden aan het verduurzamen van de vriendschap tussen de twee volkeren die me na aan het hart liggen.”

In het boekje wordt in korte hoofdstukken de innerlijke strijd, ‘de grote jihad’, de

inspanning die iedere moslim moet aangaan tegen zijn eigen hartstochten, belicht. Meer een gedicht, een eerbetoon aan Loubna, een antwoord aan de menselijkheid, een uitdrukking van pijn, maar ook veerkracht door liefde, menselijkheid, en geloof.



Het begint met 'Die dag', de dag dat zij de metro nam, en metrobestuurder Mohamed El Bachiri instortte. Vervolgens probeert hij middels het schrijven over zijn jeugd, geschiedenis en grote liefde dichter bij haar te komen, weer vader te worden van drie jonge zonen en vat te krijgen op zijn situatie, als moslim die bij twee landen hoort, van België en Marokko.

Mohamed is voortgekomen uit de eerste immigratiegolf, geboren in Sint-Agatha-Berhem, vlakbij Molenbeek. Thuis wordt Frans gesproken, hij gaat wel kort naar Arabische les om de Koran te leren reciteren, die hij als poëzie als weergaloos ervaart. Hij zit vervolgens op een katholieke school, met veel kinderen uit de Marokkaanse gemeenschap, en beschouwt Christus als een eerdere profeet.

El Bachiri beschouwt zichzelf als moslim, zowel door geboorte als door overtuiging. Koran is het woord van God, terwijl de Bijbel, het Nieuwe Testament, gewoon een verhaal is. De krijgszuchtige passages uit de Koran zijn historisch, en niet meer universeel geldig. Hij is een groot tegenstander van fundamentalisme. Hij moedigt dan ook andere moslims aan barmhartigheid tegenover anderen tentoon te spreiden.

In het hoofdstukje 'Daders' spreekt El Bachiri de daders rechtstreeks aan, die uitgaan van de logica van haat "Als je denkt dat onschuldigen doden en drama's veroorzaken voor jou een vorm van gerechtigheid is, en als dat zelfs de gerechtigheid van God is, dan hebben jij en ik niet dezelfde religie."

"Kosmopolitisme is een cultuur die zich nestelt naast de plaatselijke cultuur, maar haar niet vervangt. Ik breng mijn cultuur mee, maar niet om de cultuur van een ander omlaag te halen. Ik zou willen zeggen: 'Vertel over jezelf, mens uit verre streken. Vertel me het verhaal van je volk'. Ik wil het niet horen om je te veroordelen. Maar omdat jouw verhaal ook het mijne is. Je kunt je cultuur verliezen, je geloof, je land, maar je menselijkheid verlies je niet."

David Van Reybrouck en Mohamed El Bachiri ontvingen voor *Een jihad van liefde* in 2017 het Ereteken van de Vlaamse Gemeenschap.

Zink - ISBN 9789403105604 - De Bezige Bij - Amsterdam

Een jihad van liefde - ISBN 9789023471622 - De Bezige Bij - Amsterdam

Linda Bouws - St. Metropool Internationale Kunstprojecten

Indigenous Oral Traditions From The Huasteca, Mexico



This paper deals with indigenous oral traditions in Mexico. It addresses issues of indigenous languages and how they can be documented, preserved and revitalized through projects about oral traditions in a national context in which there is a renewed discussion on multiculturalism and cross-cultural understanding.

In Mexico, the discussion of multiculturalism centers on 'indigenous issues', specifically on how indigenous peoples should integrate into the so-called modern, more westerly-orientated rest of the nation. In Mexico, indigenous cultures and languages are still systematically discriminated, as they are often seen as irrelevant remnants of a past that have, at most, mere folkloristic value. Since the 1990's, public policies regarding indigenous issues underwent a change and now focus on concepts of multiculturalism in order to favor a more equal position for indigenous languages and cultures.

The new policies were adopted after national pressures like the 1994 Zapatista uprising, and followed up on international interests in the situation of indigenous peoples, such as shown through the festivities around the 500th Anniversary of the Discovery of America by Columbus in 1992, or in the declaration of the UN's First and Second Decade of the Indigenous Peoples (1995-2014). They enhance a

novel discourse that includes concepts like cultural diversity, interculturalism, intangible heritage, and other terms that are in accordance with the terminology of international conventions on indigenous issues.

Of course, discourse is tacit, and the mentality that instigated centuries of discrimination, assimilation and exclusion of the indigenous segment of Mexico's society has not yet vanished. One of the many areas in which indigenous communities will have to demand the fulfillment of their rights and contribute actively to the foundation of a more equal interaction regards their languages.

This paper presents the situation of the indigenous languages in Mexico, which will serve as a context to two projects that have been carried out in the Huasteca area on indigenous oral traditions. The projects triggered a discussion on the role of oral resources in the documentation, preservation and revitalization of indigenous languages. This discussion includes thoughts on Mexico's linguistic politics, the issue of how to deal with the existing linguistic variants, the well-known problem of fixation of oral material when recorded, and the role of modern technology in the documentation, preservation and revitalization of indigenous languages and cultures.

Indigenous languages in Mexico

Every time a language dies, we have less evidence for understanding patterns in the structure and function of human language, human prehistory and the maintenance of the world's diverse ecosystems. Above all, speakers of these languages may experience the loss of their language as a loss of their original ethnic and cultural identity.

(Language, Vitality and Endangerment, UNESCO Document, 2002)

Language and culture are two phenomena that are intricately entwined. Each language contains unique cultural, historical and ecological knowledge of the group and its vigor is closely related to the strength of the group's ethnic identity. In Mexico, policies on cultural diversity are directly linked to the existence of the indigenous languages that are spoken in its territory today, as language constitutes the main criterion to confirm the existence of a culturally diverse society. In this respect, the reasoning is that because of the fact that there are many languages spoken, there must be as many cultures in the country.

One language, one culture

This criterion 'one language, one culture' is merely operational as it allows the

Mexican government to quantify and make a first inventory of the country's many cultures. Academics have criticized the simplistic, rigid, and a-historic procedure: within the same people there may be various languages spoken, and not all Indians still speak their mother tongue. Indeed, the relationship between language and ethnic affiliation is less and less obvious in a world in which indigenous languages are endangered. Mending this erroneous procedure is especially important because of its far-reaching consequences, as it is the starting-point for policies concerning indigenous rights, bilingual and intercultural education, as well as the implementation of all kinds of cultural programs, among others. The pressures have led to a reconsideration of the government position, and now several of its institutions are in charge of designing new methods of measuring the presence of indigenous languages and indigenous peoples.

It is true, however, that Mexico is an especially rich country as far as languages are concerned. Though estimates vary according to the source and its particular way of defining the means of distinguishing variants from languages, I would like to list a few figures. First of all, the country counts eleven linguistic families - almost 10% of the total number of existing linguistic families in the world -, with sixty-eight linguistic groups that count 364 living languages (INALI 2008).

Regarding the number of speakers, the rather low percentage of speakers of an indigenous tongue - 8% according to *Ethnologue* (Gordon 2005) - is compensated by the rather large number of individuals: in 2005, official figures say, Mexico counted 6 million speakers of indigenous languages from the age of five onward (INEGI 2005), which represents the highest number of people per country in Latin America.³⁰ The indigenous population is mostly concentrated in the center and southern part of the country.

Linguistic diversity

A good example of Mexico's linguistic diversity can be found in the Huasteca area, where our projects were carried out. This rural area, characterized by its multilingual setting in which six different indigenous peoples live among non-indigenous persons called Mestizos, is the scene of six linguistic groups that stem from four different indigenous language families and which contain at least ten different languages. Though not each indigenous people has contact with others, all languages somehow interact, and several cultural features are shared among the inhabitants.

Mexico is not the exception when it comes to the subordinate position of

indigenous languages: they are not recognized as official languages, have little speakers in comparison to the dominant language, generally lack standardization, are oral more than written, and have no prestige at the national level, where only Spanish connotes social and economical success. Most of the indigenous languages are endangered and in different stages of a disappearing process. In each particular case, the situation of language loss has specific historical and political origins, yet the result is nearly always the same: speakers change to Spanish as vernacular, i.e. the language of day-to-day interaction, and do not transmit their mother tongue to their children anymore. Some of the factors that contribute to this process are linguistic politics -both within the speaker communities as well as at the national level-, contact with a dominant Mestizo culture, economic forces, ideology and identity issues.

Language and oral tradition

Not only in order to find a lending ear in the national funding institutions, but also because I am seriously concerned with expressions that enable me to study the relationships between language and culture (or language *in* culture, as several scholars propose), my projects are usually justified in terms of interculturalism, cultural diversity, and preservation and revitalization of indigenous languages.

One of the ways of working with these language expressions is through the study of indigenous oral traditions and, more specifically, oral tales. While at first I was interested in what kind of cultural knowledge is transmitted through tale telling and how this cultural knowledge is valorized by both the narrator and his or her audience, now my interest lies more in the better understanding of the language itself as a vehicle for transmitting cultural knowledge. I want to illustrate this by presenting the experiences of two group projects that I have coordinated about oral tales from traditions of Tenek and Nahuatl Indians from the Huasteca area.

In 2000-2001 we developed a project on Tenek and Nahuatl oral traditions in the Huasteca area. In this area, the Tenek Indians, who are the original inhabitants, have been living together with Nahuatl Indians for almost six hundred years. Just before the Spanish Conquest, this last people - then called Aztecs - came to the region during their last expansion period. Close and constant cross-cultural contact followed, and quite a few Tenek people even became Nahuatl-speaking citizens under Aztec rule.

This process of close contact influenced cultural processes, among these the oral traditions of both peoples. When we saw that many Tenek and Nahuatl tales drew upon the same themes (like the origin of fire, the origin of corn, or the coming of

floods) and followed nearly the same sequence of episodes, we wanted to collect a sample of these tales in order to have a register of the existing production and be able to study the current dynamics of tale telling as a living tradition. This would give us an idea of the existing literary genres, themes, the narration context, valorization, and mutual influences.

Tale telling as a living tradition

Apart from these academic aims, the project pretended to contribute to the strengthening and revalorization of tale telling as a living tradition within the indigenous communities. This more applied part of the project carried out through the organization and implementation of a series of workshops for children, and was justified as a contribution to revitalize oral traditions. In this context, revitalization was defined as *'the process of favoring the continuity of indigenous traditions, assuring its transmission through the generations within the intimate spaces and extending its use to more and other spaces in order to secure an integral development of its speakers'*. With the term integral development is meant a process that includes economical security, ecological integrity, life quality, and a responsible management of resources.

It was the aspect of inter-generational transmission that determined our choice to work with children; the workshops took place at elementary schools and in other public spaces within the community, such as the communal house, which means that at times we coordinated the activities with schoolteachers and at others with the local authorities. During the workshops the children drew pictures regarding local tales we had previously told them, narrated to us and to each other, and wrote down tales they had heard from family members.

Sometimes we invited elderly persons from the village to join us during the workshop and tell locally known tales to the children. We did not analyze the products of the workshops, and thought that our mere interest and collaborative work with the children would somehow transmit the idea that these tales were appealing and valuable.



Circulation of indigenous oral tradition

When these first two parts of the project - a reasonable compilation and an incipient contribution to revitalization - were covered, we still had to fulfill the third part, concerning the circulation of indigenous oral tradition. We thought it fundamental to make the tales known, both within and outside the indigenous communities. The work with the children in the workshops were very labor-intensive and time-consuming, and we wanted to be able to give something back to the communities that was more tangible and durable. In the same way, we wanted to address the non-indigenous segment in Mexico, for we think that it is important that this part of the population - the great and dominant majority learns about indigenous traditions, for knowledge is a foundation on which mutual respect might be gained. When talking about Mexico's multicultural society, the subject of interculturalism is always mentioned, and I think that in this respect non-indigenous Mexicans should interculturalize as much as indigenous Mexicans do.

So we published a popular science book with a selection of tales in Nahuatl and Tenek languages, with a translation into Spanish (Van 't Hooft & Cerda 2003). Each chapter of the book dealt with a different theme, which was accordingly introduced so as to further a better comprehension of the tales for non-specialist readers. We hoped the book would contribute to the understanding and positive valuation of indigenous oral traditions, both within and outside indigenous communities. The publisher would take care of its distribution to every public library in the Huasteca, and we did our share through the presentation and distribution of the book in several Mexican States. We considered the third goal of our project to be accomplished.

Oral traditions as a written text

In several ways the mentioned publication can be regarded as a contribution. Academically speaking, the selected tales are singular for their themes, narrative structure, and creativity, and we trust the book to reflect these characteristics. For non-indigenous persons, the book might represent a refreshing change to already known tales. For the indigenous communities, the publication concerns a register of tales that are considered to be important. Their register is relevant in itself, because they constitute a written testimony of a part of the oral tradition of a group 'so it will not be lost'. This way, people have access to material that represents a part of their cultural heritage. Access to one's oral tradition provides a means to get to know and discuss this cultural expression, which is -people say- less and less popular among young people.

Though aware of the disadvantages that exist when turning a verbal source into a written one - in the 1970s Goody (1977) already mentions the transformations in contents, structure and language suffered by an oral tale when transcribed - the availability of written material permits a discussion about indigenous languages that now can be revised, studied, reinterpreted and reflected on. Despite official discourse about the richness of indigenous languages and its fundamental role in Mexico's multicultural society, the current position of these languages is one of great disadvantage in relation to the dominant one. Mexico's situation of asymmetrical bilingualism stands for a vigorous, prestigious Spanish language, which has a normative alphabet and a solid written tradition. The dominated languages are commonly characterized by their lack of a standardized alphabet and an unfortunate obstruction of the process of standardization e.g. due to multiple dialectal variants, divergent ideologies of their promoters, and their condition of being frequently more oral than written. In this context, written material constitutes a new way to transmit these traditions, which means that the use of both language and the cultural expressions it beholds is extended to more spaces of interaction.

Huasteca area

When we presented the book in indigenous communities in the Huasteca, people were happily surprised by the fact that we had published their tales, and also because we had done so in the indigenous languages. They believe it is important to have this material in a written form, and repeatedly say that this kind of publications prevents their traditions from becoming lost. At the same time, the existence of their tales as a written text makes them 'important', as it places their

tales next to the content to be found in other published material in Mexico. From time to time, the tales are taken up as teaching materials during workshops with indigenous children as a part of the program of health brigades or anthropological fieldwork in the Huasteca area, much in the same way as we did during the revitalization-phase of our project.

However, it is a fact that the book as such is not read: indigenous people in Mexico generally do not have a habit of reading, and they do even less so in their mother tongue. The use of the book is found in terms of the material being a symbolical reference to the relevance of the tales depicted in it and of the indigenous language in which it is written. It is usually stowed away as a kind of trophy and is perhaps taken out solely to show it to strangers who arrive and want to know about the local culture. I do not qualify this use as being irrelevant: the existence of published materials about indigenous cultures written in indigenous languages as symbols for the dignifying of indigenous expressions in Mexican society is very important indeed. Due to a series of reasons, indigenous languages are still greatly underrepresented in Mexican written culture (Montemayor 2001). If our publication contributed to this process of dignifying, we will have, in part, succeeded in our goal.

Yet, the other part of our goal was that people would really use this material in the ways they deemed fit as a means to discuss and thus revigorate and revitalize their oral tradition. Published books were definitely not the indicated means to do so, at least not under the current local circumstances in which reading in the mother tongue is not a common practice.

Orality and the oral traditions

Like any other oral tradition, in the indigenous communities in the Huasteca tales are transmitted as part of an always changing living tradition, in which all tales are adapted to the audience's expectations, the motives for narrating, and the linguistic competence of the narrator, as well as other local circumstances.

Regardless of the general structure of the tale, which generally does not change, and the fact that the narrator cannot deviate from the literary canon of his or her tradition (Jason 1977), oral traditions are characterized by their heterogeneity in representations, versions and possible interpretations, in which every tale telling session is unique and unrepeatable. The tales express and discuss current issues that a community has to deal with, often through tales set in the past. At the same time, the representation (i.e. the act of narrating) is a verbal art, in which elements such as creativity, style and rhetoric become relevant.

In coming to terms with the oral character of this material, we considered that the means of getting this material 'back to the field' in a more fruitful way would have to correspond with the dynamics of these oral expressions. It would have to be something close to the natural setting of telling and based on local habits of representing orality. The thought came up to make an Audio CD with the tales in its original audio recordings in the indigenous languages. This approach would give the indigenous communities a material that was not only familiar to them but also popular-people often listen to the radio and commonly play tapes or CDs with music. Perhaps they would be more inclined to listen to a CD with tales than to read them in a book.

Recreating the verbal representation

A second consideration of creating material in an audio format concerned the advantage of recreating the verbal representation itself, as one would now be able to listen to the oral forms and conventions of the tales, and thus hear ways of expression, emotions, rhythm, and other characteristics. This might make the material more attractive to both indigenous and non-indigenous audiences, and would perhaps make them more sensitive towards the existence and value of indigenous languages as a way of oral expression.

We set out to achieve this goal in a second project. We wanted the audio material to offer a varied sample, so we selected the most representative tales, as far as we were able to observe during fieldwork. According to the length of an Audio CD, 74 minutes, only the shorter versions of three tales in the Nahuatl language and another three in the Tenek language were chosen, together with presentations of the Spanish translations that had been published in the already mentioned book. The details of the production process of this Audio CD were already discussed elsewhere (Van 't Hooft 2004).

It is relevant to stress that it was not only necessary to record the Spanish translations of the tales, but also to re-record the original indigenous versions because of their poor technical quality. These new recordings or re-recordings were made by professional radio-people who work at an indigenous radio station in the Huasteca, and permitted the audio to accompany the written text literally.

Variants in indigenous languages

The recorded material expresses only one of the existing variants of the two indigenous languages in which they are transmitted. Even though the Huasteca is a relatively compact and interconnected area, both Tenek and Nahuatl languages

have several variants. In the western part of the Huasteca (in the State of San Luis Potosi), the Tenek language is spoken differently from the variant known in the eastern part (in the State of Veracruz). Huastecan Nahuatl knows three variants, and even though they are part of a language continuum, linguists enlist them as being not variants but rather different languages (Gordon 2005; INALI 2008).

In this respect it is important to take into account that the defining of a particular way of speaking as either a variant of a certain language or a proper language in itself is often a socio-political matter, and does not rest upon linguistic features only. People say not to understand persons who they consider to be different, even though linguistically speaking their variants might be mutually intelligible. Also, there might be political reasons to distinguish variants as separate languages instead of variants of the same language, as is for instance the case with Danish, Swedish and Norwegian, which, linguistically speaking, are variants of one sole language that are more or less mutually intelligible.

In the Mexican context, the lack of standardization of indigenous languages through available written or oral material is one of the factors that stimulates linguistic diversity. People write the language 'the way they speak it', and the available publications, little as there is, use different orthographies and, at times, even different alphabets. Oral sources, such as the programs transmitted by three indigenous radio stations in the Huasteca, each make use of a specific local variant, mostly the one of the presenters. These programs have little presence outside the micro-regional level, and do not generate a standard way of speaking the indigenous tongue.

The Tenek Tales

In the case of our audio production, the Tenek tales were recorded in the western variant, and the tales in the Nahuatl language were from the eastern part of the Huasteca. In both instances, people from villages where a different variant is spoken say to have trouble with the understanding of the recorded tales. This narrows down the target public that will be enjoying their way of tale telling. On the other hand, the distribution of the CD in the whole Huasteca area also gives the opportunity to demonstrate the richness of both languages and their oral expression to everybody involved.

To get involved in the standardization process of the indigenous languages - in speaking or writing - was not part of the aims of our project. Yet, inevitably we had to take into account the existence of language varieties and make decisions

regarding which variants to use and which alphabet to write in. Every publication, in oral or written format, is a contribution to existence of materials in the indigenous languages and, as such, has an impact on the representation of a specific variant or of a particular way of writing over others. The limited production of materials in indigenous languages makes this situation even more noticeable. Standardization processes have symbolic importance and convey ideological interests, and by taping tales that belong to a particular variant and then writing them down in a particular alphabet we had to take a stand.

Orality and fixation

We thought that the audio CD would constitute a means to better represent orality than a written text could do. Yet, during its production we learnt about particular conflicts that exist between orality and its reproduction in an oral format. I want to discuss this point briefly.

As attractive as an audio production may have seemed to our purposes, this means of transmission of oral tradition suffers the same problem as written sources do: it tends towards fixation of oral tales. Both written and recorded versions, though oral-derived, lose their flexibility, i.e. their faculty to adapt to the circumstances of the moment. While the natural tale telling context is a place of discussion in which all actors may participate to reconstruct a particular tale, the tales on the audio CD are mono-directed tales. Even though they still might be a starting point for the discussion of oral traditions in society, this discussion cannot develop during the narration but has to be held afterwards, without the original narrator being present and in a different setting. Also, recordings that stem from a particular narrating context might not be able to address the interests of an audience different than the one that was present during recording, the variant in which a tale is recorded might not be the one its later audience knows, and this variant might not reflect their particular tradition.

The printed word is the truth

On the other hand, the transmission of a particular tale in an inflexible, published format enhances the idea of 'officialization' of the narrated events. In a society where publications are thought of highly - 'the printed word is the truth'- a recording of a tale that can be reproduced over and over again on CD might make that version an authoritative one. This means that a specific version of a tale, told in a particular context and for particular motives but recorded and distributed on CD, could be considered as *the* tale and taken as a model for its future telling.

The problem of 'officialization' is indeed present in the Huasteca area, where the tradition of publishing materials in the indigenous languages is just beginning. On the other hand, the current situation in Mexico regarding the severe disadvantages of indigenous languages in relation to the dominant Spanish tongue calls for strong actions in order to demonstrate the linguistic and cultural value of these languages. Publications in these languages are an important way of letting indigenous people feel their language is important and making these languages known to a general public. In answer to this possible process of officialization it is necessary to continue producing Audio CD's so as to create materials that contain different versions of a tale, from various narrators, in all language variants. Only when people have access to a diversity of tales can they see that tale telling is a dynamic activity and value this tradition as such. And only then they might want to add their own versions, telling them to family members and friends, and thus preserve their tales as a living tradition.

Orality and the new technologies

These days, new technologies have made it more affordable to carry out projects aimed at language documentation, preservation and revitalization. We can now go into the field, make near-professional recordings and produce materials like written publications or audio CDs without much effort. Technology has also paved the way for the creation of interactive materials on indigenous languages and cultures, like DVD-ROMs or websites with information that is accessible worldwide. At San Luis Potosi State University we are exploring all these technological options and the ways they might be of assistance to further the documentation, preservation and revitalization of indigenous languages.

The production of materials about indigenous oral traditions with the help of these technologies is part of this effort, as tale telling concerns one of the oral expressions that is highly valued within the indigenous communities. It should be noted, however, that written and audio publications are not the only materials we have been aiming to create about indigenous oral traditions. Also, we are making a series of radio programs in which we talk about indigenous oral traditions, transmit recorded tales, and invite people to discuss related themes such as how to recover the youth's interest in tale telling, the importance of the indigenous language as a means of transmitting oral tales, the desired qualities of narrators, and the significance of certain tales, among others. This way, we try to contribute with materials in indigenous languages that stimulate the process of reflection on

indigenous languages and cultures, especially in the communities in the Huasteca area but also among other people in Mexico, and thus display part of the cultural and linguistic richness of Mexico's indigenous population.

However, because of the fact that these tales - as well as the languages in which they are transmitted - are primarily oral, the presentation and use of these materials should promote a discussion about orality as an integral part of transmitting knowledge, next to writing. This discussion must part from the linguistic policies of every community, which involves a continuous dialogue among representatives of the communities in order to work on themes such as the valuation of the spoken word and its most adequate ways of transmission.

The joint existence and circulation of all kinds of materials in oral languages - live oral transmissions, published texts, radio programs, video productions, DVD-ROMs, audio CDs, websites, and so on - may contribute to the preservation and revitalization of oral traditions. These materials should be diverse, include different versions of a tale, and represent different linguistic variants, so as to serve as a basis for the reflexion on and narration of tales within the indigenous communities and thus stimulate the continuity of this cultural expression. The production of materials from oral traditions is a viable contribution to the process of revitalization of both these traditions and the languages through which they are transmitted.

Conclusions

Strategies to document, preserve and revitalize indigenous languages are not neutral, for they interfere in the situation of a particular linguistic variant. The ones to develop these strategies are usually researchers, who consider that there are academic reasons to justify their interference. Yet, indigenous communities are not always interested in the linguistic or cultural bearing of their languages, they might not necessarily welcome the good-will of academics to empower their communities through projects about language, or they might have moral objections to the ways in which the research-aims will be achieved. Also, when they do feel this interest and share the aims of the project, it is not always clear which is the best way to document, preserve and revitalize this heritage (Linguapax 2004).

However, it is crucial to carry out these kinds of projects if we want to contribute to the protection and strengthening of our linguistic diversity. A key factor in their effectiveness lies in the direct involvement of the local people. Each project

should be participative in all respects, from the very early stages of its design on until the distribution and employment part of its final products, and should part from an intensive exchange of views between local people and scientific researchers about issues that are important to all participants in the project, and not only to those of scientists. Together with academics, the community should participate in working on language documentation, preservation and revitalization. This can be done through the training of local researchers, whose expertise on their language and culture engage all participants in a process of mutual learning and understanding, which generates results that are beneficial to both actors. A community-based project that includes collective action guarantees a more profound study by focusing on something that is of real interest for the community and, therefore, a better quality of its products (Herlihy & Knapp 2003).

Dialogue

I want to stress again the relevance of the fact that these products do not only seek an indigenous audience, but also a non-indigenous one, for interculturalism should work both ways. Non-indigenous people will have to learn about indigenous languages and cultures: only when our partner in the dialogue respects us can we start an exchange based on equality and mutual understanding. Our contribution to this process of interculturalism is through the production of bilingual materials, in indigenous languages and in Spanish, which may serve to both population groups. Furthermore, the materials pretend to reinforce ties between distinct indigenous peoples, in this particular case between Tenek and Nahua Indians in the Huasteca area. By joining the two traditions in one publication, the two indigenous peoples involved will know about a different but similar tradition of persons that live nearby. The written format and the options provided by the new technologies (DVD-ROMs, websites) constitute new ways of transmitting these traditions. This situation expands the spaces in which these languages and cultures develop, which is one of the aims of language revitalization. The existence of these materials increases the presence of indigenous languages and contributes to the assessment of their merits. Together with appropriate public politics on linguistic matters and corresponding educational programs to carry them out, revitalization projects that work with local communities create the foundation of the preservation of the linguistic diversity that characterizes Mexico today.

—
Published in: [Traditions on the Move – Essays in honour of Jarich Oosten](#)

Edited by Jan Jansen, Sabine Luning & Erik de Maaker

Rozenberg Publishers, 2009 – ISBN 978 90 3610 157 8

About the author:

Anuschka van 't Hooft is Professor of Anthropology at the Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Mexico, since January 2003. She is a specialist on indigenous oral traditions, especially from Mexico. She studied Amerindian Languages and Cultures at Leiden University, the Netherlands, where she got her doctorate in 2003 on the topic of Huastecan Nahua tale telling under a combined mentorship of Prof. Dr. Mineke Schipper and Prof. Dr. Jarich Oosten. After having finished the research projects that are the topic of this paper, she started a multimedia project on Huastecan Nahua language and culture (2007-2010) that includes a vocabulary, photogalleries, videos, audios, articles and a commented bibliography, and which can be consulted at www.avanthooft.net

See also: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas: <http://www.inali.gob.mx/>

—
Jarich Oosten has been a major propagator of the influential Leiden school of anthropology. More than just being inspired by structuralism, this approach stresses the importance of extensive fieldwork, and of the comparison of research findings within a culturally relevant regional realm. Jarich stressed the importance to go beyond preconceived ideas. Essential to his approach was to proceed from the data that emerged in the course of the research. This ensured that the focus was not diverted, as so easily occurs, towards the existing body of academic literature, and remained with what anthropologists call 'the field.'

Traditions, and the way these are interpreted, play a crucial role in people's experience of who they are, what social groups they belong to, how they are connected to the place they live in, and what claims they can advance to their social and physical environment. Consequently, ideas about tradition, bodies of knowledge, not only serve to interpret the past, but have great significance for the relationships that people maintain in the present as well. The contributions to this volume explore various ways in which traditions are created and transmitted. 'Traditions on the Move' allows Jarich Oosten's former PhD students to celebrate

his influence on their work

Piet de Kleijn - Combinatiewoordenboek. Nederlandse substantieven met hun vaste verba. Nu online



Nu online: Combinatiewoordenboek. Nederlandse substantieven met hun vaste verba. Gratis en voor niets!

<http://combinatiewoordenboek.nl/#>

Piet de Kleijn ~ Algemene inleiding

Woorden worden meestal gebruikt in combinatie met andere woorden: in verband met, houden van, zich afvragen of, boodschappen doen, hard werken, prettige vakantie. Zoals uit deze voorbeelden blijkt, kunnen diverse woordsoorten (voorzetsels, zelfstandige naamwoorden, werkwoorden, bijwoorden, voegwoorden, bijvoeglijke naamwoorden) combinaties aangaan. Omdat in het Nederlands zelfstandige naamwoorden en werkwoorden de twee meest voorkomende woordsoorten zijn, ligt het voor de hand dat combinaties van deze twee woordsoorten zeer frequent zijn.

In Nederlandse woordenboeken kan men woordcombinaties vinden. Maar woordenboeken, hoe uitgebreid ook, geven maar een zeer beperkte weergave van het totale taalaanbod. Dat geldt voor alle aspecten van een taal en dus ook voor de combinatie zelfstandig naamwoord + werkwoord. Daarvan wordt, ook in de grootste woordenboeken, maar een kleine gedeelte opgenomen. En behalve beperkt, is de vermelding nogal willekeurig en soms onlogisch. Criteria voor het al dan niet opnemen van verbindingen worden nergens genoemd.

Door mijn werkzaamheden als docent Nederlands als tweede taal en als vreemde taal was het mij duidelijk geworden dat voor anderstaligen - ook voor de vergevorderden - het gebruik van de juiste combinatie van zelfstandig naamwoord en werkwoord moeilijk is. Daarnaast was er het gegeven dat deze categorie, maar ook hun docenten en de samenstellers van lesmateriaal, niet konden beschikken over een degelijk overzicht van genoemde combinaties. Dat leidde in 2003 (herdruk 2006) tot de publicatie van het Combinatiewoordenboek van Nederlandse substantieven met hun vaste verba. De doelgroep was in de eerste plaats de anderstalige, maar tegelijkertijd wilde het Combinatiewoordenboek een min of meer volledig woordenboek zijn. Dat had iets tweeslachtigs.

In deze derde uitgave is resoluut gekozen voor een algemeen woordenboek dat voor het Nederlands een beschrijving probeert te geven van de gangbare vaste verbindingen tussen zelfstandige naamwoorden en werkwoorden: geld beleggen, uit de regering treden, een ruit sneuvelt, een vis spartelt, de vlag hangt slap, de tafel staat ergens, smeergeld krijgen. Ten opzichte van de eerste en de tweede druk betekent dit dat de beperkingen die daar waren ingegeven door de niet-Nederlandstalige gebruiker zijn komen te vervallen. Deze beperkingen hadden te maken met het totale aanbod van werkwoorden, met het aanbod van synonieme werkwoorden en met het aanbod van werkwoorden die tot het formele taalgebruik behoren. Het gevolg van genoemde verruiming is dat deze derde druk ruim 15.000 werkwoorden meer telt dan de twee voorafgaande, een toename van meer dan 30%. Het totaal aantal werkwoorden, gekoppeld aan een zelfstandig naamwoord, bedraagt nu 52.623.

Een aantal lemma's (zelfstandige naamwoorden) is in de derde druk niet meer opgenomen. Dat betreft hoofdzakelijk zelfstandige naamwoorden die deel uitmaakten van de in de derde druk niet meer teruggekeerde groepen 'beeld- en geluidsdragers', 'leestekens', 'muziekinstrumenten' en 'uitgaansmogelijkheden'.

Er zijn slechts acht nieuwe substantieven aan de derde druk toegevoegd: beleg (militair), bezit, bezitting, bodem, collecte, dam, dijk, eigendom en ziekenhuis. Daarmee bedraagt in deze derde druk het totaal aantal behandelde zelfstandige naamwoorden (lemma's) ongeveer 2800.

Ikkattinn - Berberse volksverhalen uit Zuid-Marokko

TALLEN VAN MAROKKO.



Gesproken talen Marokko

In Noord-Afrika worden van oudsher Berberse talen gesproken. De geschiedenis leert ons dat het altijd al een gebied is geweest waar verschillende culturen elkaar hebben ontmoet en waar verschillende talen naast elkaar hebben bestaan. Zo werd er tijdens de Romeinse overheersing van Noord-Afrika (van de tweede eeuw voor Christus tot de zesde eeuw na Christus), naast genoemde Berberse talen, Latijn en Punisch gesproken. In het begin van de achtste eeuw na Christus begon de islam zich over Noord-Afrika uit te breiden en dat bracht een verspreiding van Arabische spreektaalen met zich mee. Dit proces verliep in het ene gebied langzamer dan in het andere. Zo was waarschijnlijk de overgrote

meerderheid van de Marokkaanse bevolking tot ver in de 19e eeuw Berbertalig. In Marokko werden tijdens de periode van koloniale overheersing (1912-1956) Frans en Spaans aan de reeds aanwezige talen toegevoegd.

“In negen landen van Noord-Afrika worden tegenwoordig Berberse talen gesproken. Het totale aantal sprekers is ongeveer vijftientig miljoen. We onderscheiden acht à tien verschillende Berberse talen die weliswaar taalkundig sterk verwant, maar in praktijk in wisselende mate onderling verstaanbaar zijn. Als taalfamilie behoren Berberse talen bij het Afroaziatisch”.

Verreweg de meeste Berbertaligen vinden we in Marokko, een land met 30 miljoen inwoners. Naar schatting de helft van de Marokkanen spreekt van huis uit een van de drie Marokkaanse Berberse talen (voor de geografische verspreiding zie het kaartje): Rifijns Berber (*Tarifijyt*) in het noorden, met ongeveer twee miljoen sprekers; Midden-Atlas Berber (*Tamazight*) in het midden, met ongeveer vier miljoen sprekers en Tasjelhiyt Berber (*Tasjelhiyt of Tasusiyt*) in het zuiden, met ongeveer negen miljoen sprekers.

Veel Berbertaligen zijn uit hun oorspronkelijke woongebied geëmigreerd, zowel naar gebieden binnen hun eigen vaderland als naar andere landen. De grootste stad van Marokko, Casablanca, is voor zestig procent Berbertalig; één op de twaalf inwoners van Parijs spreekt een Berberse taal.

Als gevolg van arbeidsmigratie vanuit Marokko, vanaf de jaren zeventig van de vorige eeuw, hebben zich in Nederland veel Marokkanen gevestigd. Thans, 2005, wonen er ongeveer 300.000 Marokkanen in Nederland. Hiervan is driekwart Berbertalig, dus ongeveer 220.000 mensen, waarvan waarschijnlijk 180.000 Rifberbers en 40.000 Berbertaligen uit de Midden-Atlas en Zuid-Marokko.

Het *Tasjelhiyt Berber* van Zuid-Marokko is naar aantal sprekers de grootste Berberse taal van Marokko. De noordelijke grens van het *Tasjelhiyt Berber*-taalgebied wordt gevormd door de noordelijke rand van de Hoge-Atlas; de zuidelijke grens is de denkbeeldige lijn van Fom Zguid, een plaats ten zuiden van Ouarzazate, in het oosten, tot het plaatsje Ifni aan de kust in het westen. De oostelijke grens is de denkbeeldige lijn van Demnate, over Ouarzazate naar Fom Zguid. De westelijke grens is de kust van de Atlantische oceaan, tussen de steden Essaouira en Ifni. Ten zuiden van de stad Demnate gaat het *Tasjelhiyt Berber* geleidelijk over in het Berber van de Midden-Atlas.

as-Sûs al-Aqsâ

Het *Tasjelhiyt Berberse* taalgebied, dat in oppervlakte ongeveer vier keer zo groot

is als Nederland, was bij de oude Arabische geografen en historici bekend als as-Sûs al-Aqsâ "*de verafgelegen Sous*". De Sous is de naam van de grote vlakte ten oosten van Agadir. Vandaar dat het *Tasjelhiyt Berber* ook wel Sous Berber wordt genoemd. In Franstalige werken noemt men deze taal gewoonlijk "*Chleuh*" of "*Tachelhiyt*".

In het hedendaagse Marokko hebben Berberse talen zeer recent een officiële status gekregen. In 2002 is er een koninklijk instituut voor de Berberse cultuur opgericht (Institut Royal de la Culture Amazighe) dat onder meer de invoering van Berberse talen in het onderwijs moet voorbereiden. Officieel wordt er op scholen en universiteiten nog steeds geen onderwijs in Berberse talen gegeven. Veel Arabischtalige Marokkanen hebben moeite met deze officiële erkenning van Berberse talen en herhalen hun vooroordelen ten aanzien van deze talen voor ieder die het horen wil. Berberse talen zouden in hun ogen niet veel meer zijn dan verbasterde dialecten van het Arabisch, het zouden dialecten zijn "*zonder enige grammatica*", het zouden talen zijn van eenvoudige boeren uit de bergen (*ibudrarn*), talen zonder enige culturele waarde, etc. Berbertalige intellectuelen beschouwen dit als naweeën van het pan-arabisch gedachtegoed, met zijn onrealistische ideeën over taal. In hun ogen wordt aan het op scholen gedoceerde Modern Standaard Arabisch een te hoge status toegekend, ten koste van Arabische spreektaal en Berberse talen.

Wie zich verdiept in de Berberse cultuur zal ontdekken dat deze een geheel eigen karakter heeft en een van de belangrijke grondslagen vormt van de Marokkaanse cultuur in het algemeen.

Ayt Umarg

De culturele eigenheid van de Berberse gebieden is merkbaar en voelbaar voor wie er voor openstaat. Als je door het Tasjelhiyt-talige zuidwesten van Marokko reist, kom je vroeg of laat in aanraking met vormen van orale literatuur. Deze streek is bekend om zijn rijke vertelcultuur en zijn gezongen poëzie. De *Tasjelhiyt Berbers* van Zuid-Marokko worden ayt umarg "*de mensen van de poëzie*" genoemd. In ieder dorp tref je mensen aan die bekend zijn als verteller van verhalen, ieder dorp heeft een dichter-zanger (*rrays*, *meervoud rrways*) of dichteres-zangeres (*rraysa*, *meervoud rraysat*). Men verkoopt en beluistert er cassettebanden van de eigen, locale rrways of van de landelijk bekende, zoals de grote Lhadj Bel'id, Mohammed Demsiri, of bekende rraysat als Taba'mrant en Raqiya Demsiriyya. Als je geluk hebt word je uitgenodigd voor een ahwasj, een

dansfeest dat in de avond en in de nacht wordt gehouden, een feest waaraan de hele dorpsgemeenschap meedoet en waarin lokale dichters of dichtersessen de show stelen. Tijdens de stiltes tussen de dansbewegingen bestoken ze elkaar met dichtregels: liefdespoëzie, natuurpoëzie, maar veelal ook toespelingen op voor iedereen bekende gebeurtenissen of situaties in het dorp.

Ibn Khaldoun (1332-1406), een van de grote denkers en historici van de Arabische wereld, schreef de Berbers niet alleen een centrale rol toe in de geschiedenis van Noord-Afrika, hij roemde met name ook hun rijke vertelcultuur: De Berbers vertellen zoveel van dergelijke verhalen dat je er boekdelen mee zou kunnen vullen, als je de moeite zou nemen om ze op te schrijven.

Rond 1850 werden de eerste volksverhalen in het Tasjelhiyt Berber door Europese, veelal Franse, onderzoekers verzameld en gepubliceerd. Vanaf 1850 tot nu hebben auteurs als de Slane, de Rochemonteix, Stumme, Destaing, Laoust, Justinard, Jordan, Roux, Leguil, Galand, Galand-Pernet, Boukous en Stroemer tekstmateriaal gepubliceerd, waaronder volksverhalen. Al dit gepubliceerde tekstmateriaal is van groot belang zowel voor studie van de oraal-literaire traditie van Zuid-Marokko als voor de studie van het Tasjelhiyt Berber als taal.

Tegenwoordig vinden we steeds meer orale literatuur, verhalen en liederen die op CD's, video's, cassettebanden en grammofoonplaten zijn uitgebracht en die eveneens een grote culturele waarde vertegenwoordigen.

In de loop van de jaren heb ik vooral verhalen verzameld die typerend zijn voor de vertelcultuur van Zuid-Marokko. Daarbij heb ik gestreefd naar variatie in vorm en inhoud: van toversprookjes tot boertige verhalen, van anecdotes tot kinderlijke niemandalletjes, van onnozele grappen tot slimmigheden, van dierverhalen tot heiligenverhalen.

Ook heb ik enkele verhalen uitgekozen waarin oraal-literaire vertelstructuren duidelijk zichtbaar zijn, bijvoorbeeld verhalen met een "*klassieke*" opbouw in eenheden van drie of verhalen waarin dezelfde of vergelijkbare motieven zijn verweven. Bij de laatstgenoemde verhalen zal de lezer denken dat hij bepaalde passages al eerder heeft gelezen, om vervolgens te merken dat het verhaal toch weer op een andere manier verder gaat.

El-khla

Sommige hoofdfiguren in de verhalen zijn niet specifiek voor de vertelcultuur van Zuid-Marokko, maar komen ook elders voor. Zo is de figuur van de menseneter of menseneetster, die ver van de bewoonde wereld in de wildernis (*el-khla*) woont en

een bedreiging vormt voor meestal jonge kinderen kenmerkend voor de Arabische en Berberse verhalen van heel Noord-Afrika. Hetzelfde geldt voor de verhalen over de grappenmaker Djeha, een figuur die zowel in de Maghreb-landen als in de rest van het Midden-Oosten bekend is. Wel kenmerkend voor Zuid-Marokko is, bijvoorbeeld, het motief van de mooie jonge held die zichzelf lelijk maakt door een buikvlies van een geslacht schaap over het hoofd te trekken om te lijken op iemand met schurft. Hij wordt dan met rust gelaten en kan zijn plannen uitvoeren.

Sommige verhalen bevatten motieven die we ook in verhalen uit andere bekende orale tradities tegenkomen. Een contaminatie van de figuur van koning Midas en Alexander de Grote, de koning “met de hoorns (*dhû l-qarnayn*)”. Koning Midas wilde geheim houden, dat hij ezelsoren had. Hij droeg daarom een grote muts om ze aan het oog te onttrekken, alleen zijn kapper wist ervan, maar die moest zijn mond houden. Dit geheim viel de arme kapper echter zeer zwaar en om het ooit maar één keer te kunnen zeggen groef hij een diepe kuil, ging erin staan en riep: “*Koning Midas heeft ezelsoren.*” Later groeide daar riet en als de wind er doorheen waaide hoorde men die woorden. In onze Berberse verhalen gebeurt er iets dergelijks. Een jongen die het haar van de koning heeft afgeschoren ziet dat de koning hoorns heeft en moet dit geheim houden. Hij speelt de melodie van het lied “*de koning heeft hoorns*” op een rietfluit. De rietfluit valt in een put en schiet wortel. Daarna zingt het jonge riet het lied “*de koning heeft hoorns*”.

Het avontuur van de zestiende eeuwse Zuid-Marokkaanse heilige Sidi Hmad Oe Moesa die, gekleed in een schaapsvel, tussen de schapen, ontsnapt aan een éénogige menseneter doet denken aan de ontsnapping van Odysseus uit de grot van de cycloop Polyfemus.

Ook zijn er thema's en motieven te vinden die wij uit de collectie van de gebroeders Grimm kennen. Naast vertellingen waarin dieren een hoofdrol spelen, staan verhalen waarin gelachen wordt om de koraanleraar, of verhalen waarin lokale islamitische heiligen centraal staan.

Veel figuren uit de Bijbel (Noach, Mozes, Abraham, Job, Salomon, Jezus, Maria, etc.) worden ook in de koraan genoemd. In de islamitische traditie gelden deze figuren als profeten of als heiligen. Verhalen rondom dergelijke figuren zijn verzameld in een zeer populaire bundel die in de hele islamitische wereld te koop is, de *qisas al-anbiyâ* “*de verhalen van de profeten*”. Echo's van deze verhalen klinken door in de volksverhalen over Koning Salomon en of Noach.

Hier en daar komen we ook etiologische, dat wil zeggen, redengevende motieven

of verhalen tegen: “en daarom heeft de vleermuis geen veren” , “en daarom laat de panter mensen met rust” , “en daarom is de zee zout.”

Verscheidene malen ontmoeten we het motief van de hoofdpersoon die een slavin bij een put ontmoet en door haar bemiddeling weer wordt toegelaten bij zijn geliefde of bij zijn zuster. Het “toevallig” op één plaats samenkomen van hoofdpersonen aan het einde van een verhaal is een bekend motief in volksverhalen. .

In het verhaal van Hamed Schapekeutel wordt gespeeld met onwerkelijke dimensies en onwaarschijnlijke situaties. Het verhaal gaat over een brutaal, onsympathiek kind, zo groot als een schapekeutel dat in zijn eentje de onderbalk van een weefgetouw draagt, dat mensen op de vlucht jaagt en dat, zelfs vanuit de maag en de blaas van een koe en vanuit de maag van een jakhals, zijn dorpsgenoten nog lastig valt.

De Nederlandse lezer valt de droge, harde vertelstijl op: je vindt in deze verhalen geen grote emoties, eerder droge verslagen van handelingen. Geen psychologische diepte bij de hoofdpersonen, geen overwegingen alvorens te handelen, geen emoties na verlies van een dierbare. Je vindt grote, moeiteloze en emotieloze radicale veranderingen in de loyaliteit van de hoofdpersonen.

We worden, net als in de verhalen van de gebroeders Grimm, met wreedheden geconfronteerd die overigens altijd op zeer onderkoelde wijze naar voren worden gebracht. Er worden in de verhalen mensen onthoofd, oorlellen en pinken afgesneden, kinderen achtergelaten in een bos, kinderen vetgemest, er wordt bedreigd met het villen van de gezichtshuid.

Zoals vaak in volksverhalen treden er vreemde wezens op of dieren die kunnen spreken en waarmee mensen dus ook gewoon kunnen communiceren.

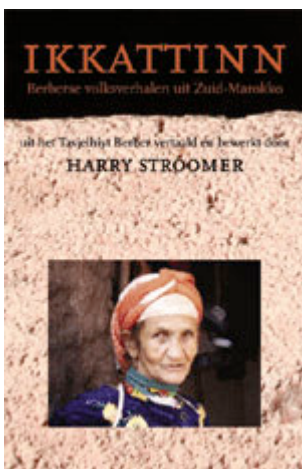
Belangrijke veranderingen in een verhaal vinden soms op mechanische wijze plaats: door het eten van een vijg krijgt iemand een hoorn op zijn hoofd, door het eten van de volgende vijg een tweede hoorn; daarna nog een vijg en de eerste hoorn verdwijnt, een laatste vijg en de tweede hoorn verdwijnt; door het draaien aan een ring gebeurt er iets nieuws; de valk die de hoofdpersoon naar *Ghalia bint Mansoer* brengt heeft tijdens de vlucht stukken vlees nodig; ze worden de valk toegediend alsof het een auto betreft die benzine nodig heeft.

Verhalen of verhaalmotieven zijn niet altijd even logisch of consequent. Aan het begin van verhaal 29 wordt verteld dat er een dief is uit Marrakech en een dief uit Fes, die niettemin even later, in een en dezelfde stad, dezelfde vrouw in hetzelfde

huis blijken te hebben.

Soms worden motieven uitgewerkt, soms worden ze zomaar ingevoerd en met hetzelfde gemak weer verlaten. Een verhaallijn kan zonder reden worden afgebroken en nieuwe lijnen kunnen worden ingevoegd. Het einde van een verhaal kan zo plotseling komen, dat het voor het gevoel van de lezer onaf is. Er zijn verhalen die op een zelfde manier beginnen maar heel anders eindigen of verschillend beginnen en met eenzelfde motief eindigen.

Ik heb gestreefd naar een vertaling die zo dicht mogelijk bij de oorspronkelijke Berberse tekst staat, zonder de leesbaarheid van het Nederlands geweld aan te doen.



Enkele verhalen uit de bundel Ikkattinn

Hmad Unamir

Er was eens een jongen die geen familie had, hij had alleen nog maar zijn moeder. Hij was leerling op de koraanschool. Wanneer hij 's nachts in zijn bed lag te slapen, kwamen er steeds engelen bij hem op bezoek die hennaversieringen op zijn handen aanbrachten. De volgende morgen stond hij dan op en ging hij naar school. De koraanleraar zag zijn beschilderde handen en gaf zijn leerling daarvoor een flinke straf. Op een dag zei de jongen tegen de koraanleraar: "Meester, U moet me geloven! Ik beschilder mijn handen niet zelf. Als ik 's avonds ga slapen, dan blijken mijn handen de volgende morgen beschilderd te zijn! Ik heb geen idee wie dat doet!" "Weet je wat je moet doen?" zei de koraanleraar, "Als je vanavond gaat slapen, neem dan een *tadjien* mee, zet daar een brandende kaars in en doe het deksel erop, zodat er geen licht uitkomt. Blijf wakker, val niet in slaap, maar doe alsof je slaapt." "Goed, meester," antwoordde de jongen. Hij ging weg en deed wat de meester hem gezegd had.

Midden in de nacht kwamen de engelen weer en beschilderden zijn handen met henna. Met een bliksemsnelle beweging pakte hij er een vast. Hij tilde het deksel

van de *tadjien* op en zag in zijn handen een engeltje in de gedaante van een meisje. "Laat me gaan, Hmad," smeekte het engel-meisje, "je kunt toch niet aan mijn voorwaarden voldoen." "Ik laat je niet gaan! Door jullie heb ik elke ochtend van de koraanleraar een flinke straf gekregen." Opnieuw smeekte ze: "Laat me gaan, je kunt toch niet aan mijn voorwaarden voldoen." "Wat zijn jouw voorwaarden dan?" vroeg hij. Ze antwoordde: "Ik heb zeven kamers nodig, de een gebouwd in de ander en je moet ze allemaal kunnen open maken met één sleutel." "Dat komt voor elkaar," zei hij, waarop zij vervolgde: "Maar onthoud goed: niemand mag in die kamers komen behalve jij." "Afgesproken," antwoordde hij. Hij liet het engeltje zolang in zijn kamer wonen, totdat hij die zeven kamers had gebouwd. Toen trouwde hij met haar en ging bij haar wonen.

Telkens als hij wegging deed hij de kamers op slot en legde de sleutel onder de mesthoop. Zijn moeder had geen idee wat er in die kamers gaande was. Zij wilde er graag eens een kijkje nemen, maar ze wist niet waar haar zoon de sleutel verstopte.

Op een dag scharrelde er een kip rond in de mesthoop en die woelde de sleutel naar de oppervlakte. Zijn moeder vond de sleutel en begon er onmiddellijk die kamertjes mee open te maken. Toen ze bij de laatste kamer was aangekomen, stond ze oog in oog met het engel-meisje. Ze schrokken allebei zeer. De moeder ging weer snel naar buiten. Haastig deed ze de kamers weer een voor een op slot en verborg de sleutel op dezelfde plek in de mesthoop.

Toen de jongen weer terugkwam, pakte hij de sleutel en opende de eerste deur. Hij zag dat de vloer van de eerste kamer vochtig was. In de tweede kamer kwam het water tot zijn enkels, in de derde kamer kwam het water tot zijn kuit, in de vierde kamer tot zijn knieën, in de vijfde kamer tot zijn dij, in de zesde kamer tot zijn middel, in de zevende kamer tot zijn oksels. Daar zag hij in de vensterbank het engel-meisje zitten, ze hilde dikke tranen. "Wat is er met je?" vroeg hij haar. "Met mij is er niets! Alleen, je moeder is hier geweest en dat is tegen onze afspraak! Doe nu even het raam voor me open, zodat ik wat frisse lucht kan krijgen." De jongen deed het raam open en het engel-meisje vloog weg. Hij strekte zijn hand uit om haar te pakken te krijgen, maar tevergeefs. Zij liet een ring achter in zijn hand, veranderde in een duif en vloog weg. Ze riep nog: "Als je echt van me houdt, kom dan naar me toe in de zevende hemel." En weg was ze.

De jongen ging naar buiten, kocht een paard en trok de wijde wereld in. Hij reisde drie jaar lang, totdat hij aankwam bij een nest met jongen van een reusachtige

valk. Als deze valk vloog, leek het alsof er een huis door de lucht ging. Hij slachtte zijn paard en gaf het vlees aan de jongen in het nest van de valk. Toen de moedervalk weer terugkwam en haar jongen paardevlees zag eten, zei ze: "Laat degene die deze goede daad heeft verricht hier komen. Hij kan van mij krijgen wat hij wil." De jongeman zei tegen de moedervalk: "Ik heb ze het vlees gegeven." "Hoe kan ik je belonen?" vroeg de vogel. "Ik wil alleen maar dat je me naar de zevende hemel brengt," zei hij. "Dat is goed," zei de valk, "ga maar op mijn rug zitten!" De jongen ging op de rug van de enorme vogel zitten. Met krachtige slagen vloog ze met hem weg.

Toen ze bij de zevende hemel waren aangekomen, zette de moedervalk hem neer en nam afscheid van hem. De jongen liep verder totdat hij bij een bron kwam. Vlak bij de bron stond een boom. Hij besloot erin te klimmen. Na een tijdje kwam er een slavin bij de bron om water te halen. Ze zag het gezicht van de jongen weerspiegeld in het water. Ze zei verongelijkt: "Nu ben ik zó knap! Waarom zou ik water moeten halen voor mijn meesteres?" Boos hief ze de waterkruik omhoog en wilde hem kapot gooien op de grond. Toen riep de jongen naar beneden: "Kalm aan! Kijk eens omhoog, ik ben het die je in het water hebt gezien! Wiens slavin ben je?" "De slavin van mevrouw zus-en-zo," antwoordde ze. "Kijk," zei hij, "hier is een ring, breng hem naar je meesteres." Ze pakte de ring en ging weg. Toen ze thuis kwam, gaf ze de ring aan haar meesteres. Haar meesteres gaf haar het bevel: "Haal een ezel en laad hem vol hooi! Verstop de jongeman onder het hooi en breng hem hierheen." De slavin ging weg en deed wat haar meesteres haar had bevolen. Ze nam de jongeman mee naar huis. Hij kroop onder het hooi vandaan en zag na lange tijd zijn eigen vrouw weer terug. Hij ging weer bij haar wonen. Zijn vrouw liet hem het hele huis zien. Toen ze bij een bepaalde deur aankwamen die op de aarde uitkeek, zei ze tegen hem: "Je kunt alle kamers van het huis gebruiken, maar doe déze deur alsjeblieft niet open!"

De jongeman woonde lange tijd bij zijn vrouw. Toen de dag van het slachtfeest gekomen was, dacht hij bij zichzelf: "Kom, laat ik eens achter de deur kijken die ik van mijn vrouw niet mocht openmaken." Hij ging erheen en maakte hem open. Vanuit de zevende hemel zag hij toen de aarde, en heel, heel ver weg, zijn moeder die een schaap voor het slachtfeest in toom probeerde te houden. Ze slaagde er niet in het dier te slachten. Ze riep steeds vertwijfeld: "Waar blijf je nou toch, o Hmad, mijn zoon! Kom toch gauw om voor mij deze ram te slachten." Ze huilde. De jongeman zag dit. Hij kreeg medelijden met zijn lieve oude moeder en

sprong.....

Tijdens zijn val naar de aarde sneden de winden hem in stukken. Een druppel bloed kwam terecht op de ram en doodde hem. Zijn vingers vielen op een rots, daar ontstonden vijf bronnen. Hmad Unamir zelf was dood. Vaarwel!

Over de jakhals, de egel en de eigenaar van een tuin

Een jakhals en een egel waren vrienden. Ze hadden samen een tuin en daarin hadden ze uien geplant. Toen de uien groot genoeg waren om geoogst te worden zei de egel tegen de jakhals: "Wat wil je: het bovenste dat voor moslims is toegestaan of het onderste dat voor moslims verboden is?" De egel wilde hem natuurlijk voor de gek houden en hem het uienloof aansmeren, om er dan zelf met de uien aan de onderkant van de plant vandoor te gaan. De jakhals antwoordde: "Ik wil dat wat toegestaan is! Wat zou ik moeten doen met iets dat verboden is?" Waarop de egel zei: "O, maar ik wil me absoluut niet met jouw keuze bemoeien." "Dat heb ik ook niet gevraagd!" "Welaan," zei de egel, "oogst je uienloof dan maar!" De jakhals begon het uienloof af te snijden en de egel haalde op zijn beurt de uien uit de grond. Hij legde ze in de zon te drogen. Ook de jakhals legde het uienloof in de zon. De egel liet zijn domme vriend zijn gang maar gaan.

Toen alles mooi droog was zei de egel: "Ik wil die mooie oogst van mij nu wannen." "Wat bedoel je?" vroeg de jakhals. "Gebruik je ogen maar goed, dan zul je het zien!" zei de egel. De jakhals lette goed op wat zijn vriend deed. De egel wachtte tot er een flinke bries was opgestoken en begon de uien in de wind omhoog te gooien om ze zo te ontdoen van stof en viezigheid. Daarna gooide de jakhals zijn gedroogde uienloof ook maar omhoog in de wind, maar zijn hele "oogst" werd door de wind meegenomen! De egel liet de jakhals achter en lachte in zijn vuistje. Hij nam de uien mee naar huis en borg ze goed op zodat hij er een tijdlang van kon eten. De jakhals zei tegen hem: "Ik heb best wel in de gaten wat je met me hebt uitgehaald!" Waarop de egel schijnheilig verklaarde: "Ik heb dit alleen maar gedaan om je te laten eten wat voor moslims geoorloofd is!"

Een tijdje later zei de jakhals tegen de egel: "Laten we nog eens samen in de tuin werken!" "Dat is goed," zei de egel. Ze gingen aan de slag en ze zaaiden deze keer graan. Toen ze klaar waren gingen ze weer uiteen. Toen het graan rijp was geworden zei de egel tegen de jakhals: "Beweer nu niet dat ik je bedrieg en kies gewoon wat je wilt! Wil je het verbodene daar beneden of wil je het toegestane dat daar bovenaan zit?" De egel zei dit natuurlijk omdat hij wel wist dat de jakhals beter zou nadenken dan die keer dat de egel het onderste, de uien, en de jakhals

het bovenste, het uienloof, had genomen. De jakhals antwoordde: "Als mij eenmaal iets is overkomen, dan onthoud ik dat goed! Geef mij maar het verbodene daar beneden, en jij, neem jij maar het bovenste!" "Nee," zei de egel, "jij moet het bovenste pakken, ik neem het onderste." "Jouw beurt is voorbij," zei de jakhals, "deze keer zul je me niet meer bij de neus nemen! Ik heb heus wel in de gaten wat je bedoeling is!" De egel deed alsof hij huilde, hij begon luid te jammeren en te weeklagen. "Schiet op," zei de jakhals bazig, "trek de bovenkant eraf, ik wil nu mijn deel hebben!" Gehoorzaam haalde de egel de korenaren aan de bovenkant van elke plant eraf en liet de korenhalmen voor de jakhals staan. De jakhals kwam eraan om deze halmen te oogsten. De egel liet hem zijn gang maar gaan. Toen de korenaren droog waren, legde de egel ze op de grond en begon te dorsen. De graankorrels sprongen eruit. Ook de jakhals ging dorsen, maar zijn korenhalmen leverden alleen maar stro op. De egel kon weer lekker smullen en de jakhals had weer het nakijken. Hij stond versteld van de slimheid van de egel.

Weer een tijdje later zei de jakhals tegen de egel: "Laten we naar die-en-die tuin gaan, de baas van die tuin is naar huis. Hij staat vol vijgen en druiven." "Ja!" antwoordde de egel, "laten we daar heen gaan!" Samen gingen ze die tuin in. Telkens als de egel een druif had gegeten, ging hij weg om even te proberen of hij nog door het gat kon waardoor hij de tuin was binnengekomen, want dat gat was nogal nauw. Hij was bang dat hij, eenmaal volgegeten, niet meer door dat gat heen zou kunnen. Dan zou hij niet meer naar buiten kunnen en dan zou de eigenaar van de tuin hem te grazen kunnen nemen. De domme jakhals echter zat zorgeloos vijgen te eten tot hij zijn buik rond had. Daarna ging hij naar de druiven en at verder tot hij een buik had, zo groot als die van een koe. Nauwelijk was de egel de tuin uit of hij zei tegen de jakhals: "Pas op! De eigenaar van de tuin komt eraan!" De jakhals rende naar de plaats waar hij de tuin was binnengekomen, maar hij kon niet meer door het gat naar buiten. Hij schreeuwde tegen de egel: "Als je nog weet wat echte vriendschap is, zeg me dan wat ik moet doen!" De egel zei: "Doe alsof je dood bent, ga languit in een greppel liggen, steek een gebroken abrikoos in je kont, doe je mond open en hou je adem in! Als de eigenaar van de tuin je vindt, dan pakt hij je bij je staart en dan gooit hij je over de omheining. En dan moet je maken dat je wegkomt!" De jakhals deed wat de egel hem gezegd had. Toen de baas van de tuin gekomen was, vond hij de jakhals. Mieren droegen stukjes abrikozenpit weg uit de anus van de jakhals. "Moge God over je rechtspreken, mormel!" zei de baas van de tuin en hij pakte hem bij zijn staart en slingerde hem over de omheining. De jakhals rende weg en riep: "Haha! Ik heb je

lekker gefopt!” “O, maar ik herken je toch wel tussen de andere jakhalzen,” riep de baas van de tuin hem achterna, “kijk maar wat er met je staart is gebeurd!” De jakhals bekeek zijn staart en zag dat het vel eraf gestroopt was. Hij schreeuwde naar de egel: “Nu ben ik gelukkig uit de tuin, ik heb gedaan wat je me hebt gezegd! Maar de baas heeft me bij mijn staart gepakt en het vel eraf gestroopt! Ik zei nog: ‘Haha! Ik heb je gefopt!’ Maar hij zei: ‘Ik herken je toch wel! De huid van je staart is eraf gestroopt! Ik ga naar de jakhalzenrechtbank en zal een klacht tegen je indienen. Waar je ook bent, ze zullen je te pakken krijgen en dan zul je alles betalen wat je van me hebt opgegeten.’ ” De egel zei tegen de jakhals: “Hou je mond en zeg niemand er iets over! Roep alle jakhalzen bij elkaar en zeg tegen ze dat ze je moeten komen helpen bij het dorsen.”

Diezelfde dag nog riep de jakhals alle andere jakhalzen bijeen en vroeg of ze mee wilden helpen bij het dorsen. De egel dreef ze bijelkaar en bond al hun staarten aan elkaar vast met een touw. Op deze manier dorste de jakhals met hulp van de andere jakhalzen. Intussen ging de egel naar de windhond en zei tegen hem: “Kom mee, dan kun je lol hebben! De jakhalzen zijn aan het dorsen.” De egel ging weer terug en liep, voor de windhond uit, naar zijn vriend de jakhals en riep tegen hem: “Weg wezen! Snel! De windhonden komen eraan!” Dat zei hij om de jakhalzen bang te maken, zodat ze aan elkaar zouden gaan trekken en elkaar de staart zouden afstropen, zoals dat ook bij zijn vriend was gebeurd. Dan zou de baas van de tuin zijn vriend, de jakhals niet meer herkennen tussen de andere jakhalzen. Ook de jakhals rende naar de andere jakhalzen toe en riep: “Hé jullie daar! Weg wezen! Er komen windhonden op jullie af!” Zodra ze de windhonden hoorden, begon iedere jakhals in paniek in een andere richting te trekken. Zo raakten ook al hún staarten ontveld.

De baas van de tuin ging naar de jakhalzenrechter en diende een aanklacht in tegen de jakhals die uit zijn tuin had gestolen. De jakhalzenrechter vroeg hem: “Denk je dat je de dader kunt herkennen?” “Oh, ja! Ik zal hem zeker herkennen, zijn staart is ontveld. Ik vond hem in de tuin. Die boef deed alsof hij dood was. Er gingen mieren en vliegen bij hem naar binnen. Ik pakte hem bij zijn staart, maar de huid van zijn staart bleef in mijn hand achter.” De rechter van de jakhalzen liet omroepen dat alle jakhalzen moesten komen, alle jakhals-mannetjes en jakhals-vrouwtjes. Toen ze bijelkaar waren gekomen, zag de rechter dat bij tenminste de helft van de jakhalzen de staart ontveld was. De rechter zei tegen de baas van de tuin: “Zit de dader hierbij?” De baas van de tuin kon hem er niet uit halen. De

rechter zei op besliste toon: "Dan kan ik ook niemand van hen in staat van beschuldiging stellen." De baas van de tuin zei op zijn beurt: "Dan wil ik in een hinderlaag gaan liggen en kijken of ik er een te pakken kan krijgen die dan maar alles moet betalen." De rechter legde dit voorstel aan de dieren voor: "Jakhalzen, als deze man iemand van jullie te pakken krijgt, dan is dat de jakhals die alles moet betalen wat de baas van de tuin kwijt is. Zijn jullie het daarmee eens?" "Afgesproken," zeiden de jakhalzen, "degene die hij te pakken krijgt zal alles betalen."

De baas van de tuin verliet de jakhalzenrechtbank. Thuis aangekomen maakte hij een papje van meel en peper en sprenkelde dat op de druiven en op de vijgen zodat degene die ervan at, zou moeten niezen.

Dezelfde jakhals kwam weer naar de tuin en at daar weer totdat hij helemaal vol zat. Toen hij de baas van de tuin hoorde komen, rende hij weg. "Aha! Nu heb ik je te pakken, hoerenzoon!" zei de baas van de tuin. Op zijn beurt schold de jakhals de baas van de tuin uit. En dan schold de baas van de tuin weer terug: "Jij bent een hoerenzoon! Je hebt peper gegeten! Je kunt met die peper in je mond niet voorkómen dat je niest. Reken maar dat ik nu weer naar de rechter ga en die zal alle jakhalzen sommeren te komen. Hij die peper in zijn mond heeft, zal mij een hoge schadevergoeding moeten betalen!"

De jakhals ging naar zijn vriend, de egel, en vroeg hem raad: "Wat denk jij ervan? Ik heb druiven met peper gegeten en nu moet ik de hele tijd niezen. De baas van de tuin heeft nu een klacht tegen me ingediend bij de rechter." De egel wist raad: "Als je in de rij van verdachten aan de beurt bent om langs de rechter te lopen en als je dan echt moet niezen, dan zeg je gewoon: 'Edelachtbare, ik heb een heel mooi zusje, haar naam is Ha-ha-hatsjie!' Zo kun je de rechter en de eigenaar van de tuin bij de neus nemen en kun je langs hen heen lopen zonder dat ze je herkennen."

De rechter stuurde een bode naar de jakhalzen met het bevel dat ze allemaal bij hem moesten komen. Alle jakhalzen gingen naar de rechter en onderdanig zeiden ze: "Beveel, o heer, en wij zullen U gehoorzamen." De rechter sprak: "Wie van jullie heeft er nu weer schade berokkend aan deze man en aan zijn tuin?" De jakhalzen antwoordden: "We weten ons geen raad! We hebben geen idee wie deze vervelende jakhals is! Wij willen niet betalen wat hij schuldig is!" De rechter zei boos: "Zeg dat niet, stelletje boeven, tenzij jullie zeker weten dat de schuldige zich niet onder jullie bevindt! Trouwens, degene die peper heeft gegeten zal niet

kunnen voorkómen dat hij steeds moet niezen!” De rechter zei toen tegen de jakhalzen: “Loop één voor één langs de baas van de tuin en langs mij!” Gedwee liepen ze één voor één voor hen langs. Toen het de beurt van de brutale druivendief was, nam hij de baas van de tuin en de rechter in de maling: “Edelachtbare, ik heb een heel mooie zuster, ze heet Ha-ha-hatsjie!” Op deze manier kon de jakhals zijn niesaanval verbergen. Hij kon gewoon doorlopen zonder opgepakt te worden. Vaarwel!

De Ayt Smoegen en het zout

Op een mooie dag hielden de leden van de stam Ayt Smoegen een vergadering. Ze zeiden dat ze het beu waren om telkens maar zout te moeten kopen. Ze besloten het zelf maar eens te zaaien zodra het regenseizoen zou aanbreken. Toen het voorjaar was en de aarde vochtig genoeg was om te zaaien, vergaderden ze opnieuw: “Laten we nu de benodigde spullen maar gaan halen om zout te verbouwen.”

Ze gingen naar een bepaalde akker, waar hun stamhoofd, Ali Oe Lmqiys, het zout uitzaaide. Toen ze daarmee klaar waren, gingen ze weer uit elkaar. Na een week riep Ali hen weer bijeen en zei: “Laten we gaan kijken of het zout al een beetje opkomt.” Bij de akker aangekomen bekeek Ali de grond aandachtig. Hij tilde een paar stenen op en tsjak, daar stak een schorpioen hem in zijn hand. Hij zei tegen de mannen om hem heen: “Het zout komt al redelijk op, maar het is bijtend scherp! Laten we terugkomen wanneer het goed is opgekomen.” Ze gingen weer naar huis en wachtten totdat ze er genoeg van hadden. Daarna gingen ze meermalen terug naar die akker om te kijken, maar het zout wilde maar niet opkomen. Uiteindelijk kwamen ze tot een logische conclusie: “Het is vast bedorven zaaigoed geweest!”

Eieren van een ezel

Op een dag had een man op de markt watermeloenen gekocht en daarmee de beide zadeltassen van zijn ezel gevuld. Toen hij, op weg naar huis, op een stil gedeelte van de weg was gekomen, viel een van de watermeloenen uit een van de zadeltassen, rolde van de berghelling naar beneden en botste tegen een boom. De botsing had de haas, die in deze boom woonde, opgeschrikt. Voor de man leek het net alsof de haas zó uit de watermeloen te voorschijn was gesprongen! Hij dacht bij zichzelf: “Wat krijgen we nou! Er zitten jonge ezeltjes in deze eieren!” Hij had niet in de gaten dat het geen ezelsjong was, maar een haas!

De man bracht de watermeloenen naar huis en zei triomfantelijk tegen zijn huisgenoten: "Kijk, ik heb ezelseieren gekocht!" Hij groef een ondiepe kuil bij wijze van nest en legde de watermeloenen erin. Hij haalde de ezel erbij. Het dier weigerde om op het "nest" te gaan zitten en "de eieren" uit te broeden. Hij sneed de koppige ezel de poten af en plaatste hem zo op het "nest" met watermeloenen. Toen hij de volgende dag wakker werd ging hij gauw kijken of de eieren al waren uitgekomen. Hij trof de ezel aan met een verstarde grimas op zijn gezicht en zijn bek wijd open. Vertederd door het tafereel zei de man in zichzelf: "Ach, kijk, ze lacht omdat de kleine ezeltjes elk moment kunnen uitkomen!"

Mohand de grappenmaker

Er was eens een man die Mohand de grappenmaker werd genoemd. Op een keer kwam er een man op hem af die zei: "Beste man, word toch landarbeider (*akhmmas*) bij mij." Mohand de grappenmaker antwoordde: "Maar ik ben helemaal geen landarbeider." "Maar ik heb je nodig," zei de man, "je moet dit jaar gewoon maar eens landarbeider bij me worden." "Okee dan!" zei Mohand.

Mohand ging met hem mee om landarbeider te worden. De man gaf hem een hak waarmee dammetjes in irrigatiekanalen kunnen worden gemaakt. Mohand bevloede het land totdat hij het kon ploegen. Hij haalde ook de trekossen van de man te voorschijn en het zaaigoed. Hij begon te ploegen langs lijnen die hij tevoren had getrokken en hij zaaide het zaaigoed in. Na een dag of twee was hij klaar.

Toen ging Mohand naar de slager en zei tegen hem: "Beste man, ik wil de ossen waarmee ik geploegd heb verkopen." "Maar wat zal de eigenaar van de ossen daarvan zeggen?" vroeg de slager. Mohand de grappenmaker antwoordde: "Ik regel dat wel met de eigenaar van de ossen, maak je over hem geen zorgen." De slager betaalde de ossen, nam ze mee en slachtte ze. Mohand, onze landarbeider, sneed de staarten van de dieren af. Hij groef een kuil en stopte de staarten met het dikste uiteinde in de grond. Om te verzwaren legde hij er stenen op en dekte alles af met een laag grond. Hij wachtte tot de middag. Toen rende hij naar de eigenaar van de ossen en riep: "Kom gauw kijken! Kom gauw kijken! De ossen zijn de grond in gelopen!"

De mensen van het dorp en de eigenaar van de ossen snelden achter Mohand aan naar de plaats des onheils. Daar zagen ze twee staarten uit de grond steken. Mohand de grappenmaker zei tegen de eigenaar van de ossen: "Kijk eens, de ossen zijn zo maar de grond in gelopen." De eigenaar zei tegen de omstanders:

“Trek eens aan de staarten zodat de ossen er weer uitkomen!” Maar zodra de mensen aan die staarten begonnen te trekken, schoten ze natuurlijk los uit de grond. De mensen tuimelden achterover. Mohand de grappenmaker schreeuwde toen: “Nu zijn de ossen nog dieper de grond in gelopen! Nu zijn alleen de staarten overgebleven!” De omstanders zeiden tegen de eigenaar: “Je kunt niets tegen je landarbeider inbrengen: je ossen zijn domweg de grond in gelopen!”

Uit: Harry Stroomer - [Ikkattinn - Berberse volksverhalen uit Zuid-Marokko](#)

“*Ikkattinn*” is het woord waarmee veel Berberse volksverhalen uit het zuiden van Marokko beginnen. Het betekent “Er was eens” en het is de sleutel tot de magische wereld van het verhaal. Dit boek bevat vertalingen van Berberse verhalen uit Zuid Marokko, het gebied waar Tasjelhiyt Berber wordt gesproken, naar aantal sprekers (8 à 9 miljoen) ‘s werelds grootste Berberse taal.

Rozenberg Publishers 2006 - ISBN 978 90 5170 955 1

Over de auteur:

Harry Stroomer (1946) is hoogleraar Afroaziatisch, in het bijzonder Berberse en Zuidsemitische talen aan de Universiteit van Leiden. In zijn onderzoek is hij gericht op de taalkundige beschrijving van talen en dialecten in het Arabisch-Islamitische cultuurgebied. Hij houdt zich intensief met Berberse talen en culturen bezig, met name die van Marokko.