

‘Javaanse volksverhalen: een eerste kennismaking’

Hein Vrugink

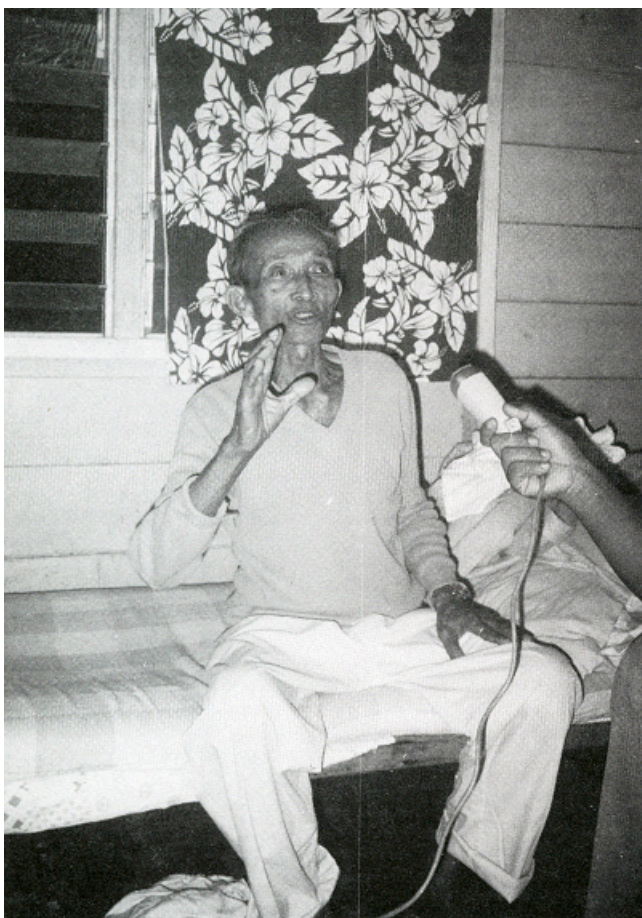
bron

Hein Vrugink, ‘Javaanse volksverhalen: een eerste kennismaking’, in: *Oso* 8 (1989), p. 170-183.

Zie voor verantwoording: http://www.dbnl.org/tekst/vrug001java01_01/colofon.htm

© 2008 dbnl / Hein Vrugink





Pak Kardi Kartowidjojo vertelt. Moengo, eind 1983. (Foto: Cultuurstudies)

Javaanse volksverhalen, een eerste kennismaking

Hein Vrugink

Inleiding

Bij de Javaanse bevolkingsgroep in Suriname speelt, evenals bij de andere etnisch en cultureel te onderscheiden groepen, de mondelinge overlevering een centrale rol. Culturele gebruiken, kennis en waarden worden primair mondeling doorgegeven. Wil iemand bijvoorbeeld *dukun* (volksgeneeskundige) worden of *dalang* (poppenspeler in de wayang), dan duikt hij niet in de boeken maar gaat hij in de leer bij iemand die reeds *dukun* of *dalang* is¹. Bij dit 'in de leer gaan' (*meguru*) wordt de kennis mondeling overgedragen: er worden geen leerboekjes gebruikt en het maken van aantekeningen is niet gebruikelijk.² Dit betekent niet dat het geschreven woord bij het doorgeven en bewaren van kennis binnen de Javaanse cultuur in Suriname in het geheel geen rol speelt. Zo hebben dalangs bijvoorbeeld vaak de beschikking over boekjes of schriftjes in het Javaans, meestal in Javaanse karakters,³ waarin een korte samenvatting van het verhaal wordt gegeven. Een ander voorbeeld is de *kaum* (de belangrijkste geestelijke leider in de Javaanse gemeenschap) die vaak een handboekje (de zgn. *primbon*) heeft waarin hij (o.a.) kan nagaan wat voor het ondernemen van bepaalde activiteiten gunstige en ongunstige dagen zijn. De Javaanse cultuur in Suriname is dus zeker geen schriftloze cultuur.⁴

Ook bij de zgn. orale letterkunde, het eigenlijke onderwerp van dit artikel⁵, ontbreekt het schriftelijke element niet geheel. Er zijn altijd boekjes en handgeschreven schriftjes met verhalen en liederen in omloop geweest en het is bekend dat daar ook bij bepaalde gelegenheden, waarover straks meer, uit voorgelezen of voorgedragen werd. Ook Javaanse tijdschriften die uit Indonesië werden geïmporteerd, hebben ongetwijfeld een rol gespeeld bij het in stand houden en doorgeven van orale letterkunde. Lezen betekende in de Javaanse cultuur trouwens per definitie hardop lezen: stil in een hoekje zitten lezen is binnen die cultuur geen vertrouwd beeld. We zien dus dat er tussen het geschreven en gesproken woord allerlei raakvlakken bestaan, zozeer zelfs dat het soms moeilijk is om ze van elkaar te onderscheiden. Het is goed dit in het achterhoofd te houden als het over orale letterkunde gaat. Wat oraal is, is primair de wijze waarop het gebracht wordt, de presentatie. Of deze letterkunde puur oraal overgeleverd is, dus zonder enige tussenkomst van het geschreven woord, is in veel gevallen nog maar de vraag.

Inherent aan het orale karakter van wat orale letterkunde genoemd wordt, is dat het erg vluchtig en dus erg vergankelijk is. Gelukkig is het in deze tijd mogelijk om het gesproken woord op de band vast te leggen en het op die manier, om zo te zeggen, aan de tijdelijkheid te ontrukken. Toen ik van 1980 tot 1984 in Suriname was, ben ik, als iemand die op jacht

is naar zeldzame vlinders, in Javaanse gemeenschappen op zoek geweest naar orale verhalen. Zoals de vlinderverzamelaar zijn aanwinsten opzet, zo heb ik de verhalen op de band opgenomen.⁶

Dit artikel kan en wil niet meer zijn dan een eerste kennismaking met wat ik op mijn 'speurtochten' aan verhalen heb gevonden. Daaraan voorafgaand zal ik iets zeggen over de traditie van het verhalen vertellen, de context waarin het plaatsvond, doel en functie van het vertellen en de persoon van de verteller.

De persoon van de verteller

Dat ik hier spreek van speurtochten is niet voor niets: het vinden van vertellers was niet altijd gemakkelijk en vergde nogal wat speurzin. Dit komt omdat het vertellen van verhalen niet aan een bepaald beroep of een bepaalde functie verbonden is. Het is niet zo dat dalangs per definitie vertellers van volksverhalen zijn. Zij kennen wel veel verhalen, maar dit zijn verhalen die bij de wajang opgevoerd worden. Deze wajang-verhalen zijn meestal gebaseerd op bekende literaire werken, zoals de uit India afkomstige epen Mahabharata en Ramayana. De wereld van deze verhalen wordt voornamelijk bevolkt door goden, demonen, koningen, prinses en prinsessen. De volksverhalen waar wij naar op zoek waren, hebben meestal geen directe literaire oorsprong, ze zijn van mond tot mond overgeleverd. Vergeleken bij de wajang-verhalen staan ze dicht bij de Javaanse werkelijkheid: 'de gewone man' speelt er een belangrijke rol in, vaak zelfs de hoofdrol. In de Javaanse taal komt het onderscheid tussen wajang-verhalen en volksverhalen tot uitdrukking in de verschillende benamingen die ervoor bestaan. In het eerste geval spreekt men van *lakon*, in het tweede geval van *dongèng* of *dongèngan*, wat verhaal betekent, of *dongèngan rakyat*, letterlijk volksverhaal.

De meeste vertellers zijn we op het spoor gekomen door overal waar we kwamen te informeren of men iemand kende die goed verhalen kon vertellen. Op deze wijze hebben we, verspreid over Suriname, negentien vertellers gevonden, die tezamen ongeveer veertig verhalen aan ons verteld hebben.⁷ Het waren bijna allemaal mannen en de gemiddelde leeftijd was vrij hoog, variërend van begin vijftig tot ver in de tachtig. Het grootste deel (ongeveer tweederde) van hen was op Java geboren en als contractant naar Suriname gekomen, de rest behoorde tot de eerste generatie in Suriname geboren.

Over het algemeen hadden de vertellers nauwelijks of geen schoolopleiding gehad. Degenen die ex-contractant waren, zijn niet meer in de werkzame leeftijd en hebben een klein inkomen dankzij de A.O.V. (Algemene Ouderdoms Voorziening). Zij die in Suriname geboren zijn, oefenen of oefenden diverse beroepen uit zoals visser, landbouwer, baas op een plantage, employé bij Suralco, arbeider bij openbare werken en verkoper van etenswaren. Het opleidingsniveau van deze mensen was dus vrij laag. Een zekere uitzondering hierop vormt pak Amatdawoed uit Domburg. Hij is in 1930 met zijn ouders als vrije immigrant naar Suriname gekomen, werkte op de administratie van een houtzagerij, later als zgn. districtskwekeling (hulp in het onderwijs) en daarna enige tijd als opzichter bij het Ministerie van L.V.V. Curieus is dat hij naar zijn zeggen vroeger op school vaak Javaanse verhalen aan zijn leerlingen vertelde, en omgekeerd vaak Nederlandse verhalen in het Javaans vertelde. Een deel van de verhalen had hij op Java van zijn grootvader gehoord, maar daarnaast putte hij ook uit Javaanse verhalenboeken, zowel in het Javaanse als in het Latijnse schrift.⁸ Ook hier zien we dus een voortdurende wisselwerking tussen het geschreven

en gesproken woord, waarbij vaak niet meer te bepalen is of een verhaal puur oraal is

overgeleverd of dat bij de overlevering ook het schrift een rol heeft gespeeld.

Die onduidelijkheid wordt nog versterkt door het feit dat de vertellers veelal niet konden aangeven waar hun verhalen precies vandaan kwamen. Veel meer dan dat ze het verhaal van hun vader of grootvader op Java hadden gehoord, of dat ze het iemand hadden horen vertellen, konden ze er meestal niet over zeggen. Deze vaagheid over de herkomst van de verhalen kan deels aan vergeetachtigheid worden toegeschreven. Maar zonder twijfel speelt ook iets anders daarbij een rol, namelijk dat het niet belangrijk wordt geacht van wie een verhaal precies afkomstig is. Een typisch kenmerk van veel orale letterkunde, en dat geldt ook voor de Javaanse, is dat het 'literaire produkt' (verhaal, gedicht, lied e.d.) niet beschouwd wordt als iemands bezit, als iemands eigendom. Er bestaat dan ook niet zoiets als een auteursrecht, en plagiaat is een onbekend begrip.

De context

Tijdens het veldwerk werd al gauw duidelijk dat het vertellen van verhalen nauwelijks meer een levende traditie is. In het verleden werd het met name gedaan tijdens de zgn. *lèk-lèkan*⁹, een soort gemeenschappelijke nachtwake die gehouden wordt bij een geboorte, besnijdenis, huwelijk, overlijden of andere belangrijke gebeurtenis. Er was dan vaak iemand die de aanwezigen onderhield met het voorlezen of uit het hoofd vertellen van verhalen. Zo iemand werd een *tukang mâtyâ* (letterlijk 'voorlezer') genoemd. Deze man¹⁰ genoot een zekere bekendheid in zijn woongebied, en soms ook daarbuiten, en als hij aanwezig was werd van hem min of meer verwacht dat hij de mensen met zijn vertelkunst aangenaam onderhield. Belangrijke 'vereisten' van een goede verteller waren dat hij komisch was en de mensen kon boeien. Geletterd hoefde hij niet te zijn.¹¹ De keuze van het verhaal hing samen met de gelegenheid waarbij verteld werd. Bij een overlijden werden altijd spookverhalen verteld, bij een geboorte verhalen met kinderen (*botyah*) als hoofdpersoon, bij huwelijken love-stories, bij een besnijdenis verhalen rond een jongetje (*botyah*) of een ongehuwde jongeman (*jâkâ*). Daarnaast waren er ook gelegenheden, zoals bij de inwijding van het huis (*ngleboni o m ah*), waarbij van alles verteld kon worden. Over het algemeen werd de keuze van de verhalen dus sterk bepaald door de reden van het samenzijn.¹²

Doel en functie

Een belangrijk doel van het vertellen van verhalen was de aanwezigen te steunen bij het waken (*nyagak melèk*) en ervoor te zorgen dat ze niet gauw naar huis gingen. Het meest geschikt om de mensen wakker en 'vast' te houden waren de spookverhalen. Uit de kring van toehoorders kwamen er altijd wel mensen met andere, liefst nog engere, verhalen, waardoor het ongemerkt steeds later werd. En als de aanwezigen niet bleven omdat ze zo door de verhalen geboeid werden, dan was het wel uit angst om na al die griezelverhalen alleen naar huis terug te gaan.

Daarnaast hadden de verhalen ook een opvoedende of moraliserende functie: ze bevatten wijze lessen of hadden een duidelijke moraal. Belangrijk vooral was de wijze waarop het verhaal verliep en afliep, en hoe het de diverse personages verging. In die zin waren veel verhalen typische 'exemplar-verhalen', dat wil zeggen dat ze

een voorbeeld ('exempel') gaven van wat als goed en wat als slecht beschouwd dient te worden. Op een impliciete wijze werden zo de eigen Javaanse normen en waarden ten voorbeeld ge-

steld en bevestigd.¹³

Er zat, tenslotte, ook een magische kant aan deze traditie van verhalen vertellen. We moeten niet vergeten dat het houden van een nachtwake ook bedoeld was om bescherming te geven tegen geesten die iets kwaads in de zin mochten hebben. Juist bij belangrijke gebeurtenissen als een overlijden, besnijdenis, huwelijk e.d. is de mens extra gevoelig voor kwade invloeden, dus is het juist bij die gelegenheden van groot belang om daarvoor te 'waken'. Dit doet men door letterlijk wakker te blijven, en dan het liefst met veel mensen want als het druk en levendig - op z'n Javaans *ram é* - is zal het kwaad niet zo snel toeslaan. Een van de manieren om te zorgen dat het *ram é* blijft is het vertellen van verhalen.

Dat magische zit ook in de verhalen zelf, in die zin dat gehoopt en/of verwacht werd dat de (altijd goede) afloop ervan een gunstige uitstraling zou hebben op degenen voor wie men bijeen was: een baby (bij een geboorte), een jongetje (bij een besnijdenis), een bruidspaar of anderszins. Dit is ook een belangrijke reden waarom men bij voorkeur verhalen koos die pasten bij de gelegenheid. Dit magische aspect zal niet altijd even sterk beleefd zijn, maar dat het een rol speelde is wel zeker.¹⁴

Het vertellen van verhalen tijdens een *lèk-lèkan* komt tegenwoordig weinig meer voor. Dit komt met name doordat er nu andere middelen gekomen zijn om de mensen te vermaken: de tape-recorder (eerste helft zestiger jaren), waarop gamelan-muziek afgespeeld werd, de t.v., de cassette-recorder (eind zestiger jaren) en de video-recorder (begin jaren tachtig).¹⁵ Wat ook een rol speelt is dat de kring van potentiële toehoorders steeds kleiner is geworden doordat een groeiend aantal mensen moeite heeft om het Javaans te begrijpen. De afgelopen decennia is de beheersing van het Javaans sterk achteruitgegaan, en het is vooral bij de jongeren dat dit het duidelijkst aan het licht komt. Wat ook meespeelt, is de tanende belangstelling voor het cultuur-eigene, soms zelfs uitmondend in minachting: die verhalen zijn maar '*lasting*' (tijdverspilling).

De verhalen

Geen van de verhalen die wij op de band hebben vastgelegd, is in een natuurlijke situatie, dwz. bij een *lèk-lèkan*, opgenomen. Het was altijd op ons initiatief en verzoek dat een verhaal verteld werd, en zowel het tijdstip als de plaats werden in overleg met de verteller vastgesteld. Dat tijdstip was meestal vrij willekeurig, overdag of 's avonds, en wat de plaats betreft: over het algemeen was het bij de verteller thuis, hetzij buiten onder de 'tent' (het afdak voor het huis), hetzij binnen in de 'voorzaal' (woonkamer). Toehoorder waren mijn projectassistenten Johan Sarmo en/of Wonny Karijopawiro en ikzelf, soms ook een of meer familieleden van de verteller. We vroegen van te voren toestemming om het op te nemen¹⁶; opname-apparaat en microfoon waren dan ook altijd nadrukkelijk aanwezig. Dit had natuurlijk invloed op de spontaniteit van vertellen, al moet hierbij aangetekend worden dat de meeste vertellers niet de gelegenheid hadden om zich voor te bereiden. Dat konden wel die vertellers die zoveel stof hadden dat we verschillende keren moesten terugkomen, zoals pak Amatdawoed op Domburg en pak Kartowidjojo op Moengo, die beiden een vrij uitgebreid repertoire hadden.

Kantjil

De naam die het eerst valt als het over Javaanse volksverhalen gaat, is



'Kantjil loopt hard tegen de slak.'

Boven: de Indonesische kantjil. Illustratie in: *Terat kantjil tanpa sekar*, karanganipoen ki Padmasurastra, Bale Poestaka, Batawi 1931.

Onder: de Surinaamse kantjil. Illustratie in: *Dongeng Kancil/ Het verhaal van Kantjil*, verteld door Pak Saleman Siswowitzono. Samenstelling en vertaling: J.J.Sarmo en H.D. Vrugink. Illustraties Doel Soekinta. Cultuurstudies, Paramaribo 1983.

kantjil. Dat is ook begrijpelijk want kantjil is, zo zou je kunnen zeggen, de anansi van de Javanen. Evenals anansi is kantjil een dier, en net als anansi is het een slim dier. Veel verder gaat de gelijkenis niet, maar deze overeenkomsten zijn voldoende om hen met elkaar in verband te brengen en soms zelfs - geheel ten onrechte - aan elkaar gelijk te stellen.¹⁷

Het eerste wat over kantjil gezegd dient te worden is dat met kantjil in Suriname een ander dier wordt bedoeld dan in Indonesië. De Surinaamse kantjil is het konijn (*koni-koni*), terwijl de Indonesische kantjil het dwergof bisamhertje is. De reden dat kantjil in Suriname als het ware een gedaanteverwisseling heeft ondergaan is dat het Indonesische dwerghertje in Suriname niet voorkomt. We hebben hier te maken met een duidelijk geval van adaptatie aan de Surinaamse situatie.

Net zo min als er één anansi-tori is, bestaat er één kantjil-verhaal. Ik heb tijdens mijn verblijf in Suriname vijf kantjil-verhalen op de band opgenomen en als je die met elkaar vergelijkt, valt op dat ze alle vijf verschillend zijn. Wat ze gemeen hebben is dat ze bestaan uit een aaneenschakeling van confrontaties met andere dieren, waarbij kantjil ze steeds weer te slim af is. Maar verschillend zijn zowel de dieren die erin optreden als ook de afloop. In het kantjil-verhaal dat wij indertijd uitgegeven hebben (Sarmo en Vrugink 1983a), wordt kantjil tenslotte koning, hij wordt de koning der dieren. In een ander verhaal dat wij hebben opgenomen, wordt hij door de hond opgegeten, en in weer een ander verhaal vindt hij een evenmin erg verheven einde: hij doodt zichzelf namelijk per ongeluk door zijn edele delen met een stok te bewerken. Hoe verschillend de diverse kantjil-verhalen ook zijn, toch is het aantal kuren dat door kantjil uitgehaald wordt beperkt. Wat dat betreft valt hij in het niet bij anansi. En dat aantal zal ook niet gauw groter worden, want in tegenstelling tot anansi-tori's zijn kantjil-verhalen niet produktief, dat wil zeggen dat er niet via een creatief proces nieuwe verhalen of nieuwe streken bijkomen.¹⁸

Veel voorkomend type verhalen

Kantjil-verhalen mogen dan wel het bekendst zijn, daarnaast is er een groot aantal andere verhalen dat minstens zo interessant is. Als je die verhalen bekijkt, word je, op het eerste gezicht althans, getroffen door de verscheidenheid. Het is zelfs mogelijk om verschillende genres te onderscheiden, zoals liefdesverhalen, spookverhalen, fabels en dergelijk. Maar hiermee wordt feitelijk niet veel meer gezegd dan dat de betreffende verhalen over verschillende onderwerpen gaan. Bovendien is zo'n typologische indeling vreemd aan de Javaanse cultuur in Suriname, want daarin worden alle verhalen *dongèng(an)* genoemd, wat zoals we zagen eenvoudigweg 'verhaal' betekent.

Liever dan allerlei min of meer gekunstelde onderscheidingen aan te brengen wil ik hier de aandacht vestigen op één type van verhalen dat zeer frequent en in allerlei variaties voorkomt. Ik doel hier op de verhalen waarin een jongen, die van eenvoudige afkomst is, na alle mogelijke beproevingen te hebben doorstaan, tenslotte koning wordt. De jongen heeft meestal een bij zijn eenvoudige afkomst passende eenvoudige naam, hij heet Djoko (= jongeling) Bandoeng, Bangkeloet, Sailan, Djoko Sigar, Djoko Miskin, Keheng of iets dergelijks.¹⁹ Hij is de zoon van een arme weduwe, die de kost verdient met het stampen van rijst of het zoeken van bladeren (die als verpakkingsmateriaal dienen). Verder wordt hij gekenmerkt door een gebrek: hij is (zoals Keheng) zo klein als een vuist²⁰, of (zoals Djoko Bandoeng) kijkt scheel, heeft kromme armen en loopt mank, of hij is slechts voor de helft zichtbaar, zoals Djoko

Sigar. In alle gevallen is het iemand die een out-cast is, een paria. In sommige verhalen is hij zelfs geen mens, maar een dier,

bijvoorbeeld een geit of een kikker of een *sapakara* (soort hagedis). Maar wat ook zijn gebreken mogen zijn, hij is door God voorbestemd om koning te worden.

Het verloop van het verhaal is dat hij om de hand van de dochter van de koning vraagt. De koning ziet niets in zo'n schoonzoon en stelt allerlei onmogelijke voorwaarden, waaraan de jongen normaal gesproken nooit zou kunnen voldoen. Hij moet bijvoorbeeld in één nacht duizend tempeltjes bouwen, of hij moet de gouden pop van de dochter van de koning terugvinden, of een demon doden of iets anders wat voor een normaal mens onmogelijk is. Toch lukt het de jongen om aan deze voorwaarde(n) te voldoen (hij is niet een normaal mens!), en meestal is dat dankzij een voorwerp dat hij van iemand, een wijze of een god, gekregen heeft. Dat voorwerp, dat een soort amulet is, kan een vrucht zijn of een blad van een bepaalde boom of een kris (een Javaanse dolk) of wat dan ook. Hij trouwt dan met de dochter van de koning en volgt zijn schoonvader op als deze oud is geworden of overlijdt. Het verhaal eindigt er dan meestal mee dat hij zijn moeder, die nog in het dorp woont, ophaalt en haar bij hem in het paleis laat wonen.

Verhalen in Indonesische sfeer

Er zijn tal van verhalen die van dit stramien afwijken, maar om het beeld niet te gecompliceerd te maken, wil ik me in dit artikel beperken tot dit wat men zou kunnen noemen dominante type verhalen. Wat opvalt is dat het milieu waarin deze verhalen spelen niet Surinaams is maar Indonesisch. Denk maar aan de weduwe die de kost verdient met rijststampen en de koning in zijn paleis. Van bewust aanpassing aan de Surinaamse situatie is nauwelijks sprake. Zelfs de bewoordingen zijn vaak nog puur Indonesisch, dat wil zeggen dat woorden en begrippen gebruikt worden die in Suriname onbekend zijn of alleen bekend zijn bij degenen die in Indonesië geboren zijn. Wel zien we vaak, en dat is toch een soort aanpassing, dat de verteller zich ervan bewust is dat het in Indonesië gebruikelijke woord, begrip of ding door de toehoorder niet begrepen wordt. Dit blijkt uit het feit dat hij er een korte uitleg bij geeft - als het om een in Suriname onbekend ding of begrip gaat, of een synoniem - als het om een onbekend woord gaat.

Om een voorbeeld te geven: in een verhaal komt een *dokar* voor, een rijtuigje met twee wielen en houten banden, getrokken door een paard. De verteller gebruikt dit woord, maar omdat hij zich ervan bewust is dat zijn toehoorders niet weten wat een *dokar* is, geeft hij er meteen een uitleg bij. Ook gebeurt het dat de zaak zelf wel bekend is, maar in het Surinaams Javaans anders wordt genoemd. Wat de verteller dan doet is na het in Indonesië gangbare woord een equivalent in het Surinaams Javaans te geven. Hij gebruikt bijvoorbeeld het woord *pendâpâ* en voegt er meteen aan toe dat men in Suriname *gadri* (galerij) zegt.²¹ Het spreekt vanzelf dat er op dit punt allerlei individuele verschillen zijn, maar in het algemeen worden nog vaak de woorden en begrippen gebruikt die in Indonesië (Java) gangbaar zijn of waren, iets wat gezien de herkomst van de verhalen natuurlijk niet zo vreemd is.²²

Wat we ook wel zien is dat de verteller zo puur mogelijk Javaans probeert te spreken, dat wil zeggen zo weinig mogelijk leenwoorden uit het Sranan of Nederlands gebruikt. Ook hierbij zien we nogal wat individuele verschillen, die niet alleen afhankelijk zijn van de mate waarin de verteller het Javaans beheerst maar ook van zijn houding ten opzichte van leenwoorden. Maar ook al doet een verteller nog zo zijn best om leenwoorden te vermijden, helemaal lukt dat meestal niet: daarvoor zijn vele leenwoorden

te zeer ingeburgerd in de dagelijkse omgangstaal. Vaak heeft de verteller voordat hij het weet dan al een leenwoord gebruikt. Het enige wat hij dan nog kan doen is zichzelf corrigeren.

Terwijl over het algemeen het taalgebruik van de verhalen dichtbij de dagelijks omgangstaal staat, zijn er enkele vertellers die onalledaagse, hetzij archaïsche hetzij literaire, bewoordingen gebruiken - dit geldt bijvoorbeeld voor genoemde pak Amatdawoed en voor dalangs.

Een 'Surinaams' verhaal: *Bajul bèbèk*

Zoals gezegd is, een enkele uitzondering daargelaten, inhoudelijk de aanpassing aan de Surinaamse situatie gering te noemen. Het geografische milieu (bergen, rivieren e.d.) is Indonesië, meer in het bijzonder Java, en dit geldt ook voor de flora en fauna. We zijn slechts één verhaal tegengekomen dat duidelijk in Suriname gesitueerd was en waarschijnlijk ook in Suriname zelf ontstaan is. Dat is het verhaal van *bajul bèbèk*. *Bajul* betekent kaaiman, *bèbèk* betekent eend; als samenstelling (*bajul bèbèk* dus) betekent het een dier met het lichaam van een slang en de bek van een eend.²³ Ik zal dit verhaal in het kort samenvatten. Ik heb twee versies van het verhaal op de band opgenomen. De versie die hier volgt is die van pak Sadjat Amatoemar van Koewarasan.

Het verhaal speelt in de contracttijd, en wel op de plantage Sloomwijk. Er kwam een boot met ongeveer 800 echtparen uit Java op de plantage aan. Nu wilde het geval dat de directeur twee *bajul bèbèk*'s had, een mannetje en een vrouwtje. Het waren grote slangen maar ze hadden een bek als van een eend. Hij hield de dieren in een soort kelder onder de fabriek. Elke nacht liet hij er een contractanten-echtpaar de wacht houden, maar geen van die echtparen kwam weer terug. Dat ging zo iedere nacht door, en tenslotte waren reeds twee boten met contractanten spoorloos verdwenen. Op een dag is het de beurt van een contractant, die argwaan heeft. Hij heeft bijzondere vermogens, bijkracht zoals men in Suriname zegt, en bezit een magische kris die geluid maakt als hij onraad bespeurt. De man gaat samen met zijn vrouw op wacht staan, maar in plaats van op de grond te blijven hijsen ze zich aan de buikband (*bengkung*) van de vrouw op zolder. Om twaalf uur gaat de vloer open en komen er twee slangen te voorschijn. Ze zoeken hun prooi maar vinden niets. De man en de vrouw begrijpen nu wat er gebeurd is met al die mensen die spoorloos verdwenen, namelijk dat ze door die beesten zijn verslonden. Als de slangen het geluid van de kris horen trekken ze zich weer terug. De volgende morgen constateert de directeur tot zijn verbazing dat het echtpaar nog in leven is. Hij roept hen bij zich op zijn kantoor en vraagt hen wat ze gezien hebben. Ze zeggen niets gezien te hebben, waarop de directeur hen geld geeft om naar Java terug te gaan, op voorwaarde dat ze daar hun mond zullen houden. Het contractantenechtpaar gaat inderdaad terug naar Java en vertelt daar, tegen de afspraak in, dat Javanen in Suriname aan *bajul bèbèk*'s gevoerd worden. Er wordt dan een leger gevormd en dit gaat naar Suriname, waarbij het echtpaar als gids optreedt. Op Sloomwijk aangekomen worden de slangen onder vuur genomen. Het mannetje ontkomt naar de rivier, maar het vrouwtje wordt

geraakt. Voordat ze dood gaat zegt ze: ook al ben ik dood, toch zal ik mensen blijven eten. En op hetzelfde moment verandert ze in *sika's*, zandvlooien.

In de andere versie van dit verhaal, die ons verteld werd door wijlen mbok Sani van Meerzorg, is het het mannetje dat in *sika's* verandert terwijl het vrouwtje ontkomt naar de rivier.²⁴ Zij wordt een draaikolk en, zo luidt het verhaal, een ieder die daarin terechtkomt vindt onherroepelijk de dood.²⁵ De directeur, zo wordt verteld, ontkomt op een vliegend paard (*jaran se m brani*). In deze versie wordt ook duidelijk met welk doel de directeur deze slangen hield: de beesten poepten geld.

Het verhaal van *bajul bèbèk* is geen origineel Javaans verhaal. Het schijnt terug te gaan op een verhaal uit de slaventijd dat inhoudelijk in grote lijnen hetzelfde is. Alleen wordt in de Sranan versie de slang niet gedood door een (Javaans) leger, maar door een 'krachtige' slaaf, en is er niet sprake van twee slangen maar van één slang, namelijk een tapijtslang (boa constrictor, Sranan *daguwe*) met de kop van een hond (*dagu* = hond). Maar ook al betreft het hier geen origineel Javaans verhaal, toch zitten er onmiskenbaar allerlei Javaanse elementen in, elementen die naar we zoeven constateerden ook vaak in origineel Javaanse verhalen aangetroffen worden. Denk maar aan de rol die de magie in het geheel speelt: de contractant die duidelijk 'bijkracht' (magische vermogens) heeft, de amulet in de vorm van een magische kris. Maar er zijn ook andere Javaanse elementen, zoals de buikband (*bengkung*) waaraan het echtpaar zich ophijst, het legendarische vliegende paard, en het Indonesische/Javaanse leger dat - kennelijk buiten medeweten van de Nederlands-Surinaamse overheid - te hulp komt.

Mogelijk is het verhaal op nog meer punten ver-javaanst, maar of en in hoeverre dit het geval is kunnen we pas zeggen als er meer informatie over de Sranan versie beschikbaar is. Hoe het ook zij, wat naar alle waarschijnlijkheid onveranderd is gebleven is de symbolische strekking van het verhaal. Dit hoeft ons ook niet te verbazen, want het is juist die symboliek die de Javaanse contractanten indertijd zo aangesproken moet hebben. Het is niet voor niets dat je ex-contractanten, als ze vertellen over de contracttijd, vaak hoort zeggen: '*kâyâ slafting*', het was als in de slaventijd.

Slot

Het verhaal van *bajul bèbèk* is het enige verhaal dat duidelijk in Suriname gesitueerd is. Zoals gezegd spelen de andere verhalen op Java, een wereld die in allerlei opzichten anders is. Mogelijk is dit feit - naast de komst van de electriciteit en de afgenomen taalkennis - mede debet aan de teloorgang van de Javaanse vertelkunst in Suriname. Of zullen de vertellers in staat blijken te zijn om de kloof tussen die twee werelden - Java en Suriname - te overbruggen door meer dan tot nu toe rekening te houden met hun publiek, en dan vooral het jongere publiek, en waar nodig op een creatieve wijze op de Surinaamse werkelijkheid in te spelen?

Literatuur

Clara van Groenendael, V.M. 1984. *The dalang behind the wayang*. Foris Publications, Dordrecht-Holland/Cinnaminson-USA.

Pawirodirjo, E. 1988. *Javaanse verhalen uit Suriname. Literaire analyse en interpretatie*. Doctoraalscriptie, Rijksuniversiteit Leiden. (aanwezig in de bibliotheek van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde (KITLV) te Leiden).

Sarmo, J.J. en H.D. Vrugink (samenst. en vert.) 1983a. *Dongeng Kancil/Het verhaal van Kantjil*. Verteld door pak Saleman Siswowitzono. Paramaribo, Ministerie van Cultuur, Jeugd en Sport, Afdeling Cultuur Studies.

Sarmo, J.J. en H.D. Vrugink (samenst. en vert.) 1983b. *Djoko Miskin/De arme jongeling*. Verteld door pak Pamin Asmawidjaja. Paramaribo, Ministerie van Cultuur, Jeugd en Sport, Afdeling Cultuur Studies.

Sarmo, J.J. en H.D. Vrugink (samenst. en vert.) 1988. *Keheng*. Verteld door pak Kardi Kartowidjojo. Paramaribo, Ministerie van Onderwijs, Wetenschappen en Cultuur, Afdeling Cultuur Studies.

Uhlenbeck, E.M. 1969. 'Systematic Features of Javanese Personal Names'. *Word* 25, 3: 321-335. (ook opgenomen in E.M. Uhlenbeck, *Studies in Javanese Morphology*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1978.)

Eindnoten:

- 1 De Javaanse woorden zijn gespeld volgens de spellingsregels die in augustus 1986 in Suriname officieel van kracht werden (Resolutie no. 5239, gepubliceerd in het Staatsblad van de Republiek Suriname, no. 54, 1986). De u staat voor oe, è voor e in Ned. hek, é voor ee in Ned. been, y voor j, ty voor tj, j voor dj. De a met een dakje (â) geeft de o-klank aan, als in Ned. hok; dit dakje wordt in de officiële spelling niet geschreven maar hier voor de duidelijkheid toegevoegd. Javaanse woorden die min of meer in het Nederlands ingeburgerd zijn (zoals wajang en dalang) worden op z'n Nederlands gespeld. Dit geldt ook voor persoonsnamen. De in het Surinaams Javaans ingeburgerde leenwoorden uit het Sranan Tongo zijn aan de Javaanse spelling aangepast (*lasting*, *slafing*).
- 2 Het belang van mondelinge overlevering wordt door J. Sarmo uit Paramaribo in een schriftelijke reactie als volgt verwoord: (in vertaling) 'Kennis is te vergelijken met voedsel. De mens heeft beide nodig om te kunnen leven, en beide kunnen alleen verkregen worden als men er naar op zoek gaat, er moeite voor doet. Kennis gaat, net zoals eten, via de mond. Kennis die (in een relatie leermeester - leerling) op andere wijze verkregen wordt, is van geen waarde.' In het Javaans:
'Kaweruh iku kenâ diarani kêyâ pangan. Kabèh loro kanggo urip. Kaweruh kanggo sangu urip lan tanpâ pangan ora bisâ urip. Leloroné kudu digolèki. Bisané urip kudu mangan (liwat suku). Wong urip iku sing digugu ming tutuké (pengomongané). Yèn ngangsu kaweruh (gurumurid) ora liwat tutuk, bisâ ming digawé sepélé.'
- 3 Het Javaanse schrift, naar de eerste vijf letters van het alfabet honotjoroko genoemd, is ontwikkeld uit het Pallava-schrift van Zuid-India. Tot in de dertiger jaren werd dit schrift in Indonesië voor het Javaans gebezigd; daarna heeft het Romeinse schrift steeds meer de overhand gekregen. Het Javaanse schrift werd op de scholen onderwezen, vandaar dat sommige contractanten het beheersten.
- 4 De oude en zeer rijke Javaanse literaire traditie in Indonesië laat ik hier buiten beschouwing. Standaardwerken hierover zijn:
P.J. Zoetmulder, *Kalangwan. A Survey of Old Javanese Literature*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1974;
Th. Pigeaud, *Literature of Java. Catalogue raisonné of Javanese manuscripts in the library of the University of Leiden and other public collections in the Netherlands*. 3 vols. The Hague, Martinus Nijhoff, 1967.
- 5 Dit artikel is een omwerking van de lezing die ik heb gegeven op het I.B.S. colloquium dat op 27 mei 1989 in Rotterdam gehouden werd en orale traditie als thema had. Op enkele punten wordt uitgebreider ingegaan dan in de lezing, en wel met name op dat van context, functie en doel van verhalen vertellen. Hierbij is dankbaar gebruik gemaakt van de aanvullende informatie die mijn vroegere medewerker Johan Sarmo mij als reactie op mijn lezing vanuit Paramaribo toestuurde.
- 6 Ik kreeg daarbij de volledige steun van het project 'Taal- en Taalgedrag als Functie van de Multilinguale Surinaamse Samenleving', waarbij ik eerst werkzaam was, en van de afdeling

Cultuurstudies van het Ministerie van Onderwijs en Wetenschappen waarbij ik later in dienst kwam. Een naam die in dit verband niet ongenoemd mag blijven is die van Terry Agerkop, die als hoofd van de afdeling Cultuurstudies de mogelijkheden schiep om het veld in te gaan en materiaal te verzamelen. Zeer veel heb ik ook te danken aan mijn toenmalige onderzoeksassistenten, Johan Sarmo en Wonny Karijopawiro, die me altijd vol toewijding en enthousiasme bij mijn 'speurtochten' terzijde stonden.

- 7 De vertellers waren:
pak Roosmin Amatdawoed (Domburg), pak Sadjat Amatoemar (Koewarasan), pak Parimin Asanredjo (Nieuw Nickerie), pak Pamin Asmawidjaja (Rust en Werk), pak Diroen (Margrita), pak Gimán (Moengo), pak Soekiman Irodikromo (Blauwgrond), pak Kardi Kartowidjojo (Moengo), pak Kasman (De Hulp), pak Toekool Martodihardjo (Longmay), pak Slamet Modiwirjo (Lelydorp), pak Mojong (Zoelen), pak Lasimin Resodikromo (Nickerie), mbok Sani (Meerzorg), pak Sadhono Prodjosoearto (Lelydorp), pak Siran Sarmo (Lelydorp), pak Toepon Semoedi (Zoelen), pak Saleman Siswawitono (Meerzorg), pak Warsimin Wirjadi (Meerzorg).
- 8 Deze informatie is afkomstig uit de scriptie *Javaanse verhalen uit Suriname*, waarop Esther Pawirodirjo in augustus 1988 aan de Rijksuniversiteit Leiden afstudeerde in de studierichting Indonesische Talen en Culturen.
- 9 De k's in *lèk-lèkan* zijn glottal stops. Het woord is afgeleid van de stam *lèk* en verwant met andere afleidingen als *ngelèki* (wakker blijven bij) en *melèk* (met de ogen open, wakker zijn). In plaats van *lèk-lèkan* spreekt men ook wel van *jagongan* (dit woord heeft ook de ruimere betekenis van 'zitje', klein feestje).
- 10 Vrouwen blijven bij een nachtwake op de achtergrond, zowel letterlijk (zij blijven in het achterhuis of in de keuken) als figuurlijk. Als zij onder sexe-genoten zijn, vertellen ze wel verhalen, maar het wordt ongepast (*ora pantes*) gevonden om dit in het bijzijn van mannen te doen. Zo kan het gebeuren dat een vrouw gedwongen is haar verhaal te beëindigen omdat een man 'opduikt' die het verhaal ook kent. Ook al kan zij het verhaal beter vertellen dan de man, toch zal zij inbinden. (Informatie Johan Sarmo)
- 11 De persoon die voorlas was natuurlijk wel geletterd.
- 12 Dit is ook het geval bij wajang-voorstellingen. Zie (voor Indonesië): Clara van Groenendaal 1985: 103-108; 112-132.
- 13 Zie ook Pawirodirjo 1988: 148.
- 14 Dit geldt ook voor wajang-voorstellingen.
- 15 Dat aansluiting op het elektriciteitsnet van grote betekenis is geweest, wordt bevestigd door het feit dat (blijkens getuigenis van J. Sarmo) nog onlangs verhalen werden verteld bij een *lèk-lèkan* op het Goton Rojong project, gelegen achter de Van Hatteweg (Lelydorp). Op deze plaats is nog geen electriciteit. Op plantage Laarwijk (tegenover Domburg), waar men ook van electriciteit verstoken is, schijnt men eveneens regelmatig de tijd te doden met verhalen vertellen.
- 16 Over het algemeen hadden de vertellers er geen problemen mee dat we hun verhalen op de band opnamen. Velen juichten het zelfs toe omdat op deze wijze hun verhalen voor het nageslacht bewaard zouden blijven. Wij zijn al deze mensen (met name genoemd in noot 7) dankbaar voor hun bereidwillige medewerking en voor het in ons gestelde vertrouwen.
- 17 Kantjil en anansi verschillen qua 'karakter' nogal. Kantjil is slim in de zin van intelligent, terwijl anansi meer door sluwheid (en vele andere goede en slechte eigenschappen) gekenmerkt wordt.
- 18 Een ander verschil tussen kantjil-verhalen en anansi-tori is dat de eerste altijd een didactisch-moralistische inslag hebben.
- 19 Bepaalde Javaanse eigennamen worden op Java met name bij dorpsmensen en mensen van eenvoudige komaf aangetroffen. Men kan meer over dit onderwerp lezen in: Uhlenbeck 1969.
- 20 Het verhaal van Djoko Miskin is gepubliceerd in: Sarmo en Vrugink 1983b; dat van Keheng in: Sarmo en Vrugink 1988.
- 21 Deze voorbeelden zijn ontleend aan het verhaal 'Sailan' van pak Siran Sarmo van Lelydorp. Hij is in Suriname geboren en heeft, zoals uit het hier volgend citaat blijkt, nooit zelf een *dokar* gezien: 'Dokar kowé ngerti tâ? nJâwâ ènèng tâ. Dokar karo krétâ séjé tâ. Krétâ jaréné rodané ban tâ, lah nèk dokar rodané kayu. Yâ? Aku iki soso nglurèkké omongé wong tâ, wong sing ndongèngi aku iki.' (Vert.: Weet je wat een *dokar* is? Op Java zie je ze veel. Een *dokar* is niet hetzelfde als een *krétâ* (koets). Naar men zegt heeft een *krétâ* banden terwijl een *dokar* houten wielen heeft. Zo is het toch? Dat heb ik tenminste van andere mensen gehoord.)
- 22 Hoe onmiskenbaar die Indonesische herkomst ook is, het is verre van eenvoudig om de verhalen met enige precisie te traceren en te localiseren. Dit komt o.a. omdat er over de Javaanse orale letterkunde in Indonesië niet veel gepubliceerd is. Wat wel gezegd kan worden is dat het grootste deel van de verhalen die wij in Suriname verzameld hebben, in deze publikaties (het gaat met name om verhalenbundels) niet voorkomt. Gezien de beperkte literatuur over dit onderwerp mogen we hieruit niet concluderen dat die verhalen in Indonesië zelf niet (meer) voorkomen. Feit is wel dat de traditie van het verhalen vertellen ook op Java sterk achteruit is gegaan.
- 23 In de verhalen wordt het dier omschreven als een *ulâ* (slang) of *ulâ gedé* (reuzenslang).
- 24 Het is mogelijk dat mbok Sani zich vergist heeft, want de versie van pak Sadjat is meer algemeen bekend.

- 25 Er is inderdaad een draaikolk, *gudril mumet* genaamd, aan de samenvloeiing van de Commewijne rivier en de Commetewane kreek. (Informatie van pak Djojo Legimin en medewerkers van de Stichting Landbouw Ontwikkeling Commewijne (L.O.C.) die nu op Sootwijk werken.)