



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Monsterlijke verhalen : misdaadsagen in het nieuws en op webforums als retorische constructies

Burger, J.P.

Citation

Burger, J. P. (2014, January 29). *Monsterlijke verhalen : misdaadsagen in het nieuws en op webforums als retorische constructies*. Boom Lemma, Den Haag. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/23180>

Version: Corrected Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/23180>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/23180> holds various files of this Leiden University dissertation

Author: Burger, Peter

Title: Monsterlijke verhalen : misdaadsagen in het nieuws en op webforums
als retorische constructies

Issue Date: 2014-01-28

Hoofdstuk 1

Het ongeloof van de onderzoeker. Sagen en geruchten in objectivistisch en retorisch perspectief

1.1 Inleiding: Twee eeuwen sagedefinities

‘Monsterlijke verhalen.’ Zo karakteriseerde de inleiding verhalen als die over de baby die uit de baarmoeder werd geroofd. Deelnemers aan internetdiscussies debatteren over de aard van deze verhalen: is dit waar of is het een broodje aap? Journalisten moeten beslissen: is dit betrouwbaar, gaan we het publiceren – en hoe? Het volgende hoofdstuk gaat nader in op de manier waarop deelnemers aan internetforums en journalisten deze ‘monsterlijke’ verhalen retorisch construeren als waar of onwaar. Maar eerst wend ik me in dit hoofdstuk tot de wetenschappers die zich meer dan anderen hebben gebogen over de vraag hoe bonafide nieuws wordt onderscheiden van broodjes aap.

De wetenschap die zich het langst heeft beziggehouden met de verhalen die in het Nederlands bekend zijn als broodjes aap, is de folkloristiek. Al twee eeuwen lang bestuderen folkloristen volksverhalen, en sinds ongeveer een eeuw vragen ze zich af welke overeenkomsten en verschillen deze verhalen vertonen met nieuws. Als ergens kant-en-klare criteria bestaan om de twee van elkaar te onderscheiden, dan zou het in de geschriften van folkloristen moeten zijn. Later in dit hoofdstuk klopt ik ook aan bij de sociaalpsychologen en sociologen die studie hebben gemaakt van geruchten.

De folkloristische vakterm die op het eerste gezicht een belangrijk deel van die ‘monsterlijke’ verhalen lijkt te dekken, is *sage*, of, preciezer, *moderne sage*. In het Engelse taalgebied kent men moderne sagen als *urban legends*.⁶ In studies en

6 Het Engels kent één term – *legend* – voor de verhalen die in het Nederlands worden aangeduid met de termen *sage* en *legende* (respectievelijk ontleend aan het Duits en het Frans); legenden zijn sagen over religieuze onderwerpen.

verzamelingen van dergelijke verhalen wemelt het van de gevallen die in monsterlijkheid niet onderdoen voor het verhaal over de uit de baarmoeder geroofde baby waarmee de inleiding begon. Een seriemoordenaar onthoofdt een jongeman en bonkt met het hoofd op de auto waarin diens doodsbangе vriendin zit; een toerist wordt verleid door een buitenlandse vrouw, verdoofd en beroofd van een van zijn nieren; aspirant-leden van Amerikaanse jeugdbendes rijden in hun auto rond met gedooftelichten en vermoorden als inwijdingsritueel de eerste automobilist die hen daar door met zijn koplampen te seinen op attent maakt. De verhalen zijn door folkloristen gecatalogiseerd en voorzien van standaardnamen (respectievelijk ‘The Boyfriend’s Death’, ‘The Kidney Heist’ en ‘Lights out’).

Hoewel het verhaal over de geroofde foetus in deze verzamelingen en studies niet voorkomt, lijkt de literatuur over sagen op grond van deze voorbeelden toch een goed begin voor wie meer wil weten over de manier waarop mensen zulke verhalen indelen. Sinds de publicatie van de *Deutsche Sagen* (1816-1818) door de gebroeders Grimm, de eerste mijlpaal in het sagenonderzoek, hebben folkloristen zich voortdurend beziggehouden met het genre. Het minste wat men mag verwachten na bijna tweehonderd jaar onderzoek is een algemeen aanvaarde definitie.

Onder specialisten is de definitie van de sage echter nog steeds een van de twistpunten.⁷ Nog in 1996 kon de Hongaars-Amerikaanse Linda Dégh – zelf toen al tientallen jaren toonaangevend als sagenonderzoekster – schrijven: ‘Isn’t it time to join forces and define the legend at long last?’ (p. 34). Tekenend voor de onzekerheid is dat een van de meest aangehaalde definities de volgende verzuchting is van Robert A. Georges:

The legend is a story or narrative, that may not be a story or narrative at all; it is set in a recent or historical past that may be conceived to be remote or anti-historical or not really past at all; it is believed to be true by some, false by others, or both or neither by most. (1971:18)

Sinds het pionierswerk van Jakob en Wilhelm Grimm is het begrip sage flink opgerekt. Een van de meest in het oog springende ontwikkelingen is de toenemende aandacht van folkloristen voor verhalen uit de massamedia en verhalen van anderen dan laagopgeleide plattelandsbewoners. Andere eigenschappen bleven echter gelijk: zowel de Grimms als veel onderzoekers die de afgelopen halve eeuw werkzaam waren, definieerden sagen als onware, maar als waar gepresenteerde traditionele verhalen. Deze

7 De bespreking van sagedefinities in dit hoofdstuk is gebaseerd op de voornaamste theoretische literatuur over dit onderwerp, m.n. Ben-Amos 1979; Bennett 1984, 1987a, 1987b, 1991, 1996, 2005; Dégh 1971, 1991, 2001; Dégh & Vázsonyi 1978; Ellis 2001; Georges 1971; Van der Kooi 1988; Nicolaisen 1988, 1989; Oring 1986, 1990, 2008; Petzoldt 2002; Smith 1989; Tangherlini 1994 en Wehse 1995.

visie kleurt ook het populaire begrip van sagen en hun meer eigentijdse verschijningsvorm, het broodje aap en de *urban legend*.

Wat de meeste definities van sagen gemeen hebben, is hun objectivistische, ofwel essentialistische, karakter: zij vatten sagen op als een bepaald soort verhaal, met bepaalde vormkenmerken, dat verteld wordt in een bepaalde context. Over afbakening en kenmerken wordt getwist, maar de meeste definities zijn opgesteld in het vertrouwen dat sagen te karakteriseren zijn aan de hand van objectief vaststelbare eigenschappen.

De traditionele definities van sage en gerucht als objectief identificeerbare genres hebben belangrijke beperkingen. Dit hoofdstuk bespreekt die beperkingen en eindigt met een pleidooi voor een subjectivistische benadering van sagen als retorische constructies, die in de volgende twee hoofdstukken nader wordt uitgewerkt.

De volgende bladzijden beschrijven de worsteling van folkloristen met ‘monsterlijke’ verhalen aan de hand van de belangrijkste criteria die zijn gebruikt om sagen te onderscheiden van andere verhalen (§ 1.2). Daarna ga ik te rade bij een andere wetenschap, de sociale psychologie, en houd de verwante notie ‘gerucht’ tegen het licht. De definitie daarvan werpt dezelfde problemen op als die van de sage (§ 1.3).

Paragraaf 1.4 wijst een uitweg uit deze impasse: de benadering van sagen en geruchten als retorische constructies. De classificatie van een verhaal als nieuws, of als sage of gerucht, kan beschreven worden als een sociale constructie, tot stand gebracht met retorische middelen. Nieuws en sagen kunnen gesitueerd worden tussen andere vormen van kennis, zoals wetenschappelijke kennis. Deze kennisvormen verschillen in status, kennen eigen normen voor waarheidsclaims, en zijn voortdurend in beweging: wat nu als sage geldt, kan in de toekomst nieuws zijn, en omgekeerd (§ 1.5). De midelen waarmee die kennis wordt geconstrueerd, zijn te beschrijven met het begrippenkader van de klassieke retorica (§ 1.6).

1.2 Wat is een sage? Problematische criteria

De belangrijkste kenmerken die folkloristen hebben gebruikt om de sage te definiëren, zijn onwaarheid, variatie en traditie (§ 1.2.1), geloof (§ 1.2.2), de afstand tot het gebeurde (§ 1.2.3), oraliteit (§ 1.2.4) en informaliteit (§ 1.2.5).

1.2.1 *Waarheid, traditie en variatie*

Lange tijd waren volksverhalenonderzoekers het erover eens dat sagen objectief gezien niet waar waren. In 1925 schreef Friedrich Ranke: ‘Volkssagen sind volksläufige Erzählungen *objektiv unwahren*, phantasiegeborenen Inhalts, der als tatsächliches Geschehnis in der Form des einfachen Ereignisberichtes erzählt wird’ (1969 [1925]:4, mijn cursivering). In de vorm die de sagen hebben aangenomen, meende ook de

Zweedse vorser Carl von Sydow in 1934, kunnen de gebeurtenissen niet hebben plaatsgevonden (Bennett 1987a:30).

Dat sagen niet waar zijn, is een mening die nog steeds opgeld doet onder onderzoekers. De sage is in wezen een fictiegenre, meent Van Effelterre (2005:316). Sagen zijn ‘grosso modo fantasie’, vindt de Vlaamse sagenspecialist Stefaan Top (2005:263). De inhoud van sagen zou bovendien irrationeel zijn, het product van achtergebleven geesten.⁸ Mensen zouden dwaallichtjes en weerwolven zien omdat hun geest niet voldoende ontwikkeld is – of beneveld, zoals Top betoogt in zijn recente reeks Vlaamse sagenboeken:

Aangezien onze voorouders vroeger heel vaak onderweg waren, zowel overdag, ‘s avonds als ‘s nachts, hebben ze de meest onmogelijke zaken gezien en gehoord [...] en zijn ze natuurlijk ook geregeld verloren gelopen [...] al dan niet door de schuld van een Alf [...] of omdat ze op een dwaalkruid hadden getrapt [...]. De echte verklaring zal vermoedelijk wel verband houden met alcoholgebruik na een bezoek aan de kermis of met het beleven van extreme angsten langs eenzame en niet-verlichte baantjes en aardewegen. (dl. 3, 2005:266)

Twee argumenten keren telkens terug om de onwaarheid van sagen aan te tonen: de bewuste verhalen bevatten traditionele verhaalmotieven en ze vertonen variatie. Beide argumenten worden selectief toegepast en zeggen, zoals in de volgende pagina's zal blijken, meer over het wereldbeeld van de onderzoeker dan over de onderzochte verhalen.

Cruciaal voor de identificatie van een sage is het aanwijzen van traditionele motieven. Volgens de Nederlandse folklorist Van der Kooi mag een sage

een door vertellers en publiek waar geacht verhaal zijn of lijken, hij is het nooit helemaal, of helemaal niet [...] Een sage is geen meer of minder objectieve historische overlevering, het is een socio-culturele, literaire tekst, verteld als een historische overlevering, al of niet gebaseerd op een actuele gebeurtenis, maar primair een literaire verdichting en verbijzondering van het historisch geachte met behulp van motieven en requisieten uit het collectieve arsenaal. (1988:183)

Van der Kooi geeft hierbij als voorbeeld dat een moordverhaal een historische overlevering kan blijven, maar door toevoeging van het verhaalmotief (meer over deze

8 Sagen sind Geistes- und Phantasieerzeugnisse von Menschen eines relativ geringen Aufklärungsgrades.’ (Röhrich 1976:35); ‘De sage is [...] een bericht over feiten of gebeurtenissen en dan wel zulke, die niet in overeenstemming zijn met het moderne natuurwetenschappelijke of kerkelijk gefundeerde wereldbeeld [...]’ (Van der Molen 1961:161).

vakterm in § 3.3.1) van de onuitwisbare bloedvlek kan veranderen in een volksverhaal met een exemplarisch karakter. Het verhaal boet dus door die – in de ogen van de folklorist! – fantastische toevoeging in aan waarheid.⁹

Dat een verhaalelement een traditioneel motief is, en dat het betreffende verhaal daarom op zijn minst deels onwaar is, volgt echter eerder uit het ongeloof van de onderzoeker dan dat het een objectief gegeven is. Neem bijvoorbeeld het motief van de omgekeerde wereld.¹⁰ Het is een van de oudste verhaalmotieven die we kennen: al veertien eeuwen voor Christus schilderden onze voorouders vissen die door de lucht vlogen. En op het beroemde schilderij waarop Pieter Breughel in 1559 tientallen Nederlandse spreekwoorden uitbeelde, hangt een omgekeerde wereldbol als uithangbord aan de dorpskerk. Vanaf die tijd verschenen ook series (kinder)prenten met afbeeldingen van een olifant als koorddanser, een slager die geslacht wordt door een varken, een molensteen die op het water drijft en andere voorstellingen die de wereld op zijn kop zetten. Het is op die prenten even carnaval: de rollen worden omgedraaid. Maar als het feest voorbij is en het boek wordt dichtgeslagen, moet iedereen zijn plaats weer kennen (Hansen 2002:439-445; Lindahl et al. 2002:443-445; Preston & Preston 1995:40-49).

De omgekeerde wereld is ook dagelijks te vinden in de krant. De doorbreking van het alledaagse is zelfs wel bestempeld als essentie van nieuws, getuige het journalistenmotto: hond bijt man is geen nieuws, man bijt hond wel. Jagers die belaagd worden door ogenschijnlijk ongevaarlijke dieren figureren regelmatig in de gemengde berichten. Berichten als dit, uit 1994, zijn bepaald geen uitzondering. Onder de kop ‘Hond schiet baasje neer’: ‘Een Poolse man is in het ziekenhuis opgenomen nadat hij was neergeschoten door zijn hond. De man, die schietoefeningen wilde doen, had zijn geweer op de grond gelegd en was zijn schietschijf aan het installeren, toen de hond al snuffelend de trekker overhaalde.’

In 1991 werd de 66-jarige Belg Jean Guillaume vanaf de achterbank van zijn jeep doodgeschoten door zijn hond. Twee jaar later schoot de hond van een Roemeense jager uit het Transsylvaanse Rupea twee maal raak – eveneens vanaf de achterbank. In september 2005 weigerde een Bulgaarse jachthond een geschoten kwartel los te laten. De jager verkocht hem een klap met de kolf van zijn jachtgeweer, de hond raakte met zijn poot de trekker en loste een schot hagel dat zijn baas trof.

In maart 1992 loste de Russische politie de geheimzinnige dood op van de ervaren jager Gennadi Danilov, die dood werd gevonden in de besneeuwde heuvels rond Novgorod, in het gezelschap van zijn twee jachthonden. Sporen ontbraken en de man was niet bestolen. Onderzoek wees uit dat hij probeerde een van zijn honden uit een val

9 Een ander voorbeeld van dit argument is te vinden bij Van der Molen 1961:185-187.

10 Motief X1505, ‘Topsy-turvy land’ (Thompson Motif-Index, dl. 5, p. 532). Het is ook opgenomen in de typenindex als ATU 1935, ‘Topsy Turvy Land’.

te bevrijden. Het spartelende dier trapte de veiligheidspal los en haalde de trekker over. Danilov werd in zijn maag getroffen en bloedde dood.

Niet alleen honden ontpoppen zich als levensgevaarlijk. In maart 2001 werd in het Egyptische Sidi Barrani een slapende herder in de borst geschoten door een van zijn schapen. En in 1998 verdronk een Sloveense hengelaar toen hij een reuzenmeerval wilde binnenhalen. Volgens het *Algemeen Dagblad* luidden zijn laatste woorden, terwijl de vis hem onder water trok: 'Nu heb ik hem te pakken.'¹¹

Waarom staan deze berichten in de krant? Niet vanwege hun praktische consequenties voor het leven van de lezer – ze spelen zich ver van zijn bed af en gaan niet over belastingmaatregelen of dreigende griepiepidemieën. Het is hun afwijking van de vertrouwde wereld die er verhalen van maakt die het lezen en (na)vertellen waard zijn. Nu jagen door velen eerder wordt gezien als dierenmoord dan als sport of broodwinning, zal de moraal voor een deel van het publiek ook zijn dat een jager hier zijn verdiende loon krijgt.

Het is niet nodig om aan hun waarheidsgehalte te twijfelen om de overeenkomst te zien met volksverhalen over de omgekeerde wereld. De traditionele definitie van sagen is dus evenzeer van toepassing op deze krantenberichten: ook dit zijn als historisch gepresenteerde overleveringen, 'al of niet gebaseerd op een actuele gebeurtenis, maar primair een literaire verbeelding en verbijzondering van het historisch geachte met behulp van motieven en requisieten uit het collectieve arsenaal' (Van der Kooi 1988:183).

Behalve de traditie voeren folkloristen variatie aan om de onwaarheid van sagen te beargumenteren. Jan Harold Brunvand, de Amerikaanse Mr. Urban Legend, verwoordt het zo:

To some degree [...] urban legends must be considered *false*, at least in the sense that the same rather bizarre events could not actually have happened in so many localities to so many aunts, cousins, neighbors, in-laws, and classmates of the hundreds and thousands of individual tellers of the tales. (1983:11)

Het bezwaar tegen dit criterium is vergelijkbaar met dat tegen traditionele verhaal-motieven als indicatie voor onwaarheid: dat variatie onwaarheid impliceert, is in de eerste plaats een uitvloeisel van het wereldbeeld van de onderzoeker (Hufford 1995:31,

11 Bronnen: *Gazet van Antwerpen*, 7 juli 1994 (Warschau); squat.net/archiv/nl/nixnut/nixnut43.html, geraadpleegd 16 sep. 2005 (Jean Guillaume); *The Guardian*, 1 nov. 1993 (Rupea); Donk (2006:37) (Bulgaarse jachthond); Tass, 5 maart 1992 (Gennadi Danilov); www.int.iol.co.za/index.php?set_id=1&click_id=29&art_id=qw98405814265B221, geraadpleegd 21 sep. 2009 (Sidi Barrani); *Algemeen Dagblad*, 26 aug. 1998 (Sloveense hengelaar).

Oring 1990).¹² Het verhaal over jagers die worden neergeschoten door jachthonden en prooidieren komt in allerlei variaties voor: is het daarom onwaar? Verhalen over uit de baarmoeder geroofde baby's zijn meer dan 'rather bizarre' en ze komen in vele variaties voor in de media: zijn ze daarom onwaar? Variatie kan voor niet-folkloristen zelfs een aanwijzing zijn voor de waarheid van een verhaal: 'Waar rook is, is vuur.'

Dat sagen onware verhalen zijn, en dat die onwaarheid onder meer kan worden vastgesteld op grond van het traditionele karakter van de inhoud en de variatie in verschijningsvorm van hetzelfde verhaal, zijn dus geen objectieve criteria om sagen te onderscheiden van andere verhalen.

Een ander veelgebruikt criterium, dat sagen door degenen die deze verhalen vertellen geloofd worden, blijkt om vergelijkbare redenen onbruikbaar.

1.2.2 Geloof

Veel sagenonderzoekers gaan ervan uit dat sagen door hun vertellers worden geloofd, of op zijn minst worden gepresenteerd als geloofwaardig. De gebroeders Grimm zetten de sage al als 'historisch' af tegen het meer 'poëtische' sprookje. Echo's van die opvatting zijn tot in onze tijd te horen. 'Die Sage verlangt ihrem Wesen nach, dass sie geglaubt werde, vom Erzähler wie vom Hörer; sie will Wirklichkeit geben, Dinge Erzählen die wirklich geschehen sind. [...]', schreef Friedrich Ranke in 1925 (geciteerd in Petzoldt 2002:45). De traditionele sage 'eist [...] geloof, waarbij zij tracht door het noemen van tijd, plaats en getuigen de luisteraar te overtuigen', aldus de Friese folklorist Van der Molen in 1961 (p. 161). Ook de moderne 'stadse semi-sage'¹³ werd volgens Van der Molen als waar verteld: 'Ze stoelen niet op oud of nieuw volksgeloof, maar ze eisen wel geloof, want de verteller verzekert u, dat wat hij vertelt waar gebeurd is.' (p. 181)¹⁴

12 Oring (1990:163-164): 'For there to be legend, there must be someone who fundamentally doubts the truth of the legend account. This someone is usually the folklorist, who is the bestower of the 'legend' label. [...] The kinds of accounts conceptualized as legend are those which, from the folklorist's point of view, depend upon information which is either unnatural, unknowable, or unlikely. [...] But perhaps the ultimate arbiter of legend status is the existence of multiple versions. [...] Thus the legend is a function of the ideology of the folklorist. It concerns what some folk are capable of entertaining as true that folklorists are not.'

13 Van der Molen benoemde als eerste sagenonderzoeker in het Nederlands taalgebied het genre van de moderne sage of *urban legend*. Een van zijn voorbeelden is het verhaal van de grootmoeder die op vakantie in Spanje overlijdt, en door haar volwassen kinderen aangekleed op de achterbank wordt gezet om haar zonder bureaucratische rompslomp naar huis te transporteren. Als zij in de buurt van Parijs uitstappen om koffie te drinken, wordt de auto gestolen. 'Een pocket met dergelijke "sterke" stof zou zeker hoge oplagecijfers halen!' (1961:181-182). Het zou tot 1978 duren voor Ethel Portnoy met haar pocket *Broodje aap* de juistheid van deze voorspelling aantoonde. Zie over de geschiedenis van het modernesagenonderzoek in Nederland verder Burger 2004:16-19.

14 Vgl. ook Van der Kooi, die de sage definieert als 'een geloofwaardig geacht volksverhaal', en preciseert: 'Met geloofwaardig [...] bedoel ik dat de verteller en/of zijn toehoorders overtuigd

De laatste omschrijving laat de mogelijkheid open dat alleen de toehoorders het verhaal geloofwaardig achten, terwijl de verteller zich ervan bewust is dat hij een onwaar verhaal vertelt. Het komt inderdaad regelmatig voor dat vertellers zich een verhaal toe-eigenen waar ze zelf niet in geloven. De blinde wielrenner Jan Mulder vertelde dat hij bestolen was door een kangoeroe om in de aandacht van de pers te komen (Burger 2006:192-195) en een *AD*-columniste vertelde dezelfde geschiedenis en een verhaal over een geroofde nier alsof ze waar waren, terwijl ze er zelf van overtuigd was dat dat niet zo was (Burger 1992:23-24, 35-36).

Wat deze definities echter uitsluiten, is dat *geen* van de partijen het verhaal gelooft. Door deze nadruk op geloof hebben sagenonderzoekers van oudsher hun informanten bij voorkeur gezocht onder degenen die geloof hechtten aan de verhalen en de ongelovigen verwaarloosd. Definities die de nadruk leggen op het geloof van verteller en toehoorders, hoe sterk of zwak dat ook mag zijn, miskennen echter de rol van ongelooft.

Stel u vier personen voor, Anke, Bea, Claire en Doortje. Anke hoort dat er bij de IKEA kinderen worden ontvoerd uit de ballenbak, gelooft dat en vertelt het aan Bea. Bea heeft net een boek gelezen over moderne sagen en stelt Anke gerust: daar is niets van waar. Bea brengt van het gesprek met Anke verslag uit aan Claire, die zelf bij IKEA werkt, en er net als Bea meteen van overtuigd is dat het om een onwaar verhaal gaat. Claire vertelt het weer door aan Doortje, die zich tot Claires verbazing doodschrikt: het herinnert Doortje aan het verhaal over de kinderontvoeringen uit de Efteling, dat Doortje altijd geloofd heeft. Dus nu slaan ze ook toe bij IKEA! Nee, Doortje maak je niet wijs dat dit een verzonnen verhaal is. Claire zegt natuurlijk alleen dat het niet waar is omdat zij zelf bij IKEA werkt.

Anke en Doortje geloven het verhaal dus, Bea en Claire niet. Wie vertellen er nu een sage? Wie de traditionele definitie volgt, zal zeggen dat Bea geen sage vertelt aan Claire, en Claire niet aan Doortje: Bea en Claire hechten immers geen geloof aan het verhaal. Maar ze vormen wel schakels in de ketting van overlevering. Wie *discussies* over de realiteitswaarde en betekenis van ‘monsterlijke’ verhalen wil bestuderen, zal dus ook de rol van de sceptici moeten betrekken in de analyse (Dégh & Vázsonyi 1978).

1.2.3 Afstand tot het gebeurde

Door het belang dat zij hechtten aan de criteria van onwaarheid en geloof, hebben folkloristen in de twintigste eeuw geworsteld met de plaats van verhalen die worden gepresenteerd als eigen belevenissen.

zijn van de objectieve waarheid van het vertelde, dan wel op zijn minst geneigd zijn om het vertelde als geloofwaardig, niet onmogelijk, – je weet maar nooit – te achten’ (1988:181)

In veel definities van moderne sagen komt als bron naar wie de verteller verwijst de spreekwoordelijke ‘vriend van een vriend’ voor: in het Engels wordt die ongrijpbare persoon wel aangeduid als *foaf* (‘friend of a friend’) en een moderne sage als een *foaftale*. Betekent dit dat sagen noodzakelijkerwijs worden verteld in de derde persoon? Een deel van de onderzoekers onderscheidt verhalen over eigen belevenissen inderdaad als een apart genre (bijvoorbeeld Stahl 1983; Wachs 1988), anderen rekenen dergelijke verhalen tot de sagen (bijvoorbeeld Dégh 1991:26-27). Ook Van der Kooi opteert voor de laatste indeling:

Sagen hebben vaak een – ogenschijnlijk – losse structuur en zijn dikwijls ingebed in de weergave van eigen ervaringen of in de ervaringen van mensen die zeer dicht bij de verteller en meestal ook zijn publiek staan. Men spreekt dan wel van *memoraten*, *Erlebnisberichte* of *personal experience narratives*. Het is niet erg zinvol deze typen verhalen van de sage af te splitsen. Zolang zij motieven of motiefcomplexen met een spreiding in tijd en ruimte en van een fictief karakter bevatten zijn en blijven het specifiek maar herkenbare sageteksten. Ook dan wanneer de vertellers ervan overtuigd zijn of lijken dat het bovennatuurlijke waar zij over berichten hen persoonlijk overkomen is. (1988:182)

Van der Kooi tekent hierbij aan dat vertellers in zijn onderzoek sagen over duivels en demonen ook wel in de eerste persoon vertellen om de geloofwaardigheid te verhogen, hoewel zij het vertelde niet zelf hadden meegemaakt; zij twijfelden evenwel niet aan de geloofwaardigheid van de verhalen. Anderen hielden vol dat zij het vertelde zelf hadden meegemaakt, wat Van der Kooi verklaart doordat zij onverklaarbare, angstaanjagende gebeurtenissen en ervaringen begrijpelijk maakten met motieven uit het collectieve magisch-religieuze repertoire.

Vertellers kunnen, om uiteenlopende redenen, verhalen vertellen in de eerste en in de derde persoon enkelvoud. Van het wijd verbreide verhaal over de verdwenen lifter, die spoorloos uit een auto verdwijnt en later een geest, een engel of Jezus zelf blijkt te zijn, hebben folkloristen vooral versies in de derde persoon verzameld. Het is echter ook frequent opgetekend als persoonlijke belevenis (Bennett 1984; Goss 1984). De Britse schrijver Roald Dahl vermaakte toehoorders graag met verhalen over zijn eigen belevenissen, maar gebruikte daarvoor behalve zijn eigen literaire korte verhalen bovendien verhalen die ook zijn opgetekend als moderne sagen (Burger 2002:137). Bij haar onderzoek naar persoonlijke verhalen van New Yorkse misdaadslachtoffers hoorde Eleanor Wachs ook enkele *urban legends* als persoonlijke belevenissen (1988:31-38). Slotkin (1988) bestudeerde een verhaal over een geest dat eerst in de derde persoon werd verteld, en een maand later, door dezelfde verteller, in de eerste persoon.

De grenzen tussen het collectieve en het individuele geheugen zijn vloeiend. Toen Selma Leydesdorff met haar studenten veertig jaar na de Februariramp de levens-

verhalen van tweehonderd overlevenden verzamelde voor een *oral history* van de overstroming, viel haar op dat sommige gebeurtenissen vaker werden verteld dan menselijkerwijs gesproken mogelijk was: ‘Tijdens een interview kan blijken dat iemand zich herinneringen als het ware “heeft toegeëigend” en dat deze een deel van de kijk op het verleden zijn geworden’ (1994:54). Het kon daarbij gaan om aangrijpende details, maar ook om complete verhalen. Zo vertelden veel overlevenden hoe door het stijgende water de ruiten van hun huis waren gebarsten. Leydesdorff: ‘Het gaat er hierbij niet om of de ruiten wel of niet gebarsten zijn, natuurlijk zijn ze gebarsten. Het gaat erom dat het in de beschrijving van het geweld gewoon is geworden melding te maken van de ruiten, als een manier om te praten over dat moment waarop het water in huis binnenstroomde’ (1994:64).

Volgens een verhaal dat in het Thoolse plaatsje Stavenisse circuleerde, zou dominee Potappel de zondag voor de ramp een profetische preek hebben uitgesproken en was hij een van de eersten die omkwamen – er werd zelfs verteld dat hij door een golf was meegenomen naar de hemel. ‘Het verhaal over zijn wegspoelen is een eigen leven gaan leiden, dat mensen als het ware zelf hebben gezien. Ook als ze toegeven dat ze het niet gezien kunnen hebben’ (1994:65).

Een ander verhaal over de Watersnoodramp, ten slotte, betrof een vrouw die te dik was om door het zolderraam te passen en daardoor verdrong. ‘Nu zijn de raampjes in Zeeland klein, en zal het vaker voorgekomen zijn, maar in het onderzoek ontstond enige twijfel of het echt zo vaak gebeurd was’ (1994:66). In een van de verhalen was de vrouw zo dik dat ze zelfs niet in de reddingshelikopter paste en hangende aan een lier op de dijk werd getakeld. Leydesdorff noemt het ‘een soort legende, vooral op Goeree’, die gestimuleerd werd door een tv-uitzending waarin een Belgische piloot het verhaal vertelde (1994:123-124). Elders wijst Leydesdorff ook op de invloed van romans op herinneringen aan de ramp.

Wanneer we afzien van de vraag of deze persoonlijke verhalen in het algemeen, of in de individuele gevallen, waar zijn of niet, vervalt de noodzaak om ze als genre af te scheiden van de verhalen die als sagen worden aangeduid.¹⁵ De brekende ruiten en de beklemd vrouw zijn pregnante beelden om het verhaal over de Februariramp mee te vertellen. Of die verhalen in de eerste of de derde persoon worden verteld, heeft gevolgen voor de overtuigingskracht: de mate van afstand is een retorisch middel – ik kom erop terug in hoofdstuk 2.

1.2.4 Oraliteit

De definitie van sagen als verhalen die onwaar zijn, maar toch geloofd worden, is niet los te zien van het idee dat sagen verhalen zijn *van het volk*. Hoewel onderzoekers van

15 Vgl. Cowdell (2006) die ervoor pleit om memoraat en sage niet te beschouwen als gescheiden genres, maar als posities op een continuüm.

nu dat volk anders zien dan de gebroeders Grimm dat deden, kleuren resten van dat romantische idee van sage en volk nog steeds de vigerende definities van het genre.

Terwijl de gebroeders Grimm en hun tijdgenoten sagen en andere volksverhalen nog definieerden als verhalen uit de orale traditie, hebben veel latere sagenonderzoekers dit criterium in meerdere of mindere mate losgelaten. Het romantische idee dat sagen en andere volksverhalen ooit uitsluitend van mond tot mond gingen, maakte plaats voor de overtuiging dat er al in de Middeleeuwen een wisselwerking bestond tussen de orale en de schriftcultuur (Lindahl et al. 2002:300). Ook de recentere vertelcultuur op het West-Europese platteland, die nog tot het midden van de twintigste eeuw algemeen werd beschouwd als puur oraal, was dat volgens modernere inzichten niet: de vertellers ontleenden niet alles aan familieleden en dorpsgenoten, maar lieten zich bovendien graag inspireren door drukwerk. De volksverhalen die in Friesland zijn opgetekend in de negentiende en twintigste eeuw, bijvoorbeeld, zijn ‘niet een pover restant [...] van een vroeger veel rijker verhaalrepertoire, maar juist het resultaat van de alfabetisering van de bevolking, waardoor verhalen uit boeken en tijdschriften in de mondelinge overlevering zijn terechtgekomen’ (Dekker et al. 1997:14-15).

Dat sagen en andere volksverhalen primair oraal van karakter zijn, bleef echter een belangrijk bestanddeel van de definitie van het genre, expliciet en impliciet. Toen Dan Ben-Amos (1979) in een veelgeciteerd artikel over de definitie van folklore afstand deed van oude criteria als de ouderdom van het materiaal en de anonimiteit en collectiviteit van compositie, hield hij vast aan mondelinge communicatie in kleine groepen. Ook de Nederlandse volksverhalenspecialist Van der Kooi achtte in 1988 mondelinge overlevering nog essentieel: ‘[...] een verhaalttype dat geen mondelinge overlevering kent, mag geen volksverhaalttype genoemd worden [...]’ (p. 178).

Jan Harold Brunvand zag door de opkomst van Internet de mondelinge overlevering van sagen afnemen:

These stories, as I put it, nowadays ‘[have] much less vitality as an oral-narrative genre. Instead [they have] started to vanish (like the ghostly hithchhiker) from the realm of oral tradition and have mostly migrated from folklore into popular culture where they became stereotyped, standardized, exploited, commodified, and repackaged...’ Even though the term ‘urban legend’ has become a household phrase, much used (and sometimes abused) in the popular media, the actual genre of urban legends has declined as an oral-traditional type.¹⁶

Behalve uit dergelijke expliciete definities van het genre blijkt het belang van oraliteit als verondersteld wezenskenmerk van de sage ook uit discrepanties tussen de wijze waarop onderzoekers hun materiaal presenteren en de aard van dat materiaal. Dit was al het geval bij de gebroeders Grimm. Zij hadden zich ingespannen, schrijven zij in

16 Van Brunvands website, www.janbrunvand.com/articles.html, geraadpleegd 8 sep. 2009.

1816 in het voorwoord van het eerste deel van hun *Deutsche Sagen*, om voor hun verzameling ‘sowohl schriftliche Quellen in manchen allmählich selten werdenden Büchern des XVI. und XVII. Jahrhunderts fleißig zu nutzen und auszuziehen, als auch *vor allen Dingen mündliche, lebendige Erzählungen zu erlangen*’ (mijn cursivering). De sagen van de Grimms stammen echter grotendeels *niet* uit mondelinge bronnen: van de 585 sagen uit hun verzameling komen er hoogstens 50 à 55 uit de mondelinge overlevering; de overige troffen de gebroeders aan in reisverslagen, kronieken, verzamelingen preekexempelen, volksboeken en andere literaire bronnen. Bovendien hebben zij ze ingrijpend herschreven (Petzoldt 1989:19-21).

Ook de vele verzamelingen moderne sagen van de afgelopen decennia zijn voor het merendeel niet gevuld met verhalen die zijn opgetekend uit de mond van vertellers: een groot deel is rechtstreeks ontleend aan de media en veel van de orale versies die erin staan zijn afgeleid van mediaversies. Van veel sagen zijn zelfs niet of nauwelijks orale versies opgetekend (Dégh 1994:31).

Hoewel de definitie van sagen op de dimensie oraliteit-schriftcultuur dus de afgelopen twee eeuwen is opgeschoven van de eerste naar de laatste pool, houden de meeste sagenonderzoekers vast aan hun orale karakter: sagen zijn voor hen verhalen die (ook) mondeling circuleren, of dat ooit hebben gedaan. Wanneer we de manier willen bestuderen waarop de waarheid van bepaalde verhalen wordt geconstrueerd in verschillende communicatieve situaties, vervalt echter ook dit criterium.

1.2.5 Informaliteit

De laatste erfenis van de sagenverzamelaars uit de romantische periode is het criterium van informaliteit. Op het eerste gezicht lijkt dit samen te vallen met het criterium van oraliteit, maar de twee overlappen elkaar niet volledig: orale communicatie is niet noodzakelijk informeel, informele niet noodzakelijk oraal. Een inaugurale rede en de verdediging van een proefschrift zijn oraal, maar formeel; sms’jes tussen vrienden en discussies op internetforums zijn informeel, maar niet oraal.

Sagenonderzoekers hebben zich doorgaans geconcentreerd op informele communicatie. Voor Ben-Amos, die bij zijn definitie van folklore zoals gezegd vasthield aan communicatie in kleine groepen, bepaalde de communicatieve context de status van het verhaal: liedjes zingen rond het kampvuur of een mop vertellen aan de toog, dat is folklore, maar wanneer dat zelfde liedje wordt vertolkt op televisie of de mop in druk verschijnt, is deze geen folklore meer (1979:442-443).

Door deze nadruk op informele communicatie hebben folkloristen de verbanden met verhalen in formelere genres stiefmoederlijk behandeld. Verhalen en verhaal-elementen die voorkomen in alledaagse gesprekken kunnen ook voorkomen in parlementaire debatten, in politieverhoren, op wetenschappelijke congressen en in andere formele situaties. Folkloristen hebben echter over het algemeen dergelijke verhalen niet tot het genre van de sage gerekend.

Een tweede bezwaar tegen het criterium van informaliteit is dat de scheiding tussen formele en informele communicatie niet scherp te trekken valt – met name in het online materiaal dat zo'n voornaam deel uitmaakt van dit onderzoek. Op het wereldwijde web heeft zich volgens de Amerikaanse folklorist Robert Glenn Howard (2005a, 2005b, 2008a, 2008b) in de jaren negentig een retorische stijl ontwikkeld die hij karakteriseert als 'web vernacular'. Sinds 2000 is dat deel van het web in omvang en belang alleen maar toegenomen door de komst van blogs, wiki's, sociale netwerksites als Hyves en Facebook, en andere 'Web 2.0'-communicatievormen.

Vernacular wil zeggen: niet-institutioneel, maar evenmin los te zien van het institutionele. De status van het 'web vernacular' is te vergelijken met die van de Middeleeuwse volkstalen in Europa (in het Engels: *vernaculars*) in hun verhouding tot het institutionele Latijn, toen dat nog de taal was van kerk, bestuur en wetenschap. Typisch voor het *web vernacular* is volgens Howard het hybride karakter ervan: aan de ene kant zijn deze communicatievormen het tegendeel van institutioneel, aan de andere kant zijn ze alleen mogelijk door institutionele technologie en doordat ze zichzelf afzetten tegen instituties.

'Vernaculaire' kenmerken zijn echter niet alleen te vinden op plaatsen waar het vooral de gebruikers zijn die zich uiten, maar ook in uitingen van instituties. Bloggende en twitterende politici zijn er een voorbeeld van. Een journalistiek voorbeeld van deze hybriditeit zijn de weblogs van journalisten op de websites van nieuwsorganisaties. Deze blogs veranderen – op zijn minst in potentie – de verhouding tussen journalist en publiek, de aard van de autoriteit die nieuwsorganisaties claimen en het soort kennis dat zij produceren (Matheson 2004; Schudson & Anderson 2009:98-99). (Meer hierover op pp. 54-55.)

De discussie op nujj.nl waarmee de inleiding begon, over uit de baarmoeder geroofde baby's, is een sprekend voorbeeld van dit *vernacular web*. Aan de ene kant is het een discussie tussen individuen die zich bedienen van *nicknames* als S@nne, stuntel en MissTattoo, van een informeel register ('ik blijf het zeggen, Dr lopen meer gekken rond dan dat er vast zitten') en van een groepstaal gekenmerkt door, onder meer, emoticons. De meningen vallen vaak buiten het spectrum dat in nieuwsmedia acceptabel is ('Deze mannen/vrouwen moeten gewoon afgemaakt worden'). Deelnemers aan de discussie zetten zich ook expliciet af tegen de nieuwsmedia door het bericht over de uit de baarmoeder geroofde baby in twijfel te trekken of door de media te betichten van medeplichtigheid aan moord en doodslag: 'Gek hè, dat zulke dingen steeds vaker gebeuren. Mensen die aanleg hebben om psychopaat te worden krijgen elke dag goede voorbeelden via de MEDIA.'

Aan de andere kant vinden deze discussies niet plaats in een ruimte die volledig door de deelnemers wordt beheerd en beheerst, maar op Nuij.nl, een dochtersite van Nu.nl. Het nieuws waar zij op reageren, wordt voor een groot deel ontleend aan de professionele nieuwssite Nu.nl. Reacties worden gemodereerd: de inhoud mag niet dis-

criminerend zijn, illustraties moeten ‘zedig’ zijn, scheldwoorden en andere talen dan het Nederlands zijn verboden.¹⁷ De discussie vindt dus plaats binnen grenzen die zijn vastgelegd door een institutie.

Het *vernacular web* is, aldus Howard, veelstemmig en middelpuntvliedend, waar institutioneel discours monologisch is en middelpuntzoekend:

Though not necessarily in opposition to the institutional, the vernacular emphasizes alternatives to the single authority of an institution. At the very least, it emphasizes two different authorities: the institution’s and its own. Seeking alternatives to the institution, the vernacular often opens authority to the heteroglossia of the community. In particular, participatory Web-based media open themselves to this community authority through message boards, comments sections, chat rooms, and other locations where individuals can coproduce Web content. In so doing, they incorporate the centrifugal force of multiple voices in a very real way [...]’ (2008b:206)

Een van de implicaties van deze hybridisering van informeel en formeel, ‘volks’ en institutioneel, is dat onderzoekers die verhalen in web 2.0-applicaties benaderen als objecten, zoals gefotokopieerde moppen (‘Xerox-lore’), de dynamiek en dialectiek missen van het *proces*:

These researchers treat online communication processes as if they were media objects: traditional forms being transmitted, if in somewhat modified ways, across the internet. In this approach, there is an imagined sense of ‘authenticity’, ‘tradition’, or ‘orality’ that is thought to transcend the individual object and connect it with some more authentic tradition. This folkloric element is seen as encased in the media object, and the folklorist’s job is to extract that morsel and leave the remaining husk for others. This view of internet media is unnecessarily limiting. If we exchange the media object approach for that of persistent processes, the folklorist is equipped to document something far more complex and powerful. (Howard 2008b:201)

Met dit inzicht besluit ik de kritische bespreking van sagedefinities: een benadering van de sage als proces, als de voorlopige uitkomst van een voortdurende discussie over waarheid en waarde van bepaalde verhalen, is vruchtbaarder dan de tot mislukken gedoemde pogingen om het genre te definiëren aan de hand van objectieve criteria.

Het wetenschappelijke licht van de folkloristiek beschijnt maar een deel van de duistere, monsterlijke verhalen die het onderwerp zijn van dit boek. Uit de grote verzame-

17 www.nuijij.nl/over-nuijij.2051073.lynkx, geraadpleegd 28 sep. 2009.

ling verhalen hebben folkloristen, onder invloed van romantische noties over het volk en zijn verhalen, een deel afgebakend en van de noemer ‘sage’ voorzien. Hoewel het concept ‘volk’ een steeds grotere groep mensen is gaan omvatten (zoals Alan Dundes (1980:19) al in 1977 zei: ‘Who are the folk? Among others, we are’), gaan definities van sagen er nog steeds in meerdere of mindere mate van uit dat dit verhalen zijn die geloofd worden, maar desondanks onwaar zijn.

Dit traditionele sagenbegrip, dat zo sterk afhankelijk is van het wereldbeeld van de onderzoekers, is een obstakel voor de studie van de manier waarop mensen de waarheid en waarde van ‘monsterlijke’ verhalen construeren. Zou die andere wetenschappelijke notie die gebruikt wordt in studies van twijfelachtige verhalen, het gerucht, bruikbaar zijn? De volgende paragraaf gaat te rade bij de geruchtspecialisten uit de sociale psychologie en de sociologie.

1.3 Wat is een gerucht? Verificatie als problematisch criterium

De wetenschappelijke studie van geruchten wortelt in experimenten met het doorvertellen van informatie in de eerste helft van de twintigste eeuw, maar groeide pas uit tot een tak van wetenschap in de Tweede Wereldoorlog, toen begrip en vooral bestrijding van geruchten in de Verenigde Staten werden opgevat als een zaak van nationaal belang. In een aantal Amerikaanse steden verschenen rubrieken in de krant, ‘rumor clinics’, die tot doel hadden om geruchten te verzamelen en de bevolking te voorzien van correcte informatie. Behalve praktisch nut hadden deze verzamelingen een wetenschappelijke spin-off: ze leverden direct of indirect een aantal studies op (Allport & Postman 1947; Knapp 1944; Shibutani 1966) die het geruchtenonderzoek een doorstart bezorgden. *Rumor clinics* werden ook ingezet tijdens de jaren zestig, toen de Amerikaanse overheid vreesde voor rassenrellen.¹⁸

Een eigenschap die sinds de jaren veertig een vast bestanddeel vormt van definities, is dat geruchten ‘ongeverifieerde informatie’ verstrekken. Een gerucht is, in de woorden van Knapp, ‘*a proposition for belief of topical reference disseminated without official verification*’ (1944:22, cursief in origineel; vgl. Allport & Postman 1947:ix). Het gerucht kan dus, anders dan de sage in de traditionele opvatting van folkloristen, zowel waar zijn als onwaar. Geruchten zouden zich van andere vormen van informatie onderscheiden doordat zij niet, of nog niet, voorzien zijn van het officiële stempel van de waarheid.

De tweede eigenschap van geruchten die telkens terugkeert in definities is dat dit beweringen zijn waarmee groepen mensen ambigue situaties proberen te duiden. Ambigüiteit werd als factor bij het ontstaan van geruchten al genoemd door Allport en

18 Zie over de geschiedenis van het geruchtenonderzoek: Froissart 2002, Neubauer 1999 en Donovan 2007.

Postman in hun formule $R = i \times a$, die de hoeveelheid geruchten (R) voorstelt als het product van het belang van het onderwerp voor de betrokken individuen (i) maal de ambiguïteit van de informatie (1947:34, in Froissart 2002:191). De Amerikaanse socioloog Tamotsu Shibutani ontwikkelde deze benadering verder in zijn klassieker *Improvised News: A Sociological Study of Rumor* (1966). Geruchten, aldus Shibutani, ontstaan niet door goedgelovigheid of gebrekkige informatieoverdracht, maar functioneren als ‘geïmproviseerd nieuws’: wanneer gezaghebbende bronnen van informatie afwezig zijn, zoals in geval van oorlog of natuurramp, bieden groepen mensen bedreigende onzekerheid het hoofd door uit alle beschikbare informatie (ook speculaties en kennis-van-horen-zeggen) een beeld van de werkelijkheid bij elkaar te puzzelen.

Beide eigenschappen, het gebrek aan verificatie en de functie van duiding van onzekere situaties, doen nog steeds opgeld in wetenschappelijke definities van geruchten. In de woorden van de sociaalpsychologen DiFonzo en Bordia, de auteurs van een recente, veelomvattende studie over het onderwerp, zijn geruchten ‘[...] unverified and instrumentally relevant information statements in circulation that arise in contexts of ambiguity, danger, or potential threat and that function to help people make sense and manage risk’ (2007:13; vgl. Rosnow & Fine 1976:4).

Die oorsprong in onderzoek ten behoeve van de oorlogsinspanning heeft het geruchtenonderzoek niet alleen vooruit geholpen, maar ook erfelijk belast. De term gerucht bestaat, net als de term ‘sage’, niet los van verschillen in macht: wie een bewering bestempelt tot ‘gerucht’, tot ‘ongeverifieerde’ informatie, stelt daarmee zijn eigen informatie en zijn eigen normen en procedures van verificatie boven die van de ander. Definities als de hierboven geciteerde vatten ‘ongeverifieerd’ op als een gegeven. Maar wanneer is iets ‘ongeverifieerd’?

Allport en Postman doen er niet moeilijk over. In een hoofdstuk getiteld ‘The basic pattern of distortion’ beschrijven zij bijvoorbeeld een voorval dat zich in 1945, voor het einde van de oorlog, afspeelde op het platteland van de staat Maine. Een Chinese docent die met zijn auto een uitstapje maakt, vroeg in een dorpje de weg naar een heuveltop die volgens een toeristisch gidsje een bijzonder uitzicht zou bieden. Binnen een uur deed het gerucht de ronde dat een Japanse spion vanaf de heuvel de omgeving fotografeerde. Allport en Postman beschrijven dit gerucht als een ‘vervorming’ van de ‘feiten’ en ‘waarheden’ (‘truths’):

Omitted from the rumor are many details which are essential for a *true* understanding of the incident: the courteous and timid, but withal honest, approach of the visitor to the native of whom he inquired his way; the *fact* that the visitor’s precise nationality was unknown although he was certainly Oriental. Likewise not mentioned was the *fact* that the visitor had allowed himself to be readily identified by people along the way; and the *truth* that no one had seen a camera in his possession. ([1947] 1965:134-135, mijn cursivering)

Wat Allport en Postman niet verantwoorden, is hun eigen toegang tot de ‘feiten’: wat zijn hun bronnen, welke belangen hadden die, en hoe hebben de onderzoekers die bronnen beoordeeld?¹⁹

Shibutani merkte al op dat geruchtenbeheersing een poging inhield tot gedachtenbeheersing (‘thought control’, 1966:200). Anderen zijn een stap verder gegaan en hebben het label ‘gerucht’ gekarakteriseerd als een retorische zet in een politiek spel, en de geruchtencentra als instituten om propaganda van leger en overheid te verspreiden en sociale controle uit te oefenen²⁰ (Donovan 2007:63-65; Froissart 2002:231-240; Neubauer 1999:133-150). Neubauer noemt de *rumor clinics*-campagne ‘above all a rhetorical operation’, een middel om het publiek ervan te overtuigen dat bepaalde kennis onofficieel en onbetrouwbaar was:

A rumor clinic operates with the strategic aim of influencing political opinion formation; for this purpose it makes use of medial, rhetorical and literary methods. In a similar way to how the Brothers Grimm collected together the fairy tales of their time, they gather up spoken rumors and put them in writing; they give them new contexts, demonstrate their impact and, through analysis and interpretation, demystify and explain them. They oppose the fleeting, ephemeral and intermittent text of the rumour with the relatively constant – that is to say repeatable and recognisable – medium of centrally printed text. (1999:139)

Met andere woorden: geruchtenbestrijders maken van een vluchtig, veranderlijk proces een object dat bestudeerd en bestreden kan worden.

Ook die andere basale eigenschap van geruchten, de ambigue situatie waar ze een antwoord op zouden zijn, staat bloot aan kritiek. Hoe zou die ambigüiteit ooit te kwantificeren zijn, vraagt Froissart (2002:190-194) zich af in reactie op de geruchtenformule van Allport en Postman. Want wat is eigenlijk *niet* ambigu: blijkt het proces-verbaal van de politie niet ambigu zodra de advocaat van de verdachte het bestrijdt in de rechtszaal? (p. 193). Ambigüiteit is geen inherente eigenschap van een tekst of situatie, maar een eigenschap die eraan wordt toegekend (Donovan 2007).

19 Het voorbeeld is ontleend aan Zires (1995).

20 Illustratief voor dit gebruik van de term ‘gerucht’ is de volgende definitie in een Australische krant: ‘In repeating a warning that persons who spread rumours are liable to heavy punishment, officers of Southern Command defined rumours as *information, true or false*, which was likely to prejudice the successful conduct of any phase of the war effort of the British Empire, or which was in any way likely to affect prejudicially public opinion or morale, or to affect public or military administration.’ (*The Argus*, Melbourne, 29 juni 1940, p. 2, mijn cursivering)

Deze kritiek op definities van geruchten biedt weinig ruimte voor benaderingen die ‘gerucht’ opvatten als een objectief te identificeren fenomeen. De historiografie van Froissart (2002) mondt zelfs uit in een algehele deconstructie van het geruchtenonderzoek. Anderen gaan minder ver en bieden een perspectief dat ook toegepast kan worden op de ‘monsterlijke’ verhalen uit dit onderzoek. Het is vruchtbaarder om geruchten (evenals sagen) niet te beschouwen als objectief bestaande categorieën, maar als sociale constructies, en om de discussie over waarheid en verificatie zelf tot onderzoeksobject te kiezen (Eberle 2004:107).

1.4 Een retorisch-constructionistisch perspectief op sagen en geruchten

Dit hoofdstuk begon met de vraag hoe ‘monsterlijke’ verhalen als die over de uit de baarmoeder geroofde baby zijn gedefinieerd in de folkloristiek en het geruchtenonderzoek, twee wetenschappelijke tradities die zich bezighouden met twijfelachtige verhalen. Beide boden aanknopingspunten voor dit onderzoek naar discussies over waarheid en waarde van deze verhalen, maar de concepten sage en gerucht bleken ook belangrijke tekortkomingen te hebben.

Het objectivistische onderscheid dat veel sagenonderzoekers maken tussen ware en onware verhalen en tussen persoonlijke belevenissen en verhalen van vrienden-van-vrienden bleek onvruchtbaar. Het concept gerucht lijdt aan hetzelfde tekort: de meeste onderzoekers die het hanteren, gaan er a priori van uit dat geruchten ongeverifieerde informatie betreffen over ambigue situaties, zonder die verificatie en die ambiguïteit zelf nader te onderzoeken.

Wie dat laatste pad wel wil volgen, kan aansluiten bij folkloristen die vraagtekens hebben geplaatst bij de vanzelfsprekendheid van het onderscheid tussen sagen en andere verhalen. In navolging van folkloristen als Hufford (1977, 1982a, 1982b, 1983, 1995), Ellis (2001), Bennett (2005) en Oring (1990, 2008) benader ik sagen in dit boek vanuit een constructionistisch perspectief.²¹ Dit houdt in dat niet de aangevochten verhalen over misdaad zelf onderwerp zijn van onderzoek, maar het definitieproces dat een verhaal tot een sage maakt. Daarvoor moeten onderzoekers hun ongelooft opschorten:

21 Behalve bij de genoemde auteurs zijn definities die niet uitgaan van de onwaarheid van sagen ook te vinden bij Brednich (2004:6) en Schenda (1988): ‘Die Sage ist eine mündlich und / oder schriftlich produzierte und tradierte Erzählung, von einem einzelnen aussergewöhnlichen übernatürlichen oder wunderbaren, wahren oder fiktiven, geglaubten oder abgelehnten, oftmals datierten / lokalisierten Ereignis [Erlebnis], die in unterhaltender / didaktischer Absicht vorgebracht wird und zur Bestätigung oder Erweiterung des Erfahrungskreises der Rezipienten sowie der Aufrechterhaltung oder Infragestellung eines jeweils geltenden Gesellschaftsbildes dient’ (Schenda 1988, geciteerd in Petzoldt 2002:57-58).

At the boundary of the legend is not the myth or Märchen with which it is forever being compared. [...] At the boundary of the legend is news. Were folklorists to suspend their disbelief, legendry would immediately resolve itself into the category of news. (Oring 1990:165)

Zoals de sociologen Spector en Kitsuse sociale problemen fameus definieerden als een proces waarin groepen of individuen anderen ervan proberen te overtuigen dat vermeende sociale omstandigheden problematisch zijn,²² zijn sagen te definiëren als het debat waarin groepen of individuen beweren dat bepaalde verhalen sagen zijn (of broodjes aap, of urban legends). Typisch voor sagen is de bewering dat het gaat om traditionele en onware of op zijn best ambigue verhalen. Want niet alle betwiste verhalen zijn sagen: men kan iemand er ook van betichten met een verhaal een leugen te vertellen, te fantaseren, te hallucineren, of zich te vergissen. Een misdaadsage is dus een verhaal over misdaad dat bestempeld wordt als traditioneel en waarvan de status ter discussie staat: is het waar of onwaar, is het een sage, of is het nieuws of geschiedenis? Geruchten zijn mededelingen die door een bepaalde groep of individu worden aange-merkt als ongeverifieerd. In die zin zullen de termen in het vervolg van dit boek worden gebruikt.

Dit impliceert voor het onderzoek onder meer dat dit zich in de eerste plaats richt op de analyse van de middelen om anderen te overtuigen van de ware aard van deze verhalen. Instrumenten voor die analyse kunnen ontleend worden aan de retorica. De volgende paragraaf (§ 1.5) schetst de benadering van nieuws en sagen als sociaal geconstrueerde vormen van kennis, de paragraaf daarna (§ 1.6) het systeem van de retorica. De volgende twee hoofdstukken werken de theorie en het analysemodel van misdaadsagen als retorische constructies verder uit.

1.5 Kennis, nieuws en sagen als sociale constructie

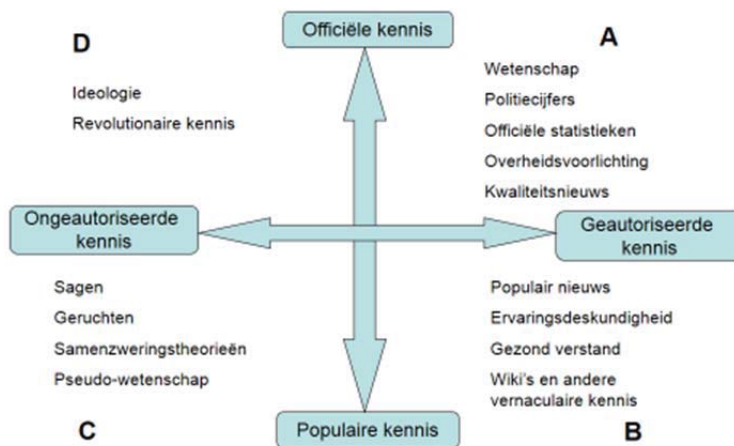
‘Nieuws’ en ‘sagen’ zijn allebei vormen van kennis, al verschillen ze in status. De nieuwsmedia zijn wel gekarakteriseerd als een van de belangrijkste kennisproducerende instituties van onze maatschappij (Broersma 2013:33; Ekström 2002:259), als een dominante kracht in de publieke constructie van gedeelde ervaring en een populair besef van wat echt en belangrijk is (Schudson 2003:13), en zelfs als ‘the sense-making practice of modernity’ (Hartley 1996, geciteerd door Schudson 2003:12).

Sagen daarentegen vertegenwoordigen een andere vorm van kennis over wat echt en belangrijk is. In de woorden van de Amerikaanse folklorist Bill Ellis: ‘By offering

22 ‘Thus, we define social problems as the activities of individuals or groups making assertions of grievances and claims with respect to some putative conditions’ (Spector & Kitsuse 1977/2006:75).

examples of the extremes of experience – unusual, bizarre, inexplicable, unexpected, or threatening incidents – members of the legend-telling circle attempt to reach some consensus on the proper response to what is arguably “real” (2001:12-13). Hun status is echter een andere dan die van nieuws: zodra een verhaal gelabeld wordt als *sage*, devalueert het tot een onwaar, of op zijn minst omstreden verhaal.

Om nieuws en sagen als vormen van kennis te karakteriseren, kunnen hun posities worden weergegeven op de dimensies *populair–officieel* en *ongeautoriseerd–geautoriseerd* (Figuur 1).²³



Figuur 1: De status van verschillende soorten kennis (naar Birchall 2006:2)

Het schema is een weergave van de *subjectieve* waardering van vormen van kennis die in onze maatschappij dominant is, en beoogt niet een objectief beeld te geven van de *validiteit* van de verschillende soorten kennis, dat wil zeggen de mate waarin ze overeenkomen met de werkelijkheid. Ook zijn, om het overzicht te bewaren, verfijnde indelingen bijeen genomen in veelomvattende categorieën zoals ‘wetenschap’. ‘Wetenschap’ is, net als journalistiek, geen monolithisch geheel, met uniforme methoden, het is een verzameling van kennisproducerende praktijken, die verschillen in status (Gieryn 1983).

In kwadrant A bevindt zich de officiële, geautoriseerde kennis, zoals die van wetenschappelijke publicaties, gerechtelijke vonnissen, cijfers van het CBS en misdaadcijfers uit politierapporten.

23 De opzet van dit schema is geleend van Birchall, die een boek schreef over samenzwerings-theorieën en roddeljournalistiek als vormen van kennis (2006:2); de invulling heb ik aangepast.

Onder de horizontale lijn bevinden zich vormen van populaire kennis en folklore, die geautoriseerd en ongeautoriseerd kunnen zijn.

In B bevindt zich kennis die populair en geautoriseerd is, zoals kennis gebaseerd op ervaringsdeskundigheid en gezond verstand, algemeen geaccepteerde huismiddeltjes zonder wetenschappelijke status en delen van het *vernacular web*, zoals Wikipedia.

In kwadrant C (ongeautoriseerd en populair) bevinden zich sagen en geruchten, pseudo-wetenschap en andere ‘alternatieve’ kennis zoals astrologie, alternatieve geneeswijzen en samenzweringstheorieën.

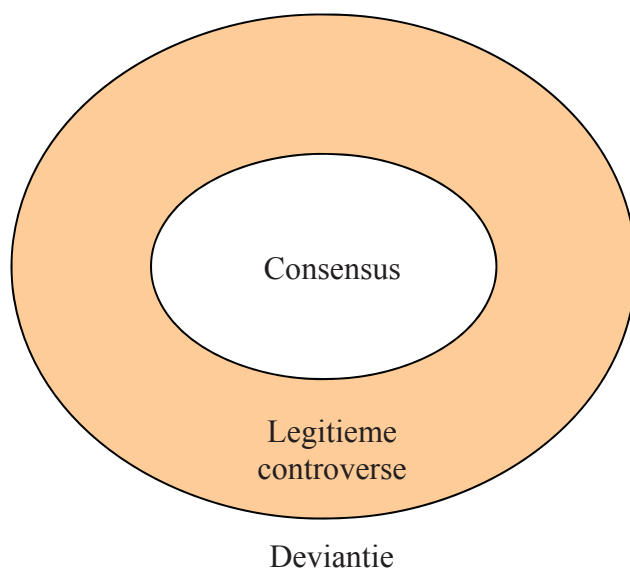
Het laatste kwadrant, D, karakteriseert Birchall als het meest problematische: hierin plaatst zij kennis die officieel is, maar niet publiekelijk erkend wordt, zoals racisme, of de exploitatie van de arbeidersklasse ten behoeve van het kapitaal (2006:4).²⁴

In dit, zoals gezegd grove, schema, kan ook de journalistiek worden ondergebracht. Nieuws is verdeeld over de kwadranten A en B: het nieuws van de zogenaamde kwaliteitsmedia in A, dat van de populaire media in B. Hoewel beargumenteerd kan worden dat nieuwsmedia geheel of grotendeels tot de populaire cultuur behoren (Dahlgren & Sparks 1992), hebben ‘newspapers of record’ zoals de *New York Times* en *NRC Handelsblad* en omroepen als BBC en NOS een gezaghebbende, officiële status. Vormen van discours die tegen het officiële ingaan – *counterknowledges* en *counternarratives* – zijn vaker te vinden in de populaire media (Bird 1992; Glynn 2008).

Kennisclaims kunnen ook binnen een medium verschillen in status. Kwaliteitsmedia brengen behalve het gerespecteerde harde nieuws eveneens nieuws dat lager in de hiërarchie staat, zoals entertainment, sport en *faits divers* (Dahlgren 1992:7-8). De aard van de waarheidsclaims, en de status van de geproduceerde feiten, verschilt bovendien per genre: er is bijvoorbeeld een verschil tussen dagelijkse verslaggeving en onderzoeksjournalistiek (Ettema & Glasser 1984), en tussen weblogs en nieuwsberichten op nieuwssites (Matheson 2004).

Ook onderwerpen krijgen een verschillende behandeling: de wereld van de journalist, aldus Hallin (1986), is verdeeld in drie zones, waarin verschillende journalistieke normen heersen. Ze kunnen verbeeld worden als drie concentrische cirkels, drie sferen (Figuur 2).

24 Lastig in te delen zijn religieuze en geopenbaarde kennis. Gelovigen zullen religie in kwadrant A of B zetten (officieel en geautoriseerd of populair en geautoriseerd), anderen in C of D (officieel en ongeautoriseerd of populair en ongeautoriseerd). Dat religieuze kennis een minder officiële status heeft dan wetenschappelijke, blijkt wel uit het feit dat christelijke parlementariërs zich sinds de jaren zestig van de twintigste eeuw steeds minder zijn gaan beroepen op de Bijbel (Meijering 2012).



Figuur 2: De manier waarop journalisten onderwerpen indelen naar mate van controverse (Hallin 1986:117)

In het centrum bevindt zich de *sfeer van de consensus*. Het gaat hier om ‘motherhood and applepie’ – alles wat niet ter discussie staat, waar journalisten en publiek het roerend over eens zijn. Objectiviteit en evenwicht zijn overbodig in de berichtgeving over deze sfeer: hier heeft de medaille altijd maar één kant. De journalist zoekt niet naar tegenstemmen, maar bevestigt de consensus (p. 117).

Daarbuiten ligt de *sfeer van legitieme controverse*: hier is sprake van verschillende meningen, maar binnen het sociaal aanvaardbare. Hier streven journalisten bij uitstek naar objectiviteit en evenwicht. Dit is de regio van verkiezingsstrijd en maatschappelijke kwesties.

De buitenste schil is de *sfeer van het afwijkende* (deviantie): de politieke, religieuze en maatschappelijke standpunten die geen plaats verdienen in de media en op de publieke agenda en die journalisten dus straffeloos mogen negeren of belachelijk maken. Net als in de sfeer van consensus behoeven journalisten zich hier niet neutraal op te stellen (ibid., p. 117).

Binnen de sferen kunnen de normen ook verschillen: binnen de sfeer van legitieme controverse kunnen journalisten meer of minder objectief te werk gaan. Ook kan er een verschil zijn per medium: in 1966 versloeg de *New York Times* volgens Hallin Vietnam afstandelijker en objectiever dan de Amerikaanse televisie, die de oorlog presenteerde als een strijd van goed (de VS) tegen kwaad (de Vietcong) (p. 118). Voor de

Times viel de oorlog dus in de sfeer van legitieme controverse, voor de televisie was het een consensuskwestie.

Tijdens de Vietnamoorlog, het onderwerp van Hallins studie, was de macht van de nieuwsmedia om de grenzen van legitieme controverse te bepalen groter dan nu (Hallin 2006). Ontwikkelingen als de opkomst van *talk radio* en kabelstations, en met name de doorbraak van internet en de groei van het *vernacular web* hebben de macht van de nieuwsmedia verminderd en die van het publiek vergroot (Rosen 2009). Dit draagt bij aan de beweeglijkheid van de verschillende soorten kennis.

Grensconflicten

De grenzen tussen officiële en populaire kennis, geautoriseerde en ongeautoriseerde, consensus en legitieme controverse, zijn vloeibaar. Het bestaan van meteorieten en reuzeninktvissen gold ooit als populaire en ongeautoriseerde kennis, maar inmiddels is hun bestaan geaccepteerd door de wetenschap (Hufford 1977). Andere kennis legde de omgekeerde weg af: de overtuiging dat moordslachtoffers het beeld van de dader op hun netvlies bewaren, maakte rond 1900 nog deel uit van de forensische wetenschap, zakte daarna af tot het niveau van obscure folklore en is nu vrijwel geheel verdwenen (Campion-Vincent 1999).

Deze voorbeelden zijn geschiedenis geworden. Er bestaan legio hedendaagse gevallen waarin de strijd nog niet gestreden is, zoals die over de aanslagen van 11 september 2001. Wie ervan overtuigd is dat deze werden uitgevoerd met voorkennis of zelfs medeplichtigheid van de Amerikaanse regering, zal officiële rapporten over 9/11 elke legitimiteit ontzeggen en publicaties van gelijkgestemden waarderen als degelijk en waar; met boeken, lezingen en websites strijden de aanhangers van de ‘9-11 Truth Movement’ (voor tegenstanders: ‘truthers’) voor erkenning van hun kennis (Bratich 2008). Journalisten van mainstream media, althans de Nederlandse, hebben de kwestie grotendeels genegeerd of geridiculiseerd (Snijders 2010).

Deze grensconflicten zijn juist waar het in deze studie om gaat: pogingen om een bepaald verhaal over de grens tussen legitiem en illegitiem te duwen, of juist om de positie van een bepaald verhaal in vak A (officieel en geautoriseerd) te verdedigen tegen aantijgingen dat het een sage is en dus thuishoort in vak C (populair en ongeautoriseerd).

Wie in deze conflicten gelijk heeft, is geen onderwerp van onderzoek. Binnen een constructionistische benadering past het niet om de validiteit van de ene soort kennis te beoordelen aan de hand van een andere die over het algemeen als superieur wordt gezien. Onderzoekers beoordelen dus niet zelf waar de scheidslijn ligt tussen wetenschap en pseudo-wetenschap, of tussen geneeskunde en kwakzalverij. Dit methodologisch relativisme²⁵ ontslaat hen van de plicht om een betere natuurkundige te zijn dan

25 ‘Methodological relativism means that the analyst is not starting with a set of assumptions about what is true and false in any particular social setting and then trying to work out what led some

de natuurkundigen die ze onderzoeken, een betere journalist, rechercheur, enzovoort (Potter 1996:12).

Dit relativisme past bij uitstek ook in studies van folklore, aldus Westerman (2009), die zijn betoog begint met de provocerende woorden: ‘All knowledge is folk knowledge’ (p. 123). Wanneer een *folk group* gedefinieerd wordt als ‘elke groep mensen die op zijn minst één gemeenschappelijk kenmerk delen (Dundes 1965:2), behoren ook journalisten en leden van een academische discipline tot een *folk group*. Deze groepen delen eigen woorden en uitdrukkingen, gebruiken, grapjes, verhalen – en normen en praktijken voor de productie van kennis. Dat voor folkloristen alle vormen van kennis gelijk zijn, maakt deze discipline ‘epistemologisch radicaal’, aldus Westerman.²⁶ Alle kennis is folk-lore: kennis (*lore*) van een groep mensen (*folk*). Westerman is overigens te optimistisch over de acceptatie van zijn benadering: zoals we in het eerste deel van dit hoofdstuk zagen, is methodologisch relativisme ook onder folkloristen nog geen gemeengoed.

Folk group is een aanduiding die eigen is aan de folkloristiek, maar wat hier beschreven wordt in termen van folklore, komt voor een belangrijk deel overeen met wat in andere disciplines *discursive* of *interpretive communities* worden genoemd. Een voorbeeld hiervan is het invloedrijke artikel van Zelizer (1993), waarin journalisten worden beschreven als leden van een interpretatieve gemeenschap. De notie van groepen met eigen normen voor kennisclaims vindt ook steun in de argumentatietheorie van Toulmin (1958, 1972), die spreekt van ‘velden’. Argumenten kunnen binnen verschillende velden verschillend beoordeeld worden (en zijn dan ‘veld-afhankelijk’) of algemeen geldig zijn (‘veld-onafhankelijk’) (Best 1990:32).

Een voorbeeld van die verschillen in normen voor kennisclaims is te vinden bij de historica Luise White (2005), die in Oost- en Centraal-Afrika onderzoek deed naar verhalen over ‘vampiers’: brandweerlieden, politieagenten en andere groepen die er in de koloniale tijd van verdacht werden Afrikanen te vermoorden om hun bloed te stelen voor blanke opdrachtgevers (zie White 2000). Hoewel deze verhalen in westerse oren ongeloofwaardig en bizar klinken, voldeden ze aan de eisen die haar informanten stelden aan betrouwbare verhalen. Zo deed kennis van regionale varianten van het verhaal – voor volksverhaalonderzoekers juist een van de kenmerken van sagen – voor Whites informanten niets af aan de waarheid, het waren gewoon verschillende versies van een

people to get it wrong. [...] Truth and falsity can be studied as moves in a rhetorical game, and will be treated as such rather than as prior resources governing analysis, to avoid subordinating the analyst to a current scientific orthodoxy’ (Potter 1996:40-41).

- 26 ‘This is what makes the field of folkloristics epistemologically radical: not that we folklorists reject in a postmodern way the notion of a single “truth”, but that we see all forms of knowledge communication as essentially similar, including our own, and the degrees of “truth” and of “belief” are questions which, while relevant, are measured along different axes’ (Westerman 2009:123-124).

waar verhaal: dat Afrikanen gevangen werden genomen en dat hun bloed werd afgetapt kwam de vertellers zo vanzelfsprekend voor dat niemand in de verschillende methoden van gevangenneming een argument zag tegen de waarheid van het verhaal. De verschillen en tegenstrijdigheden waren niet anders dan te verwachten in ware, mondeling doorgegeven verhalen (White 2005:247-248).

In de Afrikaanse cultuur die White beschrijft, bezitten orale vertellingen bewijskracht. Omdat men verwacht dat een serieus verhaal is gebaseerd op feiten en ervaringen, moesten de vampierverhalen wel waar zijn, anders zouden ze niet verteld worden (ibid.:249).

Niet alleen de culturele normen voor acceptabele waarheidsclaims maakten de vampierverhalen geloofwaardig, maar ook de gedeelde geschiedenis en ervaringen van de bevolking. In de verhalen over gestolen bloed resoneerde een geschiedenis van uitbuiting door koloniale regimes. Ontkenningen van regeringswege legden geen gewicht in de schaal: het was voor de vertellers zonneklaar dat de regering zelf achter de moorden zat (ibid.:247).

Om dezelfde reden waren sagen en geruchten die de afgelopen decennia circuleerden onder zwarte Amerikanen immuun voor officiële ontkenningen: de geschiedenis van slavernij, lynchpartijen en discriminatie maakte verhalen over samenzweringen van de CIA, FBI en Ku Klux Klan tegen zwarten meer dan aannemelijk. Geruchten dat een reeks van kindermoorden in Atlanta (1979-1981) gepleegd werd om uit hun lichaam stoffen te winnen voor medicijnen, waren geloofwaardig in het licht van de beruchte Tuskegee-experimenten, waarbij Amerikaanse artsen vanaf 1932 honderden zwarte mannen met syfilis een behandeling onthielden om het verloop van de ziekte te bestuderen (Turner 1993:111-112, 144-151).

Deze sociale constructie van bewijsnormen, aldus White, is door geruchtenonderzoekers verwaarloosd:

Although most scholars have noted the collective nature of rumors, few have located rumors in collective and socially constructed ideas about evidence, about what constitutes a true story, about how people evaluate what they hear (or read). (2005:241)

Deze collectieve normen voor wat als bewijs geldt en wat de kenmerken zijn van een waar verhaal, komen tot uiting in de manier waarop vertellers anderen ervan proberen te overtuigen dat hun verhaal waar is. Voor de analyse van deze overtuigingspogingen wenden we ons tot de retorica.

1.6 Het systeem van de retorica

De retorica is de leer van de overtuiging door welsprekendheid: het uit de klassieke oudheid stammende begrippenkader dat beschrijft hoe men anderen met talige (en in latere opvattingen ook: visuele) middelen kan overtuigen van een bepaald standpunt. Aanvankelijk als normatief model voor aankomende redenaars, later ook als descriptief systeem, ontwikkelde zich vanaf de vijfde eeuw voor Christus een steeds complexere leer van de wijze waarop men in toespraken over recht, beleid en moraal anderen kan overtuigen.

Ik gebruik van dat geheel maar een deel, dat vooral ontleend is aan de retorica van Aristoteles (2004), die – minder in de Oudheid zelf, maar vooral sinds de Renaissance – van grote invloed is geweest (Leeman & Braet 1987:10). In deze paragraaf worden de belangrijkste retorische begrippen in hun samenhang behandeld; in de volgende twee hoofdstukken worden de instrumenten waarmee ik in het empirische deel van dit onderzoek de retorica van misdaadsagen analyseer verder uitgewerkt. Daarbij zullen de inzichten van Aristoteles ook worden aangevuld met die van modernere denkers.

Soorten redevoeringen: gerechtelijk, politiek en ceremonieel

De klassieke redenaar verdedigt een standpunt over een zaak waarover men van mening kan verschillen. De onderwerpen konden in de Oudheid drieërlei zijn: gerechtelijk, politiek en ceremonieel. De derde van deze genera betreft de gelegenheidsredes, zoals lof- en lijkredes, waarbij het erom ging de toehoorders een bepaalde moraal in te prenten door goede eigenschappen te loven en slechte te laken (Leeman & Braet 1987:49). De eerste twee worden gehouden voor de rechtbank of de volksvergadering, dus voor een publiek dat moet worden overgehaald tot een bepaalde beslissing: is de verdachte schuldig of onschuldig, moet dit beleid worden voortgezet of niet? Bij de gelegenheidsrede is de opgave om een moreel oordeel dat het publiek al deelt nog eens krachtig onder de aandacht te brengen, maar heeft dit geen directe praktische gevolgen (Leeman & Braet 1987:71-72).

Overtuigingsmiddelen: ethos, logos en pathos

De klassieke retorica is een veelomvattend systeem, dat alles afdekt wat de redenaar te doen staat, van zijn voorbereiding tot de handgebaren bij zijn voordracht. In deze studie ligt de nadruk op de retorische middelen waarmee redenaars – die in de huidige maatschappij behalve advocaat en politicus ook journalist kunnen zijn of deelnemer aan een online discussie – anderen proberen te overtuigen. Aristoteles (2004) verdeelde deze middelen in drie hoofdcategorieën: een beroep op de eigen betrouwbaarheid (*ethos*), op de rede (*logos*) en op de gevoelens van het publiek (*pathos*).

Topen

Hoe klassieke redenaars precies ethos, logos en pathos, ofwel imago, rede en emotie inhoudelijk moesten realiseren om een bepaald standpunt te verdedigen, behoefden zij niet voor elke redevoering opnieuw te bedenken. Ze konden hiervoor een beroep doen op het uitgebreide stelsel van de *topiek*: de zogenaamde ‘vindplaatsen’ (*topen*) van geijkte argumenten en beproefde manoeuvres (Braet 2007b:65-66; Leeman & Braet 1987:60-66).

Dergelijke topen bestaan voor elk van de drie overtuigingsmiddelen. Wanneer iemand van een moord beschuldigd wordt, kan zijn verdediger bijvoorbeeld aanvoeren dat de verdachte ten tijde van het misdrijf niet ter plekke was: het alibi-argument is een toop waarmee men een beroep kan doen op de rede. Wie wil betogen dat vliegende schotels of geesten bestaan, kan aanvoeren dat hij daar altijd uiterst sceptisch tegenover stond, maar nu toch zelf iets heeft meegemaakt dat hem heeft overtuigd – een toop die het ethos versterkt.

In deze studie zal het concept toop vooral worden gebruikt om de middelen te analyseren waarmee een beroep wordt gedaan op de emoties: de beproefde verhaalschema’s die geschikt zijn toehoorders te overtuigen van schuld en onschuld, wreedheid en kwetsbaarheid. Meer over deze pathetische topen in hoofdstuk 3.

Doxa

Topen ontleen hun werking aan het feit dat ze berusten op aannames die niet controverseel zijn: mensen die op hun sterfbed iets bekennen, spreken de waarheid, en de verdachte die al eerder is veroordeeld, zal ook nu wel schuldig zijn. Topen sluiten aan bij de *doxa*: de retorische benaming voor de (vaak onuitgesproken) feiten en waarden die verschillende partijen in een discussie verenigen doordat zij ze aannemen als geldig.

Doxa stond als verzameling van algemeen aanvaarde overtuigingen voor de klassieke retorici in de schaduw van de Ware Kennis (*episteme*). Deze laatste behoorde tot het domein van de dialectica, terwijl de retorica zich richtte op de onzekere aannemelijke kennis. De postmoderne wending in de sociale wetenschappen en humaniora heeft echter geleid tot een herwaardering van *doxa*: voor postmoderne denkers als Bourdieu en Foucault is alle kennis sociaal van aard, dat wil zeggen kennis die door een bepaalde groep voor waar gehouden wordt (Amossy 2002a, 2002b; Ritivoi 2008).

Doxa heeft betrekking op gedeelde overtuigingen en is daarom ook het bindmiddel dat discussies mogelijk maakt.²⁷ Een treffend hedendaags voorbeeld daarvan is de manier waarop islamitische middelbare scholieren op een Rotterdamse vwo-school hun opvattingen en levensstijl verdedigden in discussies over de positie van vrouwen (Sunier 2004). Zij beriepen zich daarvoor niet op het collectief, op dwang, of traditie

27 Volgens Amossy 2002b is doxa zelfs het bindende element dat elke verbale uitwisseling mogelijk maakt.

(ik draag een hoofddoek omdat iedereen het doet; omdat mijn vader of de imam het zegt; omdat het in de Koran staat), maar op autonome, individuele keuzes (omdat ik het zelf wil). Met dit beroep op individualiteit sloten ze aan bij de doxa die ze deelden met hun niet-islamitische medeleerlingen: ze waren retorisch ingeburgerd.²⁸

Stijlmiddelen

De topiek helpt de redenaar bij het vinden van de juiste inhoud, de stijlleur (*elocutio*) helpt hem die te verwoorden. In deze studie zal de aandacht vooral uitgaan naar de drie overtuigingsmiddelen en naar de daarmee samenhangende argumenten en topen, maar in de analyse zullen ook enkele noties uit de *elocutio* worden gebruikt. In de eerste plaats de overkoepelende categorie *amplificatie*, door Braet (2007b:106) omschreven als ‘een stijltechniek waarbij meestal verschillende stijlfiguren tegelijk worden gebruikt om een nadrukkelijke, meestal partijdige voorstelling van zaken of personen te geven’. Bij ‘verticale’ amplificatie wordt een persoon of voorval als belangrijker voorgesteld dan objectief gerechtvaardigd lijkt, bij ‘horizontale’ gebruikt de spreker meer woorden dan nodig in een zakelijke stijl. In het eerste geval voegt de redenaar inhoud toe (zoals een exemplarisch verhaal), in het tweede geval past hij stijlfiguren toe om delen van de inhoud bloemrijk te verwoorden (Braet 2001).

Twee stijlfiguren die geschikt zijn om mee te amplificeren zijn *evidentie* en *hyperbool*. De evidentie is een levendige, aanschouwelijke beschrijving, die tot doel heeft het publiek het gebeurde te laten meebeleven als door de ogen van een ooggetuige. Behalve beschrijvingen in woorden kunnen ook foto en film deze functie vervullen. De hyperbool is een bewuste overdrijving, die zowel voor een beroep op pathos als op logos en ethos kan worden gebruikt. Hyperbolen kunnen een beroep doen op de emoties van het publiek; redelijke argumenten kunnen hyperbolisch worden aangezet, en hyperbolen kleuren het imago van de redenaar: een teveel maakt hem onbetrouwbaar, maar het tegenovergestelde, voortdurend bagatelliseren, maakt hem saai (Claridge 2011:217-218).

1.7 Besluit: de kracht van retorische constructies

Na colleges over sociale constructie denken studenten regelmatig dat sociale constructies het tegenovergestelde zijn van de werkelijkheid: loverboys, depressie en terrorisme zijn ‘maar’ een sociale constructie. In tegendeel: deze benadering heeft niet tot doel de ene beschrijving van de werkelijkheid te vervangen door een andere en betere, maar te

28 De formulering is van Margot Trappenburg: www.margotrappenburg.nl/columns/2004/Meedoen%20met%20de%20kudde.pdf, column van 25 juni 2004, geraadpleegd 2 mei 2012. Andere voorbeelden van doxa als *common ground* in debatten zijn te vinden in twee studies over controverses rond het paranormale, Hess 1993:15, 89-93, en Northcote 2007:81-82, 133, 140-145.

analyseren hoe journalisten en andere verhalenvertellers werkelijkheden scheppen. Ik benader journalistieke en vernaculaire verhalen – om de woorden van Broersma (2013:31) te lenen – niet als een descriptief, maar als een performatief discours. ‘When journalism succesfully persuades readers to believe that what it describes is real, it transforms an interpretation into truth – into a reality the public can act upon.’ (ibid.)

De volgende twee hoofdstukken werken dit retorisch-constructionistische perspectief op sagen verder uit: de retorica van de waarheid (hoofdstuk 2) en de retorica van de waarde (hoofdstuk 3).

