

OP ZOEK NAAR GOUD IN EEN KOUD KLIMAAT

De kijk op Europa in de moderne Arabische literatuur

Ed de Moor

Het beeld dat moderne Arabieren zich vormden van Europa werd enerzijds bepaald door bezoeken aan Europa, anderzijds door de groeiende westerse aanwezigheid in het Midden-Oosten en Noord-Afrika in de negentiende en twintigste eeuw. Een dominerende rol in die beeldvorming speelden daarbij de kranten en tijdschriften die vooral vanaf 1860 het medium van cultureel *transfer* bij uitstek vormden in de stedelijke centra van het Midden-Oosten en Noord-Afrika.

Twee soorten geschriften in het bijzonder bieden inzicht in het beeld dat de bewoners van het Midden-Oosten zich over Europa gevormd hebben: de reisverhalen van journalisten, sheikhs en staatsambtenaren in de negentiende eeuw, en de autobiografieën die vanaf het begin van onze eeuw in verslag- of romanvorm begonnen te verschijnen en geschreven werden door jonge Arabische academici na een studieverblijf in Parijs of Londen. Een dominante rol in de beoefening van beide genres speelden Egyptische en Libanese schrijvers. Waren de Egyptische schrijvers meestal moslims, bij de Libanezen overheerste de christelijke achtergrond.

Een wederzijdse blik

Ondanks de toenemende maatschappelijke afweer tegen de dominantie van de Europese machten ziet men bij de meeste auteurs van dit soort geschriften een positieve instelling ten aanzien van de Europese levensstijl. Dat is niet zo verwonderlijk, het westers cultuurmodel bood mogelijkheden zich te ontwikkelen en de samenleving van verstarring te redden. Zij namen daarin de visie over van hun Europese gastheren die niet anders dachten en allerlei ethische motieven aanvoerden om de kolonialistische praktijken van Frankrijk (Algerije vanaf 1835, Tunesië vanaf 1882), Engeland (Egypte 1882, Soedan 1892) en Italië (Libië 1911) te rechtvaardigen.

Parallel aan deze Arabische belangstelling voor wat het moderne Westen te bieden had zien we in Europa met de opkomst van de Romantiek een stijgende interesse voor de grote (oude) culturen van het Midden-Oosten en Griekenland. De oriëntalistiek en de klassieke talenstudies bloeiden en men ging op onderzoeksreis om de schatten van het rijke verleden op te delven, of dit nu was in Mykene, Palmyra of Thebe. De geleerde reizigers die naar het Midden-Oosten kwamen waren zich bewust van het contrast dat Egypte's rijke verleden bood

ten opzichte van de samenleving die zij aantroffen, waarin armoede, analfabetisme en verstarde tradities overheersten.

Vanuit een christelijk superioriteitsgevoel werden de aangetroffen verschijnselen beschreven als een produkt van de islam. Wat de meeste westerse reizigers in de negentiende eeuw aantrok in de Arabische cultuur waren niet die steden vol armoede, stof en lawaai, maar de cultuur van de woestijn en het leven van een randgroep: de bedoeïenen. Dat gold bijvoorbeeld voor Doughty, Lawrence, Burton en anderen die hun ontmoeting met het oosten allereerst beschreven als een fascinatie voor de woestijn.¹ Deze fascinatie leidde tijdens de Eerste Wereldoorlog tot curieuze politieke beslissingen, zoals de aanwijzing door de Britten van een bedoeïenenvorst, de sharief van Mekka, als leider van de Arabische wereld met ontkenning van de logische leidersrol van de khedive van Egypte.

De oriëntalist

Maar niet alle Europeanen, en niet alle Engelsen dachten zo. Vooral in wetenschappelijke kringen erkende men de betekenis van Cairo als geestelijk centrum van de islam, en als metropool. De werkelijkheid is dat het cultureel reveil dat de Arabische wereld onder de naam *nahda* in de tweede helft van de negentiende eeuw in zijn greep kreeg, tot stand kwam dank zij stadsbewoners, gevormd in de scholen van Mohammed Ali en de Azhar (in Egypte) en in die van Jezuïeten en Presbyterianen (in Libanon).

Aan de nieuwe Egyptische universiteit, die in 1908 gesticht werd, verleenden Franse, Engelse en Italiaanse oriëntalisten royaal hun medewerking. Moslimse en christelijke intellectuelen werkten eendrachtig samen in tal van tijdschriften en kranten die in het laatste kwart van de negentiende eeuw begonnen te verschijnen in Cairo, Beiroet en Alexandrië. Deze steden kenden een sterke groei, mede door de komst van gelukzoekende Europeanen, vooral Italianen en Grieken, die van de bloeiende handel met Engeland een graantje mee wilden pikken. Ook veel Libanezen vonden onder druk van een straf Ottomaans regime de weg naar Egypte. Mede daardoor veranderde Cairo snel.²

-
- 1 Erskine Childers, 'The western image of the Arabs', in: *Nederlands-Arabische Kring 1955-1965: Eight studies marking its first decade* (Leiden 1966) 29-46.
 - 2 Een schitterend beeld van dat nieuwe Cairo treft men aan in Mohammed Scharabi's *Kairo. Stad und Architektur im Zeitalter des europäischen Kolonialismus* (Tübingen 1989). Een klassieker voor de studie van het oude Cairo is nog altijd Stanley Lane-Poole's *Cairo. Sketches of its History, Monuments, and Social Life* (London 1898; herdruk 1973).

Edward William Lane en Rifâ'a al-Tahtâwî

Een westers onderzoeker die Cairo nog meemaakte vóór de grote veranderingen was de Engelse graficus en oriëntalist Edward William Lane (1801-1876). In 1836 publiceerde hij zijn eerste versie van *The Manners and Customs of Modern Egyptians*³, de weerslag van een verblijf in Egypte dat begon in 1825 en met tussenpozen al bijeen vijfentwintig jaar duurde. Het boek is nog steeds een geliefd studie-object van aankomende Arabisten en Midden-Oostendeskundigen en misstaat evenmin in de boekenkast van een cultureel antropoloog. Lane was een antropoloog *avant la lettre* met zijn participerende observatie van talloze maatschappelijke en religieuze verschijnselen in de Egyptische samenleving. Hij kende uitstekend Arabisch, kleepte zich als een Egyptenaar, leefde tussen de autochtonen en maakte zich in korte tijd uitstekend de gewoonten eigen van het volk. Het fameuze boek van Lane is door een welwillend criticus beschreven als "the most perfect picture of a people's life that has ever been written".⁴

Twee jaar daarvoor verscheen in Egypte het verslag van een Egyptische imam, Rifâ'a al-Tahtâwî (1801-1873), over diens verblijf in Frankrijk, getiteld *Takhlis al-ibrîz fi talkhîs Bârîz*, vrij vertaald *Manners and Customs of Modern French People*⁵, onlangs vertaald onder de titel *L'or de Paris* (Het Goud van Parijs).⁶

Tahtâwî kwam uit een oude geletterde familie en studeerde aan de Azhar-universiteit bij Shaykh Hasan al-'Attâr, de grootste geleerde van zijn tijd. Na voltooiing van zijn studie bezorgde al-'Attâr hem eerst een baan als imam bij het Egyptisch leger en daarna als imam bij de studentengroep die in 1826 naar Frankrijk scheep ging voor een verblijf in Parijs van vijf jaar. In Parijs leerde de jonge Shaykh snel Frans en verdiepte hij zich in de klassieke en eigentijdse literatuur. Hij raakte vooral onder de indruk van het werk van Rousseau, Montesquieu en Voltaire en vertaalde na zijn terugkeer diverse werken van deze auteurs van de Verlichting. Al-'Attâr moedigde hem aan zijn Parijse ervaringen op schrift te zetten.

Het is frappant om te zien hoezeer de levensgeschiedenis van deze twee leeftijdsgenoten uit twee verschillende culturen parallel loopt. In het zelfde jaar geboren, zijn ze allebei van goede familie, de een in Hereford (Engeland), de ander in Tahta (Opper-Egypte) opgegroeid. Beiden hebben een universitaire scholing genoten binnen hun eigen traditie. Rond hun vijfentwintigste levensjaar

3 E.W.Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (Londen 1836). Ik heb gebruik gemaakt van de facsimile-uitgave van Everyman's Library (Londen 1966), gebaseerd op de uitgaven van 1860 (de bewerking van Edward Stanley Poole) en 1908, met een voorwoord van Moursi Saad el-Din.

4 Zie 'Note to the 1908 edition' in E.W.Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians* (Londen, Dent: Everyman's Library, herdruk 1966) XI.7

5 Het boek werd ook opgemerkt door Lane, zoals Gerbert van der Aa onlangs vaststelde in zijn artikel: 'De ideeën van Rifâ'a al-Tahtâwî over het Westen en het wantrouwen van de Egyptische bevolking', *Soera* (1995) 25-27.

6 Tahtâwî, *L'Or de Paris* (Parijs en Sindbad 1988) vertaling Anouar Louca.

verlaten ze hun vertrouwde omgeving om het Andere te leren kennen. Omstreeks dezelfde tijd verkennen zij elkaars culturele achtergronden en publiceren daarover.

Dan vervolgen zij elk hun weg, de een in de wetenschap (Lane), de ander in het onderwijs (Tahtâwî). Gemeenschappelijk is hun passie voor de taal. Lane stort zich na zijn verblijf in Egypte en Soedan op de vertaling van de *Duizend-en-één-nacht* uit het Arabisch en op de uitgave van een groot Arabisch-Engels Lexicon waaraan hij doorwerkt tot aan zijn dood op 10 augustus 1876. Tahtâwî blijft na zijn terugkeer in dienst van Muhammad Ali, richt een talenschool op en een vertaalbureau, is daarnaast actief als inspecteur van het door de tirannieke onderkoning ingevoerde staatsonderwijs, en richt tevens de eerste officiële staatscourant op. Zijn vertaalwerk omvat een twintigtal titels uit het Frans, vooral betreffende de levens van grote leiders en staatslieden, maar ook een boek over Griekse filosofen en Montesquieu's *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et leur décadence*. Na de dood van zijn meester wordt hij door diens opvolger, de khedive 'Abbâs, naar Khartoem verbannen, waar hij de tijd doodt met de vertaling van Fénelons *Télémaque*. Na vier jaar, teruggekeerd onder Abbas' opvolger, hervat Tahtâwî zijn werk weer op in vertaalbureau en onderwijs en stort zich op het schrijven van meer filosofisch getinte werken. Deze werken, geschreven in een latere periode van zijn leven, laten zien hoe Tahtâwî, in een traditionele stijl, ideeën formuleert omtrent staat en macht die zijn verblijf in Frankrijk weerspiegelen. Zo wordt de vorst volgens goede oosterse traditie absolute uitvoerende macht toegekend, maar dient deze macht wel gecontroleerd te worden door het volk met respect voor de wet.⁷

Het Goud van Parijs

Tahtâwî's kijk op Frankrijk vinden we vooral weerspiegeld in zijn ooggetuigeverslag *Takhlîs al-Ibrîz* en het kan na deze inleiding niet anders dan dat wij bezwijken voor de verleiding de beide ooggetuigeverslagen eens met elkaar te vergelijken. Wat Lane betreft biedt dit de mogelijkheid om wat kanttekeningen te plaatsen bij het standpunt van de participierend observator, terwijl de visie van Tahtâwî bijzondere interesse verdient als een eerste meer uitgebreid ooggetuigeverslag van een Arabische moslim in Europa in de negentiende eeuw.⁸

Tahtâwî's reisverslag is een hoeksteen in het bouwwerk van de moderne Arabische cultuur en wel gekarakteriseerd als "het eerste complete beeld van

7 Zie hierover Hourani's analyse in *Arabic Thought in the Liberal Age* (Londen 1970) 72-84.

8 Europa was natuurlijk niet onbekend onder Moslimgeleerden. De prozaliteratuur uit de twaalfde tot de veertiende eeuw biedt voorbeelden van reisverslagen over Europese gebieden in het genre *rihla*. Het meest bekend zijn de reizen van Ibn Jubayr en Ibn Battûta.

een ontmoeting tussen Oost en West".⁹ Het boek werd verplichte lectuur voor de leerlingen van de staatsscholen door Muhammed 'Alî gesticht. Latere reisverslagen zijn ook duidelijk geïnspireerd door Tahtâwî's werk.

Tahtâwî was een leerling van de Azhargeleerde Hasan al-'Attâr, die gedurende de Franse expeditie van 1798 kennis had gemaakt met de Franse gewoonten en diverse Fransen Arabisch had geleerd. Het was een man met een open mentaliteit en belangstelling. Hij spoorde Tahtâwî aan een verslag te schrijven van zijn verblijf in de Franse hoofdstad. In Parijs werd Tahtâwî aangemoedigd door François Jomier, expert in reisbeschrijvingen, voormalig lid van de expeditie van Bonaparte naar Egypte. Deze Jomier hielp hem een plan te maken voor de studie van het Frans en de daarbij behorende vakken. Tahtâwî stortte zich op handboeken geschiedenis, geografie, recht, geometrie, metallurgie, krijgskunde etc. Hij verdiepte zich in de Franse klassieken. Hij legde contacten met Franse oriëntalistena als De Sacy, Caussin de Perceval, las ook in bestaande reisbeschrijvingen over Turkije en Algerije en met name een 'antropologische' studie *l'Aperçu historique sur les mœurs et les coutumes des nations* van een zekere Depping trok zijn aandacht. Zeker heeft dit werk de opzet van zijn boek mede bepaald, zoals een vergelijking van de hoofdstukkenindeling en titels aantoonst.

Veel bladzijden van het boek zijn opsommingen en samenvattingen van door Tahtâwî gelezen boeken over Parijs, maar daarnaast bevat het Tahtâwî's eigen observaties van een gezichtsbepalend deel van Frankrijk: Parijs. De tekst van het verslag wordt voorafgegaan door een opdracht aan de Schep-per en korte doelstelling waarin Tahtâwî stelt dat het boek niet alleen bedoeld is als een beschrijving van de reis maar ook als overzicht van de stand van de wetenschappen en technieken in Frankrijk.¹⁰

Het verslag begint met een inleiding bestaande uit vier gedeelten (*abwâb*) waarin de auteur zijn moslimlezers wijst op de kosten van de reis en het gegeven dat men zich in de wereld van de heidenen begeeft.

Men moet zich goed voorbereiden, rekening houden met zeeziekte, kookgewoonten enzovoorts. Ook moet men zich er rekenschap van geven dat de wereld nu eenmaal verschillende beschavingsniveaus kent. Het laagst staan de zwarte Afrikanen, dan volgen de bedoeïenen en berbers, het hoogst staan de bewoners van Egypte en de Levant. Tot dat niveau kunnen ook de Europeanen gerekend worden, zeker wat de wetenschap betreft, maar in zedelijk opzicht leggen ze het af "want ze bewandelen niet de Rechte Weg en volgen niet het pad der Redding noch zijn ze van de Ware Godsdienst."¹¹ In de inleiding zet Tahtâwî uiteen welke vakken bestudeerd werden en wie de verantwoordelijkheid voor de groep studenten droegen.

9 Saad Elkhadem, *History of the Egyptian novel - its rise and early beginnings* (Fredericton, 1985) 7.

10 Zie *Takhlîs al-ibrîz fî talkhîs Barîz*, Dâr al-Fikr al-'arabî van Mahmûd Hijâzî ed. (Cairo 1974) 141.

11 Tahklîs, 147

In de volgende zes hoofdstukken worden verschillende fasen van de reis en het verblijf beschreven in een stijl die een mengsel is van bloemrijk proza en poëzie. Daarnaast zijn ook brieven opgenomen van Franse correspondenten van Tahtâwî in eenvoudige prozavertaling. Het slotgedeelte behandelt de terugkeer naar huis en geeft een aantal suggesties betreffende handel, scheepvaart en geneeskunde waar zijn beschermheer zijn voordeel mee kan doen.

Tahtâwî geeft een gekleurd beeld van de Europeanen. Hij ziet ze als verstokte ongelovigen die met rationalistische minachting neerkijken op bovennatuurlijke waarheden en geloof. Dat wijst er op dat hij alleen met een bepaalde bovenlaag in contact is gekomen. Positief vindt hij hun drang naar vorming en cultuur, waarin de Fransen voorop lopen. Hij bewondert - net als Jabartî, de historicus van Napoleons bezoek aan Egypte (1798-1801) - het Franse rechtssysteem. Ook de beoefening van sport en de hygiëne valt bij hem in de smaak. Daarbij vermeldt hij uitdrukkelijk de Hollanders als het properste volk van Europa (toen al!). Negatief beoordeelt Tahtâwî de genotzucht van de Fransen, hun hang naar dans, muziek, en alcohol, maar van een Azharsheikh kan men moeilijk anders verwachten. Van de verhouding tussen mannen en vrouwen vindt hij dat de mannen zich tot slaaf maken, hij ergert zich aan hun onderworpenheid. Ze laten hun vrouwen veel te vrij en worden dan heel boos als ze van die vrijheid gebruik maken.

De sheikh verbaast zich over het optreden van vrouwen in het openbaar en stelt geschokt vast dat geliefden openlijk hand in hand lopen. In de privé-sfeer daarentegen bevalt het hem dat vrouwen de honneurs waarnemen tegenover gasten. Het viel hem op dat Europeanen alles doen om geld te verdienen en het te behouden. Ze zijn gierig en laten liefdadigheid over aan officiële instanties. In dit opzicht acht hij de Arabieren met hun vrijgevig karakter beter. Hier geeft hij een thema aan dat ook in latere literatuur steeds terug zal komen: Arabieren zijn edelmoedig, Europeanen zuinig en berekenend. In het algemeen echter oordeelt Tahtâwî, onder de indruk van al het schoons en verwonderlijks dat hij ziet, mild over Europa en is zijn verhaal erop gericht naast verschillen ook overeenkomsten te laten zien tussen de Arabieren en de Europeanen.¹²

Het effect van het verblijf in Frankrijk op Tahtâwî's eigen levensvisie was niet gering. Hij was getuige van de revolutie van 1830 tegen Karel de Tiende en sympathiseerde met de revolutionairen. Maar hij was geen individuele bekeerling. Hij gebruikte zijn ervaring om een beweging in gang te zetten die leidde tot een nieuwe sociale en culturele structuur. Van hem wordt door Arabische critici gezegd dat hij de eerste Egyptische intellectueel was die westerse

12 Voor literatuur over Tahtawi zie: Husayn Fawzî al-Najjâr, *Rifâ'a al-Tahtâwî, râ'id fikr wa-imâm nahda* (Cairo 1987); Tahtâwî, *L'Or de Paris, Relation de voyage 1926-1931*. Traduit et présenté par Anouar Louca (Parijs 1988).

opvattingen begreep en wist te vertalen voor de conservatieve samenleving waartoe hij zelf behoorde.¹³

Lane's beschrijving van Egypte

Lane's werk is interessant, onder meer omdat het een uitvoerige beschrijving geeft van Cairo zoals het was vóór de moderne, West-Europese beschaving zijn intrede deed. Hij had in Londen een opleiding gevolgd als graveur en vanwege zijn gezondheid besloten een net begonnen oriëntalistische studie er aan te geven, toen hij in overheidsdienst kon treden en naar Egypte vertrekken waar het klimaat beter voor hem was. Daar kon hij zich gedurende twee en een half jaar verder bekwamen in het Arabisch, tegelijkertijd merkte hij dat het nuttig was zijn waarnemingen op te schrijven ten gunste van anderen die meer zouden willen weten. Zijn tekentalent kwam hem van pas om wat hij opschreef te voorzien van visuele documentatie. Beide vaardigheden waarover hij beschikte komen in *Manners and Customs* dan ook royaal tot hun recht. Het boek bevat een schat aan afbeeldingen en beschrijvingen van het gebruik van kleding, voorwerpen, versiering, volkskunst, muziekinstrumenten, sieraden, de gebruiken rond religieuze feesten en het dagelijks ritueel gebed, de Ramadan, de Koptische vastenmaand, huwelijksrituelen, het geboortefeest van heiligen (moelid), het soefi-ritueel (zikr), draaiende derwisjen, volksliteratuur en theater, slangenbezweerders, publieke danseressen, spelen, maar ook de meer profane kanten van het bestaan, het badhuis, drugsgebruik, de armoede, huiselijk leven en nijverheid. Ook besteedt hij aandacht aan het landsbestuur, religie en rechtspraak. Over de segregatie tussen mannen en vrouwen maakt hij vele interessante observaties. Zo merkt hij op dat het soms aan mannen verboden is de graftombe van een vrouw te betreden omdat ook die *harâm* (verboden) is en dat mannen en vrouwen, ook echtgenoten, altijd gescheiden van elkaar in een graf gelegd worden. Ook valt het hem op dat de Egyptenaren de segregatie lichter interpreteren dan dat elders in het Ottomaanse rijk gebeurt. Het meest benadert zijn werk de ethnografie als hij probeert de verschillende bevolkingsgroepen te karakteriseren.

Opmerkelijk is Lane's bereidheid om eigen vooroordeel op te geven en zijn dagelijkse leven aan te passen in een mate die men zelden aantreft bij de hedendaagse westerse onderzoeker:

I have associated, almost exclusively, with Muslims, of various ranks in society: I have lived as they live, conforming with their general habits; and in order to make them familiar and unreserved towards me on every subject, have always avowed my agreement with them in opinion whenever my conscience would allow me, and in most cases refrained from the

13 Zie over Tahtâwî: Karl Stowasser, *Al-Tahtâwî in Paris. Ein Document des arabische Modernismus aus dem frühen 19. Jahrhundert übersetzt, eingeleitet und erläutert* (Münster 1968); Matti Moosa, *The Origins of Modern Arabic Fiction* (Washington 1983) 11.

expression of my dissent, as well as from every action which might give them disgust; abstaining from eating food forbidden by their religion, and drinking wine, etcetera; and even from habits merely disagreeable to them; such as the use of knives and forks at meals[...]¹⁴

Lane gaat zo ver dat hij zijn eigen christelijke levensopvatting integreert in een moslimse levenswijze en met zijn partners deelneemt aan het islamitisch gebed. Zijn boek concentreert zich op de geciviliseerde moslims uit de middenklasse en de hogere kringen van Cairo. Hij schrijft met een schildersoog over de Egyptische moslims in de fysiologische termen die de ethnografie in de negentiende eeuw hanteerde. Hij schrijft hen snelheid van begrip toe, gevoel voor humor, een uitstekend geheugen, maar ook luiheid en gemakzucht en verheelde afkeer van andersdenkenden. Ze doen wel vriendelijk naar Europeanen, schrijft hij, maar koesteren eigenlijk een diepe verachting voor ze. Gezien het feit dat er in Cairo nogal wat Europees gespuis rondloopt vindt Lane dat ook wel te begrijpen. Christenen, zegt hij, worden trouwens in het algemeen fatsoenlijk behandeld.¹⁵

Het valt Lane op dat de Egyptenaren dol zijn op hun kinderen en dat de kinderen op hun beurt veel respect tonen voor hun ouders. Maar het verbaast hem dat goedverzorgde moeders vaak hun kinderen ongewassen en in de meest vieze kleren laten rondlopen. Bij navraag komt hij er achter dat de moeders dit doen "uit angst voor het boze oog".¹⁶

Lane zou geen Engelsman zijn als hij niet schreef over de manier waarop dieren behandeld worden. "In my earlier intercourse with the people of Egypt, I was much pleased at observing their humanity to dumb animals", schrijft hij, maar omdat de Europeanen zich misdragen is daar verandering in gekomen.¹⁷ Ezeltjes worden te zwaar beladen om stenen aan te dragen voor hun huizen en lopen verwondingen op. Veel honden die een bepaalde wijk bewaken blaffen alleen als ze een Europees kostuum zien. Pikant is het verhaal van de vrouw die zoveel van haar hond hield dat ze hem als een vrome moslim wilde laten begraven met een groep klaagvrouwen om zijn graf. Natuurlijk prijst Lane de gastvrijheid van de Egyptenaren en bevestigt Burckhardts *Notes on the Bedouins*, dat bedoeïenen ook in Egypte bereid zijn hun dochters aan te bieden om wille van de gastvriendschap. Tot de ondeugden van de Egyptenaren behoren volgens Lane hun al genoemde indolentie, hun koppigheid, hun sensualiteit en "most immodest freedom of conversation". Zelfs dames met een uitstekende opvoeding bezigen een taalgebruik "so obscene as only to be fit for a low brothel [...] without any idea of their being indecorous".¹⁸

De Egyptische vrouwen passen precies in het beeld dat Lane ook aantreft in de *Duizend-en-één-nacht* die hij later zal vertalen: ze zijn buitengewoon in verlei-

14 *Manners*, XXV

15 *Manners*, 284

16 *Manners*, 58

17 *Manners*, 292

18 *Manners*, 303

dingskunst en niet in te tomen door hun echtgenoten. Lane heeft er wel een verklaring voor: het warme klimaat wekt de libido, maar nog bepalender is de houding van de vaak veel oudere echtgenoot die zijn vrouw verwaarloost binnen de harem.

Tot zover dit tweeluik dat de lezer twee visies laat zien van mannelijke vertegenwoordigers van respectievelijk een oosters-islamitisch en een westers-victoriaans wereldbeeld. Het zou verleidelijk zijn te zoeken naar andere parallellen in de meer moderne periode, zoals bijvoorbeeld die tussen de Amerikaan Bowles en zijn Marokkaanse tegenbeeld Ben Jelloun. Om redenen van ruimte beperk ik me in het vervolg tot enkele voorbeelden uit de moderne Arabische fictionele literatuur ontstaan uit de ontmoeting van Arabieren met de westerse cultuur. Het valt daarbij op, maar het is ook heel goed verklaarbaar, dat nagenoeg alle literatuur waarin de ontmoeting van oost en west een rol speelt, geschreven is door mannelijke auteurs. Uitzondering is een werk als de roman *Layla wâhida* (Eén nacht, 1961) van Colette Khouri dat het geval beschrijft van een vrouw die met haar man een reis naar Frankrijk maakt en verliefd wordt op een Fransman met wie zij één overspelige nacht doorbrengt. Dat het verhaal in Frankrijk speelt plaatst de roman in de context van dit betoog, maar het verhaal had ook geschreven kunnen zijn in een andere literaire omgeving en voegt weinig toe aan het intercultureel discours, behalve dat het geïnspireerd is door het Franse existentialisme dat in de jaren vijftig in Beiroet populair werd in betere kringen. Bovenstaande geldt uiteraard niet voor de Franstalige Noord-Afrikaanse literatuur die verschillende vrouwelijke auteurs kent in wier werk de culturele tegenstelling een dominant thema vormt. Sinds de opkomst van het feministisch discours in de Arabischtalige literatuur speelt ook in vrouwenromans de confrontatie der culturen een rol, maar de vraag is of we hier nog te maken hebben met primair een oost-west tegenstelling of veeleer met een confrontatie van een vrouwvriendelijke en vrouwonderdrukkende cultuur.

Arabische reisverhalen in de negentiende eeuw

Tot de belangrijkste negentiende eeuwse Arabische reisliteratuur worden gerekend de werken van de Libanees Fâris al-Shidyâq, en de Egyptenaren 'Alî Mubârak en Muhammad al-Muwaylihî.

'Alî Mubârak (1823-1893) was voor alles een onderwijsman, had gestudeerd in Frankrijk en na terugkomst een hogere school gesticht naar Frans model, omdat het Azharsysteem in zijn ogen onvoldoende voorbereidde op het leven in de moderne wereld. In 1882 presenteerde hij zijn reiservaring in de vorm van een omvangrijke roman, getiteld *Alamaddin*. De hoofdpersoon van deze roman is een Azharsheikh die samen met een Engelse oriëntalist een reis onderneemt naar Europa. Dit personage dient ongetwijfeld om de traditionele lezers te overtuigen: als zelfs een sheikh de reis naar Europa kon ondernemen en daar beter van terug kwam, waarom zij niet? Door de koppeling van de twee

personages, de één een Arabische moslim, de ander een Europese christen, creëert de auteur ruimte voor een confrontatie van twee culturen. De discussies zijn eindeloos, de didactiek staat voorop. Het boek past in het streven van de khedive Ismail onder wie Mubârak diende om de Egyptische samenleving rijp te maken voor verwestering.¹⁹

Terwijl Mubârak vooral informatief over het westen spreekt en allerlei gebruiken ten voorbeeld stelt waar de Arabieren hun voordeel mee kunnen doen, neemt Muhammad al-Muwaylihi (1858-1930) een veel kritische standpunt in bij het schrijven van zijn sociale satire *Hadîth 'Isâ b.Hishâm* (Het verhaal van Isa ben Hishaam), gepubliceerd in 1907 als boek.

Ook dit boek is vrucht van een verblijf in Europa en geschreven in een fictionele vorm die herinneringen oproept aan de traditionele maqâma's, min of meer losse verhalen rond éénzelfde personage. Maar het verhaal speelt evenzeer in Egypte als in Europa en de verteller poogt een analyse te maken van de effecten van een eeuw confrontatie met het westen. Is Egypte daar zoveel beter van geworden? Dat is de vraag die hij in de mond legt van een pasha die leefde aan het begin van de negentiende eeuw en aan het eind daarvan uit zijn graf opstaat. Samen met deze pasha gaat de intellectueel Isa de confrontatie met het nieuwe Cairo aan. Hij merkt dat er in Egypte een andere rechtspraak is gekomen, als hij eigenmachtig een ezeldrijver die hem voor de voeten loopt neerslaat. De moraal is duidelijk minder dan vroeger en dit wordt geweten aan westerse invloed en aan het blindelings imiteren van westerse gewoonten. Als de pasha Isa vergezelt naar de wereldtentoonstelling in Parijs verbaast hij zich zoals zovelen voor hem over de elegante winkels en straten, de gemengde samenleving en de schitterende gebouwen.

Een Arabische criticus en een Franse oriëntalist worden opgevoerd om de discussie over de voor- en nadelen van de westerse beschaving te benadrukken. Op de tentoonstelling worden vooroordelen uitgewisseld en na afloop waarschuwt de oriëntalist de Egyptische gasten om westerse gewoonten niet blindelings na te volgen. Einde boek.²⁰

Ahmad Fâris al-Shidyâq (1804-1887) is een van de kleurrijkste figuren uit de moderne literatuurgeschiedenis. Geboren als maroniet²¹, op jeugdige leeftijd protestant geworden uit protest tegen de machtswillekeur van de patriarch, bekeert hij zich, ouder geworden, tot de islam, om te sterven als vrijzinnig christen. Intussen reist hij de wereld van het Midden-Oosten en Europa af als

19 Zie over Mubarak's *Alam ad-Dîn*: Moosa, *The origins of modern arabic fiction* (Washington 1983) 14-16; en vooral: Rotraud Wielandt, *Das Bild der Europäer in der moderne arabischen Erzähl- und Theaterliteratur* (Beirut en Wiesbaden 1980) 48-72

20 Zie voor een uitgebreidere behandeling R. Allen, *A period of time* (Oxford 1992; herdruk); Moosa, *The origins of modern Arabic fiction* (Washington 1983) 98-107.

21 Een maroniet is een aanhanger van de grootste Christengemeenschap in Libanon, verbonden met Rome en gesticht door St. Maron.

free-lance journalist. In 1855 publiceert hij in Parijs een bont boek getiteld *al-Sâq 'alâ l-sâq* (Benen over elkaar)²² waarin hij verslag doet van de belevenissen van zijn alter ego Faryâq en diens vrouw Faryâqa tijdens hun reizen door Egypte, Tunis, Malta, Engeland en Frankrijk. De reizen hebben echt plaats gehad maar de grens tussen verbeelding en werkelijkheid lijkt in het werk steeds te worden overschreden. In de eerste grote vertaling die onlangs van het werk verscheen wordt het boek een roman genoemd; een literaire compositie die verre het niveau van een (reis)beschrijving te boven gaat is het zeker. Het boek zelf is een weerspiegeling van de rijke cultuur die Shidyâq zich in contact met de Franse literatuur had eigen gemaakt en het wordt vergeleken met Rabelais' meesterwerk *Gargantua et Pantagruel* (1532-1564). De stijl is kleurrijk, personages worden op virtueuze wijze beschreven met een voortdurende ironische ondertoon. De kruidige en soms ronduit obscene gesprekken die Faryâq en zijn vrouw met elkaar voeren over de eet, klee- en vrijgewoonten van de bezochte volken maken duidelijk waarom het boek binnen de Arabische wereld nooit in zijn geheel is uitgegeven. Het boek is verdeeld in tachtig hoofdstukken, verdeeld over vier boeken. In het vierde boek vergezelt de verteller Faryâq naar Engeland en Frankrijk en onderhoudt zijn lezers met gepeperd commentaar op de gewoonten van de Engelsen, de schrale keuken, de hartstocht voor boeken, het respect voor de staat, de gewoonte belasting te heffen op reizigers, de hypocriete schijn en de xenofobie. Na een verblijf van twee maanden in een dorp waar niets te doen en niets te krijgen is vlucht Faryâq, die van lekker eten houdt en van mooie vrouwen, naar Cambridge waar hij zich vestigt in een pension. Onder de keurigheid van de opvoeding en de nette manieren ontdekt hij een promiscue gedrag bij de Engelse vrouwen, maar voelt zich buitengesloten van hun amoureuze diensten. Een student Arabisch leert hem dat hij zich in het Engels altijd in bedekte termen moet uitdrukken en zijn opwindning verbergen als hij een vrouw ziet, hetgeen vooral bij banketten, waar de dames zich volgens de mode van Londen en Parijs met diepe décolletés vertonen, niet meevalt. Omdat Faryâq zich buitengesloten voelt vertrekt hij naar Londen, dat beschreven wordt als een hautaine, levendige, vrolijke en majestueuze stad. Hier wordt ook het overspelig gedrag van heren gesignaleerd in de deftige clubs van de stad. Het genot wordt bedekt met kille afstandelijkheid. Tussen de regels door leest men dat wat Faryâq het diepste raakt tijdens zijn verblijf in Europa het gebrek aan contact en sociaal verkeer is. "Waartoe dient het te zeggen: 'Ha, ik ben in Frankenland' als de reiziger alleen maar isolement en plagerijen ondervindt?" zegt Faryâqa tegen haar man als hij zijn beklag doet. Laat ons weer teruggaan naar Egypte, Syrië, Tunis, want daar is het leven goed.²³ Maar elders valt een vergelijking tussen Parijs en Londen uit in het voordeel van de

22 Een uitstekende Franse vertaling is onlangs verschenen van de hand van René Khawam, waaruit ik citeer. Zie: Faris Chidiyaq, *La jambe sur la jambe. Roman. Traduit de l'arabe par René R. Khawam* (Parijs 1991).

23 Khawam, *La jambe sur la jambe*, 668.

Engelsen. In Parijs kun je doodvallen zonder dat iemand het merkt, in Londen word je goed verzorgd door een attente hospita.²⁴

Wie meer van dit werk wil lezen kan zich te goed doen aan de uitstekende Franse vertaling die in 1991 in Parijs verscheen en een briljant schrijver aan de vergetelheid heeft ontrukkt.

De twintigste eeuw

Anwar Louca heeft in zijn dissertatie *Voyageurs et écrivains Egyptiens en France au XIXe siècle* (Parijs, 1970) een overtuigend beeld geschetst van de studenten-reizen naar Europa (de zogenaamde *ba'athât*) en hun effect op de Egyptische samenleving. In het begin van deze eeuw namen die reizen toe, gestimuleerd dit maal vanuit de verschillende universiteiten. Ook uit andere Arabische landen trokken jongelieden naar het beloofde land om een academische graad te halen, in Londen, Sheffield, Parijs of Montpellier.²⁵ Veel schrijvers van de generatie van tussen de twee wereldoorlogen volgden zo een studie in West-Europa. In de jaren vijftig en zestig ging, onder invloed van de anti-westerse stemming, de excursie meer in de richting van Moskou en Berlijn.

In het eerste kwart van deze eeuw publiceren diverse Egyptische bladen herinneringen van reizigers naar Europa. Vooral *Mudhakkirât Bâris* (Parijse herinneringen) zijn geliefd.²⁶ Het nieuwe proza dat in die tijd ontstaat is sterk beïnvloed door de lectuur van Franse, later ook Russische auteurs. De schrijvers schrijven verhalen die enerzijds een moderne, westerse stijl en thematiek hebben en realistisch zijn, tegelijkertijd benadrukken ze de eigen Egyptische identiteit van hun personages en zetten zich daarmee af tegen een al te klakkeloze imitatie van de westerse levensstijl. Terwijl de negentiende-eeuwse literaire verwerking van de cultuurschok de eigen identiteit onaangeroerd laat, worden identiteitsvragen steeds nadrukkelijker gesteld in de vroege twintigste-eeuwse literatuur. In Egypte leidt de volksopstand van 1919 tegen de Engelsen tot een eerste nationaal Egyptisch bewustzijn. De weerslag daarvan is te vinden in de tijdschriften *al-Sufûr* (1915-1924) en *al-Fajr* (1925-1927) rond Muhammad Haykal, Muhammad Taymûr en de literaire kring van *De Nieuwe School*.²⁷

24 Khawam, *La jambe sur la jambe*, 717. Zie verder over hem: Wielandt, *Das Bild der Europäer*, 77-99.

25 Zie hierover bijvoorbeeld Khalil al-Shaykh, 'Sûrat Bâris fî 'l-adab al-'arabî al-hadîth hattâ 'lharb al-'âlamîyya al-ûlâ' in *Âlam al-fîkr* (Beirut 1988) 475-530.

26 Zie hierover mijn artikel 'Egyptian love in a cold climate: Egyptian students in France in the beginning of the century' in: van Gelder en de Moor ed., *Orientations I - The Middle East & Europe: Encounters and Exchanges* (Amsterdam 1992) 147-66.

27 Zie hierover mijn boek *Un oiseau en cage. Le discours littéraire de Muhammad Taymûr (1892-1921)* (Amsterdam 1991).

Het Oost-Westthema in de romanliteratuur

Europa-ervaringen vinden vanaf de jaren dertig een uitweg in de romanvorm. De eerste bekende schrijver die van het genre gebruik maakt is Tawfiq al-Hakim (1898-1987). Tijdens een studieverblijf in Parijs tussen 1925 en 1927, als rechtenstudent, verdiept de jonge al-Hakim zich vooral in de Franse literatuur, kunst en theater. Dagelijks bezoekt hij hiervoor tentoonstellingen, concerten en theaters. Zoals zoveel andere eenzame buitenlandse studenten in Parijs raakt hij gepassioneerd verliefd, en wel op de caissière van het Odeontheater, met wie hij een tijd schijnt te hebben samengewoond. Op een gegeven moment raakt de verhouding uit. Zijn gal daarover verwerkt al-Hakim in 1938 in de roman *Vogel uit het Oosten* (1938), waarin de hoofdpersoon Muhsin in samenzang met zijn Russische medestudent Iwan afgeeft op het materialistische Westen en de spirituele krachten van het Oosten roemt. In de roman doet Muhsin veel moeite Susi van zijn genegenheid te overtuigen. Hij zoekt een kamer in het pension waar zij woont bij de Porte de Lilas. Zij gaat ook in op zijn avances, tot de directeur van het theater op het toneel verschijnt, met wie zij een enigszins getroebleerde verhouding blijkt te hebben. Muhsin voelt zich misbruikt, zoekt een kamer elders in de stad en treft dan als huisgenoot de zieke Russische arbeider Iwan. Als hij bij hem zijn beklag doet over de onbetrouwbaarheid van de westerse vrouwen, raad Iwan hem aan het westen de rug toe te keren: de Europeanen zijn oppervlakkig, kennis is beperkt tot methode, de westerse beschaving reikt niet verder dan tot dat wat met de rede waarneembaar is, het inzicht in het verborgene ontbreekt.²⁸ Als Muhsin wijst op de grote musici, kunstenaars en literatoren, riposteert de Rus met een verwijzing naar de bron van alle cultuur: het Oosten. Elders onderstreept al-Hakim hoe belangrijk voor hem het verblijf in Frankrijk was als kennismaking "met de werkelijke cultuur". Juist door de ontmoeting met het westen en westerse bewonderaars worden hij en velen Egyptenaren met hem zich bewust van de rijkdom van de faraonische kunst. Niet voor niets heet de roman waarin hij de revolutie van 1919 beschrijft - met in de hoofdrol dezelfde Muhsin - *De terugkeer van de geest*.²⁹ Hoe het Muhsin vergaat na zijn terugkeer in Egypte lezen we niet. Daarin wijkt de roman af van de meeste Oost-West-romans die volgen. Zo beschrijft Yahya Haqqî in de novelle *Qindîl Umm Hâshim* (De lamp van Oem Hasjim, 1943) de lotgevallen van de jonge Egyptenaar Ismail die medicijnen gaat studeren in Engeland. Hij specialiseert zich in oogziekten. Wanneer hij na zeven jaar terugkomt, komt hij al snel in een identiteitscrisis terecht. De vrouw die de familie voor hem heeft voorbestemd, zijn nichtje Fatima, blijkt nagenoeg blind te zijn geworden. Op de avond van zijn thuiskomst druppelt zijn moeder lampolie uit de lamp in de moskee van Oem Hasjim in de zieke ogen van het meisje. De jonge dokter wordt razend als hij dat ziet en rent naar de moskee

28 al-Hakim, *Uṣfūr min al-sharq*, 189-190.

29 al-Hakim, *Awdat al-rûh* (roman) (Cairo 1933).

om de lamp van de heilige stuk te slaan. Pogingen die hij daarna onderneemt om zijn nichtje te genezen falen volledig. Al zijn westerse wetenschap helpt hem niet. Pas als hij in de zevenentwintigste nacht van de Ramadan weer geloven wil in de genade van God wordt hem de gave gegeven zijn toekomstige vrouw te genezen. Het boek eindigt met de mededeling dat Ismail een dokter voor gewone mensen werd die zich behielp met de meest eenvoudige middelen die een Europees arts verbaast zouden hebben.

Het is duidelijk: deze auteur neemt een gelovig standpunt in. Hij wijdt een heel hoofdstuk aan de beschrijving van Ismails geloofsstrijd in Engeland, een strijd waarbij hij geholpen wordt door zijn vrouwelijke medestudente Mary, met wie hij niet alleen het bed deelt, maar die hem ook leert op eigen benen te staan. Mary staat model voor de westerse vrouw zoals veel Arabische auteurs haar zien: blond, sexy en onafhankelijk. Als Ismail weer thuis komt blijkt zijn onafhankelijkheid maar bedrieglijk te zijn, de moslimgemeenschap eist zijn tol en Ismail voegt zich, na een fase van uiterste vervreemding, weer in het cultuurpatroon.

Dat het Oost-Westthema vaak gekoppeld werd aan de religieuze identiteitsvraag zal niet verbazen. Europa was in de ogen van veel gewone moslims een bolwerk van ongeloof. Ismails moeders grootste angst is dat hij in Europa zijn geloof zal verliezen en, zoals nogal wat intellectuelen deden, met een westers meisje thuis zal komen, áls hij al thuiskomt.

Het Oost-Westthema is op een complexere manier uitgewerkt in de romans *al-Hayy al-Lâtîni* (*Quartier Latin*) van de Libanees Suhayl Idrîs³⁰ uit 1954 en de roman *Mawsim al-hijra ilâ l-shamâl* (Seizoen van de trek naar het Noorden, 1968) van de Soedanees al-Tayyib Sâlih.

De roman *Quartier Latin* is duidelijk beïnvloed door Idrîs' lectuur van Sartre en andere Franse existentialisten. In het eerste deel van de roman gaan de hoofdpersoon en zijn medestudenten Subhi en Adnan uit in *Quartier Latin* op zoek naar leuke meisjes maar dat levert ze weinig op. De hoofdpersoon, die zorgvuldig nergens bij naam genoemd wordt maar staat voor de auteur zelf, ontbreekt het niet aan contacten, maar de meisjes met wie hij voor een avond afspreekt komen niet, bedriegen hem of lezen hem de les. In deel twee lukt het hem een relatie aan te gaan met Janine, een meisje uit de Elzas, en hij maakt daar, in tegenstelling tot zijn vrienden, een serieuze zaak van. Beiden worden verliefd op elkaar. In deel drie gaat de held voor de zomer naar huis. Zijn moeder komt achter zijn relatie met Janine, die intussen, blijkens een brief van zijn vriend Fu'âd, een kind verwacht. Zijn moeder, bang voor de opspraak die een huwelijk van haar zoon met een Frans meisje dat geen maagd meer is zou veroorzaken, dwingt hem het meisje te berichten dat de relatie over is. Als zij

30 Geboren in Beirut in 1923. Moslim. Studeerde aan het Institut de Lettres Orientales te Beirut. Na het behalen van zijn licence, gaat hij naar Parijs waar hij aan de Sorbonne promoveert in 1952 op het onderwerp 'Le roman arabe moderne de 1900 à 1940 et les influences étrangères'. Richt in 1953 het literaire maandblad *al-Âdâb* op. Publiceerde een aantal verhalenbundels en drie romans. Vertaalde werk van Sartre en Camus.

vervolgens een abortus ondergaat wordt ze ziek. De hoofdpersoon keert terug naar Parijs, maar zij weigert nu met hem te trouwen en verdwijnt uit zijn leven. Wat in deze roman opvalt is de schaamte over de dwang van het vooroordeel tegen westerse meisjes. De hoofdpersoon is verscheurd tussen zijn eigen gevoel, dat authentiek lijkt te zijn, en de druk van het traditionele moslimse milieu dat de jongeman verbiedt een christin en dan nog wel een westerse te trouwen. Het Oost-Westthema concentreert zich hier op de genderverhoudingen en op het probleem van de individuele seksuele vrijheid. Suhayl Idris voert een pleidooi voor die Arabische studenten in een grote westerse stad die zo geobsedeerd zijn door westerse vrouwen dat ze aan niets anders meer toe lijken te komen en vergroot dit probleem naar de Arabische samenleving toe: "Denk je niet dat veel van onze jonge mannen hier en thuis beroofd worden van hun beste capaciteiten omdat hun behoefte aan liefde en sex niet wordt vervuld?" zegt één van de personages in *Quartier Latin*. Ter illustratie toont de auteur ook situaties in de betere kringen in Beiroet waar jonge mannen en vrouwen elkaar weliswaar ontmoeten, maar toch niet tot intiem contact kunnen komen tengevolge van de onverbiddelijke sociale controle en ingebouwde angst, of zoals Boullata het formuleert in zijn bespreking van deze roman: "Friendships between members of the opposite sex in the East are presented as relations of mutual deprivation and repressed emotion that separate young men and women, and border on the abnormal."³¹ Confrontatie met het Westen leidt hier tot het zoeken van eigen identiteit.

Dat is ook het geval in de wellicht intrigerendste roman die over dit thema geschreven is: *Seizoen van de trek naar het Noorden*.³² De auteur al-Tayyib Sâlih heeft een groot deel van zijn leven in Londen doorgebracht en aan den lijve de vervreemding ervaren die de confrontatie van culturen met zich mee brengt. In zijn werk vindt men twee dominante thema's: de vervreemding der culturen en de waarde van de eigen Soedanese tradities. Van het laatste thema vindt men de weerslag in de zijn verhalen en novellen, gebundeld in de bundel *De roep van de Nijl*.³³ De gevolgen van de cultuurschok worden diepgravend geanalyseerd in de eerder genoemde roman. *Seizoen van de trek naar het Noorden* is in de eerste plaats een psychologische roman, waarin de auteur tracht de effecten te laten zien van een ongunstige combinatie van psychische factoren, zoals een vaderloze jeugd, een gefrustreerde moeder-kindrelatie en een verhoogde sensibiliteit, en de vervreemding die een verblijf in de andere (westerse) cultuur met zich mee kan brengen. Op zich lijkt de hoofdpersoon voorbestemd een geslaagd produkt van integratie van culturen te worden. Op het Engelstalige Gordon College in Khartoem steelt hij de show bij zijn Engelse

31 I.Boullata, 'Encounter between East and West: a Theme in contemporary Arabic Novels', in: *Middle East Journal* 30,1 (1976) 56.

32 Hier is gebruikt de Nederlandse vertaling uit 1985: Tayyib Salih, *Seizoen van de trek naar het noorden* (Vertaling Kees Versteegh) (Amsterdam 1985).

33 Tayyib Salih, *De roep van de Nijl* (Uit het Arabisch vertaald door Richard van Leeuwen) (Houten 1987).

docenten, leert als enige leerling probleemloos Engels, krijgt een beurs voor Cairo en later voor Londen. Mustafa weet zich ook in Engeland intellectueel uitstekend te bewijzen. Hij wordt al spoedig opgenomen in het docententeam van zijn universiteit. Maar die erkenning, dat hij erbij hoort, is voor hem niet genoeg om psychisch stand te houden. Daarvoor dient hij, de zwarte man, seksuele bevestiging te vinden bij blanke vrouwen: meisjes van het Heilsleger, leden van de Quakergemeenschap, liberalen, socialisten, conservatieven en communisten, de meesten meisjesstudenten, voor wie de combinatie van zijn intelligentie, zijn linkse pose en zijn zwarte penis onweerstaanbaar is. De geborgerheid die hij in deze kortstondige veroveringen zoekt vindt hij hier evenmin. Verschillende van zijn minnaressen raken zo van slag dat ze vluchten in suicide. Er zit een sterke mate van ironie in het feit dat deze zwarte schrijver het stereotype westerse beeld van de geile Arabier een extra zetje geeft door zijn hoofdfiguur op te voeren als een zwarte prins met een onverzadigbare geslachtsdrift. Het intellect van de jonge professor uit Khartoem blijkt maar een vernisje vergeleken met die drift, die, gezien de desastreuze resultaten, een uiting is van vijandigheid ten opzicht van de hele westerse cultuur. Mustafa richt zijn studeerkamer in als een oosterse harem:

Aan de muren hingen grote spiegels; als ik met een vrouw naar bed ging, leek het alsof ik met een hele harem sliep. In de kamer hing een geur van brandend sandelhout en wierook. In de badkamer stonden doordringende oosterse parfums, lotions, zalven, poeders, pillen. Mijn slaapkamer was een operatiezaal. Diep in iedere vrouw is een rimpelloze vijver en ik wist hoe ik die vijver in beroering moest brengen.³⁴

Mustafa beschrijft zichzelf als gevoelloos, met een verstand, scherp als een mes. Ook de zelfmoorden van zijn minnaressen raken hem niet werkelijk, al is er later vertedering bij het zien van hun foto's.

Hij stort in op het moment dat hij de Engelse vrouw ontmoet die hem de baas is. Jean Morris gaat niet in op zijn makkelijke veroveringen en houdt hem jaren aan het lijntje voor ze hem eindelijk in zich toelaat. Dat is het moment waarop hij het mes dat in zijn hoofd zit grijpt om de vrouw te doden. Deze daad leidt tot een proces, bekentenis, gevangenschap en terugkeer in de anonimiteit van een Soedanees dorp, waar de verteller van het verhaal Mustafâ Sa'îds geschiedenis achterhaalt via gesprekken met de hoofdpersoon en via de sleutel die, na Mustafâ's verdrinking in de Nijl en een vreselijke moordpartij, leidt naar een gesloten kamer in Mustafâ's huis, die blijkt ingericht als een Engelse studeerkamer met een wetenschappelijk geordende bibliotheek over de meest uiteenlopende onderwerpen, een open haard en leren fauteuils. Alsof Mustafâ Sa'îd geen afscheid kon nemen van de cultuur die hij zich in het 'Noorden' had eigen gemaakt.

De roman houdt hiermee niet op en gaat over veel meer, maar voor dit verhaal is dunkt mij voldoende toegelicht wat er gebeurt wanneer twee culturen elkaar langdurig beïnvloeden in een personage dat er geen raad mee weet.

Conclusie

Hier werd aan de hand van enkele voorbeelden toegelicht wat de ontmoeting met het westen, met onze cultuur, betekende voor enkele bevoorrechten uit die andere, Arabische cultuur, die in staat waren hun ervaringen op een of andere wijze in de vorm van fictie vast te leggen. Natuurlijk is het niet doenlijk aan de hand van enkele voorbeelden klare conclusies te trekken. De preoccupatie van de auteurs met hun onderwerp is duidelijk. Anderen hebben aangetoond en ervaren hoe intensief culturen ingrijpen op het privé-leven van wie de stap naar elders zetten. Deze voorbeelden lieten zien hoe met de groeiende contacten tussen het Arabische Oosten en het Europese Westen de identiteitsvragen in complexiteit toenemen. Via de geamuseerde en verbaasde beschrijvingen van Tahtâwî en Lane leidde de analyse naar de complexiteit van de intieme seksuele relatie tussen personages uit twee verschillende culturen in de romans van Idrîs en Sâlih. Recente vakliteratuur kan voor de geïnteresseerde lezer aan dit schetsmatig beeld helderdere en gedetailleerdere contouren toevoegen.³⁵

35 Een uitgebreide bibliografie treft men aan per onderwerp in: M.M. Badawi ed., *The Cambridge history of Arabic literature. volume: Modern Arabic Literature*; zie ook R. van Leeuwen en E. de Moor eds., *De Arabische Roman. Identiteit en sociale werkelijkheid* (Bussum 1994).