

Abrahams offer ~ Of de dwangmatige herhaling van een vader-mythe



Abraham & Isaac (oil on canvas), Rembrandt, 1634

Wat onderscheidt een vader, die altijd ook een zoon is, van een zoon?[i] Waaraan ontleent de vader het gezag als vader op te treden? Wat geeft de woorden van een vader gewicht? En waarom is er in de eenentwintigste eeuw nog steeds vraag naar de rol van de vader binnen de familiestructuur? Bij dit soort vragen gaat het om de functie van het vaderschap. Het zijn vragen die vaders en zonen wel niet zo vaak met elkaar zullen bespreken. Dat is geen toeval: de functieomschrijving van het vaderschap roept een soort onbehagen in ons op. Het herinnert aan verhalen over autoritaire vaders die geen woord te veel vuil maken of aan praatzieke anti-autoritaire vaders die de kinderen radeloos achterlaten.

Een oude kwestie tussen vader en zoon...

Een kwestie tussen vader en zoon die blijft fascineren, is het bijbelse verhaal in het boek Genesis 22, waarin de aartsvader Abraham van God de opdracht krijgt zijn zoon Ishâq te offeren. Het verhaal herinnert ons niet alleen aan de afschaffing van het mensenoffer, het gaat ook over de communicatie tussen vader en zoon.

Een extremere situatie tussen beiden is nauwelijks denkbaar. Abrahams huwelijk met Sara is tot op hoge leeftijd kinderloos gebleven. En nu moet hun enige zoon die door God hoogstpersoonlijk voorbestemd is een groots volk voort te brengen en met wie hij een eeuwig verbond wil aangaan, door zijn vader op de brandstapel gelegd worden? Toch worden er in het verhaal over dit *holocaustum* of brandoffer nauwelijks woorden gewisseld. Het verhaal fascineert juist omdat er zoveel on gezegd blijft. De literatuur-wetenschapper Erich Auerbach (1946) wijst er in zijn boek *Mimesis* op dat enkel de beslissende hoogtepunten in de handeling worden geaccentueerd, wat ertussen ligt is irrelevant; [...] de gedachten en gevoelens blijven onuitgesproken, worden alleen gesuggereerd in het zwijgen en in fragmentarische uitlatingen; het geheel in maximale en continue spanning op één doel gericht [...] blijft raadselachtig en op de achtergrond.[2]

Waarom vecht Abraham het goddelijk bevel tot *parracidum*, tot verwantenmoord, niet aan? Een verstoring van de genealogische orde moet toch met alle mogelijke middelen voorkomen worden: zonder Ishâq is er immers geen toekomst. Bovendien was Abraham bepaald niet op zijn mond gevallen. Toen het om de redding van Sodom en Gomorra ging, had hij wel de moed met God in discussie te gaan.

In zijn werk *Der Streit der Fakultäten* weet Immanuel Kant (1798) wel raad met zulk een amoreel bevel. Alles wat tegen de moraal in gaat moet je volgens de filosoof wantrouwen. Volgens Kant had Abraham op de vermeende goddelijke stem moeten antwoorden: "Dass ich meinen guten Sohn nicht tödten sollte, ist ganz gewiss; dass aber du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiss und kann es auch nicht werden." [3] Maar wat zegt Abraham? Op de vraag van zijn zoon: "Wij hebben wel vuur en hout, maar waar is het offerdier?", antwoordt hij: "God zelf zal wel voor het offerdier zorgen, mijn zoon." (Gen. 22, 7-8) Waarom neemt Ishâq genoegen met dit uitwijkende antwoord? Ishâq, die volgens berekeningen toen zo'n 37 jaar oud geweest moet zijn, had zijn vader toch tot de orde kunnen roepen?

Het verhaal is een provocatie voor ieder familiemens. Het daagt ons uit de uiterste grens te bepalen, hoe ver vaders en zonen in woord en daad kunnen gaan. Het onbehagen dat we daarbij voelen, herinnert ons aan het feit dat we ons niet geborgen voelen in Vader Abrahams schoot. Al meer dan 2500 jaar kunnen we het niet laten dit verhaal steeds weer te herhalen, te variëren en van commentaar te voorzien. De lijst van geleerden, theologen, filosofen, schrijvers,

dichters en singer/songwriters die reageren op de mythe is lang: Flavius Josephus, Origenes, Moses Maimonides, Martin Luther, Søren Kierkegaard, Martin Buber, Jacques Derrida, Johann Wolfgang von Goethe, Alfred Döblin, Leszek Kołakowski, Bernard Malamud, José Saramago, Wilfred Owen, Bob Dylan en zelfs Woody Allen, om maar een paar beroemde namen te noemen.[4] We kunnen blijkbaar niet niet-interpreteren. Je zou het ook anders kunnen formuleren: Waarom kunnen we het gezwets over dit verhaal niet stoppen?

Complexiteitsreducties

Het Genesis-verhaal wordt op allerlei manieren steeds weer gebruikt en misbruikt. Naar aanleiding van de moord op de Nederlandse filmmaker en televisiefiguur Theo van Gogh stelt de Nederlandse columnist Max Pam in zijn essay *Het bijenspook* (2009) de vraag of het fanatisme van de moordenaar Mohammed B. niet vergelijkbaar zou zijn met het fanatisme van Abraham.[5] Pam miskent daarbij een fundamenteel verschil tussen de islamitische en de joods-christelijke traditie. Zijn poging de complexiteit van het bijbelverhaal radicaal te reduceren is volledig conform met de korantraditie. In de Koran offert Ibrâhîm niet Ishâq, maar diens halfbroer Ismâ'îl. Voor de bijbellezer wordt die zoon van de slavin Hagar op aandringen van Sara samen met zijn moeder in de woestijn uitgezet. Maar het belangrijkste verschil ligt in het feit dat Ibrâhîm en Ismâ'îl het volledig met elkaar eens zijn over het offer. Ze kunnen dus open met elkaar spreken.

Toen het zover was dat hij [Ismâ'îl, WP] met hem [Ibrâhîm] mee kon gaan zei hij: 'Mijn zoon, ik heb in de slaap gezien dat ik je zal offeren. Zie eens wat jij ervan vindt.' Hij zei: 'Mijn vader, doe wat je bevolen is. Je zult merken dat ik, als God het wil, iemand ben die geduldig volhardt.'(sûra 37, 103)

De Koran kent geen enkele twijfel. De vertelling is vrij van de spanning van het onuitgesprokene, die de bijbelversie zo kenmerkt, en die de begeerte oproept die leemte in te vullen. Wist Mohammed B. dat de bijbelse Abraham veel fanatieker is dan Ibrâhîm in de Koran? Abraham kan het niet op een akkoordje gooien met zijn slachtoffer.

Gezwetsgevaar

Wat maakt het bijbelse offerverhaal zo uniek, dat het tot op de dag van vandaag een schrijver kan uitdagen? Zijn er in het Avondland soms geen vergelijkbare verhalen? De Griekse mythe van Agamemnon bijvoorbeeld, die zijn dochter

Iphigeneia opoffert, komt aardig in de buurt. Toch is er ook hier een fundamenteel verschil. Zonder dit offer weigeren de ontstemde Griekse goden de Griekse oorlogsvloot naar Troje te laten vertrekken. Het offer dient hier dus het algemeen belang. Ook dit verhaal is tragisch, maar het is wel inzichtelijk en kan moeiteloos als extreem voorbeeld van zelfopoffering voor de gemeenschap dienen. Daarentegen kan niemand in de omgeving van Abraham diens 'resignatie',[6] zoals Søren Kierkegaard het noemt, na Gods bevel begrijpen. Daarom informeert Abraham Sara, Ishâq of zijn vrouweling en knecht Eliezel ook niet. Het blijft een zuiver persoonlijke kwestie tussen hem en God. In zijn boek *Vrees en beven* (1843), dat volledig aan de *Akedah*, de binding van Ishâq, gewijd is, laat Kierkegaard Abraham tegen zichzelf opperen dat de offering van Ishâq toch wel niet zal gebeuren, "en zo het wel gebeurt, zal de Heer mij een nieuwe Ishâq geven, en wel krachtens het absurde" (Kierkegaard 123). Die absurde logica is voor een buitenstaander nauwelijks te volgen. In die zin kunnen we dus niets van Abraham leren, dan ons "te verbazen" (Kierkegaard 41) en met hem mee te voelen. De reactie van Kierkegaard past binnen de christelijke traditie, die zich concentreert op wat Abraham gevoeld en gedacht zou kunnen hebben en waarom zijn reactie de enige juiste moet zijn. In het christendom is er voor Ishâq nauwelijks aandacht. Het verhinderde offer van Ishâq door zijn vader bereidt het finale offer van Jezus aan het kruis door God de Vader voor. In een hoorcollege uit de jaren 1535-1538 leeft Martin Luther zich geheel in Abrahams situatie in, niets over het bevel van God prijs te kunnen geven:

Was meynest du aber, daß Abraham hier in seinem Hertzen wird gefühlet haben? denn er hat ja Fleische und Blut gehabt, und ist, wie ich oft gesaget habe, kein unfreundlicher Mann gewesen (der keine natürliche Neigung, Mitleiden und weiches Hertz gehabt hat). Es wird ihm aber das den Schmerzen auch gemehret haben, daß er diese That niemand hat dürfen offenbaren, sonst würde es ihm jederman widerrathen haben, und würde ihn der grosse Haufe, so es ihm widerrathen hätte, vielleicht auch etwas bewogen haben.[7]

In *Vrees en beven* schrijft Kierkegaard onder het pseudoniem 'Johannes de Silentio' en dat is geen toeval. Nog steeds herkenbaar voor de moderne mens is het zwijgen van Abraham. Hij kan niet spreken en daar ligt volgens Kierkegaard zijn "nood en angst. Als ik mij namelijk niet verstaanbaar kan maken wanneer ik spreek, dan spreek ik niet, ook al sprak ik onophoudelijk dag en nacht" (Kierkegaard 121). De Deense filosoof beschrijft het communicatieve dilemma van

Abraham als volgt: “Als de betekenis van zijn leven in een uiterlijke handeling ligt, dan heeft hij niets te zeggen en dan is alles wat hij zegt in wezen geklets, waarmee hij zichzelf alleen maar verzwakt” (Kierkegaard 124). Herkenbaar blijft de tragische situatie te moeten handelen, zonder daar vooraf of achteraf ook maar met iemand zinvol over te kunnen praten, een situatie waarin elk commentaar gezwets is.

De Franse filosoof Jacques Derrida is op zoek naar het grootst mogelijke gezwetsgevaar. Hij plaatst het verhaal in de context van onze globale mediamaatschappij en stelt zich dan voor wat er zou gebeuren wanneer het offerbevel uit zou komen. Het wereldkundig maken van het goddelijke verraad aan de eigen belofte is het ultimatieve verraad: “The supreme betrayal would have been to transform a secret of this kind into a public affair, in other words, to introduce a third party, thus transforming it into an item of *news* in public space [...].”[8] Naïef speculerend over wat God Abraham in onze maatschappij te bedenken zou hebben gegeven, legt Derrida God de volgende woorden in de mond:

‘Above all, no journalists, nor any confessors, of course, nor any psychoanalysts: don’t speak even to your analyst about it!’ It is certain, apodictically certified, this is what God *meant to tell him*, did tell him, whether or not he did so explicitly. [...] God: ‘So, no mediator between us [...], no media between us. [...]’. (Derrida 57)

Derrida wijst erop dat alle instituties die in onze maatschappij brisante informatie en vooral geruchten, roddels en gezwets moreel wegen – de biecht, de therapie en de pers – buitenspel moeten staan. Het offerverhaal is dus een verhaal over datgene wat zich tussen vader en zoon aan onze communicatieve controle moet onttrekken. Het gaat vooraf aan alle communicatie en kan nooit vanzelfsprekend worden.

De joodse herhalingsstrategie

Derrida is blijkbaar goed geïnformeerd over de joodse *Haggadische Midrasj*-traditie. Die midrasj-commentaren zijn paradigmatisch voor de verwerking van een mythe die geldigheid blijft opeisen en waar een geautoriseerde tekst van bestaat. Hierin wortelen de vrijheden die schrijvers zich kunnen veroorloven om de hiaten in de bijbeltekst creatief op te vullen en toe te spitsen. Ishâq en ook zijn moeder Sarah krijgen als potentiële slachtoffers binnen deze commentaar traditie een grotere rol toebedeeld. Ishâq is ook de eerste overlevende. Hij is het

voorbeeld voor alle overlevenden in de Joodse geschiedenis na hem. Hij staat voor de mogelijkheid ondanks alle leed en vertwijfeling de lach niet te verliezen: de naam Ishâq (Jizchak) betekent zoiets als 'hij die lacht'. Door de focus op Ishâq en ook op zijn moeder Sarah krijgt de rol van de communicatie weer meer gewicht.

In die Hebreeuwse bijbelcommentaren is het in plaats van de media de duivel die als pottekijker wordt opgevoerd, en die het zwijgen tussen vader Abraham en zijn zoon probeert te doorbreken. Dit onderstreept nog eens de noodzaak van het absolute stilzwijgen. Want Satan maakt het verhaal op alle denkbare manieren publiek: hij informeert alle betrokken partijen over de zogenaamde desinformatie van God en/of Abraham. In de *Midrasj Tanchuma* uit de vierde eeuw probeert Satan eerst vermomd als oude grijsaard Abraham in gewetensnood te brengen.[9] Als dit niet lukt, probeert hij verkleed als jongeling vergeefs de argwaan van Ishâq op te roepen. Bij een volgende poging verradt Satan het verdere verloop van het goddelijk plan aan Abraham. Hij vertelt dat het maar een test is en dat er reeds een ram achter de hand wordt gehouden om in plaats van Ishâq geofferd te worden. Het is evenwel het lot van de duivel, zo staat er in de tekst, dat zelfs als hij de waarheid spreekt, hij toch niet geloofd wordt. Uiteindelijk informeert de duivel Sara over wat er gebeurd is. Hij vertelt hoe God Abraham nog op het laatste nippertje kon tegenhouden. Die boodschap is voor Sara onverdraaglijk. Ze sterft ter plekke. De twintigste-eeuwse Duitse schrijver Franz Fühmann varieert op de interventie van de duivel aan het offeraltaar. In *Tanchuma* duwt de duivel uiteindelijk zelf het mes uit Abrahams hand, waardoor God voor voldongen feiten komt te staan. Bij Fühmann neemt Satan de gestalte van een engel aan en doet zo alsof hij in naam van God het offerbevel terugneemt.[10] God wil niet voor nog meer verwarring zorgen en laat het gebeuren. De communicatie van de duivel tast in die laatste versie de goddelijke almacht aan.

Mythe en herhaling

Geen enkele nog zo geloofondergravende variant kan de kracht van de mythe afzwakken. Integendeel: hoe krachtiger een mythe, des te meer varianten ze toelaat. Je kunt zelfs zonder problemen de rollenbezetting en dialogen veranderen. De kern wordt door nieuwe versies niet afgezwakt of verbruikt; zelfs sterk afwijkende versies herhalen nog die essentie. In eerste instantie herhaalt en hernieuwt een mythe volgens de Duitse systeemtheoreticus en socioloog Niklas Luhmann onze verbazing over het feit dat we vertrouwd zijn met het onvertrouwde.[11] Bij het offerverhaal worden we herinnerd aan de

merkwaardigheid dat Abraham als potentiële moordenaar een rolmodel voor ons kan zijn. Volgens Luhmann is het dan ook begrijpelijk dat de mythe een voorliefde heeft voor de vorm van een paradox. Op die manier kan ze onze verbazing steeds weer opwekken, zonder de vraag te moeten beantwoorden of de informatie juist is of niet. Geen enkele actualisering of uitwerking van het summiere bijbelverhaal kan de paradoxe waarheid in de kern van het verhaal uithollen.

Het ambt van de vader

De noodzaak onze 'verbazing' over het offerverhaal te re-actualiseren is met betrekking tot de vraag naar het vaderschap en het gesprek tussen vader en zoon uitgesproken sterk. Voor het vaderschap volstaat het in onze cultuur niet verwekker te zijn. Zonder DNA-test was het tot voor kort ook moeilijk te bewijzen. Bij moeders is dat anders. Het Latijnse rechtssprekwoord 'mater semper certa est' wijst op het eenvoudige feit dat het moederschap door de zwangerschap en geboorte moeilijk in twijfel te trekken is. Daarentegen definieert het Romeinse recht de vader eenvoudigweg als de man naast de vrouw. Tegenwoordig volstaat ook het verdienen van de kost of het beschermen van de familie niet meer om het vaderschap te legitimeren. Dat kunnen moeders even goed. Wat is dan een vader? Volgens de Franse rechtshistoricus en psychoanalyticus Pierre Legendre is de vader de persoon die het vaderambt bekleedt.[12] Enkel doordat de vader slechts een ambt uitoefent, is hij niet almachtig. Anders zou hij zomaar dictatoriaal de wet kunnen dicteren en naar eigen believen grenzen kunnen stellen of willekeurig verboden kunnen afkondigen. Hij moet zijn ambt 'in naam van' uitoefenen. Hij belichaamt dus de levensnoodzakelijke band tussen het subject en een hogere derde instantie buiten hem, die zijn doen en laten fundeert. Hij oefent zijn functie uit met als uiteindelijk doel voor zijn kind de verbondenheid met een absoluut referentiekader te personifiëren, met de principes van de wet en redelijkheid. Door die onzichtbare en abstracte verbondenheid met zijn beeltenis te verbinden, maakt de vader die verbondenheid voor zijn zoon in alle concreetheid leefbaar. Het vaderambt is dus uitsluitend van institutionele aard. Het institutionele karakter impliceert het eigenlijk al: het geslacht doet er niet toe. Ook moeders kunnen de rol van pater familias vervullen. En die rol is voor zoon en dochter gelijk. Het Latijn maakt dit duidelijk: *filius* en *filia* hebben dezelfde stam. Maar geen enkel nog zo progressief familiemodel kan de figuur van de pater familias verdringen. Iemand moet het kind met de institutionele kant van het bestaan vertrouwd maken, het als subject voor het eerst de wet spellen en de verboden in werking stellen. Iemand moet zich voor de afgrond stellen, die de vraag naar de

grond van wet en orde oproept. Hij (of zij) waarborgt de institutionele constitutie van de subjectiviteit, die de voorwaarde is van onze cultuur.

In dit opzicht is volgens Pierre Legendre die offerscène tussen vader en zoon op de berg Moria paradigmatisch voor de Europese cultuur. Daar wordt de vader in het vaderambt geïnstalleerd. De binding van Ishâq maakt zichtbaar dat een maatschappij van moeders niet volstaat. De vader heeft structureel gezien een noodzakelijke positie: hij bevindt zich in de paradoxale positie van diegene, die tegelijkertijd de moordenaar is van zijn kind en die het genade verleent (vgl. Legendre 33, 144). In de centrale scène bindt hij de handen van zijn zoon voor de moord vast en bindt hij hem weer los. Met die handeling ontbindt hij niet alleen zichzelf, maar ook zijn zoon van een directe verbondenheid met de almacht. Niemand vergt nog het Abrahamitische offer. Kinderen moeten enkel geloven dat de vader niet de onbeperkte alleenheerser is in de *oikos*, het huishouden, maar dat er nog een derde instantie is, in wiens naam de vader zijn ambt opneemt. Hij is voor zijn functioneren op dat hem overstijgend referentiepunt aangewezen, zonder er evenwel nog direct door aangestuurd te worden. Het referentiepunt buiten hem kan God, de cultuur, de mensheid of zelfs leeg zijn; het volstaat te geloven dat geen vader eigenmachtig kan optreden. In de Abraham-mythe wordt een probleem verwerkt, dat niet kan worden afgeschaft. Wie kan een vader ervan weerhouden, zich op een alleen voor hem hoorbare stem beroepend, zijn zoon op te offeren? Wanneer een vader het mes trekt, kunnen we slechts met ongeloof reageren en stellen dat dat niet verlangd wordt. Het vaderlijke geweld vormt dus de kern van de mythe. De fascinatie van het verhaal bestaat erin, dat het paradoxaal genoeg moet laten zien wat geen plaats mag hebben in onze maatschappij. Voor Legendre is er geen enkele cultuur die de vraag naar de verbodsstructuur kan verhandelen, zonder op mythologische beelden en teksten terug te vallen (cf. Legendre 108). De funderende scènes maken expliciet wat aan de grondslag ligt van onze cultuur. Niemand kan de impliciete waarheid in die scènes ontkennen, of je nu gelovig bent of niet. Die waarheid is onuitputtelijk en valt niet sluitend te verklaren. Onze maatschappij is op dit soort dogmatische scènes aangewezen, om langs de ene kant het ambt van de vader af te bakenen en langs de andere kant de grenzen van het gesprek tussen vader en zoon te markeren.

Ontluisterende varianten I: een tyrannieke vader

In de 'Stemming' aan het begin van *Vrees en beven* schrijft Kierkegaard een

variant op het offerverhaal, waarin Abraham in een ultieme poging probeert, datgene wat hem opgedragen is, aan Ishâq uit te leggen:

Maar Abraham sprak tot zichzelf: 'Ik wil voor Ishâq toch niet verbergen waar deze gang hem heenvoert.' Hij bleef stilstaan, legde zijn hand op het hoofd van Ishâq om hem te zegenen en Ishâq boog zich neer om die zegen te ontvangen. Abrahams voorkomen was vaderlijk, zijn blik was mild, zijn woorden waren vermanend. Maar Ishâq was niet in staat hem te begrijpen, zijn ziel kon niet worden verlicht. Hij greep Abraham bij zijn knieën en viel smekend aan zijn voeten. Hij pleitte voor zijn jonge leven, voor zijn hoopvolle verwachtingen, hij herinnerde aan de vreugde in Abrahams huis, hij stelde hem het verdriet en de eenzaamheid voor ogen. Toen richtte Abraham de jongen op en nam hem bij de hand terwijl hij verder ging, en hij sprak woorden vol troost en vermaning. Maar Ishâq kon hem niet begrijpen. Hij besteeg de berg Moria, maar Ishâq begreep hem niet. Hij wendde zich een ogenblik van hem af, maar toen Ishâq Abrahams gezicht weer zag, was dat veranderd: zijn blik was wild, zijn gedaante was een verschrikking. Hij greep Ishâq bij zijn borst, wierp hem tegen de grond en zei: 'Domoor, geloof jij dat ik je vader ben? Ik ben een afgodendienaar. Geloof jij dat dit een bevel van God is? Nee, het is mijn moordlust.' Toen sidderde Ishâq en riep in zijn angst: 'God in de hemel, erbarm u over mij, God van Abraham, erbarm u over mij. Als ik geen vader meer op aarde heb, weest u dan mijn vader!' Maar Abraham zei zacht bij zichzelf: 'Heer in de hemel ik dank u, want het is toch beter dat hij gelooft dat ik een onmens ben, dan dat hij zijn geloof in u zou verliezen.' (Kierkegaard 15-16)

Hier duikt de vraag weer op: Wat is een vader en hoe ver kan een vader gaan? Abraham kan de verleiding vaderlijk op Ishâq in te spreken niet weerstaan. Maar als Ishâq vol onbegrip en paniek om zijn leven smeekt, is hij gedwongen zich als bloeddorstig tyran te gedragen om het vertrouwen in het ontoegankelijke referentiepunt dat het vaderschap legitimeert niet in gevaar te brengen. Abraham moet zich dus paradoxerwijze vaderonwaardig gedragen, om het geloof in een hogere orde die een individuele vader in zijn ambt installeert, te sterken.

Ontluisterende varianten II: het offer als managementprobleem

Geïnspireerd door Kierkegaard schrijft Franz Kafka in een brief aan Robert Klopstock van juni 1921 een tweetal varianten op het offerverhaal. In een eerste variant heeft Abraham het te druk om met Ishâq op pad te gaan voor het offerritueel. Het hogere principe dat het vaderschap legitimeert is hier op de

achtergrond geraakt en wordt vervangen door de rationaliteit van het management. Etymologisch gaat het woord 'management' waarschijnlijk terug op het Oudfranse *mesnage* in de betekenis van huishouden en familie. In die zin heeft bij Kafka de zoon zijn leven dus niet aan een reddende engel te danken, maar aan de managementkwaliteiten van de pater familias, die zijn handen vol heeft aan het reilen en zeilen binnen het huishouden. Er is geen hogere instantie meer, die de vader nog beveelt of ervan weerhoudt het offermes uit de balk te trekken. Langs de andere kant is geen enkele moeite hem te veel ten bate van het welzijn van zijn familie. En als het lucratief is voor zijn huis, pleegt hij ook een mensenoffer dat hij "bereitwillig wie ein Kellner zu erfüllen bereit wäre". Maar nu heeft hij dus even geen tijd,

[...] weil er von zuhause nicht fort kann, er ist unentbehrlich, die Wirtschaft benötigt ihn, immerfort ist noch etwas anzuordnen, das Haus ist nicht fertig, aber ohne daß sein Haus fertig ist, ohne diesen Rückhalt kann er nicht fort, das sieht auch die Bibel ein, denn sie sagt: 'er bestellte sein Haus' und Abraham hatte wirklich alles in Fülle schon vorher; wenn er nicht das Haus gehabt hätte, wo hätte er sonst den Sohn aufgezogen, in welchem Balken das Opfermesser stecken gehabt?[13]

In de versie van Kafka duikt de vraag naar het offer op als een rest die niet weg te rationaliseren valt. Die tegenstrijdigheid kenmerkt volgens Legendre de moderne mens. Kafka herinnert ons aan het feit dat we liever niet de uitzonderingspositie van Abraham innemen en we hem liever willen vergeten. In een wereld waarin we ons samenleven met behulp van techniek, wetenschap en vigerend recht kunnen 'managen', lijken we aan het drama tussen Abraham en Ishâq te kunnen ontsnappen. Maar welke orde kan voorkomen dat we gaan moorden als een serviele kelner, waarbij het geen onderscheid meer maakt of we kind, volwassene, vader of moeder zijn? Het is de taak van de kunst steeds weer het oorspronkelijke beeld van het vaderschap op te roepen en ons op die manier met een hoger principe te confronteren, dat de scheiding tussen woord en daad kan garanderen. Een blik op de verschillende versies van het offerverhaal kunnen een zinloze herhalingsdwang verhinderen, waarbij het verschil tussen offer en moord diffuus wordt.

You who build these altars now
to sacrifice these children,
you must not do it anymore.

A scheme is not a vision
and you never have been tempted
by a demon or a god.
You who stand above them now,
your hatchets blunt and bloody,
you were not there before,
when I lay upon a mountain
and my father's hand was trembling
with the beauty of the word.
(Leonard Cohen, 'Story of Isaac', 1969)

NOTEN

1. Een ingekorte en aangepaste versie van dit artikel verscheen eerder in het *Systeemtheoretisch Bulletin* (september 2009, 89-99) als "Een oude kwestie tussen vader en zoon... Dogmatisch-antropologische reflecties".
2. Erich Auerbach, *Mimesis. De weergave van de werkelijkheid in de westerse literatuur*, herziene vertaling uit het Duits door Wilfred Oranje, Amsterdam: Olympus, 2004, 16.
3. Immanuel Kant, "Streit der Fakultäten", in I.K., *Kant's Werke* (Akademieausgabe), deel VII, Berlin: Verlag Georg Reimer, 1917, 63.
4. Een overzicht over de varianten en commentaren op het offerverhaal is te vinden in: Michael Niehaus en Wim Peeters (red.), *Mythos Abraham. Texte von der Genesis bis Franz Kafka*, Stuttgart: Reclam, 2009.
5. Max Pam: "Het bijenspook", in M.P., *Het bijenspook. Over dier, mens en god*, Amsterdam: Prometheus, 2009, 11-46.
6. Cf. Søren Kierkegaard, "Vrees en Beven. Dialektische lyriek door Johannes de silentio", in Frits Florin en Karl Verstrynge (red.), *Søren Kierkegaard Werken*, vertaling uit het Deens door Andries Visser, Budel: Uitgeverij Damon, 2006, 41.
7. Martin Luther, *Martin Luthers sowohl in Deutscher als Lateinischer Sprache gefertigte und aus der letztern in die erstere übersetzte Sämtliche Schriften*, onder redactie van Johann Georg Walch, Halle: Gebauer, 1740, deel 1, 2235-2236.
8. Jacques Derrida, "Above all, No Journalists!", in Hent de Vries en Samuel Weber, *Religion and Media*, vertaald uit het Frans door Samuel Weber, Stanford (California): Stanford University Press, 2001, 57.
9. Cf. "Midrasch Tanchuma [Jelamdenu]. Ishâqs Opferung", in *Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des alten Testaments*, 1. Band (1. Hälfte), voor het eerst vertaald door Aug. Wünsche,

Leipzig: Verlag von Eduard Pfeiffer, 1907, 53-54, 55-57.

10. Franz Fühmann, "Erzvater und Satan" (1968), in F.F., *Das Ohr des Dionysios. Nachgelassene Erzählungen, onder redactie van Ingrid Prignitz*, Rostock: Hinstorff Verlag, 1985, 15.

11. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Zweiter Teilband, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998, 648-649.

12. Cf. Pierre Legendre, *Das Verbrechen des Gefreiten Lortie. Abhandlung über den Vater (Le crime du caporal Lortie. Traité sur le père)*, vertaling uit het Frans door Clemens Pornschlegel, Freiburg im Breisgau: Rombach Verlag, 1998, 141.

13. Franz Kafka, "Brief an Robert Klopstock (Juni 1921)", in F.K., *Briefe 1902-1924, onder redactie van Max Brod*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1975, 333-334.

Elif Shafak ~ The Politics Of Fiction

<http://www.ted.com> Listening to stories widens the imagination; telling them lets us leap over cultural walls, embrace different experiences, feel what others feel. Elif Shafak builds on this simple idea to argue that fiction can overcome identity politics.

Herhalingsrecepten: Noach's pudding in De bastaard van

Istanbul



Elif Shafak

Tzadjiki, is dat nu Turks of Grieks? Ik probeer mijn buurmeisje uit te leggen dat het van het Turkse woord *cacık* komt en dat het waarschijnlijk eerder uit de Turkse keuken afkomstig is dan uit de Griekse, omdat het basisingrediënt, yoghurt, samen met de Turken en Mongolen uit Centraal-Azië is gekomen. Maar ze gelooft me niet. En waarom zou ze ook? Het is heel moeilijk om vast te stellen waar gerechten nu echt vandaan komen. Omdat ze een onderdeel zijn van het gewone dagelijkse leven zijn er maar weinig schriftelijke bronnen waarin iets over hun herkomst en bereiding wordt verteld. Bovendien reizen gerechten en eetgewoontes door de tijden heen, en worden ze door etnische en religieuze gemeenschappen van elkaar overgenomen. Zeker in het Middellandse Zeegebied en het Midden-Oosten zijn er veel gerechten die in verschillende culturen opduiken, al is het vaak onder een andere naam.

Van dit verschijnsel maakt de Turkse schrijfster Elif Shafak in haar roman *De bastaard van Istanbul* op ruime schaal gebruik. Centraal staat in *De bastaard van Istanbul* de houding ten opzichte van de Armeense genocide van enerzijds de Turken in Turkije en anderzijds de Armeniërs in de diaspora. Elif Shafak onderbouwt dit thema door te spelen met de overeenkomst in eetcultuur. Ze gebruikt de duplicatie van eetcultuur en gerechten om de culturele verwantschap tussen Turken en Armeniërs in beeld te brengen. Verder speelt eten in deze roman ook een rol op het niveau van de structuur van het boek.

De schrijfster

Elif Shafak is een relatief jonge schrijfster die op dit moment heel populair is in Turkije, maar vooral ook daarbuiten. Ze heeft als dochter van een diplomate een deel van haar jeugd doorgebracht in het buitenland. Na haar middelbare school is ze teruggekeerd naar Turkije, waar ze sociologie en vrouwenstudies heeft gestudeerd. Ze heeft jarenlang een academische carrière gecombineerd met het schrijverschap.¹ Een aantal jaren schreef ze columns voor de liberaal-religieuze krant *Zaman*. Deze krant is de laatste jaren flink in opkomst onder jonge Turkse intellectuelen die zich distantiëren van het strenge secularisme, en is gelieerd aan de 'Gülen-beweging'.²

Vanwege haar roman *De Bastaard van Istanbul* is tegen Shafak een rechtszaak aangespannen door de ultranationalistische advocaat Kemal Kerinçsiz. Deze heeft, zonder veel succes, meerdere prominente Turkse schrijvers aangeklaagd wegens het beledigen van de Turkse staat, waaronder ook Nobelprijswinnaar Orhan Pamuk. Shafak is uiteindelijk vrijgesproken. Het proces heeft haar veel internationale en nationale publiciteit opgeleverd. Inmiddels heeft Elif Shafak twee kinderen en richt ze zich op een breed scala van schrijfactiviteiten, variërend van literatuur tot songteksten.

De bastaard van Istanbul

De bastaard van Istanbul vertelt over twee families, een Turkse familie die in Istanbul leeft en een Armeense familie van Turks/Istanbulse afkomst in de diaspora, die in San Francisco woont. De Turkse familie bestaat uit een overgrootmoeder, haar schoondochter, vier dochters en één zoon, Mustafa, die in Amerika woont. Voordat deze Mustafa uit Istanbul wegging, heeft hij zijn zus Zeliha verkracht. Hieruit is een dochter geboren, Asya, die samen met alle andere vrouwen van de familie in een oude villa woont. Niemand, behalve Zeliha en haar oudste zus Banu, weten wie Asya's vader is. Asya is negentien jaar, studeert filosofie en is een vrijgevochten, cynische, seculiere jonge vrouw. Ze heeft een groep vrienden die ze dagelijks in café Kundera ontmoet. Het zijn voornamelijk nihilistische, anarchistische mannen van middelbare leeftijd met teleorgane artistieke ambities. Met een van hen heeft Asya een buitenechtelijke relatie.

Mustafa heeft zijn toevlucht gezocht in Amerika. Hij heeft daar gestudeerd en werkt er als ingenieur. Hij is getrouwd met een Amerikaanse vrouw, Rose, die eerder getrouwd is geweest met een Armeniër. Uit dit huwelijk heeft zij een dochter, Armanoush. Armanoush woont bij haar moeder en Mustafa in Arizona,

maar brengt alle vakanties bij de Armeens/Amerikaanse familie van haar vader in San Francisco door. Ook dit is een grote familie, die zeer regelmatig bijeenkomt bij grootmoeder Shushan.

Armanoush is een intellectuele boekenwurm, typisch een multi-etnische jongere op zoek naar haar identiteit. Is ze Amerikaans, Armeens, of ook nog een beetje Turks? Ze chat op internet met een groep anti-Turkse Armeense Amerikanen. Ze besluit om naar Istanbul te reizen en daar bij de Turkse familie van Mustafa, haar stiefvader, te gaan logeren. Ze vertelt haar moeder dat ze bij haar vader is en omgekeerd. Wanneer haar grootmoeder overlijdt, komt haar bedrog uit. Haar moeder reist met haar stiefvader naar Istanbul. Mustafa wordt daarbij geconfronteerd met zijn familie, en dus ook met zijn misstap uit het verleden. Hij wordt door zijn oudste zus min of meer gedwongen om zelfmoord te plegen om zo de schande van Zeliha's verkrachting en de geboorte van Asya uit te wissen.

De Armeense kwestie

Het hoofdthema van dit boek is uiteraard de Armeense kwestie. Die was, heel in het kort gezegd, het gevolg van een actie van het Comité voor Eenheid en Vooruitgang (de voorgangers van de Kemalisten van Mustafa Kemal Atatürk) dat, in het nauw gedreven tijdens de Eerste Wereldoorlog in 1915/1916, een bewuste poging heeft gedaan om de Armeense bevolkingsgroep in het Osmaanse Rijk te vernietigen.³

De latere machthebbers van de in 1923 door Atatürk opgerichte Republiek hebben steeds geprobeerd deze zwarte bladzijde uit hun geschiedenis te bagatelliseren en te ontkennen. Iedereen die het niet met deze visie eens is, wordt als een vijand van de Turkse natie gezien. Tegenwoordig is er echter ook een belangrijke groep Turkse historici die genuanceerder tegen deze zaak aankijkt. Een deel van hen werkt noodgedwongen in het buitenland, want wetenschappelijke activiteiten organiseren over dit thema is nog steeds niet mogelijk.

De gewone Turkse burger staat eigenlijk tamelijk neutraal tegenover de hele kwestie. Op school zijn ze natuurlijk behoorlijk geïndoctrineerd, maar aangezien het iets is dat ten tijde van het Osmaanse Rijk is gebeurd, is het voor velen iets wat ver van hen af staat. Zij voelen zich niet schuldig voor iets waar zij, of hun familie, persoonlijk niet bij betrokken zijn.⁴

Voor een uitgebreide analyse van de discussies over deze zaak is het hier niet de

plaats. Voor de discussie rond de roman is het vooral van belang te beseffen dat voor de in het buitenland wonende Armeniërs de Armeense kwestie door de gruwelijke verhalen van de overgrootouders ook onder jongere generaties nog zeer levendig is.

Shafak onderbouwt dit thema door een patroon van parallellen te schetsen: Asya en Armanoush zijn ongeveer even oud. Beiden zijn op zoek naar hun identiteit: Asya naar haar vader; Armanoush naar haar culturele identiteit. Beiden hebben grote families die zich met alle aspecten van hun leven bemoeien. Beiden hebben een groep vrienden waarmee ze het leven bespreken: café Kundera en de chatgroep van Armanoush. Beide families delen hun eetcultuur. Uiteindelijk zal blijken dat de twee families een stamvader delen, en dus eigenlijk één grote familie zijn:



Aan tafel

Veel van de interactie tussen personen in de roman vindt plaats in het kader van een maaltijd. Voedsel speelt zo een belangrijke

rol op het niveau van de gebeurtenissen in het verhaal. Elif Shafak gebruikt dat om de symmetrie tussen Turkse en Armeense gebruiken met betrekking tot voedsel te laten zien. Dat doet ze ook op het concrete niveau van de gerechten.

In Shafaks presentatie is het bijvoorbeeld essentieel dat er zowel in de Turkse als in de Armeense context regelmatig met de hele familie wordt gegeten:

- De Turkse familie eet de avondmaaltijden altijd gezamenlijk. Op zondagochtend wordt er uitgebreid met elkaar ontbeten. Bijzondere gelegenheden zoals de verjaardag van Asya, de komst van Armanoush en later de komst van Rose en Mustafa worden met uitgebreide maaltijden gevierd.
- De Armeense familie komt zeer regelmatig samen bij grootmoeder Shushan. Bij deze gelegenheden wordt er een uitgebreide maaltijd op tafel gezet, waarbij iedereen geacht wordt aan te schuiven. Ook hier viert men alles met uitgebreide maaltijden.
- Zowel in de Turkse als in de Armeense familie krijgt Armanoush een bord met geschilde appels en sinaasappels voorgezet. In Amerika, bij haar Armeense familie, gebeurt dat wanneer ze na haar date 's avonds laat thuiskomt, en bij de Turkse familie in Istanbul wanneer ze nog laat achter de computer zit.
- Elif Shafak laat op verschillende plaatsen in de roman blijken dat de Turkse en Armeense keuken erg op elkaar lijken. Ze doet dit door personages daar expliciet

opmerkingen over te laten maken, bijvoorbeeld wanneer Armanoush in Istanbul aankomt en de kamer binnenkomt waar voor haar een feestmaal is aangericht:

Vervolgens keek Armanoush naar de gerechten op tafel, met groeiende belangstelling. 'Dat ziet er verrukkelijk uit.' Ze straalde. 'Dit zijn mijn lievelingsgerechten. Ik zie dat jullie hummus hebben gemaakt, baba ghanoush, *yalanci* sarma... en kijk nou, jullie hebben churek gebakken!'

'Hé, spreek je Turks?!' riep tante Banu verbluft uit terwijl ze de kamer weer in kwam lopen met een stomende pan in de hand en Sultan de Vijfde nog steeds op haar hielen.

Armanoush schudde haar hoofd, deels geamuseerd, deels plechtig, alsof ze het jammer vond om die hoop de grond in te boren. 'Nee, nee. Ik spreek jammer genoeg niet de Turkse taal, maar ik spreek waarschijnlijk wel de Turkse keuken.' (Shafak 185)

'Jullie hebben pilav', glimlachte Armanoush, en ze boog voorover om de gerechten te bekijken. 'Dat is turşu en'

'Wauw!' riepen de tantes in koor, onder de indruk van haar kennis van de Turkse keuken.

Opeens zag Armanoush de laatste schaal die op tafel was gezet.

'O, ik wou dat mijn grootmoeder dit kon zien, dit is echt een verrassing, *kaburga...*'

'Wauw!' herhaalde het koor. Zelfs Asya keek lichtelijk geïnteresseerd op.

'Turks restaurant veel in Amerika?' informeerde tante Cevriye.

'Eerlijk gezegd ken ik deze gerechten toevallig omdat ze ook bij de Armeense keuken horen', antwoordde Armanoush langzaam. (Shafak 187)

Shafak refereert zo een aantal keren expliciet aan de overeenkomst tussen de Turkse en Armeense keuken. Daarnaast verwijst ze er ook impliciet naar, zoals wanneer zij de maaltijd beschrijft die in de Armeense familie wordt gegeten. Ze geeft een beschrijving van de gerechten:

Een scherpe, kruidige geur kwam vanuit de keuken en kietelde haar neusgaten, zodat ze opschrok uit haar overpeinzingen. 'En', riep Armanoush naar de meest praatgrage van haar drie tantes. 'Blijf je vanavond eten?'

'Eventjes maar, schatje', mompelde tante Varsenig. 'Ik moet zo naar het vliegveld; de tweeling komt vandaag thuis. Ik kwam alleen langs om jullie wat zelfgemaakte mantı te brengen en...' tante Varsenig straalde van trots, 'wat denk je? We hebben bastırma ontvangen uit Jerevan!'

'O, jee, ik ga geen mantı eten en ik ga zeker geen bastırma eten', zei Armanoush fronsend. 'Ik wil vanavond niet naar knoflook stinken.'

'Dat is geen probleem. Als je je tanden poetst en een muntkauwgum neemt, valt er helemaal niets te ruiken.'

Dat was tante Zarouhi die binnenkwam met een schaal musakka, prachtig gegarneerd met peterselie en citroenschijfjes. (Shafak 118)

Voor iemand die enigszins is ingevoerd in de Turkse keuken is het duidelijk dat het om bekende gerechten gaat, al wordt de naam soms net iets anders gespeld. *Mantı* is een soort ravioli met een vulling van lamsgehakt en een yoghurtsaus met basilicum of mint eroverheen. *Bastırma/pastırma* is gedroogd rundvlees met een kruidig laagje er omheen. *Musakka* is een gelaagde ovenschotel met gehakt, tomaten, aubergines en béchamelsaus.⁵

Aşure of 'Noach's pudding'

Een speciale plaats is in *De bastaard van Istanbul* gereserveerd voor het gerecht *aşure*, ook wel 'Noach's pudding' genoemd, of *anoush abour* (Armeens voor 'zoete soep'). *Aşure* is een doorzichtige, geleachtige pudding die gemaakt wordt in een grote ketel of pan. Voor dit gerecht gebruikt men een mengeling van noten, bonen, graanproducten en gedroogde vruchten, zoals abrikozen, granaatappelpitjes en vijgen. De ingrediënten worden van tevoren geweekt en daarna langdurig gekookt. De brei die dan ontstaat, breng je op smaak met kaneel, suiker en rozenwater. Ten slotte strooi je er geschaafde amandelen en pistachenootjes overheen. De ingrediënten verschillen van kok tot kok. Tegenwoordig zie je in Istanbul bijvoorbeeld vaak dat er kokos over de *aşure* wordt gestrooid. Claudia Roden vermeldt in haar *The New Book of Middle Eastern Food*:

Ashure, Wheat or Barley with Nuts, Serves 12. An Egyptian breakfast of boiled whole wheat, with hot milk poured over and sprinkled with sugar called *belila*, is turned into a celebratory dish on the 10th of Moharram (the first month of the Muslim calendar), when it is embellished with flower fragrance and with nuts.

Variation; The Turkish *aşure*, prepared on the first day of Moharram, is an extraordinary dish in the number of its ingredients. In Turkey it also commemorates Noah's salvation from the Flood. According to the legend, Noah made *aşure* when the Flood subsided from everything that remained of foodstuffs at the bottom of sacks. The usual ingredients today are chickpeas, haricot beans,

fava beans, whole wheat, black and golden raisins, dried figs, dried apricots, dates, hazelnuts, walnuts, almonds, and pomegranate seeds. *Aşure* is a pudding with a creamy base of milk and sugar thickened with cornstarch and flavored with rose water and cinnamon. I have eaten it, but I have never made it myself.⁶

De naam aşure

Het woord *aşure* (Ashûre) is gerelateerd aan het Arabische woord voor 'tien'; in de islamitische wereld vooral gekoppeld aan de tiende dag van de maand *Muharram*. Traditioneel is dit een dag waarop wordt gevast.⁷ Voor de sjiïeten is daar een ander belangrijk historisch moment bijgekomen toen op deze dag de Imam Huseyn in de slag bij Kerbala werd verslagen en gedood. Op `Ashura herdenken de sjiïeten deze gebeurtenis met allerlei activiteiten, zoals processies, het reciteren van teksten en het opvoeren van passiespelen.⁸ Aan de tiende *Muharram* worden veel belangrijke gebeurtenissen gekoppeld, zoals de dag dat God de spijtbetuiging van Adam heeft geaccepteerd na zijn verstoting uit het paradijs; de dag dat Noach de ark verliet; de dag waarop Mozes (Musa) de tien geboden ontving; de dag dat Job werd genezen; de dag dat Jozef met zijn vader herenigd werd; en zo nog een aantal andere belangrijke gebeurtenissen uit het Oude Testament die ook in de Koran terecht zijn gekomen.⁹

Het is niet duidelijk hoe het gerecht *aşure* verbonden is geraakt met deze dag. Ongetwijfeld heeft het te maken met het feit dat de tiende *Muharram* aan de ene kant een dag van bezinning en vasten is en aan de andere kant verbonden is met de legende van de ark van Noach. In *De bastaard van Istanbul* vertelt tante Banu in hoofdstuk zestien (Rozenwater) de legende die er in Turkije met *aşure* verbonden is:

Dagen achtereen voeren ze rond, overal was alleen maar water. Algauw werd het voedsel schaars. Er was niet genoeg eten om een maaltijd te bereiden. Dus beval Noach: 'Breng alles wat je hebt.' En dat deden ze, mens en dier, vogel en insect, mensen van verschillende religies, ze brachten allemaal het beetje wat ze nog overhadden. Ze voegden alle ingrediënten bij elkaar en zo brouwden ze een grote pan *aşure*. (Shafak 354)

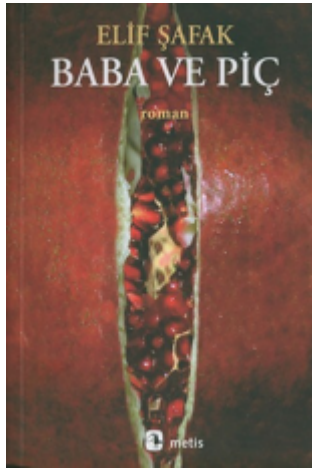
De bastaard van Istanbul heeft achttien hoofdstukken, evenveel als het aantal levensjaren van Asya. Elk hoofdstuk heeft de naam van een ingrediënt van dit speciale dessert, *aşure*, als titel. Behalve het laatste hoofdstuk: dat draagt de naam

van het vergif dat door Banu, de oudste zuster, op het dessert is gestrooid. Mustafa weet dat, maar eet het dessert toch op en sterft eraan. Dit gif, kaliumcyanide, is verwant aan blauwzuur en staat erom bekend dat het naar bittere amandelen ruikt en smaakt, tenminste, als je de genetische aanleg hebt om het überhaupt te kunnen ruiken. Aangezien amandelen een ingrediënt van het gerecht vormen, zal het gif niet snel worden opgemerkt.

Elif Shafak verbindt telkens het ingrediënt dat de titel van het hoofdstuk vormt met een gebeurtenis of een attribuut. Soms zijn deze associaties wat vergezocht, zoals in hoofdstuk tien (Amandelen), waar Asya Armanoush meeneemt naar café Kundera om haar vrienden te ontmoeten. Naast de drankjes komen er schaalpjes met amandelen op tafel. In andere hoofdstukken zijn de verbindingen tussen hoofdstuknaam en ingrediënt echter heel raak getroffen. Bijvoorbeeld in hoofdstuk twee (kikkererwten), waar wordt verteld hoe Rose, net gescheiden van haar Armeense echtgenoot, boodschappen doet in een supermarkt. Ze wil vanaf nu geen Armeens eten meer. Ze wil iets Amerikaans (Zuid-Amerikaans) eten, zoals kikkererwten. Mustafa is net in Amerika gearriveerd en verlangt naar iets echt Turks: kikkererwten. Ze komen elkaar tegen bij het schap van de kikkererwten. De kikkererwt (of kekererwt) is een van de oudst gecultiveerde gewassen en vormt een belangrijk ingrediënt in vele keukens, van de Indiase en de Midden-Oosterse tot de Spaanse, Franse en Engelse.¹⁰

In hoofdstuk twaalf (Granaatappelpitjes), maakt Elif Shafak gebruik van de symbolische betekenis die de granaatappel en zijn pitjes in het verhaal hebben. Die heeft te maken met de broche die Hovhannes, de overgrootvader van Armanoush, ooit in Istanbul voor zijn vrouw heeft gekocht. Die broche had de vorm van een opengebarsten granaatappel, en de pitjes werden gevormd door robijnen. Dat gebeurde kort voor Hovhannes, voorafgaand aan de deportaties, als Armeense intellectueel gevangen werd genomen. Hij kon zijn vrouw de broche niet meer zelf geven, maar zij vond hem bij zijn spullen.

Deze granaatappelbroche vormt een rode draad in het verhaal. Hovhannes' vrouw neemt hem mee wanneer ze gedeporteerd worden en haar oudste zoon Vervant krijgt hem na haar overlijden. Vervant gaat jaren later naar Istanbul om Shushan te zoeken, het jongste zusje dat tijdens de deportaties achtergebleven was. Zij is



opgevangen door een Turkse familie en uiteindelijk in een weeshuis terechtgekomen. Daar heeft Rıza Kazancı haar leren kennen en hij is met haar getrouwd. Vervant geeft haar de broche wanneer hij haar in Istanbul komt opzoeken. Shushan laat hem bij haar plotselinge vertrek uit Istanbul achter voor haar zoon Levent. Banu erft hem van haar vader Levent en besluit hem aan het einde van het boek aan Armanoush te geven.

Op de kaft van de Turkse uitgave uit 2006 en de Nederlandse uitgave van *De Bastaard van Istanbul* uit 2007 staat een afbeelding van een opengebarsten granaatappel. Op de Nederlandse kaft van de uitgave staat de granaatappel overigens op zijn kop.

In een interview in het tijdschrift *Armada* beschrijft Elif Shafak de symbolische waarde die de granaatappel voor haar heeft en ze beschrijft hoe er in Turkije op deze kaft werd gereageerd.



Shafak is enigszins verbaasd dat alle ophef zich toespitst op de Armeens-Turkse kwestie. 'Ik snijd ook incest en huiselijk geweld aan in het boek. In Turkije zijn seksuele taboes moeilijker te doorbreken dan politieke, omdat ze dieper geworteld zijn in de cultuur.' Als voorbeeld noemt ze de afbeelding op het omslag. Daarop is een gebarsten granaatappel te zien. Uit het paarsrode vruchtvlees vloeien zaadjes. 'De granaatappel staat symbool voor zowel Armeniërs als voor diverse andere minderheden, zoals vrouwen. Ik gebruik het ook als een symbool voor het Ottomaanse Rijk. Op het moment dat de vrucht openbarst en de zaadjes eruit komen, al die nakomelingen, kun je ze niet meer terugstoppen. En al die verschillende minderheden leefden samen totdat nationalistische ideologieën daar een eind aan probeerden te maken. Het geheel symboliseert pluraliteit, maar het lijkt ook op een vagina, en daarom weigerden sommige boekhandelaren de poster op te hangen. Ze wilden niet zeggen waarom, ze zeiden alleen maar: het is *verontrustend*.' (Jensen 105-106)

Op deze manier zijn de ingrediënten van het gerecht *aşure* in het boek heel tastbaar aanwezig. De auteur gaat zelfs zo ver dat zij in het vijftiende hoofdstuk (Gouden rozijnen) een compleet recept voor *aşure* geeft. (Shafak 317-318). Uit eigen ervaring kan ik getuigen dat het recept een flinke hoeveelheid uitstekende *aşure* oplevert.

Bijzonder aan dit gerecht is de combinatie van noten, tarwe, rijst, en vruchten. Deze combinatie komt in de Midden-Oosterse keuken niet vaak voor. Speurwerk in kookboeken en navraag bij collega's leverde de informatie op dat dit gerecht in de Perzische keuken niet voorkomt, en ook niet in de klassiek Arabische of Joodse. Of dit als wetenschappelijk bewijs kan dienen valt te betwijfelen. Hoewel allerlei wetenschappers en kookdeskundigen zich tegenwoordig bezighouden met de Midden-Oosterse keuken in heden en verleden, blijkt dat dit soort onderzoek nog in de kinderschoenen staat, en de informatie is vaak subjectief. Koken is immers iets sterk persoonlijks, en maar weinig goede koks koken precies volgens het kookboek. Sommige bronnen vermelden dat het gerecht wel bekend zou zijn in Egypte; echter of het hier echt om hetzelfde recept gaat, valt niet vast te stellen. Vooralsnog lijkt het erop dat toch vooral de Turkse en Armeense keuken *aşure* delen.

In Turkije is *aşure* een gerecht dat in flinke hoeveelheden wordt gemaakt in een grote ketel, *kazan*. (De familienaam Kazancı, de naam van de eerste man van grootmoeder Shushan, betekent overigens 'maker van *kazans*'). Dit gebeurt bij verschillende feestelijke gelegenheden. Uiteraard op de tiende Muharram, maar ook wanneer iemand na een lange reis thuiskomt, bij een sterfgeval of bij een geboorte. Bij de Armeniërs heet hetzelfde gerecht *anoush abour* en wordt het als dessert gegeten bij het kerst- of nieuwjaarsdiner. Zowel in de Turkse als in de Armeense cultuur wordt dit gerecht in het bijzonder verbonden met de legende van Noach. Zoals hierboven al werd verteld, zou Noach dit opmerkelijke gerecht hebben uitgevonden toen het voedsel op zijn ark opraakte. Hij vroeg iedereen om alles wat nog aan voedsel over was aan hem te geven, en daarvan kookte hij een zoete soep. In een andere versie is Noach net aan land gegaan en haalt men de ingrediënten uit de omgeving.

Herhalende eetcultuur

Zoals we hebben gezien gebruikt Elif Shafak in haar roman *De bastaard van Istanbul* de herhaling van patronen in de sterk op elkaar lijkende eetculturen van Turken en Armeniërs als een soort verbindend en illustratief thema.

Op het niveau van het verhaal doet ze dat door zowel aan de Turkse als aan de Armeense kant het nuttigen van uitgebreide maaltijden te beschrijven als iets dat in deze culturen heel belangrijk is. Verder laat ze zien dat de gerechten van beide keukens sterk overeenkomen. Als rode lijn in het verhaal kiest ze een gerecht dat bij uitstek in de Turkse en Armeense keuken thuis hoort, en dat binnen beide culturen met allerlei betekenissen is beladen. Zoals we hierboven hebben gezien, wordt het zowel met rouw, schuld en boete (`Ashûra, de dag van de moord op Huseyn) als met redding en vreugde (Noach's redding door God) geassocieerd. Beide aspecten spelen een rol in het verhaal.

Wat is nu eigenlijk de boodschap die Shafak met haar verhaal wil overbrengen? Dan komen we weer terug bij het hoofdthema van het boek, de Armeense kwestie.

In *De Bastaard van Istanbul* vertegenwoordigen uiteraard de Turkse en Armeense families de afzonderlijke standpunten. Armanoush, die opgroeit tussen haar Turkse stiefvader en de Armeense familie van haar echte vader, is nieuwsgierig en gaat naar Istanbul. Shafak laat door middel van haar discussies met haar schoonfamilie en door de discussies die Armanoush en Asya met hun respectievelijke vriendengroepen voeren alle standpunten over de Armeense kwestie aan de orde komen. Zo laat ze Armanoush ontdekken dat de gemiddelde Turk in Turkije eigenlijk heel neutraal staat tegenover de Armeense kwestie en geen enkele aanvechting heeft om zich te excuseren. Ook blijkt dat een Armeen wiens familie niet weg is gegaan uit Istanbul, zich bovenal inwoner van Istanbul voelt en geen enkele behoefte heeft om te emigreren. In dat opzicht zijn de standpunten veel gematigder dan Armanoush altijd heeft gedacht. Daarnaast laat Shafak ook de extremere standpunten verwoorden, bijvoorbeeld door de discussies van de bijfiguren in de roman, de familieleden van de meisjes en een aantal van de café- en chatroombezoekers.

Shafak neemt in deze roman het standpunt in dat Turken en Armeniërs ondanks alles wat er gebeurd is eigenlijk nog steeds heel erg op elkaar lijken. Dat doet ze door het gebruik van herhalingsmotieven in de eetcultuur, en ook door een familiestructuur op te voeren waarbij de twee families uiteindelijk aan elkaar verwant blijken te zijn. Ondanks alles zijn de overeenkomsten groter dan de tegenstellingen. Misschien zou men zelfs kunnen zeggen dat Turken en Armeniërs vooral ook op elkaar lijken in de volhardende manier waarop van beide kanten onverzoenlijkheid wordt gepreekt.

Noten

<http://www.elifsafak.com.tr/> (geraadpleegd 10-2015).

De 'Gülen-beweging', genoemd naar geestelijk leider Fethullah Gülen, is een van oorsprong Turkse moderne islamitische beweging gericht op het verenigen van moderniteit en islam. Speerpunt in deze beweging is onderwijs en dienstbaarheid aan de medemens en samenleving. Inmiddels is de 'Gülen-beweging' mondiaal actief. Voor een kort overzicht van de aan de 'Gülen-beweging' verwante organisaties zie Ebaugh 2010.

Zie voor een genuanceerd standpunt over de Armeense kwestie Zürcher 141-146.

Recente publicaties zijn Üngör 2007 en Akçam 2007.

Zie voor de meest gezaghebbende beschrijving van de Midden-Oosterse keuken Roden 2000 en 2007. Een aardige introductie in de Armeense keuken biedt: *Adventures in Armenian cooking*, http://www.armeniapedia.org/index.php?title=Adventures_in_Armenian_Cooking (geraadpleegd 10-2015).

"Sunnis in Egypt customarily eat a pudding (also known as Ashura) after dinner on the Day of Ashura; it is a wheat pudding with nuts, raisins, and rose water, and it is also known in Turkish as Aşure." http://en.wikipedia.org/wiki/Day_of_Ashura (geraadpleegd 10-2015); Roden 2000, 412.

Wensinck, A.J., Marçais, Ph., "Āshūrā", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel en W.P. Heinrichs (red.), Brill, 2010, Brill Online, Plessner, M., "al-Muharram", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel en W.P. Heinrichs (red.), Brill, 2010, Brill Online.

Plessner, M., "al-Muharram", *op.cit.* Internet: <http://www.sunnah.org/ibadaat/fasting/ashura.htm> (geraadpleegd 10-2015); http://en.wikipedia.org/wiki/Day_of_Ashura (geraadpleegd 10-2015).

Chickpea, <http://en.wikipedia.org/wiki/Chickpea> (geraadpleegd 10-2015).

Literatuur

Akçam, Taner, *De Armeense Genocide, een reconstructie*, Amsterdam: Nieuw Amsterdam Uitgevers, 2007.

Jensen, Stine, " 'Ik heb een biseksuele pen'. Stine Jensen in gesprek met Elif Shafak in Istanbul", in *Armada*, nr. 44, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2006, 103-109. Artikel is ook online beschikbaar: <http://www.stinejensen.nl/inter15.php> (geraadpleegd 10-2015).

Roden, Claudia, *The New Book of Middle Eastern Food*, New York: Knopf, 2000 (8^e druk 2010).

Roden, Claudia, *Duizend-en-één smaken, de keukens van Marokko, Turkije en Libanon*, 's Graveland: Fontaine Uitgevers, 2007.

Rose, *The Gülen Movement. A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderate Islam*, Houston: Springer, 2010.

Shafak, Elif, *De bastaard van Istanbul*, vertaald uit het Engels door Manon Smits, Breda: de Geus, 2007.

Üngör, Uğur Ümit, *Vervolging, Onteigening en Vernietiging. De deportatie van Ottomaanse Armeniërs tijdens de Eerste Wereldoorlog*, Soesterberg: Aspekt, 2007.

Zürcher, Erik Jan, *Een geschiedenis van het moderne Turkije*, Amsterdam: Sun, 2006.

Unangetaster Blick - Unverfälschte Sicht



Für Europäer gibt es viele Arten, den südlich der Sahara gelegenen Teil Afrikas zu betrachten. Die erste und meist unmittelbare, ist die des tragischen Afrikas, die uns dauernd über die Medien erreicht.

Ob wir wollen oder nicht, die Bilder bleiben in unserer Erinnerung haften: die verkohlten Holzrahmen der Kirche von Eldoret, in der bei Aufständen nach Wahlen in Kenia dreihundert Menschen verbrannten; die Zeltlager voll weinender Kinder im weiten, trockenen Flachland von Darfour; Charles Taylors unbewegte Gesichtszüge während seines Prozesses in Liberia, konfrontiert mit den erschütternden Zeugnissen seiner eigenen Grausamkeiten; das Grinsen des südafrikanischen Präsidenten Zuma, angeklagt wegen Korruption; und auch die Verbissenheit der letzten weißen Bauern, die sich mit ihren schwarzen Angestellten gegen die Willkür Mugabes bewaffnen - und dies alles sind lediglich

Ereignisse der letzten paar Monate. Hört es denn nie auf?

Nach Ruanda, Uganda, Angola, Elfenbeinküste, Kongo, Äthiopien, nach all den anderen Ländern und ihren Staats- und Regierungschefs, die wir alle am liebsten sofort wieder vergessen würden? Hass, Völkermorde, Korruption, Blutdiamanten, Frauen- und Mädchenbeschneidung, Symbole im Überfluss. Afrika, der tragische Kontinent ohne Lösung, sagen Pessimisten. Hier gehen sogar die besten Absichten in die Brüche, da schwache Staatsmänner sich noch immer hinter ihrer kolonialen Vergangenheit verbergen, die perfekte Rechtfertigung für heutige Missstände, Rivalität zwischen Nachbarsstaaten und Bürokratie ohne Ende. Diesem Afrika entfliehen verzweifelte Auswanderer in baufälligen Boten, auf der Suche nach dem europäischen Traum. Aus der Sicht des Pessimisten kann Afrika bloß tragisch sein.

Auf der anderen Seite hingegen gibt ein anderes, magisches Afrika, das Afrika der atemberaubenden Nationalparke mit galoppierenden Antilopen und unangetasteten Küsten, wohin der europäische Tourist immer öfter seine abenteuerlichen Reisen macht. Das Afrika der Reiseprospekte, wo junge Männer und Frauen schön und dienstbereit sind, wo die Dorfältesten in ihrer Weisheit der Natur nahe sind - denn in Afrika stand ja die Wiege der ganzen Menschheit. Ein Kontinent voll ergreifender Musik und farbiger Kleidung, die so viele Europäer entzückt und wo das Leben oft so viel wirklicher und ehrlicher erscheint als in der europäischen Massengesellschaft. Die Liebhaber Afrikas weisen uns auf die unberührte Natur und Kultur die noch erschlossen werden können, die jungfräulichen Strände von Mozambique, die großen Seen wo uns Abenteuer erwarten! Taucht ein in die Freundlichkeit der Dörfer von Dogon wo die schönste Kunst der Welt entstanden ist! Für sie ist Afrika der letzte unentdeckte, einzigartige Ort in dieser übervollen Welt, der noch nicht durch Plastik und Hamburger erobert ist. Hände weg von Afrika, sagen sie sogar, denn bloß eine Entwicklung von Innen heraus kann seine Ursprünglichkeit retten.

Drittes Afrika

Dann gibt es noch ein drittes Afrika, nüchtern und geschäftliche betrachtet: das Afrika, das in 2007, zum ersten Mal seit Jahrzehnten, anhaltend positiv berichtet über unvergleichliches ökonomisches Wachstum von 5% - und kapitale wirtschaftliche Investitionen. Ein Rekord an Investitionen: bereits in 2007 über fünf Milliarden US Dollars. Dies ist das Afrika der ungehörten Möglichkeiten in Bezug auf Rohstoffe, wovon die neuen Staatsoberhäupter von China und Brasilien

gerne Gebrauch machen. Gold, Kobalt, Kupfer, und, wenigstens in Zentralafrika, beinahe unerschöpfliche Vorräte Süßwasser und Wasserkraft von Flüssen und Seen. Die Optimisten behaupten, Afrika sei weder als beklagenswerter Kontinent, wo Entwicklungshilfe in einem schwarzen Loch verschwindet und bloß Abhängigkeit schafft, noch als Freiluftmuseum zu betrachten, jedoch als Weltteil voller Möglichkeiten und Dynamik. In nicht all zu langer Zeit sollte Afrika ein wirtschaftlicher Tiger werden. Der Kontinent sollte seinen wirtschaftlich Rückstand in Bezug auf Asien aufholen, so wie die makroökonomische Gesetzmäßigkeit von Jan Romein über den bremsenden Vorsprung besagt.

Über Afrika zirkulieren mehr widersprüchliche Klischees und Meinungen, als über alle anderen Kontinente, sowohl von Seiten der Europäer als auch von Seiten der Afrikaner selbst. Keines dieser Klischees ist ganz falsch, alle sind jedoch Folgerungen aus subjektivem Blickpunkt und wishful thinking. Afrika, gerade wegen seiner Ungreifbarkeit, kann uns nicht unberührt lassen und kein einziger Europäer kommt darum herum, seine Haltung im Bezug auf diesen Erdteil zu definieren. Erzählungen und Wünsche, Vorurteile und eigene Geschichte werden auf Afrika projiziert. Es gibt jedoch nicht bloß ein Afrika, es gibt zahllose Afrikas.

Viel, sehr viel ist über diesen Kontinent geschrieben, in Versuchen, die afrikanische Wirklichkeit in Worte zu fassen. Durch Entdeckungsreisende wie H.M. Stanley (*The darkest Africa*), Reporter wie R. Kapuscinski (mit seinen eindrücklichen Titeln *The Emperor*, *The Shadow of the Sun*, *Another Day of Life*), Schriftsteller wie V.S. Naipaul (*In a Free State*, *A Bend in the River*) oder A. Malouf, dessen *Léon l'Africain* einige prächtige Passagen aus *Cosmographia de Affrica* (die erste systematische Beschreibung eines Teils von Afrika) enthalten und durch modernere Autoren, wie die Belgierin Lieve Joris und den Politologen Robert Kaplan. Alle haben ihre eigene, voreingenommene Sichtweise, auch wenn sie danach streben, ein vollständiges Bild von Afrika zu beschreiben. Von allen Reisenden und Autoren hat jedoch André Gide (1869-1951) diesen Prozess von Beobachten, Standortbestimmung und die Entfaltung von Erkenntnissen am besten und sehr beeindruckend festgelegt. Seine Tagebücher aus dem Kongo sind Pflichtlektüre für jeden, der lernen möchte, wie er seinen Blickwinkel bestimmen kann um frei von Vorurteilen engagiert zu bleiben. Gides Weise zu Beobachten gilt noch heute, trotz dem Abstandes zwischen den zwei Tagebüchern aus den zwanziger Jahren, die berichten von einem tief kolonialen, ungerechten Afrika und unserer heutigen Zeit. Was er schreibt ist nicht nur von historischer Bedeutung. Doch ist es wichtig, nicht zu vergessen, dass die beschriebenen

Greuel vor gar nicht langer Zeit statt fanden. Seine Tagebücher sind das ergreifende Zeugnis eines Mannes, der, mit seiner eigenen Geschichte, seinen eigenen Sorgen und seiner relativ beschränkten Perspektive, durch das ehrliche Aufzeigen seiner Beobachtungen, einen Impuls gegeben hat, das kollektive Bild Afrikas zu überprüfen.



Congo

Heart of Darkness

André Gide ist bereits weit über fünfzig als sein Jugendtraum in Erfüllung geht, eine Reise nach Zentralafrika. Der eigentliche Anlass, um sich in 1925 einzuschiffen, ist sehr persönlich. Auf dieser Reise will er vor allem seine Ruhe und Lebenslust zurück finden. Die Falschmünzer ist gerade vollendet und hat ihn emotional erschöpft. Die Kritik der konservativen Katholiken auf Gide als Person ist auf seinem Höhepunkt und er hat mehr denn je das Bedürfnis an Erholung, Zerstreuung, einem Heilmittel für seine Apathie. „*Bloß der Kongo kann mich noch retten*“. Er wird durch einen Freund eingeladen, Marcel Coppet, der kurz zuvor als Gouverneur von Tschad ernannt ist. Ein zweiter Grund für die Reise ist ein informeller Auftrag der Behörden, sich den Fortschritten der Zivilisierung zu vergewissern. Soziale Problematik hatte ihn bis dann nicht wirklich interessiert, obwohl er dadurch, dass er Joseph Conrads *Heart of Darkness* las und übersetzte auf die negativen Seiten des Kolonisationsprozesses gewiesen wurde.

In *Voyage au Congo*, dem ersten Teil seines Tagebuches, beschreibt er den Beginn seiner Reise per Boot nach Matadi, an der Küste des damaligen Belgischen Kongos, bis zu Fort Lamy in Tschad, im Herzen des französischen äquatorialen Afrikas. Die Rückreise von Fort Lamy bis Douala an der kamerunischen Küste ist unter dem Titel *Retour du Chad* absonderlich herausgegeben. Zusammen bilden sie eines der längsten Werke Gides. Er beginnt mit persönlichen Erfahrungen, beschreibt jedoch schon bald ausführlich die

Lebensumstände, Hygiene, Landwirtschaft, Krankenhäuser und die Kultur der einheimischen Bevölkerung. Das Tagebuch ist ein beinahe täglich geschriebene, ununterbrochene Erzählung, wobei er Ereignisse unterwegs als Basis für verschiedene Themen braucht: die Schicksale seiner Diener, und vor allem, seine wachsende Erkenntnis der tragischen Bedeutung der Anwesenheit der Franzosen in Afrika. Abgesehen von der Zufügung von Fußnoten hat er den ursprünglichen Text nach seiner Rückkehr in Frankreich nicht mehr bearbeitet, er wollte die Spontaneität seiner Arbeit nicht gefährden. Da Gide von Tag zu Tag schrieb, konnte er den Effekt seiner Tagebücher nicht einschätzen. Das Resultat ist umso vernichtender: eine sorgfältige Suche nach den wirklichen Umständen in den französischen Kolonien und die dahinterliegenden Ursachen der Missstände.

Wenn ich da bin

André Gide wird auf seiner afrikanischen Reise begleitet durch seinen viel jüngeren Freund, den Filmmacher Marc Allégret. Ihre Reise dauert beinahe ein ganzes Jahr. Sie bewegen sich in ruhigem Tempo, zum Teil per Boot, per Auto, manchmal sogar zu Fuß, gefolgt durch eine lange Reihe Träger. *„Wir haben keine Eile“*, schreibt Gide, *„denn wir wollen ja den üblichen Weg verlassen, sehen was man normalerweise nicht sieht“*. Auf dem Frachter, der ihn nach Afrika bringt, ist seine ständige Antwort auf die Frage der anderen Passagiere, was er denn in Afrika zu suchen habe: *„Das weiß ich erst, wenn ich da bin“*.

Als erstes beschreibt er seine Eindrücke der überwältigenden Natur. Die Vielfalt an Pflanzen und Insekten, vor allem an Schmetterlingen, fasziniert ihn. Sorgfältig notiert er Witterungsverhältnisse, hauptsächlich die Wechsel zwischen Sonne und Regen beschäftigen ihn: *„Das unermessliche Licht eines verschleierte Himmels, zu vergleichen mit dem Pianissimo eines vielköpfigen Orchesters“*. Währenddessen liest er Meisterwerke der französischen Literatur wieder. Doch sobald die Reisegesellschaft in den Urwald zieht, beginnt er, die Menschen um ihn herum zu beobachten. Über Klima und Unannehmlichkeiten der Reise klagt Gide selten.

Auch Gides erster Eindruck von Afrika ist magisch: im Kongo erfährt er die gleiche sprichwörtliche Renaissance als in Nordafrika. Rückblickend notiert er über die erste Reise, die er im Oktober 1893 mit vierundzwanzig Jahren nach Algerien machte, wobei er seine eigene Homosexualität kennen lernte: *„Ich werde wiedergeboren mit einem neuen Wesen, unter einem neuen Himmel und inmitten vollkommen erneuter Dinge“*. In *Si le grain meurt*, das unter anderem durch diese Erkundungen entsteht, spricht er ständig von einer festlichen Stimmung, die er in

Dörfern antrifft und von der Natur, die bei seiner Ankunft aufblüht. Auch wenn Gide auf seine Art ein Schwärmer ist, so verfällt er jedoch nie einem naiven Idealismus über die „*edlen Wilden*“.

Bereits in Dakar, wo das Boot nach Matadi kurz anlegte, schrieb er: „*Wir folgen einer langen Allee, die uns aus der französischen Stadt führt. Es ist eine Freude, mich inmitten von Eingeborenen auf zu halten.*“ Dieses, für seine Zeit, außergewöhnliche Fehlen jeglicher Vorurteile, macht ihn zu einem auserlesenen Beobachter der Ereignisse in den Kolonien. Er hört Beschwerden an, verpflegt den Abszess seines Übersetzers und geht freundschaftlich mit seinen Dienern um. Er bedauert die miserable Qualität des Unterrichtswesens und den Lehrmittel, die nicht an die lokalen Umstände angepasst sind. Er bewundert die perfekte Architektur der Hütten der M'baiki und hofft, dass sich kein übereifriger Beamter berufen fühlt, diesen Baustil wegen hygienischen Prinzipien zu vernichten.



Voyage au
Congo -
Gide

Voyage au Congo

Im Laufe der Monate öffnen sich Gides Augen für die sozialen Missstände in Zentral Afrika. Auch darin fällt auf, dass seine Wahrnehmung durch seine Erfahrungen in Nordafrika bereits geschärft ist. In Algier ist ihm bereits aufgefallen, wie Straßenkinder Nahrung miteinander teilen, „*Nicht etwa ein Fisch, bloß die Gräte*“. An einem regnerischen Tag sieht er „*freudlose Kinder, barfuß*“. Voyage au Congo, das er schrieb als er doppelt so alt war als damals in Algier, verwebt die algerischen Erlebnisse weiter. In Zentral Afrika ist er weniger introvertiert, auch weniger auf sinnliche Erfahrungen oder erotische Abenteuer aus. Seine Beobachtungen sind systematisch, werden langsam analytisch: er sucht nach den Ursachen der Armut, die er sieht.

Die einfache Freude des Naturbeobachters wird durch ein dauerhaftes,

emotionelles Interesse ersetzt, als er einem Gerichtsverfahren gegen einen jungen Beamten beiwohnt, angeklagt wegen Gewaltakten gegen die schwarze Bevölkerung. Er schreibt: *„Je weniger intelligent der Weiße, umso dümmer denkt er, sei der Schwarze“*. Die Ernennung von jungen, unerfahrenen Beamten auf abgelegenen Außenposten ohne jegliche Führung, sorgte für Probleme - so stellt er im Verlauf seiner Reise immer wieder fest. Langsam verändert sein ehrliches Interesse für das Leben der einheimischen Bevölkerung in ebenso ehrliche Empörung über die Ausschreitungen des kolonialen Regimes und tiefes Mitleid für die Opfer.

Immer mehr wird sein unbestimmter Auftrag - über den Stand der Zivilisierung zu berichten - eine unmögliche Aufgabe. Wie kann er denn die Bevölkerung fragen ohne ihre Sprache zu sprechen, und wie muss er interpretieren was er sieht? Er beobachtet, wie Körbe voll Maniok, dem Hauptnahrungsmittel, als Bezahlung von Steuern auf die Regierungsposten gebracht werden, während er Gerüchte über eine Hungersnot im Inland hört. Wer kann Wahrheit von Erdichtung unterscheiden?

Manchmal, wenn sein Auftrag ihm zu viel wird, flüchtet Gide doch wieder in Naturbeschreibungen. Der Fluss Kongo ist ein *„Paradies perlmuttfarbiger Wasserflächen, langsam treibendem Schilf und niedrigen, dunklen Tunnels“* in undurchdringbarem Urwald. Es ist, als offenbaren sich die Landschaften des Kongo vor siebzig Jahren, noch so lebendig wie der Autor es vor sich sah. Im Laufe der Monate jedoch wächst der Kontrast zwischen Landschaftsbetrachtungen und Bestürzung über die Ereignisse in den Kolonien. Das Verhalten seiner Landsleute weckt auch seinen ästhetischen Abscheu. In Yaoundé, auf dem Rückweg aus Tschad, schreibt er: *„Diese Hotel! Selbst das abscheulichste Lager ist zu bevorzugen. Und diese Weißen! Hässlichkeit, Dummheit, so vulgär (...). Soviel Unverschämtheit ist befremdend, gerade für mich, der sich ständig darum bemüht, niemanden in seinen Gedanken, seiner Ruhe, seinem Gebet zu stören (...)*“. Und er nimmt sich vor, einen *Éloge de la Délicatesse* zu schreiben.

Grande Compagnies Concessionnaires

Die französischen Gebiete Afrikas wurden durch sogenannte Grandes Compagnies Concessionnaires, Handelsunternehmen, dominiert; Firmen, die nicht ausschließlich mit der Gewinnung von Rohstoffen sowie Palmöl, Kautschuk und Baumwolle beschäftigt waren, sondern die ihnen zugewiesenen Gebiete auch so gut wie möglich verwalteten. Verbindungen waren sehr schwierig, und die

französische Regierung baute gerne auf diese Betriebe, die die zurückgebliebene Bevölkerung zufrieden hielt. Dass außer dem Dulden einiger wenigen Missionsstellen beinahe nichts getan wurde, was zu der Entwicklung der Bevölkerung beitrug, ließ die Regierung durchgehen. Außerdem sorgten die Compagnies auch für bedeutende Erträge, die dem französischen Staat zukamen. Diese Handelsunternehmen, vor allem die Compagnie Forestière, scheuten sich nicht, die grausamsten Methoden anzuwenden um die einheimische Bevölkerung zum Anbau von Kautschuk zu zwingen. Gide entdeckte zu seinem Entsetzen die furchtbaren Maßnahmen die getroffen wurden, wenn ein Dorf sich weigerte, vom Landbau zur Erhaltung der eignen Bevölkerung abzusehen und sich ganz dem Anbau von Kautschuk zu widmen. Er besucht in Boda, nahe bei Bangui, Dörfer, wo alle Männer verschwunden sind. Mit Entsetzen sieht er, wie Frauen im strömenden Regen, mit ihren Kindern in durchweichten Tüchern auf ihrem Rücken, zu Schwerarbeit gezwungen werden und wie Bewohner gefoltert werden. In einem anderen Gebiet entdeckt er einen Verschlag, wo Dutzende von Kindersklaven eingeschlossen sind. Anderswo sieht er, wie fünfzehn Frauen, manche mit ihren Kindern noch an der Brust, wie menschliches Vieh mit einem Seil um den Hals weggeführt werden: *die Befehlshaber haben Geiseln nötig, um die Männer zur Arbeit zu zwingen.*

Die unverhohlene Art dieser Ausbeutung hat unauslöschliche Folgen für Gide. Fast widerwillig merkt er, dass Schweigen unmöglich geworden ist und dass er zu eindeutiger Stellungnahme gezwungen wird. *„Als ich meinen Auftrag bekam, wusste ich nicht wozu ich mich verpflichtete, was meine Rolle sein und wie ich von Nutzen sein konnte. Jetzt weiß ich es, und ich beginne zu glauben, dass ich nicht für nichts gekommen bin.“* Von diesem Moment an dokumentiert er was er unterwegs gesehen hat. Seine einzige Waffe ist das geschriebene Wort. Am 30. Oktober 1925, gut vier Monate nachdem er an der afrikanischen Küste an Land gegangen ist, schreibt Gide dem Gouverneur einen berüchtigten Brief worin er die *„abscheuliche Wahrheit“* meldet, nämlich seine Befunde in den französischen Kolonien. In seinem Tagebuch notiert er: *„unmöglich um einschlafen zu können... eine ungeheure Trauer hat mich befangen: jetzt weiß ich Dinge, die ich nicht gutheißen kann. Welcher Dämon hat mich bloß nach Afrika getrieben?“* Kurz darauf schickt er dem Hauptquartier der Compagnie Forestière und der französischen Regierung gleich lautende Briefe.

Anklage

Natürlich weiß André Gide, dass seine Anklage gegen die Handelsunternehmen als schädlichen Angriff auf den Kolonialismus aufgefasst werden kann. Er hat jedoch die Bereitschaft, dieses Risiko zu tragen, denn: *„Es reicht nicht mehr, mir immer wieder erzählen zu lassen, die Eingeborenen seien vor der Ankunft der Franzosen noch unglücklicher gewesen. Wir dürfen uns der Verantwortung, die wir auf uns genommen haben, nicht entziehen.“* Dadurch verurteilt er nicht das kolonialistische System, ausschließlich seine Ausschreitungen. Er bleibt davon überzeugt, dass der afrikanischen Bevölkerung durch ein rechtschaffenes Regime geholfen werden kann, und führt die Verantwortung zurück auf die Politiker in Paris.

Die Erstausgabe von *Voyage au Congo* löst einen Skandal aus, der bis lange nach dem Erscheinen des zweiten Teiles, *Retour du Chad*, in 1928, anhält. Beinahe alle Zeitungen übernehmen Gides Anklage. Ihm wiederum wird Sensationslust unterstellt, ein Hauptartikel in *Débats* spricht von der *„Ausbeutung einer Anklage“*. Die Compagnie Forestière mischt sich in die öffentliche Debatte und behauptet, Gides Anklage sei eine Parodie, und dass er *„dank seiner abenteuerlichen Fantasie die Gesellschaft als kapitalistisches Monster beschreibt“*.

Gides Antwort ist sorgfältig und beherrscht. Er greift nicht nur die Compagnie Forestière an, sondern lenkt die Aufmerksamkeit auch auf das System der enormen Konzessionen durch die kolonialen Behörden. Sein Widerstand richtet sich nicht ausschließlich gegen die Grausamkeiten gegenüber der afrikanischen Bevölkerung, sondern gegen das ganze Spektrum an Mitteln, die in den Kolonien eingesetzt werden: Zwangsarbeit, Kindersklaverei, unzugängliche Disziplin, Willkür, das Verweigern von ärztlicher Sorge und Schulung. Am meisten empört ihn die totale Geringschätzung von Individuen und Kulturen. In 1928 wird die Affäre Kongo durch die Volksvertretung in Paris ausführlich besprochen. Zehn Jahre später, in 1937, wird in Genf eine internationale Konferenz gehalten über Zwangsarbeit, was wir heute Menschenrechte nennen würden, wobei *Voyage au Congo* als wichtige Informationsquelle gebraucht wurde.

Wendepunkt

Für Gide selber ist dies ein wichtiger Wendepunkt: das in seiner Arbeit so wichtige Motiv der Selbstentwicklung bekommt eine neue Dimension, denn er verbindet es nun mit Begriffen wie Menschlichkeit und Solidarität. In Zentralafrika entdeckt er seine Verbundenheit mit der Menschheit, ungeachtet Rasse und Kultur. Die Kongoreise bildet die Grundlage für seine definitive

Abrechnung mit der herrschenden Moral seiner Zeit. Im Kongo verschiebt sich Gides Arbeit und wird er von Naturbetrachter zu einem engagierten Chroniker der sozialen Gerechtigkeit. Diese Erfahrungen bilden die Basis seines späteren Interesses für den Kommunismus und die Sowjetunion, ein paar Jahre später. In seinen Tagebüchern weist nichts darauf hin, dass sein Engagement zu einer bedauernswerten, wenn auch vorübergehender, Blindheit für die Grausamkeiten des Sowjetregimes führte. Es wird noch fünf Jahre dauern, bis er sich zum echten Kommunismus bekehrt, oder besser gesagt, bis er die Illusion hat, alle Kommunisten seien wie er und seine salonkommunistischen Freunde wie André Malraux und Jef Last. In seiner kommunistischen Periode, von 1931 bis 1935, erscheint kein einziges literarisches Werk. Als er 1936 zur Beerdigung von Maxim Gorki nach Moskau eingeladen wird, kommt er ernüchtert zurück. Die rohe Wirklichkeit des Kommunismus und der totale Mangel an persönlicher Freiheit haben seine Ideale für immer zerstört.

Dank seiner unverfälschten Sicht vermeidet Gide die Heimtücken des Fatalismus oder Zynismus, simplifizierten Rassismus oder Antikolonialismus. Sein unvoreingenommenes Mitgefühl, gefolgt durch eine kompromisslose Anklage, scheint noch immer die einzig haltbare Stellungnahme gegenüber den Wahnzuständen die er auf seiner Reise sah. Voyage au Congo und Retour du Chad sind Musterbeispiele für die Kraft sorgfältiger und aufrichtiger Beobachtungen von einem, der, sich selber zum Trotz, dazu gezwungen wird, seine eigenen Vorurteile und Sorgen zur Seite zu schieben. Es wäre zu einfach, seine Haltung gemessen an den heutigen Normen, als paternalistisch zu bezeichnen: mit seinen erleuchteten Ideen ist Gide seiner Zeit weit voraus. Außerdem sind die Tagebücher seine ersten Arbeiten, worin er seine literarischen Fähigkeiten für ein Thema, das sein Gewissen ihm eingibt, einsetzt.

Subtiler und komplexer

Die kolonialen Wahnzustände von damals bestehen zum Glück schon lange nicht mehr. Vorbei sind die Auswirkungen des Kalten Krieges, der auch Afrika in Stücke aufteilte. Hier und da sind die Folgen des Zusammenbruchs des Kommunismus noch fühlbar, der dazu geführt hat, dass keine Hilfeleistungen mehr an Marionettenregime wie zum Beispiel Mobutu gegeben wurden. Mit als Ergebnis etliche bankrotte Staate. Große Teile Afrikas jedoch, vor allem im Westen, kennen mehr Frieden denn je zuvor. Wie auch anderswo, entsteht ein relativ gut ausgebildeter Mittelstand, der großes Interesse an politischer Stabilität hat. Enorme Tragödien, wie in Darfour und Zimbabwe, bleiben nicht

mehr, wie zu Gides Zeiten, verborgen. Die Problematik Afrikas ist subtiler und komplexer geworden. Afrika ist kein europäisches Ertragsgebiet mehr, sondern Teil der Weltökonomie. Nach der Unabhängigkeit der früheren Kolonien haben bereits mehr als zwei Generationen die Verantwortung für die Entwicklung ihres Landes getragen, auch wenn noch sehr abhängig von westlichen Beratern und Entwicklungshilfe. Langsam, und noch lange nicht überall, beginnt eine Form von Demokratie und Meinungsfreiheit Fuß zu fassen. Einige afrikanische Staatshäupter, angeführt durch Kofi Anan und Nelson Mandela, sind vollwertige Partner in der multilateralen Politik. Auch wenn der Kontinent auf etlichen Gebieten noch immer eine geringe Rolle spielt, sowie in der Produktion und dem Export von Nahrungsmittelgewächsen (was viel weniger gilt für Kaffee und Blumen), so wird er auf Gebieten wie dem Bergbau schnell wieder ernst genommen. Doch sind die Resultate von 40 Jahren afrikanischer Unabhängigkeit immer noch unberechenbar: neben dem erfolgreichen Ghana steht das zerbrechliche Kenia, und neben den kontinental politischen Ambitionen Südafrikas stehen große Kriminalität und hohe Arbeitslosigkeit. Um bloß nicht von Gides Kongo zu sprechen, wo noch immer Chaos, Armut und Gewalt dominieren. Die optimistisch stimmenden Wachstumszahlen maskieren große Ungleichheit: neben dem Mittelstand der Städte steht die viel größere Klasse der Armen auf dem Land und in den Armenvierteln ohne Wasser, Elektrizität und ärztliche Versorgung, die nichts mehr zu verlieren hat. Die Ereignisse in Kenia zeigen uns, wie verwundbar diese scheinbar demokratischen und offenen Staaten sein können.

Das Echo der Ausbeutung

Es ist verführerisch, unsere Augen vor der afrikanischen Wirklichkeit zu verschließen und uns auf die zweifellose Magie des Kontinents zu beschränken. Auch reicht unsere post-koloniale, jahrzehntelange Haltung von karitativem Paternalismus nicht mehr aus. Noch verlockender ist es, uns vorzuhalten alles komme wohl in Ordnung, oder, was auch nicht undenkbar ist, dass Europa schnell handeln muss um zu vermeiden, dass chinesische und indische Investoren in Afrika die Oberhand bekommen wodurch Europa seine privilegierte Position verliert. Gerade jetzt, da Afrika vielleicht wieder ein Ertragsgebiet werden kann, mit Hilfe seiner eigenen, größtenteils korrupten Elite, diese Mal nicht so sehr für den Westen jedoch für den weltweiten Hunger nach Energie und Rohstoffen, müssen wir neu sehen lernen und uns trauen, die Wahrheit zu sagen. Im abjekten Reichtum der afrikanischen Millionäre, die in durch Paramilitären beschützten

Villen inmitten aller Armut leben, tönt das Echo der Ausbeutung und Gleichgültigkeit der kolonialen Beamten von Gide. Und in den Handlungen der politischen Klasse, die ethnische Gegensätze ausbeutet und sogar zu Gewalt aufhetzt, tönt das Echo des unmenschlichen Zynismus der Grandes Compagnies von Gide.

Deshalb brauchen wir Schriftsteller, die uns die wirklichen Geschichten Afrikas erzählen. Afrikanische Autoren natürlich, und auch westliche Schriftsteller mit einem ungetrübten Blick um unsere mühsame Verbundenheit mit Afrika fest zu legen. Genau wie Gide begegnen wir dabei unseren eigenen Vorurteilen, unseren eigenen Geschichten und unserer eigenen Geschichte. Wie Gide selber notiert: *„Von jetzt an bin ich von einer überwältigenden Klage, ich weiß Dinge, die ich nicht gutheißen kann. Welcher Teufel hat mich nach Afrika geschleppt? Was suchte ich hier? Ich hatte ein ruhiges Leben. Doch jetzt weiß ich es. Ich muss sprechen.“*

—

Übersetzung a.d. Niederländisch: Isabel Schütz

About Louise Fresco:

Louise O. Fresco's exciting career has involved more than ten years of fieldwork in tropical countries, travels to over 80 countries, a PhD cum laude in tropical agronomy (Wageningen), chairs and lectureships at prestigious universities such as Wageningen, Uppsala, Louvain and Stanford. She held several leading positions within the FAO of the UN.

The permanent theme of her life is a strong commitment to international development, agriculture and food. She also published seven books (of which three acclaimed novels) and over one hundred scientific articles.

Currently, as a University Professor in Amsterdam, she writes a syndicated newspaper column, is an adviser to the Dutch government on socio-economic policy, science and sustainability, including sea level rise. She serves as a non-executive director of Unilever and on the supervisory board of Rabobank. She is a member of the Trilateral Commission and a vice chair of the Board of the UNU. She has been ranked the fourth most influential woman in The Netherlands in 2008 and is involved in a large number of cultural and social activities. She appears regularly in the media and talked at TED 2009.

www.louiseofresco.com

Zou ik misschien toch nog eventjes een klein vraagje mogen stellen?



Vorig jaar zijn mijn vriend Arthur en ik voor het eerst op vakantie naar Spanje geweest. Ons budget was bescheiden en daarom kozen we voor onderdak in eenvoudige hotelletjes. We begonnen in Madrid, waar we een paar dagen verbleven in een pension in het centrum. Het kamermeisje, zo ontdekten we, had een dubbelrol: ze was ook aangesteld om het ontbijt te serveren. Dat ging haar niet echt handig af. De verschillende ingrediënten werden met onregelmatige tussenpozen zonder commentaar voor ons neergezet.

Desondanks verzuimde Arthur, die zich vóór ons vertrek had verdiept in het boekje *'Hoe zeg ik het in het Spaans?'*, geen enkele keer beleefd *Gracias* te zeggen. Eerst reageerde de serveerster enigszins verbaasd, maar daarna sprak er duidelijk irritatie uit haar houding. Arthur, die zich eveneens wat ongemakkelijk begon te voelen, bracht toen zwaarder geschut in stelling en bedankte met *Muchas gracias!* Deze formule had een totaal averechtse uitwerking; nu werd een vernietigende blik zijn deel. Tegenover mij barstte hij los: *'Heb je ooit zo'n onbeschoft gedrag meegemaakt? Ze kent nog niet eens de meest elementaire normen van fatsoen!'*

Tussen Arthur en het kamermeisje is het niet meer goed gekomen.

Deze anekdote, opgetekend uit de mond van een onderzoekster in de algemene taalwetenschap, laat zien dat vaardigheid in het spreken van een vreemde taal niet alleen bepaald wordt door kennis van grammatica en woordenschat, maar ook door inzicht in cultuurspecifieke normen van taalgebruik. In het onderhavige geval bleek Arthur wel precies te weten hoe je iemand in het Spaans bedankt, maar niet wanneer je iemand in het Spaans bedankt. Anders gezegd, doordat hij de betreffende beleefdheidscode niet beheerste, was hij er de oorzaak van dat zijn interactie met de Madrileense volledig ontspoorde.

Eén van de doelstellingen van dit boek (zie: onderaan artikel) is een verklaring te geven voor het soort interculturele misverstanden waarvan in het bovenstaande

sprake is. Dat deze misverstanden zeker niet alleen tussen Nederlanders en Spanjaarden spelen, moge blijken uit de observatie van een Engelse linguïst: Mij is in alle ernst verteld dat Polen, Russen enz. nooit beleefd zijn; verder denken mensen in het algemeen dat Chinezen en Japanners erg beleefd zijn in vergelijking met Europeanen.

Twee soorten beleefdheid

Om te begrijpen waar deze vooroordelen vandaan komen moeten we uitgaan van een onderscheid tussen twee soorten beleefdheid. Als deelnemers aan alledaagse gesprekken, namelijk, hebben we de gewoonte ons beleefd uit te drukken, enerzijds met het doel onze gesprekspartners positief te benaderen, anderzijds om te voorkomen dat zij zich in hun vrijheid van handelen beperkt voelen. In het eerste geval geven we te kennen dat we degenen tot wie we het woord richten als persoon waarderen en dat hun normen en waarden niet van de onze verschillen. Als voorbeelden van positief beleefd gedrag springen in het oog: iemand groeten, uitnodigen of complimenteren. In het tweede geval gaat het in het bijzonder om situaties waarin we onze gesprekspartners vragen iets voor ons te doen. Beleefdheid manifesteert zich dan door het doen van een verzoek, waarmee we laten blijken dat we op gepaste afstand blijven van het handelingsdomein van de ander. Deze heeft immers de vrijheid het verzoek in te willigen of naast zich neer te leggen. Samenvattend kunnen we zeggen dat beleefde sprekers nu eens solidariteit betonen, dan weer distantie in acht nemen. Een interessant punt is nu dat culturen in dit opzicht verschillende accenten kunnen leggen, waardoor in sommige solidariteitsstrategieën en in andere distantiestrategieën de boventoon voeren.



Beleefdheid: een terreinverkenning

Beleefdheid is zo'n algemeen verschijnsel dat we er nauwelijks bij stil staan dat

we niet alleen onszelf onder allerlei omstandigheden beleefd gedragen, maar dat ook anderen dat ten opzichte van ons doen. Beleefdheid speelt voor de meeste mensen pas een opvallende rol, en wel in negatieve zin, wanneer ze vaststellen dat ze niet beleefd bejegend worden in een situatie waarin ze dat wel verwachten. Een tweede punt dat de aandacht trekt is dat er een wezenlijk verschil bestaat tussen beleefdheid in gesprekken - het centrale thema van dit boek - en beleefdheid die niet ten dienste staat van een bepaald communicatief doel. Hier gaat het om handelingen als een deur voor iemand open houden, een blinde begeleiden bij het oversteken van de straat en een sigaret doven in het nabijzijn van niet-rokers. Typisch cultuur-bepaalde vormen van niet-verbale beleefdheid vinden we in handboeken voor etiquette, waarin aanwijzingen zijn opgenomen voor het gedrag dat we geacht worden ten toon te spreiden in formele en informele contacten met anderen, zoals het dragen van passende kleding bij een begrafenis en het aanbieden van een welgekozen cadeautje aan gastheer of gastvrouw.

Het ontstaan van etiquette-voorschriften in Europa vond plaats aan het einde van de Middeleeuwen, een periode waarin de aristocratie een welbewuste poging ondernam zich te onderscheiden van de sociaal-economisch lagere klassen door het creëren van een eigen gedragscode. Gelet op de herkomst van ons woord 'hoffelijkheid' zal deze tendens zich vermoedelijk voor het eerst hebben voorgedaan aan het koninklijke of keizerlijke hof. In dezelfde richting wijst de oorspronkelijke betekenis van het Duitse *Höflichkeit* en het Spaanse *Cortesía*, afgeleid van *corte* ('hof'). Ook het Griekse woord voor 'beleefdheid', *evgenia*, past in deze context. Het is opgebouwd uit *ev* ('goed') en *genos* ('afkomst'). De term suggereert, met andere woorden, dat beleefdheid kenmerkend is voor de levenswijze van de hogere standen.

Omgangsvormen

Verder gebruikte men in het Latijn het woord *urbanitas* in de betekenis van 'beschaving' of 'wellevendheid'; het is afgeleid van *urbs* ('stad') en roept de tegenstelling op tussen grote stad en platteland. Tegenwoordig leeft het voort in het Engelse *urbanity*, het Franse *urbanité* en het Spaanse *urbanidad*. Het Engelse *politeness* en het Franse *politesse*, tenslotte, verraden een andere herkomst; beide zijn afgeleid van het Latijnse werkwoord *polire* ('polijsten'). De mens wordt blijkbaar niet gezien als een wezen dat van nature geneigd is tot het ontwikkelen van beleefd gedrag. Ook de betekenis van ons woord 'beleefdheid' suggereert dat men eerst een zekere levenservaring moet hebben opgedaan alvorens men als een

sociaal competent lid van de maatschappij kan worden beschouwd. Dit is er de reden van dat de meest ouders bij de opvoeding van hun kinderen sterk de nadruk leggen op het aanleren van beleefde omgangsvormen. Zo heeft onderzoek uitgewezen dat veel Amerikaanse ouders zich prematuur tot hun kinderen richten met 'Say: 'Bye-bye' in de periode dat deze nog niet kunnen spreken. Vanuit een historisch perspectief gezien, is het de moeite waard te verwijzen naar een tractaat van Erasmus getiteld *De civilitate morum puerilium*, waarin de noodzaak onderstreept wordt kinderen van hoge komaf goede manieren bij te brengen.

Een opmerkelijk feit is dat, ondanks de inzet van hun ouders, kinderen betrekkelijk laat leren zich beleefd uit te drukken, dat wil zeggen, ze doen dat pas wanneer ze al redelijk ervaren sprekers van hun moedertaal zijn. Rationeel bekeken, heb je voor informatie-overdracht op zich ook helemaal geen beleefdheid nodig en zou je bijvoorbeeld in plaats van te zeggen 'Zoudt u dit boek misschien even willen inpakken?' kunnen volstaan met 'Pak dit boek in'. Het is echter de vraag of er culturen bestaan waarin een dergelijke besparing van energie kenmerkend is voor de gewone omgangstaal.

Het onderzoek naar verbale beleefdheid wordt tegenwoordig verricht vanuit twee verschillende invalshoeken: een taalkundige en een sociaal-psychologische. De taalkundige onderzoeker is vooral geïnteresseerd in de opbouw van beleefde taaluitingen en vraagt zich bijvoorbeeld af waarom in het Nederlands één en hetzelfde verzoek de vorm kan hebben van 'Geef me de krant even aan', 'Kun je me de krant even aangeven?', 'Heb je de krant al uit?' en 'Ligt de krant daar niet naast je?'. Zoals we weten, is het aantal varianten groter dan de vier die hier als voorbeeld gegeven worden. Sociaal-psychologisch onderzoek richt zich op verschijnselen als: zijn spreker en hoorder bekenden of onbekenden van elkaar? Als ze elkaar kennen, zijn ze dan bijvoorbeeld familieleden, vrienden of clubgenoten? Bestaat er een machts- of gezagsverhouding tussen spreker en hoorder? Zo ja, waarop is dan het overwicht van de machtige spreker gebaseerd: sociale positie, leeftijd, sexe, of zijn er wellicht nog andere factoren in het geding? Op beide terreinen van onderzoek, zowel het taalkundige als het sociaal-psychologische, neemt de beschrijving en verklaring van culturele overeenkomsten en verschillen een vooraanstaande plaats in. Cultuurvergelijking is ook in dit boek een belangrijk aandachtspunt. Zoals wordt gesuggereerd door de anecdote uit de inleiding, ligt daarbij de nadruk op een vergelijking tussen de Nederlandse en de Spaanse cultuur. Daarnaast, echter, zullen ook tal van andere culturen de revue passeren.

Doorlopend gesprek

Het is onwaarschijnlijk dat het begrip 'cultuur' op een allesomvattende wijze kan worden gedefiniëerd. De volgende karakterisering wijst aardig in de richting van de manier waarop het in het kader van dit boek wordt opgevat:

Elke cultuur is scheppend, dynamisch en sociaal van aard... Cultuur is in wezen een uitwisseling van ervaringen, een constant leren en een constant onderwijzen, waarbij een volk de invloed van andere volken ondergaat, terwijl tezelfdertijd invloed in omgekeerde richting wordt uitgeoefend. Cultuur is onverenigbaar met isolement.

Cultuur, zo zouden we kunnen samenvatten, is een doorlopend gesprek waarin tal van stemmen doorklinken, stemmen, zo voeg ik er aan toe, waarin in veel gevallen beleefdheid valt te beluisteren.

Hoe beleefdheid zich in woord en geschrift in de loop van de tijd ontwikkeld heeft is moeilijk na te gaan. Dit geldt natuurlijk per definitie voor die perioden waaruit ons geen geschreven bronnen zijn overgeleverd. Maar ook een vergelijking tussen bijvoorbeeld hedendaagse en middeleeuwse literaire teksten sorteert een matig effect omdat de laatste verhoudingsgewijs weinig alledaagse conversaties bevatten.

Een geheel andersoortig historisch onderzoek zou men kunnen wijden aan de ontwikkeling van *pidgin*-talen. Dit zijn mengtalen die zijn opgebouwd uit elementen van twee of meer talen gesproken door volken die onder bijzondere omstandigheden met elkaar in contact zijn gekomen en dit contact bij uitstek benutten om handel te drijven. Men neem aan dat de term *pidgin* een Chinese verbastering is van het Engelse *business*. In de beginfase van het contact verloopt de communicatie vanzelfsprekend moeizaam doordat de sprekers zich moeten behelpen met een betrekkelijk eenvoudige grammatica en een beperkte woordenschat. Onder deze omstandigheden, waarin alle aandacht gericht is op het overbrengen van inhoudelijke informatie, valt te verwachten dat beleefdheid een lage prioriteit heeft of misschien zelfs alleen door mimiek of gebaren tot uitdrukking komt. Handhaven *pidgin*-talen zich, zodat ook volgende generaties zich ervan bedienen, dan ontstaan zogenaamde creooltalen, die zich kenmerken door een grotere grammaticale en lexicale complexiteit dan de oorspronkelijke *pidgins*. Voor ons bekende voorbeelden zijn het *Papiamentu* van de Antillen en het *Sranan* van Suriname. In deze latere fasen van taalontwikkeling zou je je kunnen indenken dat beleefdheid allengs meer een belangrijk onderdeel van de verbale interactie wordt. Voor zover mij bekend, echter, is deze hypothese niet nader

onderzocht.

De aparte gevallen van pidgin- en creooltalen buiten beschouwing gelaten, zijn over het onderwerp 'beleefdheid' de laatste twintig jaar opmerkelijk veel publicaties geschreven. De nieuwsgierigheid van de auteurs wordt vooral geprikkeld door drie vragen:

1. hoe komt het dat het repertoire van beleefdheidsvormen zo rijk geschakeerd is?
2. waardoor laten we ons leiden bij het maken van een keuze uit dat repertoire?
3. waarom vertonen culturen, als ze onderling vergeleken worden, dikwijls markante verschillen in de toepassing van beleefdheidsnormen? In de volgende hoofdstukken wil ik laten zien hoe we achter de antwoorden op deze vragen kunnen komen.

Beleefdheid en het image van de taalgebruiker

Beleefd taalgedrag is een vanzelfsprekend onderdeel van ons communicatieve gedrag. Onder communicatie wordt overigens niet door iedereen het zelfde verstaan, maar men gaat er in het algemeen wel vanuit dat mensen die met elkaar communiceren beogen nieuwe informatie over te dragen. Uitgaande van de herkomst van het woord, afgeleid van het Latijn *communis* ('gemeenschappelijk'), kun je ook zeggen dat spreker en hoorder ernaar streven bepaalde informatie gemeenschappelijk te maken. Toch is er meer in het spel dan deze doelstelling alleen. Immers, nog afgezien van het feit dat taalgebruikers vaak nodeloos uitweiden of in herhalingen vervallen, en dan dus geen informatie gemeenschappelijk maken, maar slechts informatie aanbieden die óf irrelevant is óf al gemeenschappelijk was, rijst de vraag of het primaire doel van communiceren niet op een ander vlak gezocht moet worden. Gelet op het feit dat de gemiddelde mens als lid van een bepaalde taalgemeenschap een natuurlijke behoefte gevoelt een succesvolle indruk te maken op de overige leden van die gemeenschap, kunnen we stellen dat communicatie, vooral wanneer creatief aandacht wordt besteed aan vorm en inhoud van de boodschap, een bij uitstek geschikt middel is om het aangeduide doel te bereiken. Vanzelfsprekend boekt men geen sociaal succes door alleen het eigen ego tot onderwerp van gesprek te maken; men boekt dat succes in belangrijke mate, aan de ene kant, door

waardering te laten blijken voor de persoon van de gesprekspartner, aan de andere kant, door diens privacy te respecteren. Deze twee doelstellingen, nu, vormen het sociaal-psychologische draagvlak van de zogenaamde beleefdheidstheorie.

Alvorens we naar de inhoud van deze theorie kijken, eerst een paar gegevens over het ontstaan en de geschiedenis ervan. Het jaar van oorsprong is 1978. Toen publiceerden Penelope Brown en Stephen Levinson, de grondleggers van de theorie, hun studie *Universals in language usage: Politeness phenomena*.

De tekst verscheen als bijdrage aan een verzamelbundel en nam daarin met 255 bladzijden een dominante plaats in. In 1987 volgde een tweede editie, nu in boekvorm, met als titel: *Politeness some universals in language usage*. In de inleiding laten de auteurs een groot aantal publicaties die geschreven waren als reactie op hun eerste werk de revue passeren, ze voorzien deze van een welwillend commentaar en komen tot de conclusie dat ze eigenlijk niets gelezen hebben wat hun aanleiding geeft de oorspronkelijke tekst te herzien en zo wordt deze opnieuw uitgegeven, zij het met een gewijzigde titel. Inmiddels zou er ook alle ruimte zijn voor een vervolg op het boek uit 1987, aangezien tot op de dag van vandaag het verschijnsel 'beleefdheid' wereldwijd nog niets van zijn aantrekkingskracht heeft verloren. Allerlei aspecten van Brown en Levinson's werk zijn inmiddels kritisch tegen het licht zijn gehouden; desondanks is er geen sprake van dat men erin geslaagd is een volwaardige alternatieve theorie te ontwikkelen.

Het begrip face

Brown en Levinson bouwen voort op de inzichten van de Amerikaanse sociaalpsycholoog Erving Goffman, die bekend is geworden door zijn onderzoek naar het begrip face, een term die door hem niet in letterlijke maar in figuurlijke zin gebruikt wordt. De metafoor, die zijn oorsprong vindt in de Chinese cultuur, werkt in zijn algemeenheid niet in het Nederlands, ofschoon wij, net als de Chinezen, wel kunnen spreken van 'gezichtsverlies'. Ook valt nog te denken aan een uitdrukking als '*zijn ware gezicht tonen*'. In plaats van face zijn 'positief zelfbeeld', 'image' of 'imago' geschikte alternatieven.

In het dagelijkse taalverkeer zijn we er voortdurend op uit een zo gunstig mogelijk image van onszelf op te bouwen, dat wil zeggen, een image dat gewaardeerd wordt door de sociale omgeving waarin we verkeren. Dat lukt niet altijd, met als gevolg dat, wanneer onze houding of ons gedrag afkeuring oproept,

we gezichtsverlies lijden en opnieuw moeten beginnen. Coffman zegt in dit verband dat we ons face als het ware van de maatschappij te leen hebben. Aan dit leenproces zitten allerlei aspecten vast. Ik beperk me, ter illustratie, tot het volgende geval, waarin sprake lijkt te zijn van een paradox. Een crimineel kan in zijn eigen milieu een gerespecteerd image hebben opgebouwd; de buitenwereld, evenwel, zal aan dat image een negatief waardeoordeel verbinden. Wanneer nu de crimineel het pad van de misdaad verlaat en zich ontwikkelt tot een eerzaam burger, dan zullen beide visies op het image van de persoon in kwestie in hun tegendeel veranderen. Dit voorbeeld laat zien dat waardeoordelen over de sociale rollen die het individu speelt niet met elkaar hoeven samen te vallen.

We keren terug naar Brown en Levinson, die voor het begrip face een centrale plaats in hun theorie inruimen. Ze maken onderscheid tussen *positive face* en *negative face*.

Positive face is nauw verbonden met wat we eerder sociaal succes hebben genoemd; het is het positieve zelfbeeld dat de mens probeert te creëren door bij anderen waardering voor eigen gedrag en aspiraties uit te lokken. Wat geldt voor het image van de één geldt natuurlijk ook voor het image van de ander. Dit betekent dat bij een normaal contact spreker en hoorder solidariteit betonen door elkaars positieve zelfbeeld te ondersteunen. In ieder geval trachten ze te voorkomen dat dat zelfbeeld schade oploopt. Zo zien we bijvoorbeeld dat men in een discussie er veelal op uit is een bepaalde consensus te bereiken. Verschil van mening wordt bij voorkeur niet onderstreept, maar ingebed in beleefdheidsfrases waaruit respect voor het standpunt van de ander blijkt. Vergelijk: *'Je hebt natuurlijk wel gelijk, maar...'*. Ook in andere opzichten stemmen sprekers hun taalgebruik doorgaans af op dat van de gesprekspartner. Men spreekt dan van *'accomodatie'* of *'convergentie'*. Accomodatie, zo is vast komen te staan, vindt vooral plaats doordat gesprekspartners, zonder dat ze dat zelf in de gaten hebben, hun spreektaal, hun uitspraak en de lengte van hun taaluitingen aan elkaar aanpassen.

Positive en negative face

Het betonen van solidariteit betekent niet dat sprekers verzuimen hun eigen image te profileren. Soms doen ze dit rechtstreeks door gewag te maken van persoonlijke talenten en prestaties. Met deze strategie oogst men, zoals we weten, in de Nederlandse cultuur niet al te veel waardering. Toch komt het presenteren van een uitgesproken positief zelfbeeld wel degelijk voor, zoals we in

het volgende krantenbericht kunnen lezen:

Saskia Noorman-den Uyl staat niet hoger dan nummer 35 op de verkiezingslijst van de PvdA. Ten onrechte vindt ze: 'Ik ben bevlogen, gezaghebbend en authentiek.' Morgen beslist het PvdA-congres. (Het Parool, 19.3.1999)

Een andere, meer gecamoufleerde strategie is het zogenaamde name-dropping ofwel het vermelden van privé-contacten met belangwekkende persoonlijkheden. Het noemen van een naam is overigens niet strikt noodzakelijk, getuige de volgende uiteenzetting:

Een medewerker van het kabinet van een invloedrijke eurocommissaris spreekt, als ik hem ernaar vraag, zonder aarzeling zijn voorkeur uit voor Kok. Mijn zegsman is een Franse socialist die goed op de hoogte is van de machtsverhoudingen. Ik ken hem al jaren; we raakten ooit in gesprek op een congres van de Labour Party. Ik kreeg zijn visitekaartje en bewaarde het. Gisteren probeerde ik hem te bereiken op zijn kantoor in Brussel en warempel, hij was direct beschikbaar en praatte honderd uit.

(Het Parool, 19.3.1999)

Negative face is de keerzijde van de medaille; het omvat het streven van het individu te voorkomen dat het in zijn handelingsvrijheid door anderen wordt belemmerd. Het utopische ideaal van de gemiddelde mens zou er dus in bestaan unaniem door anderen te worden geapprecieerd en tegelijkertijd door diezelfde anderen met rust gelaten te worden. Dit ideaal vertegenwoordigt een vorm van double bind en is uiteraard onbereikbaar. Toch houden we als taalgebruikers zoveel mogelijk rekening met elkaars *negative face*. Dat betekent dat we ons voorzichtig opstellen wanneer we onze gesprekspartner vragen iets voor ons te doen. We maken dan bij voorkeur gebruik van een beleefd verzoek om te laten merken dat we de privacy van de ander serieus nemen.

Volgens Brown en Levinson komen *positive face* en *negative face* in alle culturen van de wereld tot uitdrukking in de vorm van specifieke beleefdheidsstrategieën. Zelf hebben ze onderzoek verricht naar beleefd taalgebruik in drie culturen die geen enkele relatie met elkaar hebben. Bestudeerd werden het Engels van Groot-Brittannië en de Verenigde Staten, het Tamil, dat in het Zuiden van India en op Sri Lanka wordt gesproken en het *Tzeltal*, een taal van de Maya Indianen in de deelstaat Chiapas van Mexico. De resultaten van het onderzoek bevestigden hun hypothese: in elk van de drie culturen bleek het onderscheid tussen *positive-* en *negative face* in het taalgebruik tot uiting te komen. Een soliede uitgangspunt van de analyse vormde natuurlijk de keuze van drie in het geheel niet met elkaar

verwante talen en culturen.

Vandaag is het zaterdag

Toch begon men aan het einde van de jaren 80 en begin 90 kritiek uit te oefenen op het universele karakter van de beleefdheidstheorie. Deze blijkt namelijk niet zonder meer toepasbaar te zijn op Aziatische culturen als de Japanse, Chinese en Koreaanse. Het zijn vooral Japanse taalkundigen geweest die erop gewezen hebben dat Japanners over weinig vrijheid beschikken bij de keuze van beleefdheidsformules aangezien deze hoofdzakelijk dienen om respect te betonen voor de sociale status van de toegesprokene. Japanse beleefdheid weerspiegelt dus in de eerste plaats de hiërarchische gelaagdheid van de maatschappij. In dit licht bezien, is het niet verwonderlijk dat het uitwisselen van visitekaartjes een belangrijk ritueel vormt in het contact tussen Japanners die elkaar voor het eerst ontmoeten. Op deze manier kan men zich namelijk op de hoogte stellen van de functie of het beroep van de ander en in overeenstemming daarmee het juiste beleefdheidsregister kiezen.

We bekijken een concreet voorbeeld van het verschil tussen het Nederlands en het Japans. De Nederlandse zin '*Vandaag is het zaterdag*', een zakelijk mededeling, waarbij wij niet direct aan beleefdheid zouden denken, kan niet eenduidig in het Japans vertaald worden; er moet een keuze worden gemaakt uit de drie volgende mogelijkheden:

Letterlijk: 'Vandaag zaterdag is'

Kyoo-wa doyoobi da (neutraal koppelwerkwoord)

Kyoo-wa doyoobi desu (beleefd koppelwerkwoord)

Kyoo-wa doyoobi degozaimasu (superbeleefd koppelwerkwoord)

Wat in deze zinnen vooral de aandacht trekt is het voor ons onbekende verschijnsel dat gradaties van beleefdheid in de vervoeging van het werkwoord tot uitdrukking komen. Dit betekent dat statusbeleefdheid, in het Japans *wakimae* genaamd, dusdanig in het taalsysteem verankerd is dat de spreker er niet aan ontkomt in elke zin opnieuw respect te betonen voor de hogere maatschappelijke positie van de toegesprokene.

Ook in het Nederlands kennen we natuurlijk bepaalde uitdrukkingen van respectbeleefdheid, maar deze blijven beperkt tot een gering aantal formele titels of aanspreekvormen, die in het hedendaagse taalgebruik nauwelijks nog een rol

van betekenis spelen.

In de Japanse cultuur, tenslotte, is het individuele imago van de spreker ondergeschikt aan dat van de sociale groep of groepen waarvan hij deel uitmaakt, zoals gezin, familie, vriendenkring, teamgenoten of collega's. Het groepsbelang komt duidelijk naar voren in de omgangstaal. Wanneer bijvoorbeeld een moeder haar kind iets wil verbieden, denkt ze in de eerste plaats aan het image van haar gezin of familie en daarom zegt ze niet: *'Laat dat'* of *'Ik wil niet dat je dat doet'*, maar *'Als je dat doet, doe je iets wat andere mensen niet doen'* of *'Als je dat doet, krijgen andere mensen een slechte indruk van je'*.



Markante accentverschillen

Japanse en Westerse beleefdheid mogen sterk van elkaar verschillen, dit betekent niet dat beleefdheid in Westerse culturen een uniform beeld vertoont. We vinden markante accentverschillen, en wel in die zin dat in sommige culturen de aandacht voor het *positive face* en in andere de aandacht voor het *negative face* van de gesprekspartner overheerst. In de inleiding hebben we al gezien dat men elkaar niet overal onder dezelfde omstandigheden bedankt. Verder is het een bekend feit dat in de ene cultuur het verzoek met meer omhaal van woorden wordt ingekleed dan in de andere. Hieronder zullen we nader ingaan op deze verschillen en daarbij, bij wijze van illustratie, laten zien dat Nederlanders en Spanjaarden vanuit een andere culturele achtergrond reageren wanneer ze iemand bedanken of wanneer ze een verzoek tot iemand richten.

'Bedanken' kunnen we omschrijven als een handeling die ten doel heeft de balans tussen spreker en hoorder te herstellen als deze verstoord is geraakt doordat de één de ander van dienst is geweest. Je kunt ook zeggen dat degene die bedankt wordt zijn handelingsvrijheid heeft opgeofferd terwille van de spreker, waardoor de laatste bij de eerste in het krijt is komen te staan. Het is nu deze kosten-baten verhouding die niet in alle culturen dezelfde rol speelt. Een welsprekend voorbeeld is de anecdote waarmee de inleiding van dit boek begint. Uit de

vakantie-ervaring die daar verteld wordt valt op te maken dat de Spaanse horecasector geen etiketteregel kent die de klant voorschrijft de ober of serveerster te bedanken wanneer deze de bestelde gerechten of consumpties op tafel zet. Ober en serveerster zijn bij het bedienen van de klant evenmin gebonden aan het uiten van een beleefdheidsfrase. Er bestaat in het Spaans wel een equivalent van ons 'alstublieft', maar dat wordt in de geven situatie niet gebruikt. Vanzelfsprekend verhindert het geschetste scenario niet dat beide partijen elkaar minzaam toeknikken of een vriendelijk woord wisselen. In een Nederlandse kontekst, daarentegen, is, zoals we weten, het uitwisselen van 'alstublieft' en 'dank u wel' min of meer onontkoombaar. Mocht het bedienend personeel of de klant in gebreke blijven, dan zou dat kunnen worden uitgelegd als een teken van opzettelijke onbeleefdheid. Dit Nederlands-Spaanse verschil in omgangsvormen komen we uiteraard ook in andere situaties tegen. Een tweede karakteristiek voorbeeld vinden we in het openbaar vervoer. NS-conducteurs wisselen dagelijks duizend-en-één bedankjes uit met de reizigers van wie ze de vervoersbewijzen controleren; hun collegae van de RENFE kunnen zich deze energie volledig besparen.

Verklaring van verschillen

De vraag die nu vanzelfsprekend rijst is hoe we deze verschillen moeten verklaren. Twee antwoorden zijn van belang. In de eerste plaats blijkt dat de Spanjaard geen beleefdheid ten toon spreidt in situaties waarin voorspelbare, routinematige handelingen worden verricht. Een dergelijke reactie zou je rationeel of economisch kunnen noemen omdat men zich de moeite van een voortdurend terugkerende verbale inspanning bespaart. Voor de Nederlander geldt deze overweging niet, aangezien het in onze cultuur juist gebruikelijk is erkentelijkheid te laten blijken ook wanneer de gedane moeite of verleende dienst van bescheiden omvang is. Interculturele misverstanden of, erger nog, vooroordelen kunnen daarom gemakkelijk ontstaan wanneer Nederlanders de beleefdheidsformules die ze verwachten niet te horen krijgen en Spanjaarden het stereotiepe gedrag van de Nederlander overbodig of overdreven vinden.

Het tweede antwoord op de vraag is van sociaal-psychologische aard. Wanneer, zoals in de Spaanse kontekst, routinematige handelingen geen mondeling contact vereisen, dan houdt dit in dat beide partijen geen bijzonder belang toekennen aan het profijt dat die handelingen opleveren. Anders gezegd, in deze gevallen wordt de sociale relatie tussen Spanjaarden gekenmerkt door een bepaalde vorm van vanzelfsprekendheid die spreken overbodig maakt. De solidariteit die hier in het

spel is ontslaat spreker en hoorder van het maken van een verbale kosten-baten analyse. Onnodig te zeggen dat deze analyse wel gemaakt wordt wanneer de verrichte handeling het karakter van een persoonlijk geste heeft. Net als de Nederlander dus bedankt de Spanjaard voor een uitnodiging, voor verstrekte informatie, voor het lenen van een boek, enzovoort.

In onze cultuur, nu, waarin het de gewoonte is ook op vanzelfsprekende handelingen beleefd te reageren, gaan spreker en hoorder niet uit van een solidariteitsrelatie, maar nemen ze juist afstand van elkaar door vormelijk respect te betonen. De twee wezenlijk verschillende soorten van interactie waar we hier mee te maken hebben staan aan de basis van het onderscheid tussen zogenaamde *solidariteitsculturen* en *distantieculturen*.

Voor een nadere toelichting nemen we als tweede voorbeeld het verzoek onder de loep. Het verzoek en de dankbetuiging staan overigens niet los van elkaar; ze kunnen worden beschouwd als elkaars spiegelbeeld. In beide gevallen gaat het om een handeling van de toegesprokene waarvan het resultaat de spreker terugkijkt omdat de handeling al verricht is, kijkt de verzoekende spreker naar de toekomst in de hoop dat de behandeling verricht zal worden.

Als we de vergelijking tussen het Nederlands en het Spaans verder uitwerken, dan vinden we opmerkelijke verschillen in de manier waarop in beide talen het verzoek onder woorden wordt gebracht. Ik beperk me tot de meest spectaculaire tegenstelling, die tot uiting komt doordat in het Nederlands, anders dan in het Spaans, een verzoek op allerlei manieren kan worden genuanceerd of afgezwakt. Vergelijk de volgende voorbeelden:

1. Schrijf dit op
2. Schrijf dit even op
3. Schrijf dit eens op
4. Schrijf dit maar op

De gemarkeerde woorden behoren tot de klasse van de zogenaamde 'partikels', letterlijk 'deeltjes' of 'kleine onderdelen van de zin'. Zoals de term doet vermoeden, hebben deze woorden een eenvoudige structuur. Ze zijn meestal opgebouwd uit één of twee lettergrepen en worden niet beklemtoond. In de voorbeelden 2, 3 en 4 gaat het om 'modale partikels', dat wil zeggen, partikels die inwerken op de wijs of de modus van de zin. Om precies te zijn, de functie van

'even', 'eens' en 'maar' bestaat in het mitigeren of afzwakken van de gebiedende wijs.

Zonder deze partikels zou de uiting, zoals voorbeeld 1 laat zien, als een bevel worden opgevat, ofwel een taalhandeling die een beleefde interpretatie uitsluit. De letterlijke betekenis van de partikels verklaart hun mitigerende rol; het gebruik van 'even' en 'eens' past uitstekend in het kader van de eerder genoemde kosten-baten analyse. De spreker drukt er namelijk mee uit dat de kosten voor de hoorder laag zijn: de gevraagde handeling neemt in het eerste geval slechts weinig tijd in beslag en hoeft in het tweede maar één keer verricht te worden.

Van 'even' kunnen we zelfs het verkleinwoord 'eventjes' maken om aan te geven dat de hoorder nauwelijks tijd hoeft uit te trekken. Grammatikaal gezien vertegenwoordigt 'eventjes' een bijzonder geval omdat in het Nederlands verkleinwoorden verder niet voorkomen bij modale partikels; we vinden ze alleen bij zelfstandig naamwoorden, eigennamen en een beperkt aantal bijwoorden zoals 'stilletjes', 'magertjes' en 'bleekjes'.

Als we vervolgens naar 'eens' kijken, komen we tot de ontdekking dat het eenmalig verrichten van een handeling niet afgezwakt kan worden en dat verklaart waarom naast 'eens' niet de verkleinende vorm 'eensjes' bestaat.

'Maar' heeft een andere strekking; het duidt op een bepaalde autoriteit van de spreker, die de hoorder toestemming geeft de genoemde handeling uit te voeren. Het lijkt alsof de spreker van voorbeeld 4 zoiets wil zeggen als: *'Je denkt misschien dat je dat niet mag opschrijven, maar ik geef je toestemming om het wel te doen.'* Als we deze uitleg volgen, zien we een rechtstreeks verband met de betekenis van het voegwoord 'maar'. In die functie drukt het eveneens het doorbreken van een verwachtingspatroon uit, zoals in: *'Onze overbuurvrouw is miljonair, maar ze is heel eenvoudig in de omgang.'* In dit voorbeeld suggereert de spreker dat zeer gefortuneerde mensen zich doorgaans elitair of afstandelijk gedragen. De buurvrouw in kwestie is echter een uitzondering op de regel.

Modale partikels

Modale partikels vallen op door de souplesse waarmee ze in combinaties optreden. Vergelijk: (5) *Schrijf dit maar even op* (6) *Schrijf dit maar eens op*. Ook de maximale reeks komt voor: (7) *Schrijf dit maar eens even op*. En deze voorbeelden kunnen op hun beurt nog weer uitgebreid worden met 'toch', dat de betekenis van 'maar' versterkt: (8) *Schrijf dit toch maar eens even op*.

Belangrijk voor het juiste begrip van alle besproken partikels is de articulatie van de taaluiting. Zo kunnen de gegeven voorbeelden, afhankelijk van intonatie en

zinsaccent, ook de functie van een bevel hebben. Sprekers van het Nederlands zijn uiterst gevoelig voor dit soort moduleringen en kennen doorgaans feilloos een verzoek- of bevelinterpretatie toe aan een voorbeeld als '*Schrijf dit eens op*'.

Het behoeft geen nadere uitleg dat het aantal partikels, hun subtiële betekenisverschakelingen een vrijwel onneembare barrière opwerpen voor de buitenlander die er zich toe zet onze taal te leren. De ingewikkeldheid van het Nederlandse partikelsysteem is, vanuit een taalvergelijkend oogpunt bezien, een bijzonder verschijnsel. Voor wat het Spaans betreft, bijvoorbeeld, kan de inhoud van géén van de zinnen (2) - (8) letterlijk vertaald worden. Dit brengt met zich mee dat de bijzondere nuances van de Nederlandse voorbeelden niet tot uitdrukking kunnen worden gebracht. In het Spaans moet dus uit intonatie en context worden opgemaakt of de gebiedende wijs de status van een verzoek of bevel heeft.

We voegen hier overigens meteen aan toe dat het onjuist zou zijn in het ene geval van taalarmoede en in het andere van taalrijkdom te spreken. Het contrast tussen de twee talen is pragmatisch van aard en vloeit voort uit het algemene onderscheid dat we hebben gemaakt tussen solidariteits- en distantieculturen. Het repertoire van beleefdheidspartikels stelt Nederlanders in staat behoedzaam om te gaan met het negative face van de gesprekspartner. Door deze partikels te manipuleren laten we zien dat we ons ervan bewust zijn de privacy van de ander te bedreigen en dat we om die reden de in onze cultuur passende distantie in acht te nemen. Daar Spanjaarden de imperativo niet kunnen afschermen met partikels, beschikken ze over veel minder verzoeksstrategieën dan sprekers van het Nederlands. De gevolgtrekking hieruit is dat minder keuze in beleefdheidsformules suggereert dat men er minder moeite mee heeft de grenzen van het handelingsdomein van anderen te overschrijden. Dat past natuurlijk goed in een cultuur waarin solidariteit tussen gesprekspartners is voorondersteld.

Non-verbaal gedrag

Hieronder wil ik nog een paar punten noemen om het onderscheid tussen *positive* en *negative* face in een wat breder perspectief te plaatsen.

Ons *positive face* is voor een belangrijk deel afhankelijk van de manier waarop we ons in het dagelijkse leven uiten. Zo worden we beoordeeld op de kennis die we ten toon spreiden, de wijze waarop we argumenteren, de mate waarin we belangstelling tonen voor anderen, enzovoort. Daarnaast speelt ook non-verbaal gedrag een rol. Dit komt bijvoorbeeld tot uiting in de keuzes die we maken inzake kleding, haardracht en belangstelling voor kunst of sport. Deze keuzes dragen bij

tot wat Michael Argyle 'self-presentation' noemt en waarover hij het volgende opmerkt:

Er zijn verschillende motiveringen voor zelfpresentatie. Mensen met een beroepsopleiding, zoals leraren, willen deskundigheid etaleren, zodat anderen bereid zijn hun invloed te ondergaan. Mensen die naar een bepaalde betrekking solliciteren willen een dusdanige indruk maken dat zij die betrekking ook werkelijk krijgen. Degenen die onzeker van zichzelf zijn zoeken bevestiging voor hun identiteit. Sommigen willen van zichzelf een beeld van fysieke aantrekkelijkheid of hoge sociale status scheppen, omdat ze genieten van het image dat ze aldus uitstralen.

Wanneer we het positieve zelfbeeld van anderen willen stimuleren, hebben we allerlei mogelijkheden tot onze beschikking. Denk aan het uiten van een hartelijke groet, een felicitatie of een origineel compliment. Aldus sterken we onze gesprekspartners in hun eigenliefde, waarover wel is opgemerkt:

'(...) en het is zo dat in het leven eigenliefde alles is en wie dat niet begrijpt, begrijpt niets van het leven' (Moravia 1994: 332).

Laten blijken dat we het normen- en waardenstelsel van anderen belangrijk vinden is niet voldoende. Dikwijls is het net zo belangrijk te voorkomen dat het image van degenen met wie we in contact komen schade oploopt. Dit kan zelfs aanleiding geven tot moreel verwerpelijk gedrag, zoals de volgende tekst ons duidelijk maakt:

Vroeger had ik een hond die ijsjes weghapte uit de handen van passerende kinderen. Vaak wendde de begeleidende ouder zich dan tot het kind met de woorden: 'Stommerd, kon je niet beter opletten!' Hiermee deed de vader of moeder een poging om het ongeluk binnen de perken te houden. Als namelijk de schuld bij mijn hond werd gelegd, zou het gebeuren zich uitbreiden tot een conflict tussen de ouder en mij. Men koos dus voor het conflict met het slachtoffer (Pauka 1984).

De conclusie uit dit stukje is snel getrokken: *het positive face van de één kan een zwaarder gewicht in de schaal leggen dan dat van een ander.*

Aspiraties verschillen van persoon tot persoon. Zo ligt het voor de hand dat een politicus of een TV-ster een ander soort waardering nastreeft dan een arts of een stewardess. In de eerste twee gevallen is er sprake van een publiek image. Het volgende citaat gaat daar dieper op in:

Strategieën bedoeld om het image van anderen te beschermen worden gewoonlijk als essentiële beschouwd voor elke vorm van menselijke interactie (...). Ze spelen

ook een cruciale rol in politieke discussies op de TV. Om de bijzondere factoren die bij dit soort interactie een rol spelen te kunnen verklaren moet het oorspronkelijke begrip *face* worden uitgebreid. Dit is nodig omdat elke politicus een openbaar *positive face* heeft dat gebaseerd is op de claim dat hij onder alle omstandigheden een rationeel denkend en betrouwbaar persoon is wiens politieke ideeën en handelingen beter aansluiten op de wensen en verlangens van het algemene publiek dan die van zijn tegenstanders.

Cultuur-bepaald taboe

Ons positieve zelfbeeld kan in gevaar komen, onafhankelijk van onze status, wanneer we in het openbaar een cultuur-bepaald taboe doorbreken. Een voorbeeld hiervan is hardop in onszelf praten. Daarmee ondermijnen we ons image omdat self-talk gemakkelijk opgevat kan worden als een symptoom van mentale instabiliteit of geringe algemene ontwikkeling. Denk bijvoorbeeld aan mensen die bij het lezen van een tekst duidelijk hoorbaar mompelen, hetgeen erop zou kunnen wijzen dat ze onervaren lezers zijn. Met self-talk, om kort te gaan, lopen we niet graag te koop en het is ondenkbaar dat iemand zegt: *'Ik heb nu geen tijd voor je, want ik ben met mezelf aan het praten.'*

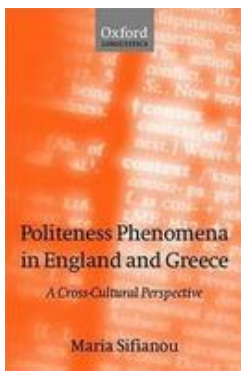
Soms loopt ons gevoel voor eigenwaarde schade op doordat we het slachtoffer worden van onvoorziene gebeurtenissen. Voorbeelden zijn er te kust en te keur: klem komen te zitten in een draaideur, een fles drank laten vallen, beide ongerieflijkheden tegelijkertijd, enzovoort. Wat we in deze gevallen haast altijd opmerken is een poging van de getroffenen te laten zien dat ze de situatie meester zijn. Dat kan door de schade lachend op te nemen of door het geven van een verklaring, tot geen van de omstanders in het bijzonder gericht, waarom het gebeurde onvermijdelijk was. Indien van toepassing, laat het slachtoffer blijken – al dan niet in overeenstemming met de werkelijkheid – dat het zich niet bezeerd heeft, want dat zou de schade aan het *positive face* juist vergroten. Self-talk sorteert dus niet altijd een reputatie-ondermijnend effect, het kan ook een reputatieherstellende functie hebben.

Waar in het voorgaande sprake is van solidariteit gaat het over het gedrag van individuele taalgebruikers ten opzichte van elkaar. Niet bedoeld zijn uiteraard uitingen van collectieve solidariteit die bijvoorbeeld worden uitgelokt door carnavalsviering en successen van topsporters bij internationale wedstrijden. Supporters-solidariteit lijkt de laatste decennia een integrerend onderdeel van veel Westerse culturen te zijn geworden, zozeer dat men in Nederland spreekt

van 'oranjegevoel' of 'oranjemanie'. Wellicht is het zo dat de mate van solidariteit alsmede de graad van luidruchtigheid waarmee deze beleden wordt van cultuur tot cultuur verschilt. Onderzoek hiernaar is waarschijnlijk nog niet verricht.

We keren terug naar ons uitgangspunt en stellen vast dat het onderscheid tussen solidariteit en distantie geen onderscheid is dat zich aftekent op elk niveau van taalgebruik. Er is bijvoorbeeld geen reden om aan te nemen dat Nederlanders en Spanjaarden een ander sociaal gewicht toekennen aan het doen van een mededeling, het uitwisselen van een groet of het aanbieden van een condoléance. Zou de tegenstelling wel absoluut zijn, dan zou in de communicatie van sprekers van beide talen doorlopend het gevaar van misverstanden op de loer liggen. Ook in meer algemene zin moeten we ervan uitgaan dat culturele verschillen gradueel van aard zijn. Dit aspect is duidelijk belicht in een vergelijkende studie tussen het Engels en het Spaans:

Ondanks een veelvoud van verschijningsvormen lijkt beleefdheid tot op zekere hoogte samen te vallen en tot op zekere hoogte te verschillen wanneer we de ene maatschappij met de andere vergelijken. Hier hebben we het alleen over Spanje en Groot-Brittannië. De gelijkenissen en verschillen zijn hoofdzakelijk gradueel getint; het gaat om voorkeuren en tendenzen, eerder dan om absolute overeenkomsten en contrasten.



Politeness Phenomena in England and Greece

Er zijn - het bovenstaande is er een voorbeeld van - heel wat cultuurvergelijkende studies verschenen waarin aandacht wordt besteed aan verschillen in de expressie van beleefdheid. Een interessant voorbeeld is het boek van Maria Sifianou *Politeness phenomena in England and Greece* (1992). Haar onderzoek

laat zien dat beleefd taalgebruik in Engeland hoofdzakelijk gericht is op het in acht nemen van distantie en in Griekenland op het creëren en instandhouden van solidariteit. Enkele conclusies van de schrijfster zijn dat Engelsen een duidelijke voorkeur aan de dag leggen voor indirecte, dikwijls omslachtig geformuleerde verzoeken in de trant van : *'Zoudt u misschien?'*, *'Is het niet teveel gevraagd als ...?'* en *'Ik wil u niet lastig vallen, maar'*

De Grieken is deze afstandelijke omhaal van woorden vreemd; zij beperken zich tot eenvoudige formuleringen van het verzoek door bijvoorbeeld gebruik te maken van de gebiedende wijs zonder meer. Een ander voorbeeld van solidaire omgangsvormen in het Grieks is het veelvuldige gebruik van verkleinwoorden, waarmee sprekers affectie of in-group solidariteit tot uitdrukking brengen.

Sprekers van het Engels ontberen deze strategie omdat in hun taal de categorie van het verkleinwoord maar zeer beperkt voorkomt. In algemene zin herkennen we in de onderzoeksresultaten van Sifianou duidelijke overeenkomsten tussen enerzijds de Engelse en de Nederlandse, anderzijds tussen de Griekse en de Spaanse cultuur. Volgens de schrijfster kan deze laatste vergelijking in breder verband bekeken worden omdat zij ervan uitgaat dat Mediterrane culturen typische solidariteitsculturen zijn. Ze geeft overigens geen antwoord op de vraag of ze hierbij alle Middellandsezeelanden op het oog heeft of uitsluitend de Europese.

Solidaire en distantieculturen

In de inleiding is opgemerkt dat vooroordelen over beleefdheidsnormen van andere volken allesbehalve ongewoon zijn. Polen en Russen hebben de naam onbeleefd te zijn en we kunnen inmiddels Spanjaarden en Grieken aan dit rijtje toevoegen. Israëliërs, om nog een voorbeeld te geven, horen er ook in thuis. Voor Nederlanders en Engelsen geldt het omgekeerde: men vindt hun taalgebruik juist beleefd of overdreven beleefd. In het licht van Brown en Levinson's theorie bezien, worden ons de achtergronden van deze stereotiepen duidelijk. *'Onbeleefde culturen'* zijn typisch *solidariteitsculturen*, *'beleefde culturen'* zijn typisch *distantieculturen*. Het is eenvoudig na te gaan hoe dat komt. Het taalgebruik van een distantiecultuur tekt de aandacht zowel vanwege het grote aantal beleefdheidsformules als vanwege het feit dat die formules in velerlei situaties gebruikt worden. In solidariteitsculturen zien we het tegenovergestelde: minder beleefdheidsformules en minder situaties waarin ze worden geuit.

Solidariteit en distantie hebben we tot dusver belicht vanuit een

cultuurvergelijkend perspectief. In plaats van een horizontale kunnen we ook een verticale doorsnede maken door te kijken naar beleefdheidsregisters binnen één en dezelfde cultuur. Het uitgangspunt is dan de sociale klasse waartoe de spreker behoort. Een algemene aanzet tot deze benadering van taalgebruik is gegeven door de Engelse socioloog Basil Bernstein, die een onderscheid maakt tussen de zogenaamde *elaborated code* en de *restricted code*. De uitgebreide code typeert het idioom van de middenklasse en de sociaal-economisch hogere klassen. Kenmerkend voor deze code zijn: *een gevariëerde woordkeuze, een voorkeur voor syntactische complexiteit, zoals het gebruik van samengestelde en passieve zinnen en het centraal stellen van de eigen identiteit, ofwel concentratie op 'ik' en niet op 'wij'*.

In deze laatste tendens herkennen we een vorm van verbaal gedrag dat we eerder in verband hebben gebracht met afstandelijkheid. De beperkte code ziet Bernstein als de code die karakteristiek is voor het taalgebruik van de sociaal-economische lagere klassen. De kenmerken ervan zijn tegengesteld aan die van de uitgebreide code: een relatief beperkt lexicon, overheersing van enkelvoudige en actieve zinnen en het centraal stellen van de relatie met de gesprekspartner; het 'wij' overheerst het 'ik'. In de beperkte code, met andere woorden, lijkt een voorkeur besloten te liggen voor solidaire beleefdheid.

De conclusie uit dit alles is dat asymmetrie tussen solidaire en distantiebeleefdheid in de eerste plaats cultuurbepaald is. Binnen elke cultuur vinden we dan in tweede instantie opnieuw asymmetrie als we het taalgebruik van de verschillende maatschappelijke klassen met elkaar vergelijken.

—

Uit: Henk Haverkate - Zou ik misschien toch nog eventjes een klein vraagje mogen stellen? - Nederlandse omgangsvormen in intercultureel perspectief. De rol van beleefdheid in onze taal en cultuur

Rozenberg Publishers 2006 - ISBN 978 90 5170 888 2 - Niet meer leverbaar

Over de auteur:

Prof. Dr. Henk Haverkate (1936-2008)

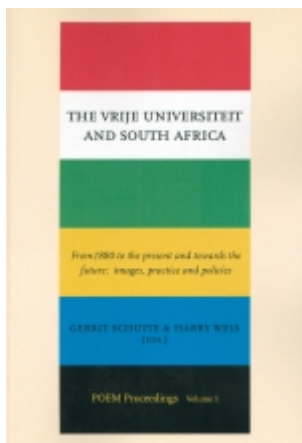
In Memoriam: ww.edice.org

El Programa EDICE desea dedicar unas líneas de homenaje al Prof. Dr. Henk Haverkate con motivo de su fallecimiento el 31 de marzo de 2008. Henk fue hasta

la fecha de su jubilación en 1997 catedrático de español en la Universidad de Amsterdam, Holanda. Su labor como experto en el campo de la pragmática y del estudio de la cortesía en la interacción ha sido reconocida internacionalmente, tanto en el mundo hispánico como en el anglosajón. Entre otras muchas publicaciones, tiene especial relevancia *La cortesía verbal: estudio pragmalingüístico* (1994), particularmente importante por ser el primer libro publicado sobre cortesía sobre el español y escrito en español. Henk ha seguido con interés los avances realizados por el Programa EDICE en esta área de estudio.

Tuvimos el honor de contar con su presencia como plenarista en el I Coloquio del Programa EDICE celebrado en Estocolmo en septiembre de 2002, además de haber colaborado en diferentes publicaciones, como por ejemplo con su artículo de 2004 “El análisis de la cortesía comunicativa: categorización pragmalingüística de la cultura española” en el volumen *Pragmática sociocultural: estudios sobre el discurso de cortesía en español*, editado por Diana Bravo y Antonio Briz. Desde este lugar expresamos nuestro reconocimiento por la labor del profesor Haverkate en el desarrollo y difusión del tema de la cortesía en español.

POEM: A ‘New’ Literature



Thank you for the invitation to speak at this important conference. I have been asked to tell you something about my own experience of teaching South African literature at Dutch universities, but also to give an indication of what South African literature departments might be expecting from the Vrije Universiteit (VU) and other Dutch universities at this point in time. This I do as someone who is South African born and bred and who taught at a South African university for 16 years. Every year I go back to South Africa at least once and I have many friends who are also colleagues in Afrikaans and Nederlands departments in South Africa. For various reasons they are suffering severe cutbacks. In the Humanities Faculties at Dutch universities a similar pinch is being felt.

What strategies should be developed in beleaguered times? In searching for an answer I would like to draw our attention for a minute to the rich tradition of so-called extra muros departments of Dutch all over the world: Barcelona, Budapest, Goa, Helsinki, Jakarta, Johannesburg, Jerusalem, London, Los Angeles, Münster, Oldenburg, Olomouc, Oporto, Oslo, Paris, Stellenbosch, Semarang, Strasburg, St Petersburg, Vienna - to name but a few cities where Dutch literature is taught. The differentiating terms *intra muros* (which refers to the universities in the 'centre' - the Netherlands and Belgium) and *extra muros* (the term refers to the universities outside the walls of the centre; on the 'margins') are soundly entrenched in the workings of the Society of Netherlandic Studies. The same has recently become true for the teaching of South African literature. English literature by authors such as Coetzee and Fugard has of course been part of English colonial curricula for many years and I will mainly focus on the new post-apartheid status of Afrikaans literature. It is taught *intra muros* at South African universities of course and since 1990 *extra muros* in many different countries all over the world: Poland, Hungary, the Czech Republic, the USA, Austria, Germany, Russia, Belgium and the Netherlands, to name but a few.

My reference to *muros*, to walls, has inspired my thinking along Trojan horse lines. I believe that we must be innovative in schemes to get inside the walls of learning but once we are there, to look out again, over the wall, to enable us to invite each other in, so that in the end there are no walls any more. Let me now say something about the linguistic and academic relationship between Afrikaans and Dutch.

Afrikaans, as you know, is a maverick, a wayward daughter of 17th century Dutch. In South Africa the mother was held in high esteem during many years. When I was a student and lecturer at Stellenbosch and Wits, and even now still at many of the ten odd Afrikaans and Nederlands departments in South Africa, a fifty-fifty Dutch and Afrikaans literature course is offered. Afrikaans and Nederlands departments often advertise themselves as offering students a *venster op Europa*, a 'room with a view on Europe'. The reverse situation never existed, and was practically unthinkable especially during the 1970s and 1980s. In the Netherlands of those years very few lecturers and even fewer students were interested in Afrikaans literature, or should I say, very few dared to be interested because of the cultural boycott against South Africa. There were a few exceptions. In some institutes of Comparative Literature, for example in

Nijmegen, Hans Ester did his utmost to include Afrikaans literature in his courses. In Amsterdam a special chair of Afrikaans literature existed at the University of Amsterdam where professor N.P van Wyk Louw and his successors taught Afrikaans literature. These doctoraal lectures were, however, mainly attended by South Africans who came to study at the feet of the guru Louw. During the early 1980s the Dutch cultural and economic boycott of South Africa finally forced the Afrikaans section to close down.

The close linguistic relationship between Dutch and Afrikaans is of course the major reason why in the past many Afrikaans postgraduates, especially scholars of Afrikaans literature, came to study here in the Netherlands. My position today is that of someone who studied and then continued to live in the Netherlands for ten years before I went to teach Afrikaans literature at Wits. I was especially interested in teaching students more about the world outside by way of Dutch literature. Now that I have been appointed to teach Modern Dutch Literature at the VU I realise that I use all opportunities possible to teach South African literature. I need not sneak it into the curricula but am invited by colleagues to do this. This inside-out position suits me.

So, let me tell you something about the life and times of a Trojan horse. My surname is one of the most common in the Netherlands. This means that no student searching the VU website for Dutch literature courses would for a minute suspect that a lecturer by the name of Jansen who teaches Modern Dutch poetry or a Masters course on the role of Amsterdam in recent Dutch novels will not herself be Dutch. The moment I start lecturing, however, I always notice some bewilderment. Even though I came to Holland for the first time thirty years ago to study in Utrecht and stayed there and here in Amsterdam for ten years before going back to South Africa in 1984, my accent still is a dead giveaway. Students suddenly wonder whether they are or whether I am in the wrong classroom. Instead of having another Dutch lecturer with the most boring name possible, they realize that I am an exotic Jansen from a far and distant world. This has its benefits.

It will cost me too much fancy footwork to maintain the Trojan horse metaphor I started off with. The metaphor was inspired by a complex history of exclusion and inclusion, also by the operative period of ten years of democratic freedom which is celebrated this year [2004]. What I want to say, in short, is that I can nowadays move around freely in two Dutch universities without the necessity of entering in

devious Trojan horse style. That means that I have access to the hearts and minds of Dutch students via Afrikaans literature without any problem. At the VU it means that I have the freedom of adding Afrikaans literary texts to Dutch courses. I can for example read poems by Antjie Krog based on Marlene Dumas' paintings in the course on *beeldgedichten* which we offer as a minor in the faculty. In the series of lectures called *Leestafel* each of the Dutch literature lecturers lecture on a favourite book. My colleagues ask me to choose a novel by an Afrikaans author, someone such as Etienne van Heerden, Jeanne Goossen, Marlene van Niekerk or John Miles - a novel which can be read in Afrikaans or in Dutch translation. In the course on post-colonial literature I present a South African case study.

The chair which Louw held during the 1950s has recently been re-instated in the form of an 'endowed' chair. I am honoured to be the first to hold this bijzondere leerstoel Zuid-Afrikaanse literatuur in post-apartheid times at the University of Amsterdam. I combine this part-time function with my full-time job at the VU and my main concern is to attract as many Dutch students as possible to my courses which focus on Afrikaans literature. I include some books by English authors as well, because to my mind the 'natural' language link between the Netherlands and South Africa should not be used in an exclusive stamverwantschap way, but as one of the stepping stones between the two countries.

I have taught three semester courses since I started at the University of Amsterdam (UvA). The interest has grown tremendously. During the first year, that was 2002, I presented a short course on Boer War literature written both in Afrikaans and Dutch, seeing that it was the 100 years' anniversary of the ending of the War. This lecture series was attended by six students. The next year I did a course which I called *Buitebeentjies ('mavericks') - famous South African novel characters'*. Twelve students attended. This past year my course was called *O wye en droewe land. Die belang van landskap in Suid-Afrikaanse letterkunde. ('O wide and tragic country. The importance of landscape in South African literature')*. Thirty students attended and I had to change the format from a tutorial to lectures. During this coming year the series is called *Totsiens Kaapstad ('Goodbye Cape Town')* - the title of a poem which Breyten Breytenbach wrote when he was an exile in Paris. I concentrate on migration stories: everything from the 'Jim comes to Jo'burg'-stories to work by political exiles, poems by Louw, Eybers and Breytenbach, novels written by modern-day expat South Africans living in cities such as New York, Glasgow, Melbourne.

The interest in my courses at the VU and the UvA as well as the interest in courses offered by Dutch colleagues in Nijmegen or Leiden show a clear pattern: the position of 'classical' Dutch literature can most definitely be enhanced by adding Afrikaans and also some English South African literature to the curriculum.

During the 1980s my presence in a classroom at the VU would have been cause for great alarm. The thought that a white Afrikaans-speaking South African from the barbarous margins of faraway apartheid land had entered the monolithic and politically correct safe centre of the faculty of arts of a Dutch university would have inspired legitimate protest. Nowadays Dutch students hardly know what apartheid was. Their parents during the 1970s and 1980s did not dare eat an Outspan orange or look at a protea. Nowadays South Africa has become a popular holiday destination. The students' grandparents might have said '*See Naples and die*'. They now say: '*See Cape Town and boogie*'. South Africa is cool. Dutch students are very much interested in going there. To travel but also to learn.

This travelling and learning can start in Dutch classrooms. And it can be even more interesting with not only the odd exotic Jansen teaching them, but also with some South African students in the class. In fact I want to make a request on behalf of South African universities: that as much financial opportunity as possible be created to enable South African students to do part of their Masters courses here.

During August I attended the Family Meeting of the International Office at the Stellenbosch University on behalf of the VU. It was a most hospitable and generous invitation. We met many Dutch students loving their time in Stellenbosch. But Stellenbosch urgently requested all representatives from Dutch universities to make it easier for South African students to also attend Dutch universities for a semester. They ask for more generosity with regards to the waiving of not only class fees but a part of accommodation costs. They ask for pressure on the authorities organising student visas. This is urgently needed to enable student exchange and learning processes between South Africa and the Netherlands to be mutual.

To sum up the present situation, here are a few bottom-lines:

1. During the pre-1994 period all literature written by any other white Afrikaans

author besides political figures such as Breytenbach and Brink and the grand old lady Elisabeth Eybers (she has lived in Amsterdam since 1961) was a no-go area for Dutch readers and academics.

2. The reason for this was of course South Africa's atrocious apartheid system and the Dutch cultural and academic boycott of South Africa which led to the fear of being ostracised when seen even looking at books by Afrikaans authors besides Brink, Breytenbach and Eybers.

3. Just as abruptly as most white South Africans seem to have forgotten that they ever supported apartheid, Dutch academics have rushed to fraternise with their long lost cousins in South Africa. In the same way as we speak of a New South Africa, a New Holland with regards to South Africa is clearly discernible.

4. The tremendous academic interest in South African literature was made comfortably possible very soon after 1990 thanks to generous funding by the Nederlandse Taalunie ('Dutch Language Union'). Officially practitioners of Netherlandic Studies in South Africa are the beneficiaries of this generosity, but in fact everybody interested in both Afrikaans and Dutch literature benefits. Numerous conferences, language courses and workshops have been held during the past ten to twelve years - in South Africa, in the Netherlands and in Belgium. Not a single South African academic in Afrikaans and Nederlands departments can therefore claim not to have had ample opportunity to travel to the Low Countries and to participate in these events. The same applies to Dutch academics who have eagerly been visiting similar events in South Africa. These trips should and have in most cases been more than just *snoeprisjes*.

5. In spite of these conferences and perks Afrikaans and Dutch departments in South Africa have suffered huge losses in student numbers, major cutbacks and staff retrenchments since 1990. I myself remember very well that for many years immediately before and after 1990 there were close to 500 students in our first year course at Wits University. When I left Wits at the end of 2000 there was only one first year student writing the exam. I was the last member of a once famous department to leave.

6. Until very recently Dutch language departments were flourishing. Recently, however, many faculties of arts are struggling to make ends meet. Inevitably this has to do with fewer students which results in cutbacks and retrenchments. If you've ever been a crew member on a sinking ship you detect and recognize treacherous waves long before they actually crash down on you. The situation in the Dutch language departments at Dutch universities is therefore starting to look awesomely familiar to me.

In conclusion

What's to be done? Can Dutch universities help South African universities whilst moving into dire financial straits themselves? I believe they can, that it is warranted for South African universities to ask the VU for strong and beneficial contracts of exchange which will enable South African students to come here. There should be no need for '*Trojan horses*' - they must be able to enter coolly by the front door with enough money and affordable visas. The present mutual goodwill between the two countries should be '*exploited*'. We should seriously take note of what the two countries and literatures can learn from each other. Multicultural Netherlands where religious intolerance is becoming a serious '*racial*' problem might even learn from post-apartheid South Africa where the heritage of racism is however still a serious class and social-economic problem.

The '*natural*' language link between the Netherlands and South Africa should be an important stepping stone between the two countries, but it is not the only one. I believe that one should always be careful of exploiting old *stamverwantschap* ties. The Dutch, realizing that their language is a small one in the context of the European Union, have displayed and created a bigger awareness of and eagerness to enable communication by way of English when they fear that Dutch won't suffice. The greater use of English in Dutch universities will therefore enable all South Africans to come here, not only those who speak Afrikaans and therefore have easy access to Dutch.

My take on what South African literature departments might be asking from the VU is that we create and encourage interest amongst Dutch students for South African literature, that we keep up the funding and that we invite as many South African students here as possible. The mutual BA/MA system should make this even easier than in the past. It is important to make hay while the sun shines. We must remember that literature students become teachers, journalists, publishers, authors and artists. In short, they will become highly vocal people with much public influence. Take good care of them.

—

Ena Jansen - Professor in Afrikaans literature, Faculty of Arts, University of Amsterdam and Vrije Universiteit Amsterdam