

BETTINA NOAK

Kennistransfer en culturele differentie

Abraham Rogerius en zijn *Open deure tot het verborgen heydendom* (1651)

Abstract – The article deals with different narrative strategies in ‘colonial literature’ and their implications in the field of knowledge transfer. Against the background of the theory of transculturation it examines different forms of the use of local knowledge. The work of Rogerius is primarily determined by ‘the moments of wonder’ in the appropriation of the Asian culture. Also here it turns out that a respectful dealing with local knowledge cannot do without the translational framework of domestication either. The ‘colonial discourse’ as a power strategy determines Valentyn’s mode of writing. He uses the enlightened, scientific way of narrating stories for the empowerment of the European thinking against the putative dangers of non-European philosophy.

1 Inleiding

‘Die echte Wirklichkeit kann nicht auf einmal ergriffen und abgebildet werden, sondern wir können uns ihr nur in immer vollkommeneren *Symbolen* beständig nähern’.¹ Het citaat van Ernst Cassirer beschrijft de samenhang tussen literatuur en epistèmè: literatuur is het product van een bepaald epistèmè en tegelijkertijd een belangrijk bestanddeel van dit epistèmè. Door haar symbolische, talige werking heeft literatuur een cruciale functie in het menselijke kennisproces.² Voor Ralf Klausnitzer staan drie aspecten in de verhouding tussen literatuur en kennis centraal: ten eerste genereert literatuur fictionele werelden, waarin de simulatie van problemen en het aanbieden van variabele oplossingen daarvoor een belangrijke meerwaarde ten opzichte van niet-literaire teksten biedt; ten tweede stimuleren de poëtische, retorische of performatieve literaire strategieën zowel de productie van kennis als ook het ontstaan van hypotheses, die vervolgens tot een nieuwe stap in de (wetenschappelijke) verklaring van de wereld kunnen leiden. Dit geldt trouwens ook wanneer in wetenschappelijke teksten gebruik wordt gemaakt van literaire stijlmiddelen. Ten derde is literatuur het product van een bepaald historisch discours, retorische technieken worden daarin ook voor de kennisoverdracht gebruikt.³

Het onderzoek naar de samenhang tussen literatuur en kennis heeft in de laatste decennia geleid tot een toenadering van de literatuur- en cultuurwetenschap. De wederzijdse afhankelijkheid van de twee disciplines werd door de formule van ‘de cultuur als tekst en de tekst als cultuur’ tot uitdrukking gebracht. De tekenstructuur van de werkelijkheid bracht onderzoekers tot het besef dat culturele uitin-

1 Geciteerd naar Klausnitzer 2008: 155.

2 Zie daarover Weigel 2004.

3 Klausnitzer 2008: IX.

gen met de middelen van de tekstanalyse ‘gelezen’ konden worden en anderzijds de teksten beschouwd konden worden als producten van culturele systemen. Op dit gebied heeft het *New Historicism* een belangrijke rol gespeeld. Stephen Greenblatt spreekt in deze samenhang van de ‘poëtica van de cultuur’. Het blootleggen van de symbolische structuren in een maatschappij ziet Greenblatt als een proces van *negotiations*, waarbij de doelstelling het beschrijven of zelfs het herbeleven van ‘sociale energieën’ in de historische teksten is. De cultuurwetenschappelijke benadering van teksten heeft onder meer een verruiming van het literatuurbegrip teweeggebracht: alle tekstsoorten kunnen immers iets weergeven van de culturele onderhandelingen uit het verleden.

Tegen de achtergrond van de boven beschreven ontwikkelingen werd de transfer of uitwisseling van kennis geïnterpreteerd. Hoewel de ‘exchanges of knowledge’ in principe ook tussen tekensystemen binnen één bepaalde cultuur onderzocht kunnen worden, waren het vooral de ‘postkoloniale studies’ die tot de bestudering van kennistransfers hebben bijgedragen. Hierbij staat het begrip van de interculturele ontmoeting (*encounter*) centraal, waarbij de in het woord meeklinkende betekenissen van discours, wedstrijd en ook confrontatie een belangrijke rol spelen. In deze samenhang kunnen drie analysemodellen als uiterst invloedrijk worden beschouwd: de ‘third space’-theorie van Homi Bhabha, die zich vooral richt op de ontleding van de hybriditeit van culturele ruimtes, de ‘contact zones’ van Mary Louise Pratt, waarin de sociale ruimtes van transculturele ontmoetingen als plaatsen van veelsoortige vormen van onderhandelingen (*negotiations*) worden beschreven en ten slotte Greenblatts ‘moment of wonder’, namelijk de emotionele en intellectuele ervaring van culturele differenties en de verwerking daarvan in de historische bronnen.⁴

2 Kennis en ‘koloniale literatuur’

Het spreekt vanzelf dat over kennisoverdracht tussen culturen vooral in reisliteratuur en ‘koloniale literatuur’ wordt gesproken. Voor de cultuurwetenschappelijke benadering van literaire teksten is dit een bijzonder boeiend en vruchtbaar onderzoeksveld. In het volgende artikel zal aan de hand van een beknopte casestudy het probleem van de culturele differentie en de daaruit voortvloeiende kennistransfer in ‘koloniale literatuur’ geanalyseerd worden.⁵

Zowel het begrip ‘kennis’ alsook ‘koloniale literatuur’ zijn niet onprobleematisch. Zonder al te zeer op de discussies rond deze concepten te willen ingaan, is het toch zinvol erop te wijzen dat juist het begrip ‘kennis’ (knowledge) in de onderzoeksliteratuur van de ‘postcolonial turn’ een cruciale rol heeft gespeeld.⁶ Edward Said bijvoorbeeld heeft met zijn in 1978 verschenen boek *Orientalism* het westerse denken over andere culturen aan een fundamentele kritiek onderwor-

4 Zie daarover Gvozdeva 2010.

5 Over de discussie m.b.t. het begrip van de culturele differentie: Dreher/Stegmeier 2007; Moosmüller 2009.

6 Over de ‘postcolonial turn’: Do Mar Castro Varela 2005; Bachmann-Medick 2007: 184-237. Over ‘knowledge and colonialism’: Huigen 2009. Ook het begrip ‘knowledge’ heeft uiteraard zijn problematische kanten. Zie over de geschiedenis van het concept Burke 2002.

pen.⁷ In zijn analyse wordt duidelijk dat de vermeende rationaliteit van de westerse ideeën over andere cultuurruimtes uitdrukking is van een machtsstreven en van de koloniale belangen van de westerse landen. Deze vorm van denken heeft een lange traditie. De verlichting bijvoorbeeld bekijkt vreemde culturen vaak in het kader van het algemene ‘Weltvernunft’ dat de historisch-culturele ontwikkelingen op alle continenten tot uitdrukking zou brengen. Tekenend is in dit opzicht het enthousiasme voor China, door Leibniz gezien als het ‘Europa van het Oosten’. Men dacht er de verwezenlijking van de eigen politieke en wetenschappelijke denkbeelden te vinden en had maar weinig belangstelling voor de fundamentele verschillen tussen de Europese en Chinese kennisystemen.⁸

Aan de discussie over het ontstaan van het westers discours met betrekking tot andere culturen heeft, zoals gezegd, het *New Historicism* een belangrijke bijdrage geleverd.⁹ De vertegenwoordigers van deze stroming wilden de werking van machts- en kennisstructuren, culturele codes en historische topoi onderzoeken die het beeld van de ‘ander’ in de Europese waarneming bepalen. Stephen Greenblatt heeft in zijn studie *Marvelous Possessions* (1991) laten zien hoe mislukte ‘speech acts’, communicatieve fouten tussen de inheemse cultuur en de Europese veroveraars, door de Europeanen werden gebruikt om hun macht te bevestigen: de ‘linguïstische verovering’ van Amerikaanse landstreken door de Spanjaarden is daar een voorbeeld van. Door de verbinding van de inheemse cultuur met de categorieën van het wonder en het exotische is een gelijkwaardige confrontatie met vormen van representatie in het Europese wetenschapssysteem bij voorbaat uitgesloten.¹⁰

Ten slotte hebben de vertegenwoordigers van de ‘translational studies’ erop gewezen dat de ‘vertaling’ van vreemde culturen naar het westerse denken vaak gepaard ging met een ‘domestication’ van deze culturen: literaire teksten, maar ook culturele artefacten werden omgezet volgens het westerse begrippenapparaat, de vreemde representatievormen aangepast aan de westerse verhoudingen en problemen bij de vertaling van sociale of culturele concepten eenvoudigweg gladgestreken.¹¹ Ook hiertegen kwam protest. De vertaalwetenschapper Lawrence Venuti pleitte nadrukkelijk voor een ‘foreignization’ in het vertaalproces: deze ‘vervreemding’ moet juist de verschillen tussen de culturen benadrukken en recht doen zowel aan de westerse als niet-westerse vormen van representatie. Zij moet de discursieve structuren blootleggen die verantwoordelijk waren voor het ontstaan van het ‘origineel’ én de ‘vertaling’. Daarbij moet vooral worden gesproken over machtsverhoudingen. Taalwetenschap wordt zodoende tot een politieke taak, juist ook in tijden van de globalisatie:

I want to suggest that insofar as foreignizing translation seeks to restrain the ethnocentric violence of translation, it is highly desirable today, a strategic cultural intervention in the current state of world affairs, pitted against the hegemonic English-language nations

7 Zie Said 2009; Schmitz 2008.

8 Zie Schmidt-Glinzer 1995; Osterhammel 1998. Voor een uitvoerig overzicht over de Europees-Aziatische relaties: Lach 1965-1993.

9 Inleidend Baßler 2001.

10 Greenblatt 1991.

11 Zie daarover inleidend Bachmann-Medick 2007: 238-283; Pratt 1992.

and the unequal cultural exchanges in which they engage their global others. Foreignizing translation in English can be a form of resistance against ethnocentrism and racism, cultural narcissism and imperialism, in the interests of democratic geopolitical relations.¹²

Tegen de achtergrond van deze theoretische opvattingen is het belangrijk om juist de kennistransfer *vanuit* de buiten-Europese culturen naar de westerse landen te onderzoeken en om de etnocentrische benadering – niet alleen in de vroegmoderne tijd – te relativiseren. De omgang met de zogenaamde ‘local knowledge’ zegt veel over de machtsverhoudingen tussen de Europese en de niet-Europese wereld en dat geldt tot op de dag van vandaag: ‘local knowledge’ is tegenwoordig een sleutelconcept in de analyse van internationale politieke en economische betrekkingen.¹³

Algemeen kan worden gezegd dat de Europese expansie en de economische en politieke relaties met de buiten-Europese gebieden nooit hadden kunnen plaatsvinden zonder terug te grijpen op verschillende vormen van inheemse kennis.¹⁴ Peter Burke heeft daarom voorgesteld in de historische analyse van deze kennisoverdracht niet meer te spreken over ‘cultural transfer’, maar over ‘cultural exchanges’.¹⁵ Het is echter niet altijd eenvoudig deze kennisstromen te reconstrueren. Een voorbeeld van een studie in deze richting is het werk van Kapil Raj.¹⁶ Verhelderend is ook het onderzoek over de *Hortus Malabaricus* (verschenen tussen 1678 en 1693 te Amsterdam) van Hendrik Adriaan van Reede tot Draakenstein (1636-1691). Zoals intussen is gebleken, heeft Van Reede voor zijn monumentaal werk over de Zuid-Aziatische flora een grote staf van inheemse medewerkers gehad, maar hun inbreng kreeg in de Europese presentatie van het boek weinig aandacht.¹⁷ Het zijn overigens vaak de grote handelscompagnieën die verantwoordelijk zijn voor kennisstromen over en weer. Ook de VOC heeft hieraan een belangrijke bijdrage geleverd.¹⁸

3 Theologie en chorografie

In dit artikel wordt een voorbeeld van het binnendringen van ‘local knowledge’ in het Europese kennissysteem besproken. Het gaat hierbij om een tegenwoordig bijna vergeten auteur, namelijk Abraham Rogerius. Hij werd in 1630 door de VOC naar India gestuurd, waar hij tien jaar lang als predikant was aangesteld in Palia-catta (Engels Pulicat) aan de Choromandelkust. In India gaf hij in het Nederlands en het Portugees godsdienstonderwijs en kwam in aanraking met de cultuur van de Tamilse brahmanen. Vervolgens werkte hij vijf jaar in Batavia, voor hij in 1647

12 Venuti 1995: 20.

13 Voor informatie zie de UNESCO-website ‘Local and Indigenous Knowledge Systems’: http://portal.unesco.org/science/en/ev.php-URL_ID=2042&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html [gezien op 6-2-2012].

14 Over de geschiedenis van de Europese expansie: Abbattista 2011 (met literatuurverwijzingen).

15 Burke 2009: 69-70.

16 Raj 2010.

17 Heneger 1986. Over de samenhang tussen de Europese tuincultuur en het imperialisme het boek van Drayton 2000. Zie verder ook over de culturele transfer Cock 2007; Noak 2012b.

18 Huigen 2010.

weer terugkeerde naar het vaderland. Hij stierf in 1649 te Gouda.¹⁹

In het voorwoord van zijn door de predikant Jacobus Sceperus uitgegeven geschrift *De open deure tot het verborgen heydendom* (1651) worden talrijke andere werken van Rogerius genoemd die kennelijk nooit de drukpers hebben bereikt. Voor het onderwijs aan de inheemse bevolking in India vervaardigde hij vertalingen van religieuze geschriften naar het Portugees, waaronder de meeste van de psalmen, een gebedenboek en een verklaring van de Heidelbergse catechismus.²⁰ De editeur dringt er bij de bewindhebbers van de VOC op aan ook deze geschriften, die zich na Rogerius' dood in handen van zijn weduwe bevonden, te laten uitgeven.²¹ Dit is kennelijk nooit gebeurd, misschien omdat de VOC toch niet zo veel belang had bij de godsdienstige opleiding van de inheemse bevolking.

De open deure tot het verborgen heydendom is in verschillende opzichten een merkwaardig boek. Het is een van de eerste uitvoerige beschrijvingen van het leven en de religieuze ideeën van de Tamilse brahmanen aan de Indiase zuidoostkust.²² Als zodanig heeft het in de zeventiende eeuw een uitzonderlijke positie en blijft het ongeëvenaard tot in de achttiende eeuw, wanneer de eerste echte Sanskrietstudies en lijvige beschrijvingen van het hindoeïsme van vooral Engelse en Franse auteurs verschijnen.²³ Een ander interessant bestanddeel van het boek zijn de aantekeningen, volgens het voorwoord gemaakt door 'een ervaren Lief-hebber der Outheyt'.²⁴ Achter deze beschrijving gaat de Poolse geleerde Andreas Wissowatius (Andrzej Wiszowaty, 1608-1678) schuil.²⁵ Hij was een bekende unitariër die lange tijd in de Republiek leefde en daar contact had met talrijke geleerden. De aantekeningen van Wissowatius plaatsen Rogerius' bevindingen over de Indiase cultuur in het kenniskader van de renaissance, zij worden vergeleken met talrijke voorbeelden uit de antieke oudheid, de Bijbel en de eigen tijd. De omvang van deze glossemata is ongeveer gelijk aan de hoofdttekst van Rogerius' boek. Een interessante vraag, waarop hier verder niet zal worden ingegaan, is of de kennis over vreemde culturen invloed had op Wissowatius' belangrijkste werk, de *Religio Rationalis*.²⁶ In ieder geval geeft Rogerius' boek aanleiding tot vergelijkende godsdienststudie en maken de aantekeningen van Wissowatius duidelijk dat hij op

19 Over Rogerius is nog niet veel gepubliceerd. Zie de inleiding bij de moderne uitgave van *De open deure*, Caland 1915.

20 Over de gereformeerde kerk onder de Verenigde Oost-Indische Compagnie: Schutte 2002, daarin over Rogerius 29, 36-38.

21 Rogerius 1651: (+) 1 r - (+) 3 v.

22 Over de katholieke voorgangers van Rogerius, vooral in de zestiende eeuw: Rubiés 2000: 309-348.

23 Te denken valt hier bijvoorbeeld aan de geschriften van William Jones (1746-1794) of de boeken van de Abbé Jean-Antoine Dubois (1766-1848), *Hindu manners, customs and ceremonies*, 1817; de uitgebreide Franse versie onder de titel *Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*, 1825. Dubois noemt Rogerius een keer als bron: hij zou via zijn gesprekspartner informatie hebben verkregen over een tempel die gewijd was aan de vijf elementen. Dubois 1982: 551. Over het Britse onderzoek m.b.t. het hindoeïsme in de achttiende eeuw: Marshall 1970.

24 Rogerius 1651: (+) 3r.

25 Zie voor de identificatie Caland 1915: XXVIII, die nog twijfels aan deze toeschrijving van de 'Aantekeningen' schijnt te hebben. In de catalogi van de Herzog-August-Bibliothek en de VD 17 wordt Wissowatius echter ook als auteur van de 'Aantekeningen' genoemd. Over de biografie van Wissowatius zie Ogonowski 1982: 9-19; over zijn bekendheid onder geleerden Wollgast 1988: 358, 410-411. Over het socianisme Kühler 1912; Ogonowski 1977.

26 Uitgegeven door Ogonowski 1982.

zoek is naar overeenstemmende leerstellingen bij christelijke, antieke en hindoeïstische auteurs.

Ten slotte behoort Rogerius' werk, net als bijvoorbeeld Franciscus Ridderus' (1620-1683) *De Beschaemde Christen door Het Geloof en Leven Van Heydenen en andere natuerlijke Menschen* (1669), tot een genre van theologische boeken dat de in de Republiek beschikbare kennis van buiten-Europese culturen verbond met het streven de aanwezigheid van Gods waarheid tot in de verste uithoeken van deze wereld aan te tonen.²⁷ De wetenschap over nieuwe werelddelen en vreemde volkeren was in de vroegmoderne tijd een uitdaging, niet alleen voor chorografen, filosofen en historici, maar ook voor theologen. Zij werden geconfronteerd met de vraag hoe om te gaan met culturen waarover de Bijbel nooit had gesproken. Veel dringender nog was het probleem van de andere godsdiensten en de 'heidense kennis': was het mogelijk dat 'heidense volkeren' ook al een notie hadden gehad van het ware licht der godheid, en zo ja, hoe waren zij aan deze voorstellingen gekomen? Het is een kwestie die de gemoederen tot ver in de achttiende eeuw bezighield, zoals de zogenaamde 'socratische oorlog' in Nederland, een naar aanleiding van de publicatie van Marmontels *Bélisaire* (1767) ontstane discussie, bewijst.²⁸

Ridderus en Rogerius vertegenwoordigen een groep auteurs die de kennis over buiten-Europese godsdiensten direct wilden benutten voor de christelijke missiонерing, juist ook van hun *Europese* tijdgenoten. Uitgangspunt was de gedachte dat onder de 'heidenen' – dus onder alle aanhangers van godsdiensten die niet het Jodendom of het christendom belijden – de trouw aan hun goden en het religieuze plichtsbesef veel groter waren dan onder de christelijke bevolking van de Republiek en elders in Europa. Ridderus komt op deze wijze tot een zeer positieve waardering van de islam en Rogerius tot een nauwkeurige bestudering van het hindoeïsme.

4 Mens en schepping

Rogerius' boek verstrekt informatie over het hindoeïsme die de auteur heeft verworven in gesprekken met twee brahmanen, te weten Padmanaba en Dammersa, met wie hij in het Portugees van gedachten kon wisselen. Nagenoeg alle gegevens uit het boek komen van deze geleerden, vooral van de brahmaan Padmanaba. Hier wordt dus in sterke mate teruggegrepen op lokale kennis en worden de inheemse bronnen met respect behandeld. Het is maar zelden dat de auteur zijn christelijke visie confronteert met de leer van de hindoes, en als dat al het geval is, gaat het om een dialoog tussen de brahmanen en de predikant, waarbij het christendom zijn superieure positie met argumenten moet staven. Via deze gesprekken komt Rogerius ook in aanraking met de belangrijke literaire tradities van het hindoeïsme. Als eerste Europese auteur noemt hij de vier veda's als bron voor de filosofische en theologische denkbeelden van de brahmanen; overigens geeft hij de inhoud maar zeer gebrekkig weer, omdat hij afhankelijk is van de kennis van zijn Tamil-

²⁷ Over Franciscus Ridderus zie Postema 2005; Noak 2012.

²⁸ Zie daarover de studie van Van der Wall 2000.

se gesprekspartners.²⁹ Aan het eind van het boek publiceert Rogerius – eveneens voor het eerst – delen uit een belangrijk hindoeïstisch geschrift, namelijk uit de *Śatakatraya* van Bhartrhari (ca. 450-510).³⁰

In het bestek van dit artikel kan maar een heel beknopte indruk van de in het boek opgenomen kennis over het hindoeïsme worden geven. Er zullen twee voor een toenmalige christelijke lezer boeiende vraagstukken worden besproken: de schepping en de onsterfelijkheid van de ziel. De brahmanen geloven, volgens Rogerius, dat de wereld door de god Brahma geschapen is nadat de god Vishnoe hem daartoe de macht had gegeven. Zij wijken derhalve af van Aristoteles, die beweert dat de wereld eeuwig is. Wel veronderstellen deze brahmanen dat er vele werelden bestaan die alle in de gedaante van een ei in het water drijven. Het water is dan God zelf die deze werelden omsloten houdt (Rogerius 1651: 133-134).

Misschien nog een grotere uitdaging voor het christelijke wereldbeeld is de hindoeïstische jaartelling die immers niet met de Bijbelse overlevering in overeenstemming te brengen valt. Rogerius merkt op: ‘Doch wat dese Werelt, die wy nu hebben, belangt, de selve heeft, na haer ghevoelen, vry langer, ende meer jaren, ghestaen, dan de onfeylbare waerheyt van Godts woort ghetuyght’ (Rogerius 1651: 134). De brahmanen kennen vier tijdperken die veel langer duren dan de uit het Europese denken bekende mythologische vier eeuwen: ieder tijdperk beslaat een veelvoud van honderduizend jaar. Een overeenkomst met Europese denkbeelden is de gedachte van het verval. Ook in de hindoeïstische mythologie wordt de eerste eeuw als een paradijselijke toestand gezien en de laatste als een periode van morele neergang:

Ende soude dese eerste Eeuwe vier-mael meer gherechtigheyt ghehadt hebben, als dese laetste. De tweede Eeuwe soude drie-mael // meer wijsheyt, gherechtigheyt, ende dier Deuchden ghehadt hebben. De derde, eens soo veel. Doch de laetste soude de slimste zijn; ende drie quart van dien soude ongherechtigheyt zijn, ende alleen een quart gerechtigheyt. In voeghen dat dese *Heydenen* ghevoelen dat de Werelt van tijt tot tijt erger, ende booser, gheworden soude zijn (Rogerius 1651: 136-137).

Wat de positie van de mens in de schepping betreft, geloven volgens Rogerius ook de brahmanen dat de mens van alle creaturen de edelste is. Maar deze hoge positie wordt volgens hen niet door de ziel van de mens, maar door zijn lichamelijke bereikt. Want zij denken dat de zielen van de beesten en de mensen van het zelfde maaksel zijn. De uitnemendheid van de mens bestaat daarom in het lichaam, omdat hij door middel van de lichaamsfuncties de gevoelens en behoeften van de ziel kan overbrengen en zodoende zijn zielskwaliteiten kan manifesteren. Daarom is het menselijke leven gelukkiger dan het leven van de beesten die zich immers niet op een dergelijke manier kunnen uiten. Rogerius heeft over dit vraagstuk met zijn gesprekspartners kennelijk een discussie gevoerd, maar hij kon hen niet overtuigen van het christelijke standpunt dat de mens een edeler ziel heeft dan de beesten en de schepping zich dan ook aan de mens dient te onderwerpen (Rogerius 1651: 144-145).

²⁹ Rogerius 1651: 26-27. Vgl. Gonda 1964: 5; Zubkova 2004.

³⁰ Over hem: Theodorou 2005. Zie ook Caland 1915: XXV.

5 De ziel

Ook over de onvergankelijkheid van de ziel heeft Rogerius debatten gevoerd. Volgens hem geloven de meeste brahmanen dat de ziel onsterfelijk is en dit ook tot in alle eeuwigheid zal zijn. Er bestaan evenwel verschillende meningen over haar oorsprong. Rogerius heeft daarover op zekere dag een kleine conferentie belegd met vier brahmanen met wie hij door de bemiddeling van zijn gesprekspartner Padmanaba kennis had gemaakt. Deze geleerden vertelden hem dat er over het algemeen twee leerstellingen over het ontstaan van de ziel bestaan: sommigen menen dat de zielen er altijd zijn geweest, anderen denken dat ze vóór de eigenlijke schepping van de wereld door de wil Gods geschapen werden en in zijn wezen woonden, tot ze ná de schepping naar de lichamen van mensen of beesten zijn verhuisd, bij wijze van straf voor de zonden. Het lichaam werd op deze wijze tot een gevangenis van de ziel. Op de vraag van Rogerius of de zielen altijd in God of buiten God zijn geweest, worden ook twee meningen verkondigd: de ene partij leert dat de zielen buiten God waren en vóór de schepping sliepen. De andere richting getuigt

datse in Godt waren gheweest, ende in sijn wesen begrepen, het welcke sy met dese ghelijckenisse wilden verklaren; dat ghelijck de Zee al het Water der Rivieren ontfanght, ende dat in haer Lichaem berght, ende een Lichaem wert; dat oock soo de Zielen in 't wesen Godts begrepen zijn gheweest, ende als een met Godt (Rogerius 1651: 147-148).

Rogerius' interpretatiekader voor het zielenvraagstuk zijn de platoonse ideeën omtrent de ziel; Plato en Pythagoras worden dan ook vaak vermeld om de voorstellingen van de brahmanen voor de Europese lezer te verklaren. Naar eigen zeggen behaalt Rogerius hier een overwinning in het debat door de toepassing van logische redeneringen:

Doch om hier af te scheyden; het ghemeenste ghevoelen onder haer is, dat de Zielen van eeuwigheyt aen zijn gheweest. Ende de reden die *Plato* heeft ghebruyckt om de eeuwigheyt der Zielen te beweerden, seggende, dat gheen dingh in toekomstende altoos kan zijn, 'twelck niet altijd gheweest en is; ghebruyckte oock den *Bramine Padmanaba*, ende hadde in de selve een groot behagen. Maer ick bewees den *Bramine*, dat hy hem soo seer in die reden niet en hadde te verghenoegen, nadien datse, volgens sijn eygen stellingen, soo vast niet en was. Want hy ghevoelde, dat de ghetrouwe dienaers van *Wistnou* [Vishnoe, B.N.], ende *Eswara* [Shiva, B.N.], een eeuwighe ghelucksaligheyt bekomen soudent, de welke sy nochtans van eeuwigheyt aen niet beseten en hadden, maer in de tijt bequamen. Dat hy derhalven wel konde bevinden, dat yets wel in toekomstende eeuwigheyt konde zijn, 'twelck van eeuwigheyt aen niet en was gheweest. Door welck voorstel den *Bramine* sagh, dat hy hem in de gheseyde reden soo seer niet en hadde te behagen (Rogerius 1651: 148).

De zielenleer was ook onder Europese denkers van de zestiende en zeventiende eeuw een heet hangijzer. De protestantse theologen hadden getracht – onder meer uitgaand van de nieuwe medische kennis in de zestiende eeuw – een eigen zielenkunde te ontwikkelen. Zij zou de scholastische ideeën omtrent de ziel verbinden met hun opvattingen over het genadewerk in de schepping en de vrije of beter onvrije wil. Melanchthons boek *De anima* (1553) is daar een beroemd voorbeeld

van.³¹ Kort voor Rogerius' werk was in 1649 Descartes' *Les Passions de l'âme* verschenen, waarin het vraagstuk van de verhouding tussen ziel en lichaam op een volledig nieuwe en onorthodoxe manier werd behandeld. De oosterse stem in *De open deure tot het verborgen heydendom* gaf in ieder geval stof tot nadenken over deze kwestie.

6 De kritiek van François Valentyn

De in het boek van Rogerius aangedragen kennis over het hindoeïsme wordt in het algemeen zonder commentaar weergegeven. Kritisch is de auteur alleen waar het sociaal ingrijpende gebruiken, zoals de weduweverbrandingen, betreft of volksgeloof, bijvoorbeeld de verering van de 'duivelse' godes Ganga. Nog opmerkelijker is het kader waarin de kennis over de heidense godsdienst wordt geplaatst. Het betreft, zoals al aangeduid, een algemeen renaissancistisch kennissysteem dat vooral gevoed wordt door vergelijkingen met de antieke oudheid en – in mindere mate – door eigentijdse etnologische bevindingen. In de in 1663 verschenen Duitse vertaling van het boek wordt dit procedé verder doorgevoerd. De vertaler Christoph Arnold (1627-1685) heeft aan Rogerius' tekst nog een compilatie toegevoegd uit andere schrijvers die Afrikaanse, Amerikaanse en Aziatische volkeren op dezelfde manier behandelen.³²

Zo bezien geeft de *Open deure tot het verborgen heydendom* de lezer veel ruimte voor een eigen interpretatie van de 'heidense' godsdienstopvattingen. Voor bepaalde lezers van Rogerius ging dit misschien wat te ver. In ieder geval wordt in een ander belangrijk werk over Azië, François Valentyns (1666-1727) *Oud en Nieuw Oost-Indiën*, kritiek geuit op een al te tolerante omgang met vreemde culturen.

Valentyns in vijf lijvige foliobanden gepubliceerde werk (verschenen tussen 1724 en 1726) geldt vandaag niet ten onrechte als een van de belangrijkste bronnen over de VOC aan het einde van de zeventiende en het begin van de achttiende eeuw.³³ In het onderzoek van de laatste jaren werd vooral gewezen op Valentyns betrekkingen met Georg Everardus Rumphius (1627-1702), zijn beschrijvingen van de fauna en flora van de kaapkolonie en zijn verhoudingen tot de eigentijdse natuurwetenschap (hij beschouwde bijvoorbeeld de zeemeermin nog als een reeel verschijnsel).³⁴ Voor een vergelijking met het werk van Rogerius is vooral deel vijf belangrijk: *De Keurlyke beschryving van Choromandel* (III.I: Van den Godsdienst der Kust van Choromandel).

Valentyn is aanvankelijk vol lof voor Rogerius:

Die maar een weynig belezen is, zal wel gezien hebben, dat D. Abrahamus Rogerius, wel eer 10 jaaren Predikant op deze Kust, en ook naderhand 5 jaaren tot Batavia geweest zyn-

31 De Angelis 2003.

32 Rogerius 1663.

33 Valentyn 2004.

34 Zie over hem Habiboe 2004. Dit werk is tegelijkertijd het commentaar bij de facsimile-herdruk van Valentyns *Oud- en Nieuw Oost-Indiën*, verschenen tevens 2004. Verder zie over Valentyn Huigen 2009b; Huigen 2010b; Huigen 2011; Huigen Meerjungfrau.

de, byzonder werk gemaakt heeft, om den Gods dienst der Heydenen alhier, by zyne gemeenzaamen omgang met den Bramine Padmanaba, en meer andere, zeer naeuwkeurig na te speuren, en die in zyne opene-deure tot het verborgen Heydendom aan de wereld mede te deelen (Valentyn 2004: V, III, I: 71).³⁵

Na deze lofuiting volgt evenwel meteen kritiek op Rogerius en Philippus Baldaeus (1632-1671), een andere geleerde theoloog die over deze materie geschreven heeft.³⁶ Omdat zij het Sanskriet niet beheersten zou het voor de heren onmogelijk zijn geweest volledig in de geheimen van de hindoeïstische godsdienst door te dringen. Valentyn pleit dan ook voor een beter talenonderwijs voor de predikanten dat door de VOC bekostigd zou moeten worden:

Het was derhalven te wenschen, dat of de Heeren Zeventienden, ofwel de Bestiërders van Indien, en der byzondere Landvoogdyen, aan de eerst aldaar komende Predikanten niet anders te doen gaven, dan om de taalen, die ider in zyne Landvoogdy vond, eerst wel aan te leeren, om daar door gelegenheid te krygen van de geheimste verborgentheden zelfs van naby na te speuren, en dus hen te kragtiger uyt hunne eygen gronden niet alleen te overtuigen, maar om aldus ook hunne Afgodery en verkeerde Godsdienst in den grond uyt te roeyen, dat nu, van wegen deze onkunde, wat moiete men ook daer doet, onmogelyk geschieden kan, om dat den Inlander alles voor ons, zoo veel mogelyk is, verbergd, en omdat 'er aldus altyd nog verborge quade gronden, die ons onbekend zyn, overblyven (Valentyn 2004: V, III, I: 72).

Ondanks zijn kritiek maakt Valentyn uitvoerig gebruik van de door Rogerius verstrekte informatie over het hindoeïsme en het leven van de brahmanen, want ook hij beheerste het Sanskriet niet.³⁷ Het lange citaat maakt vooral duidelijk dat de houding van Valentyn tegenover de inheemse geleerden een andere is dan die van Rogerius. Waar Rogerius op een collegiale wijze met de brahmanen omgaat, noemt Valentyn 'de inlanders' bedriegers die opzettelijk iets voor de Europeanen willen verbergen. Daarmee gebruikt hij een van de bekendste topoi over 'het oosten': de geheimzinnige en bedrieglijke aard van de mensen in deze landstreken. Een topos die nog doorwerkt in het genoemde oriëntalisme-concept en bijvoorbeeld ook in Couperus' *De stille kracht* is terug te vinden. Valentyns boek, dat – in de normale folio- en de prachteditie – bedoeld was voor de gegoede liefhebber van verre streken, plaatst kennis in een ander kader dan Rogerius. De titelplaat laat dit meteen zien: in het middelpunt zit een koninklijke vrouw met kroon en scepter als verbeelding van de VOC, onder haar bevindt zich de Nederlandse leeuw en achter haar 's Lands vrijheid. Door oosterlingen worden verschillende waren en goederen aangedragen, het zijn evenwel westerse genieën die deze objecten in kennis overzetten: rechts de Waarheid met haar licht die het gordijn opent van het oosters toneel, op de voorgrond de Historiekennis 'die door duistere eeuwen boort, / En d'oudheid achterhaalt op haar gezwinde wieken; / Hier door Godts wonde-

35 Over Rogerius dienst als predikant in het Oosten zie ook Valentyn 2004: V, III, VI: 118.

36 Baldaeus 1672. Over hem: Zubkova 2004.

37 Valentyn beheerste het Maleis, zoals dit op Ambon werd gesproken. Door zijn poging de Bijbel in deze variant van het Maleis te vertalen, geraakte hij in moeilijkheden met de kerkelijke autoriteiten en een andere predikant, Melchior Leydecker, die de Bijbel in het 'klassieke' Maleis had vertaald. Valentyn publiceerde over deze strijd in 1698 een pamflet met de titel *Deure der Waarheyd*, zie Habiboe 2004: 52-57.

ren op aarde en zee bekoort, / Beschryft de Landen, die het daglicht op zien kriecken', zoals het in het bijbehorende gedicht van de uitgever, Johannes van Braam, heet.³⁸ Valentyn situeert de kennis die hij in zijn beschrijving van Zuidoost-Azië vergaart dus in een context van het nut voor de Nederlandse expansie en de versterking van de autoriteit van de VOC.

7 Het zyn verdichtzelen die zichzelve schamen

Voor Abraham Rogerius was de culturele differentie met zijn Indiase gesprekspartners blijkbaar geen onoverkomelijk probleem. De ik-verteller uit zijn relaas over het hindoeïsme geniet van de 'moments of wonder' die hij door de bejegening met de twee brahmanen beleeft. Het vreemde en eigenaardige van de Indiase geloofsovertuigingen wordt niet gladgestreken, maar de 'ik' laat zich zonder angst in de 'contact zone' rondleiden door zijn inheemse gidsen.

Bij Valentyn komt de lezer een heel ander procedé tegen. De ik-verteller die emotioneerd raakte door de vreemde hindoeïstische wereld heeft plaats gemaakt voor een auctoriale vertelinstantie die de feiten over de Indiase geloofsleer nuchter en afstandelijk benadert. Valentyn vertelt niet bij monde van inheemse zegslieden, maar geeft aan dat hij zijn verhaal heeft samengesteld uit verschillende bronnen, waaronder de tekst van Rogerius. Door de wetenschappelijke attitude die hij aanneemt wordt het proces van kennistransfer veel meer dan bij Rogerius tot een eenrichtingsverkeer: de hindoeïstische verhalen worden omgezet volgens het westerse begrippenapparaat en de vreemde representatievormen worden aangepast aan de Europese denkpatronen. Daarbij staat de superioriteit van het christendom als vanzelfsprekend vast. Waar Rogerius de Indiase mythes als vormen van kennisoverdracht in hun waarde laat, zijn het voor Valentyn 'verdichtzelen die zichzelve schamen'.³⁹ De auteur schrijft bijvoorbeeld over het hindoeïstische wereldbeeld:

Zy verdichten ook, dat de Aardkloot 7 werelden in zich begrypt, dat tusschen ieder wereld een Zee is, daar zy veel andre zotheden van vertellen, als dat 'er om de eene een Zee van zoet water, om de andre een van melk, om een andre weer een van boter, of van Tayer (zynde dikke melk, of Zaan) of van wyn, of van Syroop, of van zout water (hoedanig die van onze wereld is) loopt. (Valentyn 1726, V, III, II, p. 93)

Bekijkt men de verschillende houdingen van Valentyn en Rogerius tegen de achtergrond van de hierboven geschetste concepten van 'domestication' en 'foreignization', dan wordt duidelijk dat het Valentyn vooral gaat om het beheersen van de vreemde cultuur. Het citaat uit *De Keurlyke beschryving van Choromandel* laat dit onverbloemd zien: het leren van vreemde talen is volgens hem noodzakelijk om de inheemse bevolking 'te kragtiger uyt hunne eygen gronden niet alleen te overtuygen', maar tegelijkertijd 'om aldus ook hunne Afgodery en verkeerde

³⁸ Valentyn 2004: Uitlegging der titelprent. Historiekennis begint haar boek trouwens met een citaat uit de 107e psalm: 'Die met schepen de zee afvaren, handel doende op grote wateren. Die zien de werken des Heeren ende zijne wonderwercken in de diepte'. De 107e psalm levert ook het motto voor Wouter Schoutens *Oost-Indische voyagie* (1676). Vgl. Schouten 1676: 1.

³⁹ Valentyn 2004: 92.

Godsdienst in den grond uyt te roeyen'. De doelstelling van een dergelijke politiek is dus, geformuleerd in moderne begrippen, het uitoefenen van macht over vreemde representatievormen.

In het geval van Rogerius kunnen de twee concepten op een andere manier worden ingevuld. Hij streeft niet naar een onmiddellijke 'domestication' van de in de gesprekken met de twee brahmanen vergaarde kennis. Het vreemde en andere van de hindoeïstische cultuur wordt in zijn waarde gelaten. Anderzijds is het ook voor de lezer van Rogerius noodzakelijk deze kennis te vertalen naar een eigen representatiekader. Deze functie vervullen de glossemata van Andreas Wissowatius, die kennelijk na Rogerius' dood op instigatie van de uitgever zijn ontstaan.⁴⁰ In ieder geval zijn de renaissancistische leerstellingen die Wissowatius gebruikt voor het ontsluiten van de hindoeïstische cultuur eveneens een vorm van 'domesticatie': de waarden uit een vreemde beschaving worden omgegoten in een voor de Europese lezer verteerbare structuur en op die manier is er dus sprake van een 'transculturation'.

Om de verschillen tussen Rogerius' en Valentyns omgang met lokale kennis nog duidelijker te maken, is een blik op de boven genoemde 'contact zones' verhelderend. In de tekst van Rogerius worden deze gebieden van grensoverschrijding en transfer inderdaad bevolkt door de twee partijen van de culturele ontmoeting: de Europeaan en de 'vreemden' gaan met elkaar in debat en zij zijn als sprekende personages in het verhaal aanwezig. Tegelijkertijd worden 'onderhandelingen' gevoerd, bijvoorbeeld over het vraagstuk van de onsterfelijkheid van de ziel, waarbij de winnaar niet van het begin af aan vaststaat. Daarentegen wordt de polyfonie van stemmen in de tekst van Valentyn teruggedrongen tot de monodie van de westerling die als enige vertelinstantie optreedt en de andere stemmen in de culturele dialoog het zwijgen oplegt.

8 Slot

De rol van Nederlandse theologen in het proces van de 'cultural exchanges' tijdens de zeventiende eeuw blijkt al met al heel belangrijk te zijn. Werken als Rogerius' *Open deure* en Baldaeus' *Naauwkeurige beschryvinge van Malabar en Choromandel* werden door predikanten geschreven die zelf in Zuidoost-Azië hadden gewerkt en hun wetenschap over de vreemde leefwijzen aldaar uit de eerste hand hadden. Boeken als Ridderus' *De Beschaemde Christen* of Simon Oomius' *Het geopende en wederleyde Muhammedisdome of Turckdome* (1663) werden daarentegen gepubliceerd door auteurs die de in de Republiek beschikbare kennis over vreemde volkeren voor missionering vruchtbaar wilden maken.

De vergelijking tussen Rogerius en Valentyn laat zien hoe verschillend de literaire strategieën zijn die de auteurs toepassen om kennis over de Indiase leefwijze en vooral het Indiase geloof op hun lezers over te dragen. Misschien kan men zeggen dat Rogerius op een meer productieve, performatievere wijze omgaat met de

⁴⁰ Rogerius 1651: 'Aenlangende de Aenteckeningen op de Historie van het Leven en Zeden der Bramines, de selve zijn, na den Doot Dom Rogerii Zal. Ged. daer by gevoeght van een ervaren Liefhebber der Outbeyt, wiens naem achter de aensprake tot den Leser ghesien kan worden [i.e. Andreas Wissowatius, B.N.,]'. (+) 3r.

culturele differentie die hij in Azië te verwerken kreeg. Voor hem is de culturele bejegening inderdaad een proces van discours en wedstrijd. Overweldigd door de veelvoud van de Tamilse wereld luistert hij naar de stemmen van de inheemse wijsheid, vertolkt door zijn twee gidsen die voor hem de geheimen van hun cultuur ontsluiten. Zijn zeldzame commentaar staat niet in de weg van de ‘moments of wonder’ die zijn lezers met hem mogen beleven.

François Valentyn daarentegen vat zijn literaire taak in het proces van de ‘cultural encounters’ eerder als een confrontatie op. Daarbij staat bij hem de topos van de leugenachtigheid van de inheemse bevolking centraal. Door zijn quasi wetenschappelijke vertelwijze en zijn hautaine attitude tegenover de hindoeïstische cultuur reduceert hij de veelvoud van stemmen en inzichten die de lezer nog tegenkwam bij Rogerius tot de machtsbewuste blik van de westerling die dacht dat hij in Azië een beschavingsmissie te vervullen had. De oprechte verwondering heeft plaats gemaakt voor de vermeende heerschappij van de rationaliteit en de culturele differentie werd als probleem gezien dat slechts door een doelbewuste koloniale politiek opgelost zou kunnen worden. De ‘domestication’ van de vreemde cultuur werd op deze wijze een deel van het verhaal.

Bibliografie

- Abbattista 2011 – G. Abbattista, ‘Europäische Begegnungen im Zeitalter der Expansion’. In: *Europäische Geschichte Online (EGO)*, hg. vom Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2011-03-14. <http://www.ieg-ego.eu/abbattistag-2011-de> [gezien op 16-8-2012].
- De Angelis 2003 – S. de Angelis, ‘Bildungsdenken und Seelenlehre bei Philipp Melancthon. Die Lektüre des Liber de anima (1553) im Kontext von Medizintheorie und reformatorischer Theologie’. In: H.-U. Musolff / A.-S. Göing (eds.), *Anfänge und Grundlegungen moderner Pädagogik im 16. und 17. Jahrhundert*. Köln/Weimar/Wien, 2003, p. 97-119.
- Ashcroft 2010 – B. Ashcroft e.a., *Post-colonial studies: the key concepts*. London/New York, 2010.
- Bachmann-Medick 1998 – D. Bachmann-Medick, *Kultur als Text: die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt/M., 1998.
- Bachmann-Medick 2007 – D. Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg, 2007.
- Baldeus 1672 – Ph. Baldeus, *Naauwkeurige beschryvinge van Malabar en Choromandel, der zelver aangrenzende ryken, en het machtige eyland Ceylon. Nevens een omstandige en grondigh doorzochte ontdekking en wederlegginge van de afgoderye der Oost-Indische heydenen*. Amsterdam, 1672.
- Baßler 2001 – M. Baßler, *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*. Tübingen, 2001.
- Burke 2002 – P. Burke, *A Social History of Knowledge. From Gutenberg to Diderot*. Cambridge, 2002.
- Burke 2009 – P. Burke, ‘Translating Knowledge, translating cultures’. In: M. North (ed.), *Kultureller Austausch: Bilanz und Perspektiven der Frühneuezeitforschung*. Köln [e.a.] 2009, p. 69-77.
- Caland 1915 – W. Caland (ed.), ‘Inleiding’. In: *De open deure tot het verborgen heydendom. Door Abraham Rogerius*. ‘s-Gravenhage, 1915, p. XXI-XXIX.
- Cock 2007 – H. J. Cock, *Matters of Exchange. Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age*. New Haven / London, 2007.
- Do Mar Castro Varela 2005 – M. do Mar Castro Varela e.a. (ed.), *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld, 2005 (*Cultural Studies* 12).
- Drayton 2000 – R. Drayton, *Nature’s government. Science, imperial Britain, and the ‘Improvement’ of the world*. New Haven, 2000.
- Dreher/Stegmeier 2007 – J. Dreher/ P. Stegmeier (eds.), *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz: Grundlagentheoretische Reflexionen*. Bielefeld, 2007.

- Dubois 1982 – J.A. Dubois, *Hindu manners, customs and ceremonies*. 3thrd edition. Delhi, 1982.
- Fischer-Tiné 2010 – H. Fischer-Tiné, 'Postkoloniale Studien'. In: *Europäische Geschichte Online (EGO)*, hg. vom Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2010-12-03. <http://www.ieg-ego.eu/fischertineh-2010-de> [gezien op 16-8-2012].
- Gonda 1964 – J. Gonda, *Indology in the Netherlands*. Leiden, 1964.
- Greenblatt 1991 – S. Greenblatt, *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*. Oxford, 1991.
- Gvozdeva 2010 – K. Gvozdeva, 'Performative Prozesse der Kulturbegegnung und des Kulturkontaktes: Hybrider und paradoxer Modus'. In: *Paragrana* 19 (2010), p. 13-20.
- Habiboe 2004 – R.R.F. Habiboe, *Tot verheffing van mijne natie. Het leven en werk van Francois Valentijn (1666-1727)*. Franeker, 2004.
- Heniger 1986 – J. Heniger, *Hendrik Adriaan van Reede tot Drakenstein (1636-1691) and Hortus Malabaricus: A contribution to the history of Dutch colonial botany*. Rotterdam, 1986.
- Huigen 2009 – S. Huigen, *Knowledge and colonialism: eighteenth-century travellers in South Africa*. Boston, 2009.
- Huigen 2009b – S. Huigen, 'De zaak Valentyn: plagiaat en wetenschappelijk decorum aan het begin van de achttiende eeuw'. In: *TNTL* 125 (2009), p. 22-40.
- Huigen 2010 – S. Huigen e.a. [eds.], *The Dutch trading companies as knowledge networks*. Leiden/Boston, 2010.
- Huigen 2010b – S. Huigen, 'Antiquarian Ambonese: François Valentyn's comparative ethnography (1724)'. In: S. Huigen e.a. [eds.], *The Dutch trading companies as knowledge networks*. Leiden/Boston, 2010, p. 171-199.
- Huigen 2011 – S. Huigen, "'Woest land" en "aards Paradys". François Valentyns geografie van de Kaap de Goede Hoop'. In: *TNTL* 127 (2011), p. 50-73.
- Huigen Meerjungfrau – S. Huigen, 'François Valentyn Beschreibung einer Meerjungfrau in *Oud en Nieuw Oost-Indiën* und die Konstruktion von Wissen'. In: B. Noak, *Wissenstransfer und Auctoritas in der frühneuzeitlichen niederländischsprachigen Literatur*. (Te verschijnen).
- Klausnitzer 2008 – R. Klausnitzer, *Literatur und Wissen. Zugänge – Modelle – Analysen*. Berlin/New York, 2008.
- Kühler 1912 – W.J. Kühler, *Het Socinianisme in Nederland*. Leiden, 1912.
- Lach 1965-1993 – D.F. Lach, *Asia in the making of Europe*. Vol. I-III. Chicago, 1965-1993.
- Leuker 2012 – M.-Th. Leuker, "'Der blinde Seher von Ambon". *Curiositas* in den naturkundlichen Werken des Georg Everhard Rumphius (1627-1702)'. In: M.-Th. Leuker (ed.), *Die sichtbare Welt. Visualität in der niederländischen Literatur und Kunst des 17. Jahrhunderts*. Münster/New York 2012, p. 69-87.
- Marshall 1970 – P.J. Marshall, *The British discovery of Hinduism in the eighteenth century*. Cambridge, 1970.
- Moosmüller 2009 – A. Moosmüller (ed.), *Konzepte kultureller Differenz*. Münster/München, 2009.
- Noak 2012 – B. Noak, 'Foreign wisdom. Ethnological knowledge in the work of Franciscus Ridderus'. In: *Journal of Dutch Literature* 3 (2012), p. 47-64.
- Noak 2012b – B. Noak, 'Auctoritas and Imagination – Sichtweisen in Olfert Dappers *Naukeurige beschrijvinge der Afrikaensche gewesten* (1668)'. In: M.-Th. Leuker (Hrsg.), *Die sichtbare Welt. Visualität in der niederländischen Literatur und Kunst des 17. Jahrhunderts*. Münster, 2012, p. 89-102.
- Ogonowski 1977 – Z. Ogonowski, 'Der Sozinianismus und die Aufklärung'. In: *Reformation und Frühaufklärung im 17. Jahrhundert*. Ed. P. Wrzecionko. Göttingen, 1977, p. 78-156.
- Ogonowski 1982 – A. *Wissowatius, Religio rationalis*. Ed. Zbigniew Ogonowski. Wolfenbüttel, 1982. (Wolfenbütteler Forschungen 20).
- Oomius 1663 – S. Oomius, *Het geopende en wederleyde Muhammedisdom of Turckdom*. Amsterdam, 1663.
- Osterhammel 1998 – J. Osterhammel, *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*. München, 1998.
- Pieters 2001 – J. Pieters, *Moments of negotiation: the new historicism of Stephen Greenblatt*. Amsterdam, 2001.
- Postema 2005 – H. Postema, *Strijder op de middenweg: leven en werk van Franciscus Ridderus*. Kampen, 2005.
- Pratt 1992 – M. L. Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London/New York, 1992.

- Raj 2010 – K. Raj, *Relocating Modern Science. Circulation and the Construction of knowledge in South Asia and Europe 1650-1900*. Basingstoke, 2010.
- Rogierius 1651 – A. Rogierius, *De open deure tot het verborgen heydendom*. Leiden, 1651.
- Rogierius 1663 – A. Rogierius, *Offene Thür zu dem verborgenen Heydenthum*. Nürnberg, 1663.
- Rubiés 2000 – J.P. Rubiés, *Travel and ethnology in the Renaissance: South India through European eyes. 1250-1625*. Cambridge, 2000.
- Said 2009 – E. W. Said, *Orientalismus. Aus dem Engl. von Hans Günter Holl*. Frankfurt/M., 2009. [oorspr. *Orientalism*. New York, 1978].
- Schmidt-Glinzer 1995 – H. Schmidt-Glinzer, 'China'. In: *Lexikon der Aufklärung*. Ed. Werner Schneiders. München, 1995, p. 74-75.
- Schmitz 2008 – M. Schmitz, *Kulturkritik ohne Zentrum. Edward W. Said und die Kontrapunkte kritischer Dekolonisation*. Bielefeld, 2008. (Postcolonial Studies 1).
- Schouten 1676 – W. Schouten, *Oost-Indische voyagie*. Amsterdam, 1676.
- Schutte 2002 – G.J. Schutte, *Het Indisch Sion. De Gereformeerde kerk onder de Verenigde Oost-Indische Compagnie*. Hilversum, 2002.
- Theodorou 2005 – St. Theodorou, 'Bhartrihari'. In: *De Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/bhartrihari/> [gezien op 16-8-2012].
- Valentyn 1726 – F. Valentyn, *Keurlyke Beschryving van Choromandel etc*. Dordrecht/Amsterdam, 1726.
- Valentyn 2004 – F. Valentyn, *Oud en Nieuw Oost-Indiën*. Dl. 5. Facsimile van de uitgave Dordrecht, 1726. Franeker, 2004.
- Venuti 1995 – L. Venuti, *The Translator's Invisibility. A History of Translation*. London/New York, 1995.
- Van der Wall 2000 – E.G. van der Wall, *Socrates in de hemel? Een achtiende-eeuwse polemiek over deugd, verdraagzaamheid en de vaderlandse kerk*. Hilversum, 2000.
- Weigel 2004 – S. Weigel, *Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte. Schauplätze von Shakespeare bis Benjamin*. München, 2004.
- Wollgast 1988 – S. Wollgast, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung*. Berlin, 1988.
- Zubkova 2004 – L. Zubkova, 'Pioneers of Orientalism at the VOC'. In: *ILAS Newsletter* 35 (2004), http://www.iias.nl/nl/35/IIAS_NL35_14.pdf [gezien op 16-8-2012].

Adres van de auteur

Freie Universität Berlin
 Habelschwerdter Allee 45
 D-14195 Berlin
 bnoak@zedat.fu-berlin.de