

# Eer bij Arabische Bedoeïenen

Arthur Vreede

## Inleiding

In veel landen heeft het begrip eer een belangrijke functie in het toekennen van prestige, sociale status, reputatie, en macht. Zo ook in de Arabische regio. We zijn natuurlijk bekend met het begrip eerwraak, een fenomeen, waarbij een persoon (meestal een vrouw) door de eigen verwanten om het leven wordt gebracht om een veronderstelde schending van de eer van familie of gezin te herstellen. In verreweg de meeste gevallen is het seksueel gedrag van vrouwen aanleiding voor een eer-moord. Om praktijken als eerwraak of bloedwraak goed te kunnen begrijpen is het van belang om dieper in te gaan op het begrip eer.

De cultureel antropoloog Anton Blok heeft gewezen op de samenhang van de fysieke en morele integriteit van het eerbegrip: Toegebracht lichamelijk letsel en aantasting van bezit worden opgevat als een belediging, als een krenking van de eer. De geschonden eer kan vervolgens alleen via fysiek geweld hersteld worden.<sup>1</sup> Eer duidt in de eerste plaats op het ongestoord genot van bezitsrechten op basis van fysiek geweld.

Verschillende antropologische studies hebben aangetoond dat eer nauw verbonden is met mannelijkheid en dat de eer van de man of familie afhankelijk is van het zedelijk gedrag van de vrouwen. Het eerbegrip wordt gekenmerkt door het recht op bezit en de bescherming daarvan via fysiek geweld. Anders geformuleerd: de morele eenheid van de familie wordt gerepresenteerd door de deugdzame reputatie van de vrouwen en de bescherming hiervan door de mannen.<sup>2</sup> Op deze formulering is kritiek gekomen vanuit o.a. de feministische antropologie. Lila Abu-Lughod heeft aangetoond dat ook vrouwen (bij de Egyptische bedoeïenen) op een bijzondere manier eerzaam kunnen zijn of eer kunnen hebben. Ik zal haar betoog hier weergeven.

Allereerst wil ik kort ingaan op de geschiedenis van het eerbegrip in zowel Europa als in MENA (Middle East & North Africa) om de hierboven geschetste kernbegrippen 'bezitsrecht' en 'fysiek geweld' nader inhoud te geven.

## Geschiedenis van het eerbegrip

### 1. in Europa

Om het concept 'eer' goed te kunnen begrijpen is het van belang om de historische ontwikkeling ervan in ogenschouw te nemen, zowel in West-Europa als in MENA. Het zijn namelijk vaak de oorspronkelijke betekenissen die in het modern gebruik nog doorklinken en in die zin verhelderend kunnen werken.

De mediëvist J.F. Niermeyer heeft aandacht gevraagd voor de betekenisontwikkeling van het begrip *honor* in West-Europa in zijn verhandeling over de semantiek van *honor*.

Tot in de 8<sup>ste</sup> eeuw werd de term *honor* gebruikt als aanduiding voor hoge openbare ambten, zowel wereldlijke als kerkelijke. In de loop van de 9<sup>de</sup> eeuw verschoof het accent in het begrip *honor* van het ambt of de functie naar de daarmee verbonden macht en rijkdom. De termen *honor* en *beneficium* werden synoniem, aanvankelijk alleen met betrekking tot lenen die door de koning

---

<sup>1</sup> Blok 1980: 211-212

<sup>2</sup> Antoun 1968: 680.

verstrekten waren, maar later ook voor alle lenen, ongeacht hun aard en omvang. Vervolgens kreeg de term *honor* de betekenis van landgoed, het bezit of machtscomplex van een heer, erfgoed, patrimonium. Deze laatste betekenisontwikkeling moet niet begrepen worden uit *honor* als ambt, maar uit het gegeven dat de koning bij het verstrekken van een leen de onaantastbaarheid van zijn vazal garandeerde, zowel van diens persoon als van diens goederen en rechten. Zolang nu deze onaantastbaarheid in beginsel door het koningschap gewaarborgd bleef, zoals het geval was bij het bezit van kerkelijke instellingen, werd de term *honor* gebruikt als synoniem van *mundeburdis*, dat wil zeggen koninklijke bescherming. "Waar het wereldlijke personen gold", schrijft Niermeyer, "was het beginsel van een door het koningschap gewaarborgde rechtsorde van begin af minder expliciet; in de praktijk was, zeker sinds de verzwakking van het koninklijk gezag onder Lodewijk de Vrome en zijn opvolgers, ieder goeddeels aangewezen hetzij op eigen krachten, hetzij op de bescherming van iemand, machtiger dan hijzelf. Vandaar de sterk subjectieve, op het individu berustende inhoud van het begrip *honor* zoals wij die in de tiende en elfde eeuw konden constateren. Het onaantastbaar bestaan van iemands rijkdom, van een patrimonium, berust voor alles op het fysiek geweld, op de feitelijke, militaire en jurisdictionele macht waarover de bezitter beschikt". Niermeyer meent dat de betekenis van de term *honor* als ongedeed, beschermd bestaan, weerbaarheid van het geheel van iemands rechten, duidt op de privaatrechtelijke oorsprong van die rechten in een samenleving die door het ontbreken van een effectief stabiel centraal gezag grotendeels op *Selbsthilfe* berust had en berusten bleef. (.....) Het behoud van bezittingen, rechtsaanspraken en reputatie zijn lange tijd afhankelijk gebleven van het vermogen en de bereidheid fysiek geweld te gebruiken. (.....) De ontwikkeling van het eerbegrip in West-Europa kan belangrijke aanwijzingen verschaffen voor de interpretatie van de erecode die we thans nog aantreffen in verschillende Mediterrane gemeenschappen. Zolang de onaantastbaarheid van mensen en hun bezit grotendeels afhankelijk blijft van de daadwerkelijke fysieke kracht waarover ze kunnen beschikken, kan men een erecode verwachten waarin deze fysieke kracht op tal van wijzen gesymboliseerd wordt.<sup>3</sup>

Uit het voorafgaande blijkt, dat in beginsel *honor* een verheven ambt weerspiegelde. Daarna ging het steeds meer aanduiden het bezit en de macht over dit bezit. Na het vervallen van de Koninklijke garanties werd het begrip gebruikt ter aanduiding van de bescherming en verdediging van bezit via (eigen) fysieke kracht. Daarmee komt het overeen met de bevindingen van Blok: eer als ongestoord genot van bezitsrechten op basis van fysiek geweld. Ook de definitie van Schneider legt de nadruk op de samenhang van eer en bezit:

Thus honor can be thought of as the ideology of a property holding group which struggles to define, enlarge, and protect its patrimony in a competitive arena.<sup>4</sup>

### 1. Geschiedenis van eer in het Midden Oosten.

Het valt te betwijfelen of in MENA eenzelfde soort geschiedenis valt waar te nemen. Maar bescherming van bezit en gebruik van fysiek geweld zijn zeker facetten van het eerbegrip in de Arabische regio. Voor een goed begrip van eer bij de Arabieren is het goed om terug te gaan naar de pre-islamitische en vroeg islamitische tijd. De *Encyclopedia of Islam* biedt uitkomst. Er bestaan verschillende termen voor eer in de klassieke tijden, waarvan *'ird* de belangrijkste is. Van bijzonder belang voor het begrip eer bij de Arabische stammen is de verwantschapsstructuur. De eer van de stamvaders van de stam of clan mag vooral niet bezoedeld worden, omdat hun eer wordt overgedragen op de leden van de groep en de groep als geheel. Semantisch gezien kan *'ird* beschouwd worden als een soort gordijn of sluier, die het individu afzondert van de rest van de mensheid. Daarachter zijn verborgen de eigen eigenschappen of die van de voorvaders; de oude Arabieren wilden hen beschermen tegen kwaadsprekerij. Het aantal eigenschappen bij de oude Arabieren dat gerelateerd is aan *'ird* is talloos: o.a. moed, vrijheid, vetes, kuisheid van de vrouwen, bescherming van de zwakkeren, het aantal zonen, overwinningen, de eigenschappen van de dichter of verteller en *hasab* (verworven uitmuntendheid, weer een andere term voor eer). Veel van de eigenschappen hadden oorspronkelijk te maken met oorlog of raids.

Any sign of failure in fighting or of loss of independence humiliated the Arab and dishonored him. Weakness is the condition of dishonor, while power (*'izza*) is the foundation of honor or *'ird*.

<sup>3</sup> Ibid.: 213-14.

<sup>4</sup> Schneider 1969: 2.

Inderdaad, macht of fysiek geweld lag aan de basis van het eergevoel. Er bestaan nog een aantal andere termen om 'eer' uit te drukken volgens de *Encyclopedia of Islam*.

1. *Sharaf*, een term die tegenwoordig veel gebruikt wordt, drukt aangeboren adelijkheid uit. In het bijzonder werden hiermee de afstammelingen van de Quraish-stam bedoeld. In de Islam worden de afstammelingen van de profeet geacht tot de *shurafā'* (mensen met *sharaf*) te behoren. O.a. de huidige koningen van Jordanië en Marokko worden hiertoe gerekend.
  2. *Mufākhara*. Bekend uit de oude poëzie. Het betreft hier een soort opscheppen over de eigen kwaliteiten. De dichter scheidt ook op over zijn bezittingen: wapenuitrusting en vooral zijn kameel. Er waren zelfs toernooien waarin opgescheept werd en soms mondden deze uit in gevechten of oorlog.
  3. *Murū'a*. Dit betreft de som van de fysieke kwaliteiten van de man (*al mar'u*: de man) en is te vertalen als mannelijkheid. In de *Encyclopedia of Islam* wordt een uitgebreide betekenisontwikkeling van de term geschetst, maar die zal ik hier buiten beschouwing laten.
- In het kader van de geschiedenis van het eerbegrip in MENA is vooral opvallend dat men vroeger dacht de voorvaderen te moeten beschermen tegen kwaadsprekerij. De eer van het individu of de groep was nauw verbonden met de eer van de voorvaderen. Dit principe vinden we nog steeds terug bij bv. bedoeïenenstammen, indien wij in aanmerking nemen hoe belangrijk verwantschapsstructuren voor hen zijn. Bv het belang van de *khamsa*-groep (dit is de groep van naaste verwanten die afstammen van een gemeenschappelijke voorouder over een afstand van vijf generaties.). Dit is de primaire eenheid, die o.a. verantwoordelijk is voor verdediging, bloedwraak of het bijeenbrengen van de *diyya* (bloedgeld). Volgens Lila Abu-Lughod worden ook de bedoeïenen, die al lang gesedentariseerd zijn, voornamelijk geëmotioneerd door het opsommen van genealogieën en andere gespreksonderwerpen, die typerend zijn voor een tribale samenleving, zoals vijandigheden, coalities, ruzies en verzoeningen.<sup>5</sup>

Concluderend kunnen we stellen dat zowel in Europa als in MENA twee trefwoorden het eerbegrip domineren: bescherming van *beẓit* (waaronder de vrouw) en (dreiging met) gebruik van *fysiek geweld*. De geschiedenis van het eerbegrip in MENA heeft veel te maken met de levenswijze van de woestijnstammen in vroegere tijden. Vrijheid, onafhankelijkheid en heldhaftigheid in de strijd zijn daarom waarden die hoog in het vaandel stonden bij de Arabieren in vroegere tijden. Dat die waarden nog steeds leven bij bv. Arabische bedoeïenen heeft de antropologe Lila Abu-Lughod aangetoond via haar veldwerk bij de Awlād 'Alī van de Egyptische westelijke woestijn. Daarbij stuitte zij op het bestaan van twee tegengestelde discoursen: een discours van kracht (de erecode) en een discours van kwetsbaarheid, die in de poëzie tot uiting komt. Zij probeert de vraag te beantwoorden waarom er twee tegengestelde discoursen bestaan.

## Erecode bij Awlād 'Alī

Het is de verdienste van de antropologe Lila Abu-Lughod geweest om de 'code of honor' en de 'code of modesty' bij de bedoeïenen van de Awlād 'Alī in Egypte diepgaand te onderzoeken en te analyseren.

Bij de Awlād 'Alī gelden waarden, die waarschijnlijk weinig verschillen van die van andere Bedoeïenengroepen in het Midden Oosten en Noord Afrika.

De erecode van de bedoeïenen is nauw verbonden met het moraliteitsbesef van de mannelijke leidende personen, die bovenaan de sociale ladder staan. Die moraliteit is weer nauw verbonden met de adellijkheid van de afstammingslijnen.<sup>6</sup> De leidende, eerbare personen representeren de idealen van het systeem. Moed, taaiheid, trots, gastvrijheid, zelfbeheersing (zowel lichamelijk, seksueel en emotioneel) en vooral vrijheid, het niet afhankelijk zijn van anderen gelden als de hoogste waarden en zijn aspecten van de erecode. De eerbare mannen zijn ook rijk, zodat zij vrijgevig kunnen zijn en zo anderen aan zich kunnen binden, afhankelijk maken. Deze leidende

---

<sup>5</sup> Abu-Lughod, 1999: 44

<sup>6</sup> Bedoeld wordt de afstamming van één van de adellijke stammen uit het Arabisch schiereiland.

personen houden het systeem in stand door middel van hun deugden en gedrag. Zij dienen zich te conformeren aan de ideale waarden van de groep, waarvan zij zelf de uitdrukkingsvorm zijn. Echter, de morele idealen gelden voor iedereen, ook voor degenen die een afhankelijke of lagere sociale status hebben.

Hiërarchische relaties worden gelegitimeerd door verschillen in moraliteit. De erecode wordt getypeerd als 'aṣl' (letterlijk oorsprong, hier: afstamming). Er zijn ook afhankelijken, vooral vrouwen, jongeren, cliënt-stammen (*Mrabṭīn*) en vreemden (Egyptenaren zoals de Bedoeïenen zeggen, terwijl zij zichzelf als 'Arab typeren).

Hoe lossen de mensen onderaan de sociale ladder, i.h.b. vrouwen de spanningsverhouding op die er bestaat tussen de idealen van de groep ('code of honor') en hun eigen beperkte situatie? Net als alle andere Bedoeïenen delen zij een gevoel voor autonomie en gelijkheid. Maar, door hun situatie beschikken zij niet over de middelen om vrijgevig te zijn en anderen aan zich te binden. Zij geven eerbied en gehoorzaamheid *vrijwillig* aan meerderen. Vrijwillige onderwerping is eervol.<sup>7</sup> Afgedwongen gehoorzaamheid wordt niet gewaardeerd. Het tonen van respect wordt *hasham* genoemd. *Hasham* heeft betrekking op gevoelens van schaamte (ongemak, verlegenheid, schaamte) in de aanwezigheid van leidinggevend en op de handelingen van eerbied die daaruit voortkomen. Die handelingen zijn gebaseerd op de 'code of modesty' (kuisheid, bescheidenheid): zich sluiëren, kuise kleding dragen, neergeslagen ogen, terughoudendheid in eten, niet roken of hard praten of lachen. Geen grappen maken.<sup>8</sup> In het tonen van eerbied is de vrouw eerbiedwaardig. De 'modesty code' is de strategie van de zwakkeren om toch eervol te zijn. En zij wordt gewaardeerd om dezelfde eigenschappen als die bij mannen gelden: taai, ijverig, hard werkend. Maar ook hang naar autonomie! Dus, eer geldt ook voor vrouwen bij de Awlād 'Alī.

I explore, for the Awlad 'Ali Bedouins, how honor is the moral ideal of both men and women and argue that modesty, usually interpreted negatively as shame, is rather the form that honor takes for the weak or socially dependent.<sup>9</sup>

Er bestaat m.a.w. een dialectische relatie tussen 'honor' en 'modesty'.

Vrouwen voelen zich ongemakkelijk in de aanwezigheid van mensen die hoger in de sociale rangorde staan. Zij zijn bang voor dominantie en afhankelijkheid. Daarom zullen zij hen zoveel mogelijk mijden. Als dat niet mogelijk is dan maskeren zij hun schaamte via 'acts of modesty'. Abu-Lughod noemt dit proces 'protective self-masking'.<sup>10</sup>

Daarentegen schamen de vrouwen zich niet in de aanwezigheid van intimi of lager geplaatsten (cliënten, Egyptenaren).

Hiërarchie wordt gekleed in de taal van morele waarde bij de bedoeïenen en o.a. vrouwen behoren tot de lager geplaatsten in deze morele hiërarchie. Waar komt de morele minderwaardigheid van vrouwen vandaan? Dit heeft een natuurlijke basis, volgens Abu-Lughod. Vrouwen staan dicht bij de natuur via menstruatie, voortplanting en seksualiteit (verwekking).<sup>11</sup> Daardoor staan zij verder af van één van de belangrijkste eerdeugden: de zelfbeheersing, die in verband wordt gebracht met 'agl, het sociaal bewustzijn en de zelfbeheersing van eervolle personen. Haar ruimte tot het cultureel ideaal van 'zelfbeheersing' is verminderd en zo kunnen mannen haar domineren. Haar grotere afhankelijkheid van de man blijkt o.a. uit het feit dat zij bij huwelijk gaat inwonen bij de groep (familie) van de echtgenoot (behalve bij een 'patrilateral-parallel-cousin-marriage').<sup>12</sup> Op

---

<sup>7</sup> Abu-Lughod 1999: 105.

<sup>8</sup> Ibid.: 105.

<sup>9</sup> Abu-Lughod 1989: 286.

<sup>10</sup> Abu-Lughod 1999: 112.

<sup>11</sup> Ibid.: 124.

<sup>12</sup> Zoals boven al gesteld, verhuizen de nieuwe bruiden naar een andere groep. Zij zorgen niet voor nageslacht die de vaderlijke lijn voortzetten. Daarom wordt het *parallel-cousin-huwelijk* geprefereerd. In dat geval komen beide echtelieden uit dezelfde groep en blijven zij binnen dezelfde groep (en hun kinderen dus ook). Bij de Awlād 'Alī is het zo, dat de parallel cousin de eerste keus heeft over de dochters van de broer van hun vader (niet van vaderszijde). Sterker nog, zijn toestemming is nodig als iemand anders zijn nicht wil trouwen.

latere leeftijd bv. bij overlijden van de echtgenoot is zij vaak afhankelijk van haar zonen voor haar levensonderhoud.

In een maatschappij, waar afkomst en bloedverwantschap primair zijn voor de sociale orde (maar ook de economische en politieke orde) vertegenwoordigt de seksuele band een bedreiging van die orde. De seksuele band is noodzakelijk voor de voortplanting en dus voor het voortbestaan van het systeem, maar het tonen van seksuele verlangens of verliefdheid kan ertoe leiden dat individuen sociale conventies vergeten. Het kan leiden tot afhankelijkheid, hetgeen een ondermijning betekent van de hoogste eengerelateerde waarde: onafhankelijkheid.<sup>13</sup>

Seksualiteit wordt zozeer als bedreiging van de sociale orde ervaren dat emoties als verliefdheid of seksuele begeerten, althans in het openbaar, onderdrukt worden. Deze bedreiging van de sociale orde wordt gekanaliseerd via de 'modesty code' in eerbiedwaardigheid: vrouwen moeten zich kuis gedragen, mannen mijden en seksualiteit ontkennen. Zich sluiëren in aanwezigheid van eervolle mannen hoort daar ook bij. Indien mannen zich onrespectabel gedragen houden vrouwen op zich voor hen te sluiëren. In het algemeen kan gesteld worden: hoe hoger de status van de vrouw, des te minder vaak zij zich zal sluiëren.<sup>14</sup> Door dit vrijwillige kuis gedrag winnen zij aan moraliteit ('honor of voluntary deference'). Deze vorm van gedrag wordt geïnterpreteerd als een vorm van zelfbeheersing, één van de hoogste waarden van de 'code of honor'.

## ***De poëzie van het persoonlijke leven***

Er is echter nog een ander discours dan het discours van kracht (de 'code of honor'): de poëzie, i.h.b. het zingen van de *ghinnawa*. De *ghinnawa* is de poëzie van het persoonlijk sentiment. Dit discours is een discours van kwetsbaarheid, zwakte en afhankelijkheid.<sup>15</sup> In dit discours wordt intimiteit versterkt, men geeft zich bloot en laat de eigen zwakheden zien, gedragingen, die regelrecht ingaan tegen de normen van de erecode.<sup>16</sup>

We dienen ons natuurlijk meteen af te vragen, waarom er twee tegengestelde discoursen aanwezig zijn. Met andere woorden: als poëzie geassocieerd wordt met oppositie tegen het systeem (van de 'honor code') waarom wordt het dan hoog gehouden? Abu-Lughod heeft hier de volgende antwoorden op. Ten eerste worden de *ghinnawa*'s alleen voor intimi gezongen. Ten tweede voldoen de *ghinnawa*'s aan strakke regels van stijl, conventies en formules. Er worden ook geen namen genoemd. Zo kan de universaliteit van de gevoelens binnen de intieme groep gedeeld worden en wordt de schijn van persoonlijkheid vermeden. Eveneens refereren de *ghinnawa*'s aan historische heldendaden en zijn zij daardoor onderdeel van een grote culturele traditie, waardoor het moeilijk wordt hen voor te stellen als een rebellie tegen maatschappelijke waarden. Om al deze redenen wordt het zingen van de *ghinnawa*'s beschouwd als een eerbare weg om gevoelens van afhankelijkheid te communiceren. Sterker nog het zingen van deze poëzie vergroot de eer van de zangeres, doordat het plaats vindt binnen een zwaar afgebakend en conventioneel medium, waardoor een eigenschap als zelfbeheersing gestimuleerd wordt. De *ghinnawa*'s belichamen daarmee dezelfde waarde als het eersysteem: vrijheid! Als discours van verzet tegen het systeem weerspiegelt de poëzie vrijheid, de hoogste waarde van de 'honor code'. In die zin wordt de poëzie gekoesterd, namelijk als weigering tirannie te accepteren.<sup>17</sup> Ondanks deze verklaringen voor het bestaan van twee verschillende discoursen geeft Abu-Lughod toe dat er een zekere ambivalentie bestaat ten aanzien van de poëzie. Volgens haar komt die voort uit een spanning tussen het systeem van hiërarchie en het politieke systeem, dat gebaseerd is op segmenting genealogy.<sup>18</sup> De

---

<sup>13</sup> Abu-Lughod 1999: 148.

<sup>14</sup> Ibid.: 163.

<sup>15</sup> Ibid.: 207

<sup>16</sup> Ibid.: 235

<sup>17</sup> Ibid.: 252.

<sup>18</sup> Segmenting genealogy: een vorm van tribale sociale organisatie waarbij de groep bestaat uit nauwe verwanten. Er wordt van segmenten (van stammen) gesproken, omdat, wanneer de groep te groot wordt, groepen van nauwe verwanten de neiging hebben zich af te splitsen van meer verre verwanten. Segmentatie wordt als kenmerkend beschouwd voor tribale culturen in MENA en wordt vaak in één adem uitgesproken met masculiene eer en politiek

ridderidealen van de erecode (fiere krijgers) bestaan vooral tussen groepen. Binnen de eigen groep is in de praktijk sprake van hiërarchische relaties: ouderen – jongeren, mannen – vrouwen, rijken – armen. Deze tegenstelling wordt nooit helemaal opgelost en de poëzie drukt dit probleem uit.<sup>19</sup>

Michael Meeker heeft dit verschil tussen hiërarchie en egalitarisme proberen te interpreteren door een verschil aan te geven tussen *namus* en *sharaf*, beide te vertalen als eer. De *sharaf* is gebaseerd op het bestaan van een 'historical community'. D.w.z. dat de eer van de leden van een gemeenschap verbonden is met een gemeenschappelijke geschiedenis. De faam en eer van de voorouders ('ascendants') wordt overgebracht op de nu levende leden van een gemeenschap via het idioom van afstamming.<sup>20</sup> De eenheid van de gemeenschap bepaalt de *sharaf* van de voorouder, ook lang na diens dood. Bij *namus* staan de conventies binnen de gemeenschap voorop.

Namus represents the static aspects of a *past* history in relation to a *fixed* present, an idiom of convention and changelessness.<sup>21</sup>

Zowel *sharaf* als *namus* zijn categorieën die voortkomen uit de 'structuring of a historical significance in relation to a social world'.<sup>22</sup> Maar terwijl *sharaf* een idioom is van actie en verandering, staat *namus* voor conventies en onveranderlijkheid. Beide idiomen staan in een dialectische relatie t.o.v. elkaar in MENA-landen: er is een wisselende nadruk op verandering en onveranderlijkheid in verschillende gemeenschappen. Zo zijn 'segmentary societies' meer *sharaf*-georiënteerd (bv. krijgshaftigheid onder de Bedoeïenen) en boerengemeenschappen meer *namus*-georiënteerd (geldende normen en waarden, die gerespecteerd dienen te worden zonder naar de oorsprong ervan te vragen, dus zonder zelf geschiedenis te maken). Bij *namus*-georiënteerde gemeenschappen zijn de essentiële aspecten van mensen hun onderwerping aan 'communal conventions derived from a historical significance in which men no longer participate'.<sup>23</sup> Deze non-participatie is belangrijk want het geeft het verschil aan met tribale gemeenschappen: daar geldt juist dat de essentiële aspecten van de mensen hun acties zijn. Bij *namus* is de 'historical significance only a source for the structuring of namus in terms of customs and rules'.<sup>24</sup> Met andere woorden, traditie wordt alleen gekend als een 'gewijde' gewoonte. In dit soort maatschappijen is daarom ook sprake van een extreem moralisme.

We kunnen we nu ook het verschil aangeven tussen eer in Spanje (de antropoloog Pitt-Rivers heeft daar onderzoek in de Sierra gedaan) en eer in MENA. In MENA zien we dat eer verbonden is met publieke status. Daarmee gepaard gaat de behoefte om de conformering aan de gemeenschappelijke normen ('common static standard = *namus*') te verkondigen. In Spanje vindt het omgekeerde plaats. Hoe meer eer (*sharaf*) des te minder hoeft een man zich te bekommeren om zijn deugdzaamheid, zijn conformering aan culturele normen. In Spanje worden dus meer de hiërarchische aspecten benadrukt.

Met dit model van Meeker dat gebaseerd is op het begrip van een 'historical significance' in relatie tot een sociale wereld kunnen we ook de schijnbare contradictie die Lila Abu-Lughod bij de Awlād 'Alī meent waar te nemen analyseren. Zij heeft gewezen op de ambivalentie die er lijkt te bestaan t.o.v. de poëzie. Enerzijds is er een discours van kracht, vrijheid en heldhaftigheid (*sharaf*-georiënteerd, 'honor code'), anderzijds is er een hiërarchisch discours (*namus*-georiënteerd; 'honor code' en 'modesty code'). De eerste code is er één van actie, geschiedenis maken, maar tegelijkertijd van vrijheid en gelijkheid. De tweede is er één van hiërarchie en conformering aan bestaande normen. Die conformering aan normen geldt voor alle groepsleden, zij het niet voor iedereen op dezelfde manier. De mannelijk leidende figuren zijn net zo stringent aan

---

geweld tussen segmenten. Binnen de antropologische theorie is er veel discussie over segmentatie theorie, maar die blijft hier buiten beschouwing.

<sup>19</sup> Abu-Lughod 1999: 253.

<sup>20</sup> Meeker 1976: 252. Bedoeld zijn *segmentary societies* in MENA.

<sup>21</sup> Ibid.: 263.

<sup>22</sup> Ibid.: 263.

<sup>23</sup> Ibid.: 265.

<sup>24</sup> Ibid.: 265.

gedragsconventies gebonden als bijvoorbeeld de vrouwen, die vrijwillig hun eerbied geven en zich conformeren aan de 'modesty code'.

## Conclusie

We kunnen nu terugkomen op wat in de inleiding naar voren is gebracht over eer: eer heeft, zoals in het begin van dit artikel benadrukt werd, te maken met bezitsrecht en fysieke kracht. Voor wat betreft de Arabische regio, in het bijzonder de bedoeïenen, kan het begrip nu nader gepreciseerd worden. Eer heeft voor de bedoeïenen ook te maken met het zelfbesef van de mannelijke, leidende personen. Op de eerste plaats is er een trots op de adelijkheid van de afstammingslijnen. De heldendaden van de voorouders hebben een direct effect op de identiteit en moraliteit van de nu levende groepsleden en van de groep als geheel. (noot: De invloed van de voorouders is van groot belang voor het eerbegrip. Pierre Bourdieu heeft erop geattendeerd, dat de eer van de familie bijna identiek is met de eer van de voorouders, Bourdieu 1966: 220) Hiermee gepaard gaat een verheven moraliteitsgevoel. Het gedrag van de leidende personen is de standaard voor de cultuur waarin zij leven en zij zijn daardoor aan gedragsconventies gebonden (*namus*). Uit deze culturele conventies komen de hiërarchische sociale relaties voort, die binnen de groep lijken te overheersen. Afhankelijke personen of mensen met een lagere sociale status binnen de groep conformeren zich aan dit systeem via de 'modesty code'.

Ten tweede is (was)<sup>25</sup> die cultuur verbonden met strijd (raids) tussen stammen of stamsegmenten. Hierbij behoren ridderidealen als moed, vrijheid, zelfbeheersing en onafhankelijkheid (*sharaf*). Deze waarden gelden voor iedereen, ook de lager geplaatsten in de sociale hiërarchie.

Het is de verdienste van Lila Abu-Lughod geweest dat zij erop gewezen heeft dat ook vrouwen eer hebben. Eer is het morele ideaal van zowel mannen als vrouwen. Vrouwen zijn eerbaar door vrijwillig eerbied te tonen via de 'modesty code', maar ook als zangeressen van de *ghinnawa*'s. De *ghinnawa*'s zijn enerzijds oppositie tegen het systeem (het discours van intimiteit en kwetsbaarheid verdraagt zich niet met de masculiene erecode), anderzijds belichamen de *ghinnawa*'s de hoogste waarden van het systeem (omdat zij een streng afgebakende culturele traditie vertegenwoordigen): zelfbeheersing en vrijheid.

(...) the way Awlad 'Ali women can simultaneously reproduce the structures of domination through their commitment to morality and resist them through, among other things, their poetry.<sup>26</sup>

Dus: terugkomend op de twee kernbegrippen bezitsrecht en de bescherming daarvan via fysiek geweld. De relatie van eer met fysiek geweld bij de bedoeïenen lijkt evident. Die bedoeïenen, die nog een pastoraal nomadisch bestaan lijden, zijn trotse en fiere krijgers, voor wie de ideologie van eer bestaat uit het opsommen van genealogieën, uit raids, bloedwraak en verzoeningen. Voor bedoeïenen, die niet meer een nomadisch bestaan lijden, geldt dat verhalen over de heldendaden van weleer zaken zijn waardoor men nog steeds geëmotioneerd raakt. En het zijn juist de *ghinnawa*'s, die heinneringen aan oude tijden ophalen.

Met betrekking tot het tweede kernbegrip, bezitsrecht, moet opgemerkt worden dat de bedoeïenen iedere schending daarvan zullen opvatten als een aantasting van hun eer. Traditioneel gelden vee, waterputten en het thuisland van de nomadengroepen, en soms ook de weidegronden, als bezittingen waar de nomaden erg op gesteld zijn. Hetzelfde geldt ook voor het huis (of tent, tentenkamp) en familie. Huis en familie zijn heilig. Gastvrijheid is zo heilig dat de gastheer zelfs zijn vijanden moet beschermen, indien zij toevlucht tot zijn huis zoeken. De gast krijgt bescherming gegarandeerd door de eer van de gastheer.

De erecode is tevens verbonden met de zedelijkheid/kuisheid van de vrouwen in het huishouden. Hun deugdzaamheid staat gelijk aan de eer van de familie. Dringt bv. een dief het huis binnen,

---

<sup>25</sup> Economisch en politiek gezien zijn de bedoeïenen aan het verdwijnen. Zie hierover het artikel van Donald Powell Cole "Where Have the Bedouin Gone?"

<sup>26</sup> Abu-Lughod 1989: 293.

terwijl de mannen afwezig zijn, dat moet men vrezen dat het respect voor de vrouwen geschonden is en daarmee de eer van de familie (vertegenwoordigd in de vader of de oudste zoon). In het Arabische woord *ḥarām* worden de twee betekenisexponenten van het kuisheidsideaal samengevat: verboden en heilig.

## Literatuur

- Abu-Lughod, Lila. "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World." *Annual Review of Anthropology* 18 (1989): 267-306.
- Abu-Lughod, Lila. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley [etc.]: University of California Press, 1999.
- Abou-Zeid, A. "The Sedentarization of Nomads in the Western Desert of Egypt." *International Social Science Journal* 11, no. 4 (1959): 550.
- Abū Zaid<sup>27</sup>, A. *Al-Tha'r al-Qāhira: Dār al-Ma'ārif bī Miṣr*, 1965
- Abou Zeid, A. "Honour and Shame among the Beduins of Egypt." In *Honour and Shame*, edited by J.G. Peristiany, 245-59. London: Weidenfeld & Nicolson, 1966.
- Antoun, Richard T. "On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Study in the Accomodation of Traditions." *American Anthropologist, New Series* 70, no. 4 (1968): 671-97.
- Blok, Anton. "Eer En De Fysieke Persoon." *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis*, no. 6 (1980): 211-30.
- Bourdieu, Pierre "The sentiment of honour in Kabyle society" In: *Honour and shame, the values of Mediterranean society*, 193-241 Chicago (etc.): The University of Chicago Press, 1966.
- Cole, Donald Powell. "Where Have the Bedouin Gone?" *Anthropological Quarterly* 76, no. 2 (2003): 235-67.
- Driessen, H. "Een Kwestie Van Mediterrane Eer." *Volkkundig Bulletin* 23, no. 3 (1997): 197-214.
- Fares, B. "Ird" In: *Encyclopædia of Islam*, 77-78. Leiden: Brill, 1978.
- Fares, B. "Muru'a." In: *Encyclopædia of Islam*, 636-38. Leiden: Brill, 1993.
- Gillmore
- Khalaf, Sulayman N. "Settlement of Violence in Bedouin Society." *Ethnology* 29, no. 3 (1990): 225-42.
- Meeker, Michael E. "Meaning and Society in the near East: Examples from the Black Sea Turks and the Levantine Arabs (I)." *International Journal Middle East Studies* 7 (1976): 243-70.
- Pitt-Rivers, Julian. "Honor & Social Status." In *Honour and Shame*, edited by J.G. Peristiany, 19-77. London: Weidenfeld & Nicolson, 1965.
- Pitt-Rivers, Julian & Peristiany, John G., eds. *Honor and Grace in Anthropology*. Cambridge: Cambridge U.P., 1992.
- Schneider, Jane. "Of Vigilance and Virgins, Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies." *Ethnology* 10, no. 1 (1971): 1-24.
- Stewart, Frank H. *Honor*. Chicago, London, 1994.
- Vreede, A. *Al-Tha'r, Bloedwraak in De Arabische Regio*, Universiteit van Amsterdam, 2009.
- Wagner, E. & Fares, B. "Mufakhara." In *Encyclopædia of Islam*, 308-10. Leiden: Brill, 1993.

---

<sup>27</sup> Is dezelfde auteur als Abou-Zeid, alleen in dit geval betreft het een transcriptie uit het Arabisch.