

Artikel: Ruwe representatie. Interreligieuze interacties in verhalen van reizigers door de Levant tijdens de Kruistochten

Auteur: Tomas de Wit

Verschenen in Skript Historisch Tijdschrift, jaargang 48.2, pp. 29-37.

© 2026 Stichting Skript Historisch Tijdschrift, Amsterdam

p-ISSN: 0165-7518

e-ISSN: 3051-2506

Abstract: This article explores interreligious interactions in traveller accounts from the Levant during the Crusades. While this period has often been characterised by conflict between Christians and Muslims, these sources paint a more layered image. Drawing on four accounts written by Ibn Munqidh, Ibn Jubayr, Thietmar, and Burchard, this article introduces the concept of ‘rough representation’, inspired by Christopher MacEvitt’s model of ‘rough tolerance’. This model describes a textual practice in which the travellers simultaneously represent polemical stereotypes while also showing practical experience of interreligious interactions. Rough representation consists of three characteristics: permeability, localisation, and absence. Together these show how interreligious contact is obscured and embedded by these texts. This approach highlights that contact between religious communities was frequent and normalised in traveller accounts, which offers a rebuttal to the narrative of perennial conflict and animosity between Christians and Muslims that still prevails today.

Skript Historisch Tijdschrift is een onafhankelijk wetenschappelijk blad dat viermaal per jaar verschijnt. De redactie, bestaande uit studenten en pas afgestudeerden, wil bijdragen aan actuele historische debatten, en biedt getalenteerde studenten de kans om hun werk aan een breder publiek te presenteren.

RUWE REPRESENTATIE

INTERRELIGIEUZE INTERACTIES IN VERHALEN VAN REIZIGERS DOOR DE LEVANT TIJDENS DE KRUISTOCHTEN

Tomas de Wit

Weinig regio's hebben zoveel religieuze betekenis als de Levant, wat herhaaldelijk aanleiding heeft gegeven tot conflicten. Zo gingen gedurende de kruistochten grote groepen Europeanen naar het "Heilige Land" om het te bevrijden van de moslims. Niet iedereen ging er echter heen met de intentie om te vechten. Zowel christelijke als islamitische reizigers bezochten de heilige plekken in dit roerige gebied, en bewogen zich erdoor alsof er nooit gevochten was.

Inleiding

Het idee dat er een onoverkoombaar verschil is tussen christelijke en islamitische culturen speelt nog steeds een grote rol in onze huidige samenleving. De bron van deze animositeit wordt vaak gezocht in ideeën over kruistochten en jihad.¹ Tijdens de kruistochten gingen er echter niet alleen soldaten naar het Heilige Land, maar ook reizigers die hun ervaringen vastlegden. Middeleeuwse beschrijvingen over de 'ander' staan vol met vijandige denkbeelden, die vaak eenzijdig worden geïnterpreteerd. Zo schreef de dertiende-eeuwse pelgrim Burchard van de berg Zion het volgende over moslims: 'Ze zijn zeer onrein. Ze hebben zoveel vrouwen als ze kunnen voeden. Desondanks zondigen ze tegen de natuur, met bordelen voor jonge mannen in iedere stad.' Deze vijandigheid kunnen we alleen niet meteen voor waar aannemen, aangezien hij slechts enkele regels hierna schrijft: 'Toch zijn ze gastvrij, hoffelijk en genereus. Ik heb veel vriendelijkheid onder hen ervaren en als je ze op een kleine manier helpt, geven ze het ruimschoots terug.'² Burchard geeft hier twee representaties van moslims: één hard en veroordelend, de ander lovend. Hoe kunnen deze representaties met elkaar verenigd worden?

Stereotyperende beschrijvingen uit bronnen over de Levant zijn vaak gebruikt als bewijs voor animositeit tussen christenen en moslims.³ Hierdoor wordt de Levant gedurende de kruistochten neergezet als een plek waar segregatie tussen religieuze groepen de norm was en waar sprake was van discriminerende rechtssystemen.⁴ Daarnaast wordt over de islamitische kant geschreven dat haat en wantrouwen jegens de christelijke Europeanen het leidende sentiment waren.⁵ Deze denkbeelden hebben geleid tot een model van voortdurend conflict tussen moslims en christenen, waarbij er verder geen contact plaatsvond tussen de twee groepen.⁶ Dit model is niet in staat om de uitspraak van Burchard te verklaren, aangezien zijn observatie over de gastvrijheid en vriendelijkheid van moslims impliceert dat hij wel degelijk contact met ze heeft gehad. Daarnaast is het belangrijk om tegen het idee van voortdurend conflict tussen moslims en christenen in te blijven gaan, omdat dit idee vandaag de dag nog steeds grote invloed

heeft.⁷ Door de aandacht te verschuiven naar de alledaagse contacten beschreven door Burchard en drie andere reizigers, pleit ik voor een genuanceerder beeld van de contacten tussen moslims en christenen. Vriendschappelijke en vijandige beelden konden, zelfs in één reisverslag, naast elkaar bestaan. Aan de hand van het model van 'ruwe representatie' laat ik zien hoe dergelijke tegenstrijdigheden verklaard kunnen worden.

Ruwe representatie is gebaseerd op het concept van 'ruwe tolerantie' dat Christopher MacEvitt heeft ontwikkeld als alternatief voor het segregatiemodel. Ruwe tolerantie illustreert de wijze waarop de Europese gezaghebbers hun autoriteit uitoefenden op oosterse christenen in de kruisvaarderstaten tussen 1097 en 1187. Hierbij liet de Europese aristocratie aan de ene kant gedrag en overtuigingen toe die onacceptabel waren in Europa, maar traden ze aan de andere kant regelmatig hard op tegen inheemse gemeenschappen.⁸ Ruwe representatie laat een vergelijkbare dynamiek in reisverslagen zien: auteurs schetsen enerzijds een hard beeld van andere religieuze gemeenschappen, maar laten anderzijds alledaagse interreligieuze interacties doorschemeren die daarmee op gespannen voet staan. Hierbij speelt het beeld van de Levant dat ze construeren in op de stereotypes van hun publiek.

"BINNEN DE ENE CONTEXT WAS HET NORMAAL VOOR IBN MUNQIDH OM MET CHRISTENEN TE VECHTEN, TERWIJL HET BINNEN EEN ANDERE CONTEXT NET ZO NORMAAL WAS OM VRIENDSCHAP TE SLUITEN"

Ruwe representatie kan worden geanalyseerd aan de hand van drie aspecten: permeabiliteit, lokalisatie en absentie. Deze aspecten maken inzichtelijk hoe auteurs religieuze gemeenschappen representeren in hun reisverslagen. In wat volgt bespreek ik per aspect hoe deze dynamiek tot uiting komt in de werken van Muhammad ibn Ahmad ibn Jubayr, Usama ibn Munqidh, Thietmar en Burchard.

Permeabiliteit

Het eerste aspect van ruwe representatie is permeabiliteit. De reisverslagen zijn doordrenkt van momenten waarop de reizigers de sociale, religieuze en fysieke grenzen tussen religieuze gemeenschappen overstaken. Hierdoor ontstonden er mogelijkheden voor het leggen van interreligieus contact. Dit wordt duidelijk zichtbaar in de reiservaringen van de auteurs.

Zo reisden de auteurs van de reizigersverslagen door gebieden die in handen waren van andersgelovigen. Burchard, een Duitse Dominicaanse monnik die tussen 1274 en 1285 in de Levant verbleef, vertelt bijvoorbeeld over een diplomatieke missie naar Caïro, de hoofdstad van de Mammelukken in Egypte.⁹ Hierbij noemt hij dat hij met 'verschillende "Saracenen" en christenen' heeft gesproken over hoeveel christenen er in het land wonen. Saracenen is een ingewikkelde term waarbij etniciteit, geografische gebondenheid en religie elkaar overlappen, maar hier is het vooral van belang dat het in deze periode wordt gebruikt voor moslims.¹⁰ Burchards oudere landgenoot Thietmar, die de Levant bezocht tussen 1217 en 1218, ondernam een pelgrimstocht naar Saydnaya om een heiligdom van Maria te bezoeken.¹¹ Onderweg verbleef hij zes dagen in Damascus. Beide steden lagen in Ayyubidisch gebied en werden voornamelijk bewoond door moslims. Bij Damascus werden Thietmars spullen doorzocht op wijn en moest hij belasting betalen, maar hij kon vervolgens zonder problemen binnenkomen. Ten slotte vertelt Ibn Jubayr dat hij, op de terugweg van zijn bedevaart naar Mekka in 1184, enkele dagen in Akko en



Afbeelding 1: De Al-Aqsamoskee. Bron: Wikimedia Commons

Tyrus verbleef.¹² Beide waren belangrijke kruisvaardersteden met een grotendeels christelijke bevolking. Met het oversteken van deze fysieke grenzen omringden de reizigers zich met mensen uit andere religieuze gemeenschappen, waardoor interreligieuze interacties aan de orde van de dag waren. Er werden echter niet alleen fysieke grenzen overgestoken.

De grenzen tussen religieuze gemeenschappen werden door deze reizigers namelijk ook als permeabel gepresenteerd. Zo vertelt Burchard over een heilige bron in Heliopolis waarin Maria het kind Jezus gewassen heeft. Zowel christenen als moslims gebruikten deze bron om zich ritualistisch te wassen, soms zelfs tegelijkertijd.¹³ Daarnaast vertelt Thietmar, bij zijn schets van Damascus, hoe de islamitische inwoners Ramadan vierden, maar dat er ook vele kerken waren en dat 'elk land vrij was zijn eigen rite te beoefenen'. Bij zijn beschrijving van Saydnaya vertelt hij over het wonder van een islamitische vrouw die Maria aanriep. Maria hielp haar, ondanks haar ongelof.¹⁴ Bij zijn vertrek uit de Levant op een Genues schip omschrijft Ibn Jubayr ook een ritueel met kaarsen dat werd uitgevoerd door zijn christelijke medepassagiers.¹⁵ Op deze manier laten de auteurs zien dat religieuze praktijken niet strikt gescheiden plaatsvonden, waardoor er zelfs in de context waarbinnen religieuze verschillen het grootst waren interacties konden plaatsvinden. Buiten deze religieuze contexten bestonden er ook sociale grenzen tussen verschillende gemeenschappen.

Deze sociale grenzen werden echter ook dikwijls doorbroken. Dit komt voor namelijk voor in de anekdotes van Ibn Munqidh, waarin hij vertelt over de rondreizen die hij gedurende zijn leven door de Levant heeft gemaakt en opschreef op 88-jarige leeftijd rond 1183.¹⁶ In een van zijn anekdotes vertelt hij over een bezoek aan Jeruzalem, terwijl de stad in het bezit van christelijke Europeanen was. Hier hadden de Tempeliers, een christelijke ridderorde opgericht om pelgrims te beschermen, de Al-Aqsamoskee in gebruik genomen als hun vertrekken.¹⁷ Ibn Munqidh vertelt dat de Tempeliers hem ontvingen wanneer hij op bezoek kwam. Zij maakten dan de naastgelegen moskee, die omgebouwd was tot kerk, voor hem vrij, zodat hij er kon bidden.¹⁸ Ibn Munqidh bezocht Jeruzalem blijkbaar zo regelmatig dat hij, naar zijn eigen woorden, vriendschap had

gesloten met deze christelijke ridders en zij bereid waren hem toe te laten in hun vertrekken en hun kerk als moskee te laten gebruiken. Ibn Jubayr vermeldt ook dat hij samen met zijn reisgenoten accommodatie had gevonden in een huis van een christelijke vrouw en dat Akko dé ontmoetingsplek was voor christelijke en islamitische handelaren. In deze gevallen was religie slechts één aspect van hun identiteit; het was geen obstakel bij het sluiten van vriendschap of bij het huren van huisvesting.

Het feit dat de auteurs de grenzen tussen religieuze gemeenschappen presenteren als permeabel is essentieel voor ruwe representatie. Het laat veel mogelijkheden voor het leggen van interreligieus contact zien, waardoor het een alledaags en bijna noodzakelijk iets werd. Daarnaast toont het aan dat de reizigers religie als slechts één aspect van iemands identiteit zagen en dat het daardoor geen blokkade hoefde te zijn voor interacties. Dat wil niet zeggen dat het altijd zo gemakkelijk ging. Er waren ook plaatsen waar grenzen strenger bewaakt werden en waar interreligieuze interacties minder goed mogelijk waren.

"OVER AKKO SCHRIJFT IBN JUBAYR DAT 'ONGELOOF EN GODDELOOSHEID DAAR HEVIG BRANDEN"

Lokalisatie

Het tweede aspect van ruwe representatie, lokalisatie, wijst op de verschillende normen die voor interreligieuze interacties gelden op verschillende plekken en tijden. Als de reizigers een positieve of negatieve interactie met een bepaald lid van een groep beschrijven, blijkt dit weinig invloed te hebben op het beeld dat ze van de groep als geheel presenteren. Daarnaast wordt de openheid of geslotenheid voor contact op één plek niet gezien als garantie voor hetzelfde op een andere plek.

De normen konden afhankelijk zijn van de ligging van de plek. Na zijn terugkeer uit Saydnaya ging Thietmar bijvoorbeeld op een tweede pelgrimage naar het Sint-Katharinaklooster in het Sinaïgebergte. Tijdens deze reis besloot hij Jeruzalem te vermijden en zich te vermommen als een Georgische monnik. Jeruzalem was in 1187 veroverd door de Ayyubiden en lag in Thietmars tijd dus in islamitisch gebied. Hij schreef dat hij 'zijn leven aan de dood of eeuwigdurende gevangenschap blootstelt' door in deze omgeving te reizen, een angst die hij niet noemde bij de beschrijving van zijn reis door Damascus. Zijn vermoeden bleek correct: zodra hij zich in de omgeving van Jeruzalem begaf, trapte hij in 'een val van de Saracenen' en werd hij gevangengenomen. Gelukkig kende een Hongaarse edelman in zijn reisgezelschap enkele 'Hongaarse Saracenen' die in Jeruzalem woonden. Nadat de edelman contact met hen had gelegd, wisten zij hun vrijheid te regelen.¹⁹

Ibn Jubayr merkte een verschil op in hoe hij werd behandeld in Akko en Tyrus. Over Akko schreef hij dat 'ongeloof en goddeloosheid daar hevig branden' en dat er 'varkens en kruizen in overvloed zijn', waarbij hij varkens als spotnaam voor christenen gebruikte. Over Tyrus schreef hij echter dat de mensen daar minder koppig in hun ongelooft waren en vriendelijker tegenover 'islamitische vreemdelingen'. Daarnaast was de status van moslims daar in het algemeen 'gemakkelijker en vrediger'.²⁰ In Thietmars voorbeeld waren er conflicten uitgebroken rondom de Vijfde Kruistocht en Jeruzalem werd gezien als een aantrekkelijke prijs voor de kruisvaarders, waardoor de spanningen daar hoog waren opgelopen. Bij Ibn Jubayr waren de kruisvaarderstaten net binnengevallen door de Ayyubidische sultan Saladin. Akko werd veroverd als resultaat van

deze veldtocht. Beide steden lagen destijds dus op de frontlinie van conflicten, waardoor de normen van interreligieus contact strikter waren. Damascus en Tyrus werden minder bedreigd, waardoor de sfeer daar opener was. Naast de ligging werden de normen ook beïnvloed door de context van de periode.

De tijd heeft dus ook een invloed op de normen die gelden voor interreligieuze interacties. Naast de bovenstaande voorbeelden komt dit terug in het narratief van Ibn Munqidh. Naast zijn bezoeken aan Jeruzalem en zijn vriendschap met de Tempeliers daar, noemt hij ook gevechten met christenen. Zo illustreerde hij de gevangenneming van christelijke pelgrims voor losgeld door een van zijn vrienden als een heroïsche daad. Dat is ironisch: de Tempeliers, die hij als vrienden beschouwde, hadden juist gezworen deze pelgrims te beschermen. Daarnaast bespreekt Ibn Munqidh ook zijn eigen deelname aan gevechten met kruisvaarders en belegeringen van hun kastelen.²¹ Omdat de context van de periode veranderde, zoals door de opkomst van conflict, veranderden de normen omtrent interreligieuze interacties ook. Op het ene moment was het normaal voor Ibn Munqidh om met christenen te vechten, terwijl het op een ander moment net zo normaal was om vriendschap met ze te sluiten. Dit komt ook terug in de voorbeelden van Ibn Jubayr en Thietmar: als zij respectievelijk Akko en Jeruzalem een jaar eerder of later hadden bezocht, was de sfeer heel anders geweest. Maar wat voor invloed heeft deze diversiteit op het beeld van de ander?

Deze lokaal verschillende normen hadden weinig invloed op verdere interacties en het overkoepelende beeld van andere religieuze groepen. Thietmars ervaring bij Jeruzalem weerhield hem er bijvoorbeeld niet van om zijn reis te vervolgen. Later huurde hij zelfs islamitische Bedoeïenen in als gids, met wie hij in contact werd gebracht door een Griekse vrouw.²² Daarnaast benoemt Ibn Jubayr, kort na zijn schets van de vriendelijke sfeer in Tyrus, dat het volgens hem zondig was voor moslims om in christelijk gebied te wonen, omdat dit vernederend is en betekent dat je je 'mengt onder de varkens'.²³

Ten slotte is de leidende boodschap van Ibn Munqidh dat de christelijke Europeanen dom en gewelddadig zijn, ondanks zijn vriendschappen en interacties met hen. Binnen ruwe representatie verandert dus de manier waarop de reizigers hun interreligieuze interacties presenteren aan de hand van de specifieke contexten waarin ze plaatsvinden. De normen die binnen de ene context golden, golden niet per se binnen de andere context. Daarnaast hadden deze interacties weinig invloed op de interpretatie van de groep als geheel of op andere interreligieuze interacties. Dit gaf aanleiding om bepaalde interacties wel uitgebreid te benoemen en anderen te verbergen of slechts zijdelings te noemen.

Absentie

Absentie is wat de reizigers niet zeggen of niet benadrukken. Wat de reizigers niet benoemen is gebaseerd op wat Alton Becker beschrijft als *silential relations*: 'de relatie tussen een tekst en het niet-gezegde of onzegbare'.²⁴ Het 'niet-gezegde' is hetgeen zo alledaags of vanzelfsprekend is dat het geen verdere toelichting behoeft. Het 'onzegbare' is hetgeen het beeld dat de reizigers van de ander proberen te presenteren tegenspreekt. Hierbij bestaat er een spanning tussen de stereotypes, waarop het gepresenteerde beeld gebaseerd is, en persoonlijke ervaringen, die niet of zijdelings genoemd worden. Hiervoor richt ik me eerst op wat er wel aanwezig is in de verslagen.

Het voornaamste beeld dat de reizigers presenteren was veelal gebaseerd op religieuze stereotypes. Zo heeft Burchards opmerking uit de introductie een overwegend religieuze connotatie; hij beschrijft moslims immers als onrein en zondig. Later in zijn narratief noemt hij Mohammed 'afschuwelijk'. Daarnaast vertelt hij dat moslims kerken

hebben verwoest en omgebouwd tot moskeeën. Bij een van deze kerken illustreert hij een wonderbaarlijk voorval. Een sultan wilde alle rijkdommen uit een kerk plunderen, maar toen zijn werklieden aan de slag gingen, kwam er een grote slang uit de muur gekropen die stenen doormidden beet en een schroeïend spoor achterliet. Daarop zette de sultan het werk stop en liet de kerk met rust.²⁵ Wanneer Thietmar vertelt wat hij in Damascus over moslims heeft geleerd, schrijft hij ook: ‘hun leven is onzuiver en hun wet is corrupt’. Vervolgens geeft hij een beschrijving van Ramadan, waarbij hij opmerkt dat ze overdag wel vastten, maar ’s nachts zoveel aten als ze konden. Volgens Thietmar vereerden ze hiermee Jupiter, die opdroeg dat ‘alles wat bevrediging oplevert eervol is’. Vervolgens schetst hij de manier waarop moslims bidden, waarbij hij spottend schrijft dat ze de grond veelvoudig slaan met hun voorhoofd. Hij benoemt ook dat moslims zoveel vrouwen kunnen hebben als ze kunnen voeden, wat schandelijk zou zijn voor een christelijk publiek. Ten slotte beweert hij dat moslims naar Mekka op pelgrimage gingen omdat Mohammed daar begraven lag, maar dat slechts een voet van zijn lichaam over was, omdat de rest door varkens zou zijn opgegeten.²⁶



Afbeelding 2: Het Sint-Katharinaklooster. Bron: Wikimedia Commons

Ibn Munqidh vertelt ook een anekdote over een bezoek aan Jeruzalem. Volgens hem rende een christelijke Europeaan op zijn gezelschap af en vroeg hen of ze God wilden zien toen hij jong was. Uit nieuwsgierigheid ging het gezelschap met hem mee. De Frank bracht hen vervolgens naar een standbeeld van Maria met Jezus als kind en zei dat het God was toen hij jong was.²⁷ Hoewel Jezus binnen de Islam een profeet is, wordt hij niet gezien als de zoon van God en al helemaal niet als God zelf. In al deze voorbeelden wordt een bepaald stereotype van andersgelovigen neergezet. Burchard en Thietmar presenteren moslims beide als zondig en gierig en onderbouwen dit met stereotypische beelden die vaak niet waar zijn. Daarnaast presenteert Ibn Munqidh op zijn beurt christenen weer als zondaars. Deze religieuze stereotypes vormen de hoofdlijn van hoe andersgelovigen in de verhalen worden gepresenteerd.

Het zijn echter niet alleen religieuze stereotypes die dit beeld vormen. De auteurs maken ook vaak gebruik van etnische stereotypes. Zo schrijft Ibn Munqidh aan het be-

gin van zijn hoofdstuk over 'Franken' dat ze als beesten zijn en geen andere deugden hebben dan moed en strijd lust. Hierbij gebruikt hij Franken als verzamelterm voor alle christenen die vanuit Europa naar de Levant zijn gekomen. Net als bij de term Saracenen zit hier een overlap in tussen religie, geografische gebondenheid en etniciteit.²⁸ In een van de anekdotes uit dit hoofdstuk beschrijft hij een gesprek met een Europese ridder met wie hij bevriend was. De ridder probeerde Ibn Munqidh ervan te overtuigen om zijn zoon mee naar Europa te sturen zodat hij goed onderwijs kon krijgen. Ibn Munqidh vertelt de lezer dat dit een belachelijke gedachte van de ridder was, omdat het onderwijs van de Europeanen nooit zo goed kon zijn als in zijn eigen land.²⁹ In een ander verhaal vertelt hij over een Europeaan die een badhuis bezocht. De Europeaan liep naakt rond door het badhuis en zodra hij de eigenaar tegenkwam trok hij de handdoek die hem bedekte af. Hierbij viel het de Europeaan op dat de eigenaar zijn schaamgebied had geschoren. De eigenaar was hier zo van onder de indruk dat hij de eigenaar vroeg dit ook voor hem én zijn vrouw te doen, wat de onthutste eigenaar deed.³⁰ Het hoofddoel van deze anekdotes was om een beeld van Europeanen te schetsen als onintelligent, met slechte hygiëne en onbeschaamd jegens naaktheid en de omgang met hun vrouw. Deze stereotypen bepalen niet alleen de representatie van andersgelovigen, maar ook de selectiviteit van het narratief.

Zo laten de auteurs de aanwezigheid van andersgelovigen vaak weg uit hun narratief. Neem het tweede deel van Burchards opmerking uit de introductie. Hij zegt dat hij veel vriendelijkheid en gastvrijheid heeft ervaren onder moslims, maar vertelt vervolgens nergens over hoffelijke en genereuze interacties met hen. Ook Thietmar laat moslims vaak weg waar ze wel geweest moeten zijn. Aan het begin van zijn eerste pelgrimage schrijft hij dat hij uit Akko vertrekt 'met enkele Syriërs en Saracenen' in zijn gezelschap, die hij verder nooit meer noemt.³¹ Bij het eindpunt van de pelgrimage, het standbeeld van Maria in Saydnaya, noemt hij alleen de aanwezigheid van een christelijk klooster. Naast het mirakelverhaal over de islamitische vrouw, noemt hij niet dat het Mariaheiligdom ook heilig is voor moslims, terwijl dit tot de dag van vandaag wel het geval is.³² Zijn tweede pelgrimage ging naar het Katharinaklooster in het Sinaïgebergte. Hier zegt hij wel dat het door moslims en christenen vereerd wordt en dat de sultan van Egypte zelf langs is gekomen om de brandende struik te vereren. Vervolgens beschrijft hij twee christelijke gemeenschappen die aanwezig zijn in het Katharinaklooster en licht hij toe hoe zij samenleefden en hoe zij hem ontvingen.³³ Hij geeft echter geen beschrijving van de moskee die aanwezig was op hetzelfde terrein en de moslims die daarbij betrokken waren.³⁴ Ten slotte noemt Ibn Munqidh wel dat hij bevriend was met een Europese ridder en dat ze samen optrokken, maar hij gaat daar nooit verder op in. Zo is te zien dat de reizigers interacties met andersgelovigen vaak niet benoemden in hun narratief, als dit tegen de stereotypes van hun publiek inging. Er zijn echter wel indicaties dat interreligieuze interacties op veel plekken bijna noodzakelijk moeten zijn geweest.

Indicaties van deze noodzakelijke interacties zijn terug te vinden in de reisverslagen. Burchard beschrijft bijvoorbeeld zijn bezoeken aan Jeruzalem, Nablus en Egypte, die allemaal eigendom waren van de islamitische Mammelukken. Daar beschrijft hij wat voor fruit en noten de lokale bevolking at, welke recepten ze ermee maakten en dat vruchten soms vanuit Damascus werden geïmporteerd maar dat dat moeilijk was door de hitte. Van Nablus zegt hij dat het zeer aangenaam en vol van geneugten was. Daarnaast geeft Burchard aan dat hij de Koran had gelezen en gebruikt hij op meerdere plaatsen gelatiniseerde versies van Arabische woorden, wat een indicatie is dat hij enige kennis van Arabisch had.³⁵ Deze kennis over lokale producten en cultuur had hij opgedaan door contact met de lokale bevolking, waarvan de meerderheid islamitisch

was. Thietmar vertelt eveneens over de ambachtslieden, eetgewoontes en religieuze gewoontes in Damascus en dat hij daar bloemen heeft gekocht.³⁶ Dit veronderstelt interreligieuze interacties die hij niet toelicht. Ook in eerdere voorbeelden moet er interreligieus contact hebben plaatsgevonden. Neem bijvoorbeeld Ibn Jubayr. Hij vond huisvesting bij een christelijke vrouw en reisde mee op een Genuees schip. Thietmar vertrok vanuit Akko met moslims in zijn reisgezelschap en werd bij Jeruzalem geholpen door Hongaarse moslims. In al deze gevallen moeten de reizigers contact hebben gehad met andersgelovigen. Ze vertellen hier verder niets over, omdat het te alledaags was of in zou gaan tegen het beeld dat ze probeerden te presenteren.

Soms werden deze interreligieuze interacties echter niet volledig weggelaten. Zo nu en dan komen ze terzijde naar voren, als bijzaak van het hoofdpunt dat de auteurs probeerden te maken. Dit komt voornamelijk voor in de anekdotes van Ibn Munqidh. Een voorbeeld hiervan is zijn anekdote over de Europese ridder waarmee hij optrok. Blijkbaar heeft hij vrij intensief contact met hem gehad, maar hij beschrijft alleen dit ene gesprek. Uit de anekdote over de Europeaan in het badhuis blijkt dat Ibn Munqidhs publiek het geloofwaardig vond dat een Europeaan een badhuis bezocht en hier contact had met de moslims die daar ook aanwezig waren. Ook in de anekdote over de Europeaan die hem God wilde laten zien toen hij jong was, was het niet het schokkende gedeelte dat hij op de straten van Jeruzalem werd aangesproken door een christelijke Europeaan. Uit alle anekdotes komt terzijde terug dat het normaal was dat er sprake was van contact tussen christenen en moslims. Het hoofdpunt van deze anekdotes was om de ander te stereotyperen maar zijdelings blijkt interreligieus contact vrijwel normaal.

Dit is hoe ruwe representatie vorm krijgt binnen de reisverslagen. Het hoofddoel van de auteurs was om een beeld van de ander te representeren dat acceptabel was voor hun publiek of een bepaald doel vervulde. Hierbij verborgen ze de aanwezigheid van andersgelovigen en hun interacties met hen, als dit niet overeenkwam met het beeld dat ze representeerden. Op deze manier kon Burchard aan de ene kant zeggen dat moslims zondig en onrein waren, maar vervolgens zonder schijnbare aanleiding ook benoemen dat ze hoffelijk en gastvrij waren. De interacties die tot het tweede denkbeeld leidden zijn verborgen omdat het 'onzegbaar' was.

Conclusie

Het model van ruwe representatie beschrijft een tekstuele praktijk waarin de auteurs op een gelaagde manier met hun teksten omgaan. Aan de ene kant presenteren ze aan hun publiek een polemisch en veroordelend beeld van de ander. Tegelijkertijd laten ze persoonlijke ervaringen doorschemeren, waarbij interreligieuze interacties vrijwel normaal waren. De drie aspecten van ruwe representatie – permeabiliteit, lokalisatie en absentie – laten zien hoe dit werkt. Dit verklaart tegenstrijdige opmerkingen zoals die van Burchard uit de inleiding van de tekst. Permeabiliteit verklaart hoe hij in contact is gekomen met de moslims die hem gastvrij hebben ontvangen. Lokalisatie laat zien dat de normen omtrent interreligieus contact sterk varieerden. Absentie verklaart waarom hij moslims presenteert als onrein en zondig, terwijl hij vervolgens noemt dat zijn interacties met hen voornamelijk gastvrij en open waren. Al deze aspecten zijn ook ruimschoots terug te vinden in de drie andere reisverslagen. Zo helpt ruwe representatie zichtbaar te maken hoe alledaags en veelvoudig interreligieus contact in hun verhalen verweven is.

Terwijl veel onderzoek, zoals dat van MacEvitt, zich baseert op de perspectieven van autoriteiten, bieden reisverslagen inzicht in een meer alledaags perspectief dat door meer mensen geleefd is. Er zijn nog meer veelbelovende reisverslagen waarin met behulp van ruwe representatie interreligieuze interacties ontdekt zouden kunnen worden.

Daarnaast zou het ook toepasbaar kunnen zijn op andersoortige ooggetuigenverslagen. Het is belangrijk dat dit gebeurt om het beeld van de onoverkoombare verschillen tussen christelijke en islamitische culturen tegen te gaan, aangezien dit nog steeds een grote rol in onze huidige samenleving speelt.³⁷ Door te laten zien dat er meer sprake was van coëxistentie en uitwisseling dan van conflict, wordt duidelijk dat dit vandaag de dag ook mogelijk is en zeker niet onoverkoombaar.

Tomas de Wit heeft de researchmaster Ancient, Medieval and Renaissance Studies aan de Universiteit Utrecht gedaan. Zijn interessegebied is contact en uitwisseling tussen christenen en moslims gedurende de kruistochten

Eindnoten

- 1 J. Tolan, 'The historiography of medieval Christian-Muslim relations (1960-2020)', *De Medio Aevo* 12:1 (2023) 121.
- 2 Burchard van de berg Zion, *Burchard of Mount Sion, OP: Descriptio terrae sanctae*, John Bartlett (red.) (Oxford 2019) 192-193.
- 3 Tolan, 'The historiography of medieval Christian-Muslim relations', 115-119.
- 4 J. Prawer, *The Latin kingdom of Jerusalem: European colonialism in the Middle Ages* (Londen 1973) 17 en 524-533.
- 5 C. Hillenbrand, *The Crusades: Islamic perspectives* (New York 1997) 130-141.
- 6 S. Huntington, *The clash of civilisations and the remaking of world order* (New York 1996) 209-218.
- 7 Tolan, 'The historiography of medieval Christian-Muslim relations', 121.
- 8 C. MacEvitt, *The Crusades and the Christian world of the east: rough tolerance* (Philadelphia 2008) 21-26.
- 9 J. Bartlett, *Burchard of Mount Sion, OP: Descriptio Terrae Sanctae* (Oxford 2019) xxvii-xxxiv.
- 10 S. Akbari, *Idols in the East: European representations of Islam and the Orient, 1100-1450* (Londen 2009) 155.
- 11 Philip Booth, *Thietmar: Person, place and text in thirteenth-century Holy Land pilgrimage* (University of Lancaster 2016) 112-115; D. Pringle, *Pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land, 1187-1291* (Farnham 2012) 3-4 en 27.
- 12 R. Broadhurst, *The travels of Ibn Jubayr: being the chronicle of a medieval Spanish Moor concerning his journey to the Egypt of Saladin, the holy cities of Arabia, Baghdad the city of the Caliphs, the Latin kingdom of Jerusalem, and the Norman kingdom of Sicily* (Londen 1952) 16-19.
- 13 Burchard, *Descriptio Terrae Sanctae*, 212-223.
- 14 Thietmar, *Pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land, 1187-1291*, Denys Pringle (vert.) (Farnham 2012) 101-107; Thietmar, 'Magistri Thietmari Peregrinatio: Pilgerreise nach Palästina und auf den Sina in den Jahren 1217/1218', Ulf Koppitz (red.), *Concilium medii aevi* 14:1 (2011) 121-221, aldaar 135-142.
- 15 Muhammad ibn Ahmad ibn Jubayr, *The travels of Ibn Jubayr: a medieval journey from Cordoba to Jerusalem*, Ronald Broadhurst (vert.) (Londen, 2019) 338-348; Muhammad ibn Ahmad ibn Jubayr, *Rihla*, William Wright and Michael de Goeje (red.) (Leiden 1907) 303-313.
- 16 P. Cobb, *The Book of Contemplation: Islam and the Crusades* (Londen 2008) xxix-xxxiv.
- 17 S. Schein, 'Between Mount Moriah and the Holy Sepulchre: the changing traditions of the Temple Mount in the Central Middle Ages', *Traditio*, 40:1 (1984) 175-195, aldaar 179-181.
- 18 Usama ibn Munqidh, *The Book of Contemplation: Islam and the Crusades*, Paul Cobb (vert.) (Londen 2008) 147-149; Usama ibn Munqidh, *Usamah's memoirs entitled Kitab al-I'tibar*, Philip Hitti (red.) (Princeton 1930) 134-137.
- 19 Thietmar, *Pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land*, 111-112; Thietmar, 'Magistri Thietmari Peregrinatio', 147-149.
- 20 Ibn Jubayr, *The travels of Ibn Jubayr*, 338-343; Ibn Jubayr, *Rihla*, 303-310.
- 21 Ibn Munqidh, *The Book of contemplation*, 89 en 141-142; Ibn Munqidh, *Kitab al-I'tibar*, 77 en 129-130.
- 22 Thietmar, *Pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land*, 120-123; Thietmar, 'Magistri Thietmari Peregrinatio', 159-161.
- 23 Ibn Jubayr, *The Travels of Ibn Jubayr*, 341-342; Ibn Jubayr, *Rihla*, 306-307.
- 24 A. Becker, *Beyond translation: essays toward a modern philology* (Ann Arbor 1995) 186-187.
- 25 Burchard, *Descriptio Terrae Sanctae*, 40-41 en 156-161.
- 26 Thietmar, *Pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land*, 101-102 en 130; Thietmar, 'Magistri Thietmari Peregrinatio', 135-136 en 170-171.
- 27 Ibn Munqidh, *The Book of Contemplation*, 147-148; Ibn Munqidh, *Kitab al-I'tibar*, 135.
- 28 A. Maalouf, *The Crusades through Arab eyes* (New York 1984) xi.
- 29 Ibn Munqidh, *The Book of contemplation*, 144; Ibn Munqidh, *Kitab al-I'tibar*, 132.
- 30 Ibn Munqidh, *The Book of contemplation*, 149; Ibn Munqidh, *Kitab al-I'tibar*, 136-137.
- 31 Thietmar, *Pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land*, 96; Thietmar, 'Magistri Thietmari Peregrinatio', 129.
- 32 B. Kedar, 'Studying the "shared sacred spaces" of the medieval Levant: where historians may meet anthropologists', *Al-Masaq* 34:2 (2022) 111-126, aldaar 117.
- 33 Thietmar, *Pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land*, 124-125; Thietmar, 'Magistri Thietmari Peregrinatio', 164.
- 34 B. Hamilton en A. Jotischky, 'The Mount Sinai Monastery: a succesful example of shared holy space', *Al-Masaq*, 34:2 (2022) 127-139, aldaar 131.
- 35 Burchard, *Descriptio Terrae Sanctae*, 24-25, 34-39, 82-87 en 184-191.
- 36 Thietmar, *Pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land*, 101-103; Thietmar, 'Magistri Thietmari Peregrinatio', 135-138.
- 37 Tolan, 'The historiography of Medieval Christian-Muslim relations', 121.