



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Homo caudatus.' Verbeelding en macht in de letteren

Schipper, Mineke

Citation

Schipper, M. (1989). *Homo caudatus.' Verbeelding en macht in de letteren*. Amsterdam: Ambo. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/7801>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/7801>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

'HOMO CAUDATUS'

MINIKESCHIPPER

OUTAQUA

ISBN 90 263 0798 5
Copyright © 1989 by Mineke Schipper, Utrecht
1.89.843

'HOMO CAUDATUS'

VERBEELDING EN MACHT IN DE LETTEREN

REDE

UITGESPROKEN BIJ DE AANVAARDING
VAN HET AMBT VAN BIJZONDER HOOGLERAAR
IN DE INTERCULTURELE LITERATUURWETENSCHAP
AAN DE VRIJE UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM
OP VRIJDAG 27 JANUARI 1989

DOOR

MINEKE SCHIPPER

AMBO/BAARN

'Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage; comme de vray, il semble que nous n'avons d'autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du païs où nous sommes.' *Michel de Montaigne*

'The purpose is not really to indict the past, but to summon it to the attention of a suicidal, anachronistic present: you are a child of those centuries of lies, distortion and opportunism in high places, even among the holy of holies of intellectual objectivity.'
Wole Soyinka

Mijnheer de Rector Magnificus,

Geachte toehoorders,

Toen Harry Mulisch in 1987 niet genomineerd werd voor de AKO-prijs, wees hij de lijst van wel genomineerden af met de opmerking: 'Derde wereld literatuur' (*Trouw*, 16 mei 1987). Op mijn vraag wat hij daarmee bedoeld had, antwoordde hij later: 'Derderangs.'

'Is derde wereld literatuur dan derderangs literatuur?'

'Ja,' zei Mulisch, 'het licht doet het daar toch ook nooit?'

Derde wereld = derderangs, een gangbare redenering, maar is het ook juist dat de cultuur die economisch en technisch het verst ontwikkeld is, de beste literatuur voortbrengt? Voor Mulisch bestaat de beste literatuur natuurlijk uit de boeken die hij zelf geschreven heeft. Ingewikkelder wordt het misschien voor wie zich afvraagt of het licht het ook niet deed toen Homerus aan zijn *Ilias* werkte of Cervantes zijn *Don Quichote* schreef.

Het Westen zit met een evolutionistische erfenis: in het spoor van Darwin werden maatschappijvormen en culturen eveneens in een opklimmende ontwikkelingsreeks geplaatst, en op grond van economische macht en technische ontwikkeling gaf men zich ook cultureel een voorsprong. Maar waarom zou literatuur alleen bloeien in comfortabele omstandigheden en luxe? Aan de hand van welke criteria zouden we willen vaststellen dat onze literatuur 'verder' – in welke richting trouwens – is en dus beter? Ruth Finnegan (1977: 266vv) spreekt zich terecht uit tegen deze evolutionistische visie:

'The prejudice which connects poor material conditions with lack of artistic achievements dies hard. But it must be made clear to a dispassionate enquirer that in the light of the evidence now available from all over the world, any generalised attempt to postulate a direct correlation of economic with poetic development would be simple-minded.'

'De barbaren zijn de anderen'

Culturele verscheidenheid wordt zelden aanvaard als iets vanzelfsprekends. Integendeel, meestal wordt anders-zijn afgewezen en houdt de mens(elijk)heid op bij de grenzen van de eigen groep, het eigen land, het eigen ras, de eigen sekse, de eigen taal,

het eigen werelddeel, de eigen cultuur. Het Griekse woord *barbaros* betekent oorspronkelijk 'onbegrijpelijk sprekend, buitenlands, vreemd', voordat het de negatieve betekenis krijgt van 'onbeschaafd'. Precies zo is het gegaan met het woord *silvaticus*, van 'bos-' of 'bosbewonend' naar *sauvage/savage*, 'wilde', en met *paganus*, dat uit de oorspronkelijke betekenis 'dorpsbewoner', 'plattelander', de negatieve invulling *païen*, 'heiden' krijgt (vgl. Sinclair 1977).

Grieken gingen Romeinen als barbaren beschouwen, Romeinen deden hetzelfde met door hen onderworpen volken, 'Ariërs' keken neer op Joden en Joden op Palestijnen. Europeanen meenden dat ze beschaafder waren dan Indianen en Afrikanen, maar realiseerden zich niet dat voor die volken de westerse barbaarsheid spreekwoordelijk was geworden. In China vormde de Muur de scheidslijn tussen cultuur en barbarij. Zo verklaarde de filosoof Shao Yong (1011-1077): 'Ik ben gelukkig, omdat ik een mens ben en geen dier; een man en geen vrouw; een Chinees en geen barbaar; en omdat ik in Loyang woon, de prachtigste stad ter wereld' (in Sinclair 1977: 20). De tendens om het vreemde negatief te beoordelen ten opzichte van het eigene lijkt eerder regel dan uitzondering.

Homo caudatus

Als reizigers in tijden waarin reizen nog zeldzaam was, thuiskwamen met een verhaal over vreemde mensen in andere landen, werden ze gemakkelijk geloofd. De controleerbaarheid van de gegevens lijkt dan van minder belang dan het feit dat iemand 'er geweest is' en met eigen ogen gezien heeft wat hij vertelt. Als iemand onderweg iets vreemds niet zelf gezien heeft, maar alleen 'van horen zeggen', dan is hij er toch in de buurt geweest en dat is ook voldoende. De reizigers waren misschien wel vooral geloofwaardig, omdat de mensen thuis met hen dezelfde visie, taal en beschaving deelden en de beschreven anderen niet. Een sterk argument.

Denkbeelden vinden niet alleen ingang als ze onweerlegbaar lijken op grond van beschikbare gegevens, maar ook en vooral als ze een heersend belang dienen. Wetenschappelijk onhoudbare ideeën blijven soms verrassend lang in omloop, zoals blijkt uit de opvatting van Mulisch.

Een daarmee verwant idee vormt de *homo caudatus*, de staart-

mens, die op tal van plaatsen en momenten opduikt in de westerse geschiedenis. De *homo caudatus* is een mens met een staart, een wezen dat men eigenlijk niet tot de mensheid kan of wil rekenen, al ziet hij er toch ook weer uit alsof niets menselijks hem vreemd is. De vraag of hij een ziel heeft, is klemmend, want als dat niet zo is, kan hij natuurlijk niet gedoopt worden. Dit produkt van zogenaamde ontdekkingsreizen en Europese expansiedrang wordt dikwijls ook geassocieerd met kannibalisme en ongeremde wellustigheid, slechte eigenschappen die aan barbaren worden toegeschreven. De *homo caudatus* vertegenwoordigt de Ander als een minder soort. In zijn studie over het onderwerp noemt Penel (1982, hfdst. II) als voorouders van de staartmens de Griekse satyr en de middeleeuwse duivelfiguur die vaak met staart werd afgebeeld. Plinius (eerste eeuw), Augustinus en Hiëronymus (vierde eeuw) en Albertus Magnus (twaalfde eeuw) laten zich erover uit en dienen later vaak als 'bewijs': door middel van citaten beroept men zich op eerdere, serieus te nemen auteurs, zoals de klassieken en de kerkvaders.

Opvallend is ook, dat het gebied waar de *homo caudatus* voorkomt, steeds verplaatst wordt: van het Middellandse-Zeegebied en Noord-Afrika, naar Latijns-Amerika en Azië, de Indische archipel en de Filippijnen. Uit de vele getuigenissen kies ik er een van onze eigen Jakob de Bondt, Bontius voor vakgenoten. Hij publiceerde in 1642 in Amsterdam een studie in het Latijn, *Natuurlijke Historie en Medicijnen in het Westelijk deel van Indië*. De auteur was zelf arts in Indië, waar *caudati* voorkomen. Hij noemt ze satyrs.

'Ik heb enkele satyrs van beide seksen gezien, die rechtop liepen en o.a. ook een wijfjessatyr die zich verstopte en haar gezicht bedekte met beide handen, met evenveel pudeur, als ik het zeggen mag, als onze eigen meest deugdzaamste meisjes, in tegenwoordigheid van de mannen die zij niet kende. Ze hilde, kermde en deed alles zo precies als een mens, dat men zou zeggen dat haar niets ontbrak behalve het woord. De bewoners van het eiland Java zeggen dat satyrs, zowel de mannetjes als de wijfjes, best kunnen praten, maar dat ze het niet willen omdat ze bang zijn dat ze dan gedwongen worden om te werken. Maar dat is volgens mij belachelijk. De Indiërs (...) zeggen dat ze geboren worden uit de wulpsheid van Indische vrouwen die zich zwanger laten maken door apen en marmotten' (in: Penel 1982: 48).

In een reisbeschrijving stelt Struys (1681), een andere reiziger, zich aanvankelijk sceptisch op. Hij heeft wel gehoord van staartmensen, maar gelooft er niet in. Totdat, op zekere dag op Formosa, een reisgenoot even het bos in gaat om zijn behoefte te doen en door een inboorling vermoord wordt zonder enig aanwijsbaar motief. De schuldige wordt gepakt en veroordeeld tot de brandstapel. Struys doet zijn ontdekking als de man vastgebonden aan een paal wacht op zijn executie:

'Ik zag wat ik tevoren nooit kon geloven; zijn staart was meer dan een voet lang, helemaal bedekt met haar, net als een koeistaart. Toen hij zag dat de toeschouwers zich verbaasden over wat hij had en zij niet, zei hij dat dat gebrek, als het er een was, door het klimaat kwam, omdat iedereen in het zuidelijk gebied van dat eiland er een had, net als hij' (ibid.: 45).

De relatie tussen deze reizigers en hun informant is er bepaald niet een op voet van gelijkheid. Het is dan ook de vraag hoe serieus zijn getuigenis omtrent mede-*caudati* genomen moet worden.

Tot aan de achttiende eeuw worden aan het verschijnsel overigens nog geen beschavingstheorieën verbonden. Wel krijgt de staartmens vanaf die tijd steeds meer gewicht, enerzijds vanuit de wetenschap der natuurlijke historie, anderzijds dank zij zijn populariteit in de literaire verbeelding, waardoor zijn voortbestaan gevoed wordt.

De anatomen die zich erover uitspreken, zijn verdeeld. Sommigen zeggen dat er wel eens een mens geboren wordt met enkele wervels meer dan normaal. Anderen houden het erop dat we hier met satyrs te maken hebben onder verwijzing naar geschriften uit de Oudheid. Plinius bijvoorbeeld situeerde Pans en satyrs in Afrika en de Oriënt. Hypothese en verbeelding gaan o.a. hand in hand in *Le Cats Anatomie van het menselijk lichaam* (1765). Volgens hem krijgen moeders een kind met staart als ze tijdens de zwangerschap in de tweede of derde maand van een aap geschrokken zijn: die schrik zet zich in haar geest vast en zo komt het dat een kind dan bij de geboorte een staart heeft (a.w.: 51). Komt daar misschien de uitdrukking 'zich een aap schrikken' vandaan?

Zelfs Voltaire neemt de staartmens serieus in *Les singularités de la nature* (1766). Verlicht als hij is, zoekt hij wel degelijk redelijke argumenten voor zijn standpunt. Die vindt hij bij l. de paters jezuiteten die als missionarissen werkzaam zijn onder de

heidene; 2. reizigers; 3. de geleerde Maillet, vurig aanhanger van de *caudatus* als soort; 4. een klein eigen empirisch onderzoekje onder zwarte bedienden van kennissen. Voltaire concludeert dat de *caudatus* inderdaad voorkomt, maar dan wel in warme landen en eventueel ook dichterbij huis, maar dan natuurlijk op het platteland: wilden en boeren zijn nu eenmaal veel in contact met dieren en zelf ook in zekere zin dierlijk. Ook zijn redenering gaat terug op de klassieken, waar de satyr beschreven is als een produkt van de mens/aap-relatie. Natuurlijk doen onze meisjes zulke dingen niet, weet hij, maar 'in die warme landen' kun je zoiets verwachten (a.w.: 54). Opmerkelijk is zowel in Voltaire's betoog als bij anderen, dat alleen vrouwen relaties met apen aangaan.

Een literair voorbeeld draagt Voltaire zelf aan in *Candide* (1759): ver weg, in het land van de Oreillons, wilden in Zuid-Amerika, rusten Candide en zijn knecht Cacambo uit in een weide bij een frisse beek, als ze vrouwen kreetjes horen slaken. Van verdriet of van plezier? Ze weten het niet maar gaan erop af:

'De kreten waren afkomstig van twee geheel naakte meisjes die licht langs het pad van de weide liepen, gevolgd door twee apen die hen in de billen beten. Candide werd getroffen door medelijden (...) Hij neemt zijn Spaanse geweer, schiet tweemaal en doodt de twee apen.

'God zij geloofd, mijn beste Cacambo, ik heb deze arme schepselen van een groot gevaar bevrijd.'" (52-53)

Even later blijkt dat hier iets erg is misgegaan: de twee vrouwen zijn woedend. Candide begrijpt het niet, maar Cacambo legt uit, dat 'in sommige landen apen de genegenheid van dames winnen' (p. 53) en zo gek is dat volgens hem nu ook weer niet, want het zijn kwart-mensen. En dan herinnert Candide zich de woorden van zijn oude leermeester Pangloss, die hem verteld had over faunen, satyrs en egypanen die gezien waren door belangrijke personen in de Oudheid. De twee vrouwen echter beklagen zich bij hun mede-wilden die, hoe kan het anders, ook geheel naakt zijn. Gewapend met pijlen, knotsen en stenen bijlen, binden zij Candide en zijn knecht vast. Sommigen warmen de kookpot, anderen dragen braadspitten aan (53-54). Als de apen kwart-mensen zijn, dan zijn de wilden hoogstens half-mensen.

Tegen het eind van de achttiende eeuw blijkt steeds duidelijker dat het bestaan van de *homo caudatus* als soort niet te verdedigen is. Alle feiten wijzen erop, dat de verlengde stuit een speling van

de natuur is, zoals er ook wel eens een mens met zes tenen geboren wordt. De afwijking komt in alle delen van de wereld een enkele keer voor. De rest is fantasie, net als alle andere stereotypen van de nobele en kwaadaardige wilde (vgl. Sinclair 1977; Lemaire 1986). In de westerse literatuur komen ze veelvuldig voor (vgl. o.a. Hoffmann 1973; Joachim 1980; Milbury-Steen 1981).

Toch vindt begin negentiende eeuw nog een verhit debat plaats tussen geleerden over een mensen-etend staartvolk dat ontdekt zou zijn in het donkere hart van Afrika, de zogeheten Niam-Niams. Antropologisch onderzoek maakt echter duidelijk dat het om een volk gaat dat zich kleedt in dierevellen, waarbij ceintuurs horen met een lange reep leer die naar beneden hangt aan de achterkant. Eind negentiende eeuw vermelden de meeste studies en grote encyclopedieën dan dat de staartmens als soort een fabeltje is (vgl. Penel, hfdst. IV).

'Caudatus-denken'

Wat blijft is de mythe dat er ondermensen zijn ten opzichte van de witte Europeaan, en dat de natuurlijke hiërarchie, zoals die in de biologie is bestudeerd, samengaat met een morele en esthetische opklimming. Tegelijkertijd wordt meer nadruk gelegd op de verschillen tussen beschaafd, barbaars en wild. Het van wild beschaafd worden is vrijwel uitgesloten. De verschillen worden uitgewerkt in wetenschappelijke verhandelingen, waarvan de rassen-theorie van de Comte de Gobineau wel een van de populairste is gebleken. Hij schreef een vierdelig werk getiteld *De l'inégalité des races humaines* (1835-1855). Daarin werd het bewijs geleverd dat hij en zijn soortgenoten de hoogste categorie vormen van het menselijk ras. Tegenover de gedachte van vrijheid, gelijkheid, broederschap en de afschaffing van slavernij, moet de wetenschap blijvende ongelijkheid op grond van rassenmerken rechtvaardigen. Theorie en praktijk gaan hand in hand: als zwarten geen echte mensen zijn, is er immers niets tegen slavernij en tegenover wilden kan de Europese mens zijn schepingsopdracht vervullen: heersen over de natuur. De negentiende-eeuwse rassen-theorieën houden onmiskenbaar verband met de belangen van de groep die er in de praktijk van profiteert. Wanneer zo'n theorie weerlegd wordt, wat vanuit de wetenschap natuurlijk gebeurd is, betekent dat nog niet dat daarmee het voor-

oordeel ook verdwijnt: er lijkt nog steeds behoefte te bestaan aan negatieve beeldvorming over de 'afwijkende' Ander. De nobele wilde en de onbeschaafde barbaar zijn in ons denken achtergebleven, zij het nu meestal wel zonder staart. Vermomd in allerlei meer of minder subtiele vormen duikt zulk 'caudatus-denken', waarin mensen uit andere culturen als afwijking van onze 'natuurlijke' orde worden bestempeld, nog steeds op in teksten, van exotische, koloniale en 'gewone' romans tot stripboeken, reclame en literaire kritieken. Producten van verbeelding en macht in de letteren. Twee hedendaagse voorbeelden. In de roman van Jan Siebelink, *De herfst zal schitterend zijn* (1980), vinden we het portret van de overseksuele zwarte die op 'onze' vrouwen uit is:

'In de bar: muziek, de nabijheid van de oceaan en de zoetige geur van negers. Hella danst en zingt (...) de neger lacht tegen haar en zijn tong en verhemelte zijn roze en hij vraagt of ze met hem mee naar zijn kamer gaat. 'Nee,' zegt ze. 'Ik ben getrouwd, ik ben met mijn dochttertje hier.' Hij lacht met zijn mond wijd open (...) De band speelt nu 'Black blood' (...) Zweet loopt over Hella's voorhoofd, over haar wangen, lekt in haar hals. Ook de neger zweet. Hij wiegt zijn bovenlichaam, hij maakt soepele bewegingen met zijn handen en dan ziet ze aan zijn ogen ... ze is er zeker van dat hij zich bevredigd heeft' (p. 14-15).

Het volgende voorbeeld van 'caudatus-denken' komt uit de *literaire kritiek*. De roman van de Indiase schrijfster Anita Desai, *De behoeder*, werd positief besproken in *NRC-Handelsblad* van 9 september 1988. De reden daarvoor wordt als volgt geformuleerd door Hans Hoenjet: 'Dat Anita Desai die gecompliceerde [Indiase] samenleving in al haar rijke schakeringen kan beschrijven is waarschijnlijk te danken aan haar Duits-Bengaalse afkomst.'

Stel je voor dat iemand zonder westers bloed in de aderen zo maar een geslaagde roman zou schrijven, waar blijven we dan? Een onderzoek naar de Nederlandse kritiek zou wel eens aan het licht kunnen brengen dat het oordeel van critici over literatuur wellicht minder gebaseerd is op esthetica dan op 'westhetica'.

Centrum en periferie

In de relaties tussen culturen en vooral ook bij het observeren van die relaties speelt ideologische vanzelfsprekendheid een rol. We

worden geconditioneerd door ons centrum en vestigen van daaruit onze relatie met de periferie. Beide begrippen en hun relaties zijn door economen als André Gunder Frank en Raul Prebisch beschreven met betrekking tot de internationale handel. Er zijn landen die tot het centrum van de wereldeconomie behoren en andere die de periferie vormen ten opzichte van dit centrum. In een centrum-periferie systeem is geen sprake van zelfstandige regio's. Men kan ze alleen analyseren in relatie tot het grote geheel waarvan ze deel uitmaken. Kenmerkend voor de centrum-periferie relatie is de ongelijkheid van de regio's die binnen het systeem functioneren. De regio's waar de produktiekrachten het meest ontwikkeld zijn, vormen het centrum van het systeem, wat inhoudt dat zij de structuur en de functies van de delen bepalen. De minder ontwikkelde regio's zijn perifeer in het systeem: ze zijn economisch afhankelijk, wat hun ontwikkeling belemmert en die van het centrum bevordert (cf. Naerssen 1979).

Geldt dit ook voor de cultuur? Steeds meer lijkt de westerse cultuur als machtscentrum onaantastbaar, ondanks de krachten die vanuit de periferie proberen tot dat centrum door te dringen. Wie de informatie beheerst, beheerst ook de cultuur.

Wie tot het centrum behoort, definieert van daaruit zichzelf en de periferie. Daarbij worden bijdragen uit de periferie niet opgemerkt, genegeerd of gebagatelliseerd (vgl. Schefold 1981). Van buiten Europa wordt het Westen wel geregeld op zijn eurocentrisme gewezen, zoals gebeurde tijdens het internationale congres 'Eurocentrisme en wetenschap' dat in 1982 aan de Vrije Universiteit werd gehouden: dit verschijnsel bleek een rol te spelen in vakgebieden als theologie, psychologie, medicijnen, economie, rechten en literatuurwetenschap (zie Schröder 1982).

In zijn recente studie *L'Eurocentrisme, critique d'une idéologie* (1988a) tekent de Egyptische onderzoeker Samir Amin bezwaar aan tegen de culturele Noord-Zuid kloof die het Westen, op grond van zijn economische positie, geprojecteerd heeft in de Middellandse Zee. West-Europa zou daarbij vergeten dat de Atlantische wereld zelf lange tijd in de periferie lag van de hellenistische cultuur, die volgens Amin ook gekenmerkt wordt door bijdragen van buiten Griekenland, uit Egypte en de oosterse gebieden van het voormalige Perzische rijk, dat door Alexander de Grote werd veroverd. Bovendien ontving Europa grote delen van dit erfgoed uit handen van islamitische geleerden (vgl. ook Sinclair 1977). Pas vanaf de renaissance verschuift het centrum van

deze cultuur in westelijke richting en wordt ten opzichte daarvan de Middellandse Zee-cultuur geleidelijk perifeer. Samir Amin (1988b: 13) maakt er bezwaar tegen dat deze nieuwe Europese cultuur zichzelf baseert op een mythe die een westerse geografische continuïteit suggereert tegenover de wereld ten zuiden van de Middellandse Zee, die daarmee de nieuwe grens wordt tussen centrum en periferie. In die mythische constructie ligt zijns inziens de kern van het eurocentrisme verscholen: het thans heersende cultureel eurocentrisme heeft om zich te rechtvaardigen 'een mythisch Westen bedacht dat er altijd al geweest zou zijn, uniek en bijzonder vanaf het begin'.

De mythe van de Griekse voorouders heeft zijn uitwerking niet gemist. In die mythe wordt Griekenland de moeder van de rationele filosofie en zou 'het Oosten' nooit verder gekomen zijn dan de metafysica. De Arabische functie wordt daarin naar zijn mening gereduceerd tot het overdragen van de Griekse erfenis aan de renaissance. In deze dominante visie, aldus Amin, is de islam nooit boven de helleense erfenis uitgekomen en het is dezelfde visie die de kloof Noord-Zuid als permanent en vanzelfsprekend voorstelt, alsof die kloof niet alleen inherent is aan de geografie, maar ook aan de geschiedenis (a.w. 1988b: 16). Uit die mythe resulteert 'logisch' de formule 'Derde wereld is derderangs'.

Niet alleen Samir Amin, maar ook Edward Said (o.m. 1979, 1983), Isidore Okpewho (1979), Gayatri Spivak (1988) en vele anderen gaan, ieder op eigen vakgebied, in tegen soms eeuwenlang door achtenswaardige wetenschappers gekoesterde visies over mens en cultuur, die binnen het centrum zijn gepropageerd en 'tot het heilige der heiligen van de wetenschap verklaard', in de woorden van Wole Soyinka in zijn Nobel-lezing in Stockholm in 1986.

Natuurlijk proberen mensen vanuit hun eigen werkelijkheid het vreemde in te passen en te vertalen in bekende codes. Alle culturen brengen correcties aan op de werkelijkheid. Dat is op zich geen probleem, vindt ook Said (1979: 67):

'It is perfectly natural for the human mind to resist the assault on it of untreated strangeness; therefore cultures have always been inclined to impose complete transformations on other cultures, receiving these other cultures not as they are but as, for the benefit of the receiver, they ought to be.'

Als men maar niet pretendeert dat er geen andere visies mogelijk zijn. De schrijver kiest zijn eigen voorlopers, volgens de Argen-

tijn Jorge Luis Borges (1981). Hetzelfde geldt in de wetenschap. Onderzoekers kiezen ook uit de visies en commentaren die voorhanden zijn. Een nieuwe tekst – literair of wetenschappelijk – komt tot stand op basis van selectie, herschikking, reorganisatie, verschuiving, herschrijving van wat voorafging. Maar met welke bedoeling gebeurt dat? En hoe krijgt de herschikking autoriteit?

Socioculturele identiteit

De kennissociologie leert ons dat werkelijkheid een constructie is (Berger & Luckmann 1973). Literatuur is een constructie waaraan die eerdere constructie is voorafgegaan. Welke invloed hebben die constructies en hoe werken ze? Welke processen bepalen onze collectieve identiteit en hoe kunnen we ons daarvan bewust worden? In de psychologie is veel onderzoek gedaan naar de werking van identiteitsmechanismen, waarvan naar mijn mening ook de literatuurwetenschap gebruik zou kunnen maken, omdat psychische processen taal en denken zowel met elkaar als met kennis en gevoel, persoonlijke motivatie en wereldbeeld verbinden. In haar studies over psychologische processen definieert Zavalloni (o.a. 1983) collectieve identiteit als:

'a cultural product that embodies all that has been recorded as history, institution, fiction, work of art and knowledge. The sociocultural environment, of which collective identities are indeed an essential part, may be seen as the sedimented product of centuries of interactive cycles, molded through psychological processes that can be considered as fixed parameters which reproduce and sometimes subvert its order' (1983: 206).

De persoonlijke identiteit komt tot stand door persoonlijke interactie met de socioculturele omgeving. Via een door Zavalloni uitgewerkte methode van *representational contextualization* (vrije associatie, introspectie, en commentaar en uitleg bij eigen invulling van de socioculturele omgeving) worden identiteitsgegevens verkregen omtrent land, sekse, religieuze achtergrond, beroep, sociale groep, politieke betrokkenheid, leeftijdsgroep en familiesituatie. Deze kunnen geïnventariseerd worden. Het blijkt dat de in taal als *manifest denken* gecodeerde *first-order data* waarmee we de socioculturele omgeving evalueren, slechts één aspect vormen van wat geactiveerd wordt in de hersenen, wanneer iemand zich uitlaat over genoemde categorieën. Het mani-

feste denken wordt voortdurend begeleid door een tweede aspect, de *second-order data*, die een belangrijke rol spelen. Het zijn de geïnternaliseerde beelden, collectieve herinneringen en tradities (in de zin van overleveringen) die onze in taal gecodeerde uitingen voortdurend begeleiden als *achtergrond-denken* in de periferie van het bewustzijn. De combinatie van woorden en achtergrond-denken zijn uitvoerig in samenhang onderzocht en blijken één psychologisch geheel te vormen dat de *intern werkende omgeving* (IWO) onthult:

'The associations between a descriptive category of one's identity group and one's image and memories have been found to be stable over time and seem to operate in the brain as units of representational thinking, a mixture of words and thoughts' (Zavalloni 1983: 208).

Van de werking van manifest denken en achtergrond-denken zijn de identiteitsdragers zich niet bewust, maar ze kunnen er wel bewust van gemaakt worden. Het Ik en Wij dat in elke groep speelt, verbindt de leden van de groep emotioneel in het maatschappelijk leven. Ze zijn voortdurend met elkaar in interactie. De identiteit van het Ik wordt versterkt door het Wij. De relatie tussen achtergrond-denken en manifest denken werkt als een computerprogramma dat steeds op zoek is naar *compatible inputs*. De selectie wordt gemaakt op basis van herkende overeenkomsten en verschillen, van identiteit en anders-zijn, van positief en negatief, van zelf en niet-zelf. Die tegenstelling is fundamenteel voor de constructie van werkelijkheid. Zij houdt in dat wat als negatief overkomt, onlosmakelijk verbonden is met wat als positief, belangrijk en legitiem wordt beschouwd. Zowel in het dagelijks leven als in de literatuur en in de wetenschap geldt dat men een psychologische predispositie heeft om bevooroordeeld te zijn tegen bepaalde groepen die als Ander(s) worden ervaren: *de mogelijkheid om je in de plaats van de ander te stellen is beperkt tot de ander die in hoge mate hetzelfde is*. De werkelijkheid van de *out-group* kan niet van binnenuit ervaren worden: 'thinking about the being of these groups will give rise to an emptiness, a blank feeling' (ibid.), als ze tenminste niet meteen prototypen opleveren van verschillen die afgewezen worden als *non-compatible*, de negatieve pool van de binaire oppositie. Alles wat niet als inhoud wordt geprent in de intern werkende omgeving wordt geregistreerd als oninteressant, onbelangrijk of onwaar. Cultuur voedt zowel de menselijke motivatie alsook het

werkelijkheidsgedoele. Door cultuurscheppers, kunstenaars, filosofen en onderzoekers wordt de intern werkende omgeving formeel aangevuld en uitgebreid met ondersteuning van motivaties en argumenten. Er is steeds sprake van isomorfe relaties tussen individu en collectiviteit, dat wil zeggen *binnen één en dezelfde cultuur*. Er bestaan volgens Zavalloni structurele overeenkomsten tussen de intern werkende omgeving van de cultuurproducenten en -consumenten en de manier waarop de menselijke natuur in kunst, kennis en ideologie wordt weergegeven. Die overeenkomsten zijn te vinden in culturele produkten als teksten en films, die dan ook als zodanig herkend worden door lezers, kijkers, critici en wetenschappers binnen die cultuur. Hierbij is nog niet gerekend met het bestaan van verschillende culturen en subculturen in hun onderlinge relaties. Dat is veel ingewikkelder, maar het is mogelijk ook daarbij de relationele factoren en opposities te betrekken, en te onderzoeken in hoeverre macht en belangen bepalen wat tot het centrum en wat tot de periferie behoort of mag behoren.

In mijn opvatting over de begrippen cultuur en subcultuur sluit ik mij aan bij Geertz (1973: 89). Ik ben mij ervan bewust dat hij de materiële cultuur niet noemt, maar in ons geval, waarin taal en literatuur centraal staan, is het een nuttige definitie:

'An historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life.'

Binnen elke cultuur bestaan groepen die op een aantal punten de werkelijkheid verschillend construeren en benaderen. Van subcultuur is echter pas sprake wanneer een groep een aanwijsbaar vast patroon van specifieke verschillen vertoont ten opzichte van een omvangrijker cultureel systeem waarvan het ook deel uitmaakt, door een groot aantal overeenkomsten die beide gemeenschappelijk hebben. Het gebruik van de termen cultuur en subcultuur is dan ook altijd relatief en hangt af van het vergelijkingsniveau waarvan wordt uitgegaan. Men kan spreken van de Europese of de Afrikaanse cultuur ten opzichte waarvan de Engelse of de Zimbabweaanse subculturen zijn. Binnen de nationale Engelse cultuur kan de homocultuur of de anglicaanse cultuur als subcultuur worden beschouwd en binnen de Zimbabweaanse de Shona-cultuur of de cultuur van de Rhodies.

Het eerder genoemde cultuurpsychologisch onderzoek naar de intern werkende omgeving, het manifest denken en achtergronddenken als collectieve mechanismen is van belang bij het vaststellen van de (sub)culturele identiteit. Als wij zijn voorgeprogrammeerd om het concept cultuur op te vatten als westerse cultuur en te waarderen als positief en superieur ten opzichte van andere culturen (die dan als perifeer en negatief of als oninteressant en onbelangrijk worden ervaren), gebeurt dat vanuit het centrum tegenover de periferie. 'Daar doet het licht het niet', weten we dan vanuit ons achtergrond-denken; 'ze' hebben er nog altijd geen Rembrandt, Bach of Beethoven voortgebracht en hun literatuur is geen 'mainstream'-literatuur zoals de onze. Dit achtergrond-denken wordt ervaren als een correcte weergave van de werkelijkheid.

Identiteitsmechanismen worden versterkt door het verschil in behandeling van informatie die tot onze intern werkende omgeving behoort en van informatie die daar niet toe behoort. Zoals gezegd zijn we in principe alleen uit op *compatible input*. Informatie die op zichzelf juist en aanvaardbaar is, wordt toch niet aanvaard, omdat er geen affectief klankbord voor bestaat bij de ontvangers van die informatie en dus ook geen motivatiesysteem om in hun denken of gedrag iets te wijzigen wat met dat denken of gedrag in tegenspraak is. De constructie van culturele werkelijkheid maakt dat eigen cultuur en kennis elkaar voortdurend versterken door dezelfde identiteitsmechanismen, terwijl ze zich tevens voordoen als objectiviteit en dus als 'de' werkelijkheid.

Is er een uitweg uit deze cirkel? We krijgen pas oog voor de *non-compatible input* als we ons bewust zijn van onze eigen culturele context. Van belang is daarbij de confrontatie tussen discours en tegendiscours. Terecht bepleit Peter Zima in zijn artikel 'Les mécanismes discursifs de l'idéologie' (1981) het vervangen van de individualistische term intersubjectiviteit door het kritische begrip interdiscursiviteit, een concept dat het collectieve sociolectische karakter van alle theoretische discursen benadrukt. Interdiscursiviteit en historisch besef van relativiteit zijn onmisbaar voor wie zich bezighoudt met het vergelijkend bestuderen van teksten uit verschillende culturen. We zijn immers zo voorgeprogrammeerd, dat we de tegendiscours bij voorbaat zouden willen afwijzen. Onze integriteit als wetenschappers verplicht ons uiteraard te bezien wat de tegendiscours oplevert. De dominantie van het systeem waar we zelf in zitten, vormt daarbij

een niet te onderschatten barrière. We komen niet zo maar van onze vooronderstellingen en vooroordelen af. Collectieve identiteit en eigen ideologische bepaaldheid houden nooit op. Als voorbeeld kies ik een artikel uit de bekende *Revue de Littérature Comparée*, waarin Emmanuel Nwezeh van de universiteit van Ife in Nigeria een artikel publiceerde getiteld 'Littérature africaine et littérature comparée' (1985). Daarin levert hij kritiek op een eerder geschreven stuk van de hand van Albert Gérard van de universiteit van Luik, wiens visie op de vergelijkende literatuurwetenschap hij te Europees en daarom met betrekking tot Afrika niet bruikbaar vindt. Ook noemt hij enkele uitspraken van Gérard 'paternalistisch' en 'neokoloniaal' en hij licht toe waarom hij tot die conclusie komt. Het gaat mij er nu niet om wie van beiden gelijk heeft, maar om het afsnijden van de mogelijkheid tot dialoog. Door de redactie van het tijdschrift om commentaar gevraagd, schrijft Gérard dat zijn betreffende publikatie op verschillende plaatsen is verschenen (o.a. in Zuid-Afrika, Duitsland en ook in 1981 in het *Yearbook of General and Comparative Literature* in de Verenigde Staten). Hij verbaast zich over de polemische toon van de heer Nwezeh 'tegenover een wetenschapper die twintig jaar heeft gewijd aan onderzoek op het terrein van de Afrikaanse literatuur en is niet van plan hierover een discussie aan te gaan' (a.w.: 41 v). De nieuwe *input* is *non-compatible* met een respectabele staat van dienst in het vak en wordt daarom afgewezen.

Een ander voorbeeld: in zijn artikel 'Empirische literatuurwetenschap' (1985) verwijt D.W. Fokkema vrouwenstudies een 'anti-empirische subjectivistische tendentie' omdat het onderzoekend subject in het onderzoek betrokken zou worden. Daarmee wordt volgens hem een normatief standpunt geïntroduceerd in de (welke?) wetenschappelijke discussie, dat onafhankelijke toetsing belemmert. Hij voegt daaraan toe: 'De ongeschreven wet dat uitsluitend vrouwen geschikt zijn om zich met vrouwenstudies bezig te houden berust eveneens op een ongewenste vermenging van subjectief belang en onderzoeksprocedure' (p. 253). In hoeverre deze zogenaamde 'ongeschreven wet' is aanvaard, lijkt me onvoldoende getoetst en zo'n argument is dus niet steekhoudend, vooral niet in een artikel dat empirisch onderzoek bepleit.

Ik ben niet gespecialiseerd in vrouwenstudies, maar die kwestie van de ongeschreven wet ben ik eerder tegengekomen. Zij is ook dikwijls als verwijt voor de voeten geworpen van onderzoekers die meer aandacht vroegen voor 'black studies' en zelf zwart waren. In

die groep ken ik persoonlijk relatief weinig aanhangers van de inperkende ongeschreven wet dat iemand zwart moet zijn om literatuur van zwarte schrijvers te bestuderen. De kritiek van Afrikanen op sommige methoden en praktijken van witte onderzoekers werd door de laatsten in het verleden óók dikwijls afgedaan met het argument dat ze een normatief standpunt introduceerden. Het probleem is helaas dat die normatieve standpunten er allang waren *voordat* de tegendiscurs op gang kwam. Alleen, dat waren *andere* normatieve standpunten. Zulke tegenstrijdige opvattingen maken duidelijk dat het dringend gewenst is steeds vragen te stellen over de samenstelling van de onderzoeksgemeenschap die de controleerbaarheid van uitspraken toetst. Wordt er intersubjectief of interdiscursief gecontroleerd? Zijn de leden van de groep op dezelfde manier voorgeprogrammeerd door hun dominante positie, sekse, cultuur? Zavalloni en haar onderzoeksteam zouden op dit punt verhelderend empirisch onderzoek onder onderzoekers op het gebied van de literatuurwetenschap kunnen doen.

Culturele afstand en hiërarchie

In de loop der tijden is de fysieke afstand in de interculturele communicatie steeds afgenomen: gegevens zijn toegankelijker geworden, mensen en materiaal verplaatsen zich steeds gemakkelijker. Het is de *culturele afstand* die problematisch blijft, doordat er tussen subject en object ongelijkheid is in macht en verschil in belangen. Die verschillen in cultuur, klasse, sekse worden vaak geïntegreerd in een hiërarchische ordening van bestaande vooronderstellingen en intenties bij de onderzoeker. Een fraai voorbeeld daarvan is een citaat van Lévi-Strauss, ontleend aan zijn studie over de Bororo. Het wordt geciteerd in een studie over seksisme en menswetenschappen (Michard & Ribery 1982): 'Het *hele* dorp vertrok de volgende dag in een dertigtal kano's. Wij bleven alleen achter met de vrouwen en kinderen in de *verlaten* huizen' (mijn cursivering). Onderzoek naar het effect van hiërarchisch denken op beschrijvingen en conclusies van onderzoekers blijft uiterst noodzakelijk. Dit geldt ook voor de letteren, vooral in een tijd waarin economische belangen steeds meer macht uitoefenen over cultuur en culturele verhoudingen in de wereld, in een tijd waarin de rijke verscheidenheid aan culturen in toenemende mate wordt bedreigd.

Dank zij zijn machtspositie heeft het Westen een enorme invloed op wat beschouwd wordt als 'wereldliteratuur' (vgl. Schipper 1984, 1988). Westerse literatuur stelt de norm, en literatuur uit andere culturen loopt het risico ten opzichte daarvan als afwijkend te worden beschouwd. Om hun manuscripten gepubliceerd te krijgen bij uitgeverijen die merendeels in westerse handen zijn, moeten schrijvers zich dikwijls aanpassen aan de heersende norm. Gezien de mondiale informatie-ongelijkheid en de westerse dominantie in het circuit van de internationale literaire kritiek worden westerse waarden en literatuur steeds verder bevoorrecht ten opzichte van andere. Zo gaat het er ten slotte op lijken dat er maar één waardensysteem is. Dit machtheffect op centrum en periferie is in de vergelijkende literatuurwetenschap vaak verwaarloosd, en niet alleen in het interculturele onderzoek (vgl. Mouralis 1975; Even-Zohar 1979).

De postkoloniale ontwikkelingen hebben ingrijpende veranderingen met zich meegebracht, zowel voor Noord als voor Zuid. In de ontwikkelingslanden is de politieke onafhankelijkheid gepaard gegaan met opkomend nationalisme en het sterk benadrukken van de eigen culturele identiteit. Tegelijkertijd echter overvoert de westerse communicatietechnologie deze landen. De migratie van grote aantallen mensen (waaronder vaak intellectuelen en kunstenaars) uit andere culturen naar de westerse wereld heeft ongetwijfeld gevolgen voor de literatuur, zowel in de culturen van herkomst als in het Westen. Wat dit alles op mondiaal niveau betekent voor cultuur en literatuur is nog nauwelijks onderzocht. Wel is er de afgelopen jaren meer belangstelling ontstaan voor culturele aspecten van de ontwikkelingssamenwerking en voor de multiculturele constellatie van onze westerse samenleving zoals deze zich de afgelopen decennia heeft gevormd.

Interculturele literatuurwetenschap

Bestudering van zulke interculturele processen is van groot belang, met name in een tijd waarin enerzijds de media de mogelijkheid hebben andere culturen dichterbij te brengen en anderzijds diezelfde media het risico inhouden dat de opmars van de westerse overheersing op dit gebied wereldwijd een cultureel eenrichtingsverkeer wordt.

Niet alleen is het op zich interessant literatuur uit verschillende culturen te verkennen, maar het bestuderen van het verschijnsel

literatuur in andere samenlevingen verschaft ook nieuw inzicht in het functioneren van literatuur als sociaal verschijnsel binnen de eigen cultuur.

Sinds de jaren zestig heeft de literatuurwetenschap geleidelijk geprobeerd zich los te maken van haar eurocentrische waarde-vaste benadering van literatuur. Steeds meer richt de aandacht zich op het ruime kader van de overdracht van literatuur in een communicatiesituatie waarin auteur, tekst, lezer en context afhankelijk van elkaar functioneren. Deze ontwikkeling heeft inderdaad relativerend gewerkt. Duidelijk is geworden dat zowel de productie als de receptie van teksten afhangt van uiteenlopende factoren en voorwaarden en dat zij alleen in bepaalde historische, sociale, politieke, culturele en materiële omstandigheden als literatuur worden opgevat en gewaardeerd. Daarmee zijn heersende literaire waardensystemen eindelijk zelf voorwerp van onderzoek geworden.

Dit is enerzijds te danken aan interne ontwikkelingen in de theoretische literatuurwetenschap, anderzijds aan de toenemende aandacht voor literatuur uit andere culturen in het Westen en voor westerse literatuur in Azië, Afrika, de Arabische wereld en Latijns-Amerika. Dit laatste heeft geleid tot bewustwording van en groeiende kritiek op het sterk eurocentrische denken waaraan zoveel literatuurwetenschappers zich hebben schuldig gemaakt.

Binnen de literatuurwetenschap vormt de bestudering van interculturele processen een relatief jong terrein. In een recente brochure (febr. 1985) noemt de Stichting Literatuurwetenschap het sociaal-cultureel functioneren van literatuur expliciet als een nieuw aandachtsveld dat vanuit de Stichting gestimuleerd zal worden, omdat op dit terrein nog te weinig onderzoek wordt verricht en omdat de resultaten van dergelijk onderzoek alle werkgemeenschappen ten goede kunnen komen (p. 14). De nadere toelichting van de werkgemeenschap Moderne Letterkunde luidt vervolgens:

'Bestudering van literatuur in het kader van de communicatiesituatie doet de vraag rijzen naar de culturele traditie waarin teksten al dan niet als literair en waardevol worden gerecipiëerd. Overdracht van naar het scheen waardevaste conventies maakt plaats voor een problematisering van deze conventies. Interculturele vergelijkende literatuurstudie biedt in dit verband een geschikt perspectief, waarbij zeker ook de niet-westerse literatuur een plaats vindt. Dit heeft niet in de laatste

plaats een bijzondere actualiteit nu zoveel vertegenwoordigers van andere culturen zich blijvend in West-Europa en met name ook in Nederland hebben gevestigd' (ibid.: p. 19).

Deze mooie intentieverklaring is nog niet op spectaculaire wijze gehonoreerd in materiële zin, maar we blijven optimistisch.

De wereld van vandaag wordt wel aangeduid als een *global village*. In dat dorp kunnen we ons niet blijven beperken tot wat er omgaat in ons eigen huis. Je hebt er met iedereen te maken, of je wilt of niet, ook in de algemene literatuurwetenschap. Een taak die op dit vakgebied steeds belangrijker wordt, is het onderzoek en onderwijs naar de interculturele aspecten van literaire communicatie in de ruimste zin. Hierbij neemt de dialoog met onderzoekers uit andere culturen een essentiële plaats in. De noodzaak daarvan volgt uit het voorafgaande. Voor wie zich specialiseert op het terrein van een andere cultuur of subcultuur is misschien het Mandinka spreekwoord nuttig dat betrekking heeft op de vreemdeling: 'Al ligt de boomstam nog zo lang in het water, hij wordt nooit een krokodil'.

Zolang het woord *occidental* ons nog niet even vertrouwd in de oren klinkt als *afrikanist* of *oriëntalist*, is er alle reden om bescheiden te zijn. Gelukkig hoeven we geen krokodil te zijn om ons in het water te bewegen, geen vrouw te zijn om onderzoek te doen op het gebied van vrouwenstudies of tot een bepaalde cultuur te behoren om die te kunnen bestuderen. Wel speelt onderontwikkelde bescheidenheid de vertegenwoordiger van de dominante cultuur gemakkelijk parten, maar daar heeft onze cultuur zelf een toepasselijk spreekwoord voor: 'Een gewaarschuwd man telt voor twee'.

Dames en heren,

Aan het eind van mijn verhaal gekomen, wil ik graag in de eerste plaats de Stichting Derde Wereld Communicatie danken, die deze leerstoel voor onderwijs en onderzoek in de Interculturele Literatuurwetenschap, de eerste in Nederland, heeft ingesteld. Ook de VU-vereniging, het College van Bestuur, het Bestuur van de Faculteit der Letteren van de Vrije Universiteit en al diegenen die hebben bijgedragen aan mijn benoeming ben ik erkentelijk voor hun inspanning.

Een groep die ik vanaf deze plaats graag ook wil bedanken is de Vereniging van Vrouwen van Hoogleraren aan de Vrije Universiteit, die mij zo hartelijk uitnodigde toe te treden tot haar illustere kring. De eerlijkheid gebiedt mij te bekennen dat ik niet in aanmerking kom voor dit lidmaatschap. De wereld wordt verwarrend. Is het misschien tijd voor de oprichting van een Vereniging van Mannen van Hoogleraren?

Dames en Heren Hoogleraren en Leden van de wetenschappelijke en administratieve staf van de Faculteit der Letteren, Al ben ik tegenwoordig niet meer dan deeltijds aanwezig, het is vooral ook dank zij jullie dat ik mij aan deze universiteit altijd heb thuis gevoeld.

Hooggeleerde Ibsch, beste Elrud,

Wij leerden elkaar kennen in Utrecht en jij was het die me naar de VU hebt gehaald. Vanuit je brede opvatting over ons vakgebied heb je me zoveel mogelijk ruimte gelaten om bezig te zijn met vraagstukken die ik relevant vond. Dat heb ik altijd erg in je gewaardeerd. Terwijl tot nu toe in Nederland aan interculturele aspecten van de literatuurwetenschap over het algemeen niet meer dan incidenteel aandacht besteed wordt, wil ik graag benadrukken dat de door jou begonnen studierichting ALW aan de VU ook daarin bijzonder is, dat deze interculturele benadering van literatuur er een onderdeel vormt van het curriculum (colleges, literatuurlijsten, scripties), terwijl de vraagstelling ook deel uitmaakt van een lopend VF-programma van de Letterenfaculteit.

Dames en Heren Studenten,

Het is mij altijd een genoegen geweest met jullie van gedachten te wisselen over het vak dat ons gezamenlijk boeit. Ik hoop en verwacht dat onze contacten net zo plezierig zullen blijven als ze tot nu toe waren. Voor een vervolg op jullie orale epische overlevering van de *Odyssee van Ananti* houd ik me bij gelegenheid aanbevolen.

Dames en Heren collega's Algemene, Westerse en Niet-Westerse Letteren van de Rijksuniversiteit Leiden,

Hoewel onze interculturele samenwerking nog pril is, ziet ze er toch al veelbelovend uit. Ik hoop dat zij zich ook interdisciplinair zal uitbreiden: samenwerking tussen Algemene Literatuurwetenschap en Culturele Antropologie is aan de VU altijd heel inspirerend gebleken.

Jan, Gideon en Youdi,

Jullie begrepen eerder dan wie ook waar deze rede, door jullie *caudatio* genoemd, over ging. Dank voor onmisbare aanwezigheid in mijn bestaan.

Mijnheer de Rector Magnificus, geachte toehoorders, ik dank u voor uw aandacht.

Bibliografie

- Amin, Samir, *L'Eurocentrisme, critique d'une idéologie*, du Seuil, Paris 1988 (1988a).
- Amin, Samir, 'La dimension culturelle du développement. L'Eurocentrisme – critique d'une idéologie', in: *Bulletin du Forum du Tiers Monde*, 8/9, juillet-aôut 1988, p. 13-21 (1988b).
- Berger, Peter L., & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Penguin, Harmondsworth (1966) 1973.
- Borges, Jorge Luis, *De cultus van het boek*, Meulenhoff, Amsterdam 1981.
- Even-Zohar, Itamar, 'Polysystem Theory', in: *Poetics Today*, vol. 1, 1979 (autumn), p. 287-305.
- Finnegan, Ruth, *Oral Poetry. Its Value, Significance and Social Context*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- Fokkema, D.W., 'Empirische literatuurwetenschap', in: R.T. Segers (red.), *Vormen van literatuurwetenschap*, Wolters-Noordhoff, Groningen 1985.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books Inc., New York 1973.
- Hoenjet, Hans, 'Gelouterde discipel. Vertaalde roman van Anita Desai' (boekbespreking van *De behoeder*), in: *NRC-Handelsblad*, 9 september 1988.
- Hoffmann, Léon François, *Le nègre romantique. Personnage littéraire et obsession collective*, Payot, Paris 1973.
- Joachim, Sébastien, *Le nègre dans le roman blanc (1945-1977). Lecture sémiotique et idéologique*, Les Presses Universitaires de Montréal, Montréal 1980.
- Lemaire, Ton, *De Indiaan in ons bewustzijn. De ontmoeting van de Oude met de Nieuwe Wereld*, Ambo, Baarn 1986.
- Michard-Marchal, Claire & Claudine Ribery, *Sexisme et sciences humaines*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1982.
- Milbury-Steen, Sarah L., *European and African Stereotypes in Twentieth-Century Fiction*, New York University Press, New York/London 1981.
- Mouralis, Bernard, *Les Contre-littératures*, PUF, Paris 1975.
- Naerssen, Ton van, *De gelede ruimte. Inleiding over ongelijke ontwikkeling en imperialisme*, *AI Cahier*, nr. 4, 1979.
- Nwezeh, Emmanuel, 'Littérature africaine et littérature comparée', in: *Revue de Littérature Comparée*, 1, janvier-mars 1985.
- Okpweho, Isidore, *The Epic in Africa. Toward a Poetics of the Oral Performance*, Columbia University Press, New York 1979.
- Penel, Jean Dominique, *Homo caudatus. Les hommes à queue d'Afrique Centrale: un avatar de l'imaginaire occidental*, Société d'Etudes Linguistiques et Anthropologiques de France, Paris 1982.
- Said, Edward W., *Orientalism*, Vintage Books, New York 1979.
- Said, Edward W., *The World, the Text and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1983.
- Schefold, Reimar, 'Marginale culturen', in: *Spectrum-Jaarboek*, Spectrum, Utrecht/Antwerpen 1981, p. 193-198.
- Schipper, Mineke, 'Eurocentrism and Criticism: Reflections on the Study of Literature in Past and Present', in: *World Literature written in English*, vol. 24, 1, 1984, p. 16-27.
- Schipper, Mineke, 'Litteraire kritiek vanuit intercultureel perspectief', in: Ernst van Alphen en Irene de Jong (red.), *Door het oog van de tekst. Essays voor Mieke Bal over visie*, Coutinho, Muiderberg 1988, p. 172-182.
- Schröder, R.E.V.M. (red.), *Eurocentrism and Science*, Higher Education and