

RADBOUD UNIVERSITEIT  
MASTER GESCHIEDENIS EN ACTUALITEIT

# Oriëntalisme in reisverslagen

---

De representatie van het Ottomaanse Rijk in  
achttiende-eeuwse Britse reisverslagen

Thijn Verstegen, S4607031

15-4-2021

Begeleider: dr. David van der Linden

# Inhoudsopgave

Inleiding .....	2
Hoofdstuk 1: materiële cultuur .....	13
Hoofdstuk 2: immateriële cultuur .....	26
Conclusie.....	39
Bibliografie.....	44

## Inleiding

‘The religion, laws, and customs of the Turks are, as much as they can make them, in direct opposition to ours; they eat, write, sleep, and sit low, we high; their dead they carry out head, we feet, foremost; their cloaths are long, ours short: they have many wives and mistresses allowed by law, we only one: they have few wh---s, we a multitude; they believe in One God, we in Trinity; they believe in predestination, we do not; our potentates send ambassadors to each other, the Grand Signior sends none.’<sup>1</sup>

De Engelse baron Frederick Calvert Baltimore geeft hierboven een duidelijk voorbeeld van de ‘othering’ van de ‘Turkse’ samenleving in zijn werk *A tour to the East* (1768). Baltimore was van Britse afkomst en reisde voor meerdere jaren door het Ottomaanse Rijk en verbleef ongeveer een jaar in Constantinopel. Hij heeft zijn ervaringen, observaties en meningen samengebundeld en gepubliceerd tot een reisverslag. Baltimore valt hierdoor onder de noemer van auteur-reiziger en zijn werk onder reisliteratuur. Baltimore was echter verre van de enige die naar het Ottomaanse Rijk vertrok en later zijn of haar ervaringen publiceerde. Het genre reisliteratuur was populair onder het achttiende-eeuwse lezerspubliek, waarbij reizen naar het Midden-Oosten en Azië zeer populair waren door de ‘vreemde’ en onbekende cultuur van de samenlevingen uit deze gebieden.<sup>2</sup> Het Ottomaanse Rijk is eeuwenlang in reisliteratuur beschreven en gerepresenteerd door Europeanen als de ‘other’, het compleet tegenovergestelde van de westerse Europeanen. De ‘othering’ die in deze reisliteratuur plaatsvond, nam een speciale vorm aan, namelijk die van ‘oriëntalisme’. Het concept oriëntalisme wordt in deze scriptie gedefinieerd als de manier waarop vanuit het ‘Westen’ met een gekleurde blik wordt neergekeken op de cultuur van een land of volk uit het Midden-Oosten. In deze scriptie krijgt het concept van oriëntalisme een centrale plek door de veelvoorkomende ‘othering’ die plaatsvindt in reisliteratuur in het beschrijven van de ‘other’ door reizigers en auteurs uit Europa.

Deze oriëntalistische ‘othering’ in reisliteratuur is niet onopgemerkt gebleven onder historici. Het wetenschappelijk veld voor onderzoek naar oriëntalistische reisliteratuur werd

---

<sup>1</sup> Frederick Calvert Baltimore, *A tour to the East, in the years 1763, and 1764* (Dublin, 1768), 60-61 en Edward Wortley Montague, *Genuine memoirs of the late celebrated Esq.*, deel twee, tweede editie (Londen, 1781), 67-69. *Genuine memoirs* is een fictief verhaal over de zoon van bekende auteur Lady Mary Montagu. De passage geschreven door Baltimore komt hier bijna woord voor woord in terug. De primaire bronnen worden in deze scriptie gevolgd in de spelling van woorden en het weglaten van letters in de citaten.

<sup>2</sup> Margaret Hunt, ‘Racism, imperialism, and the traveler’s gaze in eighteenth-century England’, *Journal of British Studies* 32:4 (1993), 333-357, alhier 338 en Adrienne Ward, ‘Eastern others on western pages. Eighteenth-century literary orientalism’, *Literature Compass* 1:1 (2005), 1-11, alhier 3.

gevormd met de publicatie van Edward Saids *Orientalism* (1978). In dit werk betoogde – cultuurhistoricus en intellectueel – Said dat niemand kon schrijven of denken over de ‘Oriënt’ buiten de grenzen van oriëntalisme, omdat het oriëntalisme als gedachtegoed en discours te autoritair en dominant was in de academische wereld en het dagelijks leven. Hiernaast liet Said zien hoe de Europese cultuur zichzelf definieerde door zich af te zetten tegen de ‘Oriënt’.<sup>3</sup> Said deed dit op basis van een relatief groot aantal boeken van Europese auteurs, waar hij historische generalisaties uit destilleert om bredere stellingen te maken in tijd en ruimte.<sup>4</sup>

In het werk beschrijft Said hoe het ‘Westen’ de ‘oosterse’ cultuur reduceert tot enkele kenmerken, zoals statisch en onderontwikkeld, waarmee een beeld van de oriëntale cultuur gevormd wordt die bestudeerd, afgebeeld en gereproduceerd kan worden in dienst van imperiale macht. Oriëntalisme is hier een manier van het ‘Westen’ om autoriteit te vormen over de ‘Oriënt’ en om deze te herstructureren naar eigen inzichten.<sup>5</sup> Deze definitie van oriëntalisme is voornamelijk te vinden in de negentiende en twintigste eeuw, wanneer Europese mogendheden steeds meer imperiale macht aan het uitoefenen waren op niet-westerse landen en volkeren.<sup>6</sup> Said haalt inspiratie voor zijn these voornamelijk uit Antonio Gramscis theorie van culturele hegemonie – de manipulatie van een dominante cultuur op een zwakkere cultuur, zodat de zwakkere cultuur de normen, waarden en wereldbeeld van de dominante cultuur overneemt. Hiernaast speelt Michel Foucaults theorie van discours een belangrijke rol in Saids these. Foucault stelt dat discours een systeem is waarin gedachtes, kennis en communicatie onze perceptie van de wereld vormgeven. Said zette zo de relatie tussen kennis en macht uiteen om het discours van enkele onderzoekers destijds bloot te leggen, die de traditie van ‘othering’ en oriëntalisme voortgezet hadden.<sup>7</sup>

Saids publicatie heeft niet alleen grote invloed gehad op de vorming van het concept oriëntalisme – dat voor een paradigmaverschuiving zorgde onder historici in hun onderzoek naar het ‘Oosten’ – maar het vormde ook een sleutelwerk in de vorming van ‘postcolonial studies’. ‘Postcolonial studies’ zijn de kritische theoretische studies van de geschiedenis, literatuur, cultuur en discours van (Europese) imperiale macht.<sup>8</sup> In navolging van de publicatie van Said, kwam er in de vroege jaren negentig een golf van werken – zoals van cultuurhistorici Sara Mills (1991) en Mary Louise Pratt (1992) – die het onderzoeksveld

---

<sup>3</sup> Edward Said, *Orientalism* (Londen, 1978), 10-11.

<sup>4</sup> Said, *Orientalism*, 11.

<sup>5</sup> Ibidem, 10.

<sup>6</sup> Ward, ‘Eastern others on western pages’, 2.

<sup>7</sup> Said, *Orientalism*, 10.

<sup>8</sup> Carl Thompson, *The routledge companion to travel writing* (New York, 2016), xvi.

consolideerden. Vanaf de eenentwintigste eeuw zijn reisliteratuurstudies gegroeid in aantal, diversiteit, historische nuance en theoretische onderbouwingen, bijvoorbeeld in werken van Nabil Matar (2008) en Jinhua Teng (2006). Zo is de focus verbreed van enkel studies geschreven in Engels over Engelse bronnen, naar een omarming van zowel primaire als secundaire literatuur die hierbuiten valt. Hierbij kan gedacht worden aan Frans, Italiaans, Duits, maar ook niet-westerse landen en talen, zoals Chinees en Japans.<sup>9</sup>

Het werk van Said heeft echter ook veel kritiek ontvangen. Een van de voornaamste kritiekpunten op Saids oriëntalisme was de ontologische en epistemologische dichotomie tussen de ‘Oriënt’ en de ‘Occident’ of het ‘Westen’. Zo stelde Lisa Lowe (1991) – professor in etniciteit, ras en migratie – dat de representaties van de ‘Oriënt’ niet altijd exclusief plaatsvonden in een koloniale relatie en dat oriëntalisme in andere contexten geïnterpreteerd kan worden, zoals medische en antropologische classificaties van ras en kapitalistische en Marxistische constructies van klassen in de samenleving.<sup>10</sup> Dit spreekt Saids these van de dominantie en autoritaire positie van oriëntalisme tegen en zijn stelling dat er op geen andere manier over het ‘Oosten’ nagedacht of geschreven kon worden dan binnen de grenzen van oriëntalisme. Said wijst hiernaast op de late achttiende eeuw als beginpunt van oriëntalisme, maar legt de focus van zijn analyse op latere eeuwen.<sup>11</sup> Auteurs als Richmond Barbour (2003) – professor in Engelse Renaissance literatuur – wijzen op de afwezigheid van imperialistische organisaties of intenties in de achttiende eeuw, waarin de koloniale initiatieven nauwelijks ontwikkeld waren.<sup>12</sup>

Deze scriptie gebruikt reisliteratuur als primaire bron, met als gevolg dat het belangrijk is om vast te stellen wat ‘reisliteratuur’ precies betekent. De definitie van reisliteratuur is echter moeilijk vast te stellen. Carl Thompson – vooraanstaande expert in het veld van reisliteratuur – stelt dat reisliteratuur uniek is door zijn verscheidenheid aan vormen en inhoud. Jonathan Raban – Britse reiziger-auteur, criticus en romanschrijver – geeft een van de bekendste citaten in relatie tot de definitie van reisliteratuur. Hij stelt dat reisliteratuur een genre is dat vele andere genres incorporeert en gebruikt, wat het definiëren en afbakenen van reisliteratuur problematiseert:

‘As a literary form, travel writing is a notoriously raffish open house where very different genres are likely to end up in the same bed. It accomodates the private

---

<sup>9</sup> Thompson, *The routledge companion*, xvii.

<sup>10</sup> Ward, ‘Eastern others on western pages’, 2.

<sup>11</sup> Said, *Orientalism*, 10.

<sup>12</sup> Ward, ‘Eastern others on western pages’, 2-3.

diary, the essay, the short story, the prose poem, the rough note and polished table talk with indiscriminate hospitality.’<sup>13</sup>

Experts in het veld blijven dit feit herhalen in hun onderzoeken over reisliteratuur. Tim Youngs – professor en directeur van het Centre for Travel Writing Studies – bespreekt enkele vooraanstaande onderzoekers in *The Cambridge introduction to travel writing* (2013), zoals Dinah Roma Sianturi, assistent-professor in Engelse literatuur. Ze wijst op het ‘heterogene karakter’ van reisliteratuur, de manier waarop het grenzen van genres overschrijdt en zowel fictie als non-fictie kan zijn.<sup>14</sup> Patrick Holland – assistent-professor in Engels en Graham Huggan – professor in Engels – beschrijven reisliteratuur eveneens als ‘berucht’ in de ‘hardnekkigheid’ waarmee het genre gedefinieerd kan worden. Barbara Korte – professor in Engelse literatuur – stelt dat ‘reisliteratuur een genre is dat niet gemakkelijk afgebakend kan worden’, onder andere omdat ‘de thema’s en inhoud van het genre niet compleet gescheiden waren van andere genres toen het genre reisliteratuur zich ontwikkelde’.<sup>15</sup>

Youngs beargumenteert desalniettemin het belang van het vaststellen van een definitie van een genre. Genres zijn namelijk niet alleen beschrijvende labels voor een type tekst, maar zijn tegelijkertijd bepalend voor de manier waarop we deze teksten interpreteren aan de hand van de gegeven labels. Het vaststellen van een correcte ‘label’ of definitie is hierdoor essentieel voor een volledige en correcte weergave van het genre reisliteratuur en – misschien nog belangrijker – de inhoud van de werken die hieronder worden geschaard.<sup>16</sup> In *The Cambridge introduction to travel writing* geeft Youngs een introductie tot het concept en genre reisliteratuur en geeft een betekenis aan het brede en diverse concept dat niet snel gedefinieerd kan worden. Hij stelt dat reisliteratuur bestaat uit voornamelijk feitelijke, ik-vorm proza verslagen van reizen die ondernomen zijn door de auteur-verteller.<sup>17</sup> Deze definitie zal gehanteerd worden in deze scriptie, omdat het de mogelijkheid geeft om naar zowel reisverslagen als brieven te kijken en daarmee een breed bronnencorpus mogelijk maakt.

Een relatief vroeg en belangrijk werk over Britse reisliteratuur in de achttiende eeuw is *English travel books about the Arab near East in the eighteenth century* van Mohamad Ali Hachicho uit 1964. Hachicho geeft hierin een breed overzicht van de vele reizigers die werken hebben geschreven – met echte verhalen dan wel vermoedelijke plagiaat – gedurende de

---

<sup>13</sup> Tim Youngs, *The Cambridge introduction to travel writing* (Cambridge, 2013), 2.

<sup>14</sup> Youngs, *The Cambridge introduction*, 3.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 2-3.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 2.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 3.

achttiende en eind van de zeventiende eeuw. Dit werk is echter meer een overzichtswerk of inventaris, waarin relatief veel reizigers die daadwerkelijk vertrokken naar het Midden-Oosten chronologisch besproken worden met achtergrondinformatie van deze reizigers. De auteur gaat niet veel dieper in op de werken zelf en besteed weinig tijd en ruimte aan de analyse van de bronnen.

Een andere belangrijke publicatie betreffende reisliteratuur over het achttiende-eeuwse Ottomaanse Rijk is *The representation of the Ottoman Orient in eighteenth century English literature. Ottoman society and culture in pseudo-oriental letters, oriental tales and travel literature* (Stuttgart, 2014) door Hasan Baktir. In dit werk bespreekt Baktir niet alleen het genre van fictieve brieven, maar ook fictieve oriëntalistische verhalen en reisverslagen in de achttiende eeuw. In het hoofdstuk over reisverslagen worden er drie werken besproken door Baktir: Penelope Aubins *Strange adventure of Count de Vinevil* (fictie), Mary Wortley Montagus *Turkish embassy letters* (non-fictie) en Elizabeth Cravens *Journey through Crimea to Constantinople* (non-fictie). Alle drie zijn geschreven door vrouwelijke auteurs en zijn gekozen om de kritische perspectieven op de Ottomaanse wereld van deze drie vrouwelijke auteurs uit de achttiende eeuw.<sup>18</sup> Baktir concludeert dat Edward Saids oriëntalisme geen rekening hield met de ontwikkelende kritische en liberale perspectieven in achttiende-eeuwse Engelse brieven, verhalen en reisliteratuur.<sup>19</sup> Baktir stelt hiermee dat het oriëntalisme in sommige achttiende-eeuwse Engelse reisliteratuur over het Ottomaanse Rijk afwijkt van Saids Oriëntalisme. Baktir trekt deze conclusie echter op basis van slechts drie reisverslagen, met enkele korte ondersteunende stukken uit andere reisverslagen, die specifiek gekozen zijn voor de auteurs relatief meer genuanceerde houding tegenover de ‘Oriënt’.

Baktir is niet de enige met een beperkt bronnencorpus, zo ligt de focus van wetenschappelijk onderzoek naar achttiende-eeuwse reisliteratuur vaker op de grote bekende werken, zoals de *Turkish embassy letters* van Lady Mary Wortly Montagu.<sup>20</sup> De relatie met minder bekende werken wordt vaak niet of nauwelijks aangehaald, waardoor de beroemde werken in isolatie geplaatst worden, als iets dat buiten het bredere corpus van ‘normale’ reisliteratuur valt.

---

<sup>18</sup> Hasan Baktir, *The representation of the Ottoman Orient in eighteenth century English literature. Ottoman society and culture in pseudo-oriental letters, oriental tales and travel literature* (Stuttgart, 2014), 143-145.

<sup>19</sup> Baktir, *The representation of the Ottoman Orient*, 188.

<sup>20</sup> Zie bijvoorbeeld: Baktir, *The representation of the Ottoman Orient*; Ana Hontanilla, ‘Images of barbaric Spain in eighteenth-century British travel writing’, *Studies in Eighteenth-Century Culture* 37 (2008), 119-143 en Shirley Ferro Tung, ‘A self-reflexive journey. Imagining identity in the eighteenth-century travel narrative’ (Peer reviewed dissertation, Los Angeles, 2015).

Dus er is een trend onder historici waarbij weinig bronnen gebruikt worden – waarvan gedeeltes fictie zijn – er een focus is op beroemde werken en auteurs en een tekort aan nuance van oriëntalisme in de achttiende eeuw. Dit alles roept de vraag op: Hoe werden Ottomaanse culturele aspecten gerepresenteerd in achttiende-eeuwse Britse reisverslagen en hoe is deze representatie te verklaren? In deze scriptie wordt vastgesteld hoe de achttiende-eeuwse Britse reizigers verschillende alledaagse culturele aspecten van het Ottomaanse Rijk beschreven in hun reisverslagen. Hiernaast wordt er gewezen op onderlinge verschillen tussen de beschrijvingen van auteurs om als laatste een verklaring te geven voor deze (verschillende) percepties op het Ottomaanse Rijk.

Deze vraag is interessant, omdat de bestaande secundaire literatuur zich focust op andere tijdsperiodes en/of canonieke auteurs, terwijl dit onderzoek gebruik maakt van een relatief groot aantal onbekende achttiende-eeuwse auteurs. Dit maakt het mogelijk om bredere conclusies te trekken over de vorm van oriëntalisme in achttiende-eeuwse non-fictie reisverslagen dan Baktirs werk. Hiernaast geeft de term ‘culturele aspecten’ de mogelijkheid om het over de immateriële en materiële alledaagse Ottomaanse cultuur te hebben in relatie tot religie, een relatief onderbelichte relatie in de secundaire literatuur. De hypothese van deze scriptie is dat het oriëntalisme in achttiende-eeuwse reisliteratuur over het Ottomaanse Rijk en Saids oriëntalisme van elkaar zullen verschillen, wanneer er gekeken wordt naar een relatief groot aantal bronnen. De verwachting is dat in de reisliteratuur achttiende-eeuwse oriëntalisme in een andere vorm wordt aangetroffen, namelijk een vorm die minder blijk geeft van politieke, economische en culturele imperiale dominantie en eerder een oriëntalisme behelst waarin ‘othering’ plaatsvindt in de totstandkoming van een identiteit onder de reizigers als ‘westers’ en voornamelijk ‘christelijk’.

Deze scriptie legt een focus op de reisliteratuur over Constantinopel om de hoofdvraag te onderzoeken. Er is specifiek gekozen voor Constantinopel als casus in deze scriptie vanwege de centrale culturele, economische en politieke functie van de hoofdstad van het Ottomaanse Rijk. Hierdoor was het een trekpleister voor meerdere reizigers vanuit Europa, wat uitgebreid bronnenonderzoek mogelijk maakt. Hiernaast was Constantinopel het oude centrum voor de Oost-Orthodoxe Kerk, waardoor er nog christelijke minderheden en fysieke christelijke restanten te vinden waren in Constantinopel in de achttiende eeuw. Het vermoeden is dat de culturele verschillen tussen een christelijke reiziger en de islamitische cultuur hierdoor op scherp gezet worden, doordat de reiziger in aanraking komt met deze christelijke restanten in een islamitische context. De representatie van bepaalde alledaagse culturele aspecten – zoals religie – kunnen hierdoor als onderzoeksobject dienen. Cultuur



wordt in deze scriptie onderverdeeld in materiële aspecten en immateriële aspecten. Fysieke aspecten zijn bijvoorbeeld kledij, kerken, moskeeën of andere vormen van architectuur. Immateriële aspecten zijn bijvoorbeeld religieuze praktijken en taal. Deze aspecten zullen in meerdere of mindere mate samenhangen met elkaar, omdat de grens tussen immateriële en materiële culturele aspecten niet altijd teruggevonden wordt in de beschrijvingen van culturele aspecten in Britse reisverslagen.

In de geschiedschrijving van het Ottomaanse Rijk focusten de meeste historici zich op politieke, economische en sociale structuren om zo culturele geschiedenis te vermijden. Dit is gedeeltelijk te verklaren doordat culturele geschiedenis niet kan worden behandeld zonder religie te bespreken, een onderwerp dat niet onderzocht werd door de vele seculiere historici van de jaren dertig en veertig in Turkije.<sup>21</sup> De werken van cultuurhistorici als Muchembled (1978) en Ginzburg (1982) hebben volgens – vooraanstaande historica in Ottomaanse geschiedenis – Suraya Faroqhi geleid tot de ontdekking van de ‘alledaagse cultuur’. Cultuur is niet langer alleen maar kunst, wetenschap en literatuur, maar ook de alledaagse cultuur, zoals etiquette, koken en eten of de manier waarop kinderen opgevoed worden.<sup>22</sup> Dit is essentieel voor deze scriptie, gezien de focus op religie en alledaagse culturele activiteiten, zoals religieuze praktijken en het bezoeken van badhuizen en koffiehuisen.

Faroqhi en – vooraanstaande historicus in Ottomaanse geschiedenis – Donald Quataert schreven twee van de meest belangrijke synthetiserende werken van de Ottomaanse geschiedenis. In Faroqhis werk *Subject of the Sultan. Culture and daily life in the Ottoman Empire* (2000) is het centrale onderwerp de verschillende vormen van architectuur, festivals en kookkunsten, met een specifieke focus op de omgang met deze alledaagse onderwerpen door Ottomaanse dorpelingen.<sup>23</sup> Quataert beschrijft de latere jaren van het Ottomaanse Rijk in *The Ottoman Empire, 1700-1922* (2005) met een focus op de perceptie van het ‘Westen’ op het ‘Oosten’, de ‘othering’ die hierin plaatsvond en andere fel bediscussieerde onderwerpen, zoals de behandeling van minderheden in het Ottomaanse Rijk.

Quataert stelt hiernaast dat de staat en politiek te veel benadrukt werd in de Ottomaanse geschiedschrijving.<sup>24</sup> Hij wijst hier – onder andere – op een van de meest voorkomende manieren om de latere eeuwen van het Ottomaanse Rijk te beschrijven, namelijk als de ‘Sick man of Europe’. Deze beschrijving is nog steeds populair onder niet-historici in de beschrijving van de achttiende-eeuwse – en latere – Ottomaanse Rijk. De

---

<sup>21</sup> Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan. Culture and daily life in the Ottoman Empire* (New York, 2000), 1-3.

<sup>22</sup> Faroqhi, *Subjects of the Sultan*, 3.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 1-2.

<sup>24</sup> Donald Quataert, *The Ottoman Empire, 1700-1922* (Cambridge, 2005), xii.

oorzaak hiervoor is te vinden tussen grofweg 1300-1683 en 1683-1798. De periode 1300-1683 werd gekenmerkt door militaire en politieke successen, terwijl de periode 1683-1798 een periode was van militaire en territoriale verliezen.<sup>25</sup> Nieuwe inzichten onder historici wijzen erop dat militaire en territoriale successen echter niet enkel bepalend zijn voor de typering van een land, zo is cultuur ook belangrijk om te overwegen.<sup>26</sup> Het beschrijven en onderzoek doen naar cultuur is echter problematisch door de omvang en diversiteit in het Ottomaanse Rijk, omdat het land uit zoveel verschillende volkeren en groeperingen bestaat, met elk hun eigen nationaliteit, identiteit en geloofsovertuiging. Daarom ligt de focus van deze scriptie op Constantinopel en de beschrijving van de ‘Turken’ en ‘christenen’ in de hoofdstad van het Ottomaanse Rijk door de Britse reizigers.

Het verwachte resultaat van deze scriptie – dat er geen sprake is van een dichotome scheidingslijn tussen de ‘Oriënt’ en de ‘Occident’ – is relevant voor enkele actuele discussies. Deze scriptie tracht namelijk inzicht te geven in hoe wereldbeelden van elkaar verschillen en de onderliggende oorzaken hiervoor. Hiermee wordt de lezer aangemoedigd om kritisch te zijn over de invloed van een discours op hun eigen wereldbeeld en perceptie van de ‘other’ of de ‘ander’. Zo kunnen de uitingen hiervan gezocht worden in het discours betreffende vluchtelingen tijdens de vluchtelingencrisis en meer recentelijk het discours over COVID-19 en de diverse standpunten van burgers en overheden. De aandacht wordt niet op deze twee discourses gelegd om een oordeel te vellen, maar om erop te wijzen dat er verschillende discussies bestaan over deze vraagstukken. Deze discussies worden gevoerd door verschillende groeperingen met hun eigen percepties en meningen en daardoor tot op zekere hoogte de ‘other’. Het inzicht krijgen in discours en de overeenkomsten en verschillen tussen wereldbeelden, kan een bijdrage leveren in het begrijpen van deze vraagstukken en van de ‘other’.

Hiernaast biedt deze scriptie een bijdrage aan de bredere discussie over de interculturele omgang tussen het ‘Westen’ en het ‘Oosten’. Deze discussie wordt namelijk gedomineerd door vragen rondom de imperiale machtsverhoudingen en de actuele gevolgen hiervan. Deze scriptie kijkt naar een periode waarin deze machtsverhoudingen niet aanwezig waren dan wel in de eerste stadia van vorming zaten. Hiermee tracht het onderzoek een bijdrage te leveren door naar deze unieke periode te kijken. De conclusies die hieruit zullen volgen dragen namelijk bij tot een beter begrip van hoe de huidige relatie tussen het ‘Westen’ en het ‘Oosten’ historisch is vormgegeven. Hiernaast trekt deze scriptie conclusies over

---

<sup>25</sup> Quataert, *The Ottoman Empire, 1700-1922*, 37.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 37.

interculturele communicatie en de problemen die hierin voorkomen, om als reflectie te dienen op huidige problematiek rondom het communiceren tussen verschillende culturen.

Het onderzoek vindt plaats aan de hand van een discoursanalyse die uitgeoefend zal worden op twaalf primaire bronnen. Het is belangrijk om tijdens een discoursanalyse bewust te zijn van de valkuil om het discours onbedoeld te propageren tijdens de bespreking van het discours. Hiermee wordt bedoeld dat in een onderzoek er kritisch nagedacht moet worden over het woordgebruik en objectiviteit van de onderzoeker om een eigen ongewenste oriëntalisme te voorkomen. In het onderzoeken van een discours, moet het discours zelf niet herhaald worden door dezelfde oordelen of woorden over te nemen als de achttiende-eeuwse auteurs.

De methode van deze scriptie bestaat uit vier stappen. Ten eerste werden de bronnen geselecteerd uit de database Eighteenth Century Collections Online (ECCO). In deze database zijn meer dan 180.000 Engelse werken te vinden, waaronder boeken, pamfletten en essays, tussen 1701 en 1800. De ECCO is tot stand gekomen uit de English Short Title Catalogue (ESTC). In de ESTC zitten meer dan 480.000 werken tussen 1473 en 1800. De ECCO focust zich op de achttiende-eeuwse werken uit deze database. De teksten in ECCO zijn volledig doorzoekbaar op trefwoorden. De database was gestart op het initiatief van de British Library in samenwerking met bibliotheken wereldwijd. De database wordt dagelijks bijgewerkt en de toegang is gratis, verzorgd door de British Library.<sup>27</sup>

De primaire bronnen in deze scriptie zijn geselecteerd op zoekwoorden als: ‘Turkey’, ‘travel’, ‘Ottoman Empire’, ‘Orient’ en ‘Middle East’. Hieruit kwam een lange lijst met bronnen die vervolgens gespecificeerd werden met de zoekterm ‘Constantinopel’. Hierna werden deze bronnen onderworpen aan de criteria van reisliteratuur – zoals besproken aan het begin van deze scriptie – namelijk non-fictie, ik-vorm proza en verslagen van reizen ondernomen door een auteur-verteller. Vervolgens werden alleen Britse auteurs geselecteerd en dit resulteerde uiteindelijk in twaalf primaire bronnen van Britse reizigers naar het Ottomaanse Rijk die Constantinopel bezocht hebben en/of beschreven in hun reisverslag. In het onderzoek worden deze bronnen geplaatst in hun context, bijvoorbeeld via (auto)biografische werken of ander onderzoek over de auteur. Hiernaast wordt er naar de uitgever gekeken en het doel van het reisverslag.

De primaire bronnen gaan niet enkel over Constantinopel, daarom worden in de tweede stap de reisverslagen doorzocht op hoofdstukken en passages die direct relatie houden

---

<sup>27</sup> The British Library, ‘English Short Title Catalogue’ <<https://www.bl.uk/projects/english-short-title-catalogue>> [laatst geraadpleegd op 18-11-2020].

met Constantinopel of uitingen over culturele aspecten van de Ottomaanse maatschappij. Hierbij kan gedacht worden aan passages met daarin beschrijvingen van de auteurs over bijvoorbeeld de islam, religieuze tradities, kleding, de rol van minderheden in de samenleving en publieke plekken, zoals koffiehuizen en badhuizen. Tijdens de derde stap wordt er door middel van nauwkeurig lezen – ook wel ‘close reading’ genoemd – achterhaald op welke manier er geschreven wordt over deze alledaagse culturele aspecten van het Ottomaanse Rijk. Hierbij wordt er gekeken naar de precieze woorden, welke oordelen er gegeven worden en de geachte reacties van de lezer. Als laatste stap worden de verschillende reisverslagen en hun representatie van het Ottomaanse Rijk met elkaar vergeleken om tot een bredere conclusie te komen betreffende achttiende-eeuwse Britse reisverslagen over Constantinopel en de vorm van oriëntalisme binnen deze reisverslagen.

De methode die hierboven beschreven wordt, steunt voor een groot deel op het werk van Quentin Skinner *Visions of politics* (2002). In dit werk zet Quentin Skinner in enkele filosofische en intellectuele stellingen de theoretische moeilijkheden uiteen, inherent aan het produceren van kennis en interpretatie en hij licht zijn eigen methodiek hierin toe. Skinner beargumenteert dat in onderzoek naar de geschiedenis van ideeën de tekstuele bronnen binnen hun intellectuele context en ‘framework’ van discours onderzocht moeten worden, om zo te kunnen achterhalen wat hun auteurs aan het ‘doen’ waren in het schrijven van de teksten.<sup>28</sup> Het doel hiervan, stelt Skinner, is niet om zelf met het gedachteproces van de auteurs aan te knopen, maar om de technieken van historisch onderzoek te gebruiken om de concepten, distincties, overtuigingen en om – voor zo ver mogelijk – dingen op de manier van de auteurs te zien.<sup>29</sup> Er wordt hiervoor onderscheid gemaakt tussen de perlocutionaire en de illocutionaire handeling van een tekst. De illocutionaire handeling is het gedeelte waarmee de auteur via tekst te kennen geeft wat hij bedoelt aan de lezer. De perlocutionaire handeling slaat op het effect dat de tekst van de auteur beoogt te bereiken, zoals overtuigen, waarschuwen of inspireren. Bijvoorbeeld de zin: ‘Pas op het ijs is glad!’ is meer dan alleen de woorden die geschreven worden. Het heeft als gevolg een perlocutionaire handeling, namelijk een waarschuwing dat het ijs glad is die wel of niet opgevolgd kan worden door de lezer. Het is hierdoor belangrijk om de intentie te achterhalen van de auteur in de manier waarop de tekst geacht werd om geïnterpreteerd te worden in de specifieke context van de bron.<sup>30</sup> Deze

---

<sup>28</sup> Quentin Skinner, *Visions of politics. Volume I. Regarding method* (Cambridge, 2002), vii.

<sup>29</sup> Skinner, *Visions of politics*, 3.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 104-105.

intentie wordt – voor zover mogelijk – achterhaald door de intellectuele context en discours te beschrijven waarin de bron geschreven is en de achtergrond van de auteur te onderzoeken.

Deze scriptie heeft twee hoofdstukken en een conclusie. Het eerste hoofdstuk betreft de representatie van materiële aspecten van de Ottomaanse cultuur in Britse reisliteratuur. Het tweede hoofdstuk gaat over de immateriële aspecten. Deze twee hoofdstukken zullen enige overlap bevatten, omdat de materiële en immateriële aspecten in verband met elkaar staan en op elkaar inspelen. Bijvoorbeeld een materieel cultureel aspect geeft de aanleiding voor een auteur om het over immateriële aspecten te hebben van het Ottomaanse Rijk. Het eerste hoofdstuk zal voornamelijk gefocust zijn op Constantinopel en op religieuze verschillen tussen de Britse reizigers en de Ottomanen. Het tweede hoofdstuk gaat over de bredere cultuur van het Ottomaanse Rijk, zoals taal en de behandeling van christelijke minderheden. De scriptie wordt afgesloten met een conclusie.

## Hoofdstuk 1: materiële cultuur

De observaties van de Britse reizigers kunnen in tweeën gedeeld worden door te spreken van materiële en immateriële cultuur. In dit hoofdstuk staan drie vragen centraal rondom de materiële cultuur: Hoe representeren de Britse reizigers de materiële cultuur van het Ottomaanse Rijk in de achttiende eeuw? Hoe verschillen de auteurs onderling van elkaar in hun beschrijvingen van de materiële cultuur? En waarom verschillen deze beschrijvingen van de auteurs onderling van elkaar? Dus vaststellen wat er beschreven wordt, de verschillen aanwijzen en vervolgens deze verschillen verklaren. Dit is in essentie de hoofdvraag van deze masterscriptie, maar in dit hoofdstuk ligt de focus op materiële cultuur en in het volgende hoofdstuk staat de immateriële cultuur centraal. In beide hoofdstukken ligt de focus op oriëntalisme en ‘othering’ in de beschrijvingen van de Britse reizigers over de Ottomaanse cultuur hoe deze gerepresenteerd werd en de verklaringen hiervoor. Een van de voornaamste conclusies uit dit eerste hoofdstuk is het feit dat ‘othering’ en oriëntalisme plaatsvonden in de context van de formering van een Britse identiteit als ‘westers’, ‘christen’ en ‘Brits’ tegenover de ‘Oriënt’ en er is alleen sprake van imperialistische intenties onder één onderzochte auteur in relatie tot religieuze aspecten.

Materiële cultuur is een relatief rekbaar begrip, maar in deze scriptie betekent het de materiële objecten die belangrijk zijn voor een culturele gemeenschap om in hun behoeften te voorzien. Hierbij kan gedacht worden aan fysieke plekken van samenkomst, zoals koffiehuisen en badhuizen – net zoals cafés vandaag de dag een belangrijke plek zijn voor velen in Nederland voor samenkomst en vermaak – maar ook objecten als kleding en gebouwen, zoals kerken en moskeeën. De focus van dit hoofdstuk ligt dus op cultuur die publiekelijk zichtbaar is, omdat de (materiële) cultuur naar buiten getoond moest worden, voordat de Britse reizigers als buitenstaanders het konden observeren of waarnemen. De bespreking van materiële en immateriële cultuur vormen dus geen volledige analyse van de cultuur van het Ottomaanse Rijk in de achttiende eeuw, maar enkele aspecten die opvielen voor de Britse reizigers en daardoor opgeschreven werden in de reisverslagen. Hierdoor is het belangrijk om vast te houden aan het feit dat wat in deze scriptie besproken wordt de perceptie is van buitenstaanders die een voor hen relatief vreemde cultuur observeerden. Hiernaast is het de vraag in hoeverre de Britse reizigers daadwerkelijk toegang hadden tot de Ottomaanse cultuur en contact hadden met de inwoners van Constantinopel of andere plekken in het Ottomaanse rijk. Het volgende hoofdstuk gaat hier uitgebreider op in, maar dit hoofdstuk concludeert dat de Britse reizigers redelijke toegang hadden tot de materiële

aspecten van de Ottomaanse cultuur, omdat deze open waren voor buitenstaanders en publiekelijk toegankelijk waren. Hieronder worden respectievelijk besproken de badhuizen, koffiehuisen, kleding en religieuze gebouwen.

## **Badhuizen**

In het Ottomaanse Rijk vormden koffiehuisen en badhuizen – veel beschreven faciliteiten in de secundaire literatuur – een belangrijke plek in het cultureel dagelijks leven in Constantinopel. Badhuizen waren een belangrijke plek om buiten de private sfeer te praten en samen te komen met anderen in het Ottomaanse Rijk. De meeste inwoners van Constantinopel en andere steden hadden nog geen toegang tot stromend water voor sanitaire voorzieningen binnenshuis en waren daarom afhankelijk van de publieke badhuizen. Deze afhankelijkheid werd versterkt door de nadruk op persoonlijke netheid en hygiëne in de islamitische wereld.<sup>31</sup> Hierdoor waren badhuizen een veel voorkomend fenomeen in Ottomaanse dorpen en steden. Grotere badhuizen verschaften afgescheiden plekken voor mannen en vrouwen, terwijl kleinere badhuizen specifieke tijden hadden voor alleen mannen of vrouwen.

Badhuizen waren een publieke plek gescheiden op basis van sekse. Badhuizen vormden hierdoor een van de cruciale plekken voor socialisatie voor vrouwen buiten de private sfeer. Hier konden ze niet alleen vrienden ontmoeten, maar ook huwelijken onderhandelen en handelscontacten vormen.<sup>32</sup> Hiermee vormden badhuizen niet alleen belangrijke publieke plekken voor mannen, maar ook voor vrouwen in de Ottomaanse samenleving. De Britse reizigers hadden als buitenstaanders geen tot weinig toegang tot de informatie over de socialisatie onder mannen, laat staan onder vrouwen. De beschrijvingen van de auteurs waren gebaseerd op hun eigen ervaringen in het badhuis. De afwezigheid van medegasten in de beschrijvingen van het badhuis door de Britse reizigers, wijst erop dat er enkel individueel gebadderd werd door de auteurs. De reizigers kwamen dus niet of nauwelijks in aanraking met andere gasten in het badhuis en de ervaringen van Ottomanen in het badhuis. Het badhuis vormt echter wel een van de weinige aspecten van de Ottomaanse cultuur die bewondering opwekte bij de Britse reizigers. In de reisverslagen dient het badhuis als voorbeeld voor de kwaliteiten die de reizigers zouden willen bezitten, namelijk hygiëne en gezondheid. De ‘othering’ en oriëntalisme – karakteristieke toebedelen aan de Ottomanen om de antithese hiervan aan jezelf toe te schrijven of een neerbuigende oriëntalistische houding – is hier dus afwezig.

---

<sup>31</sup> Quataert, *The Ottoman Empire, 1700-1922*, 160.

<sup>32</sup> *Ibidem* 161.

Het belang van het badhuis in het dagelijks leven van de Ottomanen bleef niet onopgemerkt in de reisverslagen en er werd regelmatig over geschreven. Zo begon James Porter – Britse diplomaat gestationeerd in Constantinopel voor enkele jaren – zijn relaas over de badhuizen in Constantinopel in *Observations on the religion, law, government, and manners of the Turks* (1768) door de centrale rol vast te stellen die badhuizen speelden in het dagelijks leven van de Ottomanen. ‘The Turkish women are obliged to bathe by the precepts of their religion; the Greeks by custom, luxury, and choice’, aldus Porter.<sup>33</sup> Hierin stelt Porter dat Turkse (hier specifiek vrouwelijke) inwoners van Constantinopel aan baden deden vanwege de regels van hun religie en dat Grieken (waarmee christenen bedoeld wordt) aan baden deden vanwege traditie, luxe en keuze. Porter hint hier op het feit dat het badhuis niet alleen werd gebruikt door moslims in Constantinopel, maar ook andere bevolkingsgroepen en religieuze aanhangers met diverse redenen. De welvaart van het individu heeft hier volgens Porter niets mee te maken. Het gebruik van het badhuis is onafhankelijk van welstand:

‘The numbers of publick baths at Constantinople are prodigious, and of the private ones incredible. The last, indeed, are the highest indulgence of luxury and vanity; for all who are any way in easy circumstances, have convenient baths of their own; and among the more opulent it is common to have them most magnificent.’<sup>34</sup>

Volgens de observaties van Porter is het gebruiken van een badhuis dus niet alleen een kwestie van religie, maar iets dat wijdverspreid is onder de verschillende bevolkingsgroepen en klassen van Constantinopel, zoals gesteld wordt in de secundaire literatuur. De welvaart van het individu bepaald echter de manier waarop er gebadderd wordt. Het is dus geen kwestie van of het badhuis werd gebruikt maar op welke manier.

James Capper – generaal van de East-India Company in een kustregio in India – heeft eenzelfde bewondering voor badhuizen in zijn werk *Observations on the passage to India, through Egypt* (1785).<sup>35</sup> Capper benadrukt vervolgens ook de populariteit van het badhuis:

‘The Turkish manner of bathing is infinitely superior to any thing of the kind that is now known, or at least practised in any part of Europe, for even most of the inhabitants of Italy, once so famous for the magnificence of their baths, have long

---

<sup>33</sup> James Porter, *Observations on the religion, law, government, and manners of the Turks*, deel twee, tweede editie (Londen, 1771), 78.

<sup>34</sup> Porter, *Observations on the religion*, 78.

<sup>35</sup> Mohamad Ali Hachicho, ‘English travel books about the Arab Near East in the eighteenth-century’, *Die Welt des Islams* 9:1-4 (1964), 1-206, alhier 68-69.



neglected this luxurious but salutary custom; as some of your friends may never have seen a Turkish bagnio, I shall attempt a description of that I used, which was one of the common sort, such as are to be met with in every city in the Levant.<sup>36</sup>

In passages die te lang zijn om hier te citeren, bespreken Capper en Porter uitgebreid hun ervaringen in de badhuizen, tot wel meerdere pagina's lang. Zo bespreken ze het interieur van de badhuizen, de verschillende kamers, de omvang van het bad, de zepen die gebruikt kunnen worden en het gehele proces van badderen, waarbij een assistent de gast helpt. Het feit dat ze hier zo uitgebreid en in detail bij stil staan, heeft twee mogelijke redenen. Ten eerste de mogelijkheid dat het badderen in een publiek badhuis 'anders' was voor de lezers van het reisverslag en de auteur, waardoor het als vermakelijk of interessant werd gezien. Ten tweede de mogelijkheid dat de beschrijvingen als instructies dienden, zodat de lezer zich in deze vreemde situatie kon bewegen, als hij of zij in het Ottomaanse Rijk ook naar een badhuis zou gaan.

In de uitgebreide beschrijvingen van hun tijd in het badhuis, worden ze allebei geholpen door een assistent, maar merken hier echter verder niets op aan. Er wordt niet gesproken over kosten of hun ervaringen in het badhuis tegenover die van andere inwoners van Constantinopel. Zowel Capper als Porter lijkt zich hierdoor niet bewust te zijn van het feit dat een persoonlijke assistent bij het badderen niet iets voor de doorsnee persoon was en alleen voor diegenen die er geld voor hadden. Dit wijst op twee dingen. Ten eerste spreekt hieruit de bevoorrechte positie van de auteurs in Groot-Brittannië en de status en welvaart die ze meenamen naar het Ottomaanse Rijk. Ze vormden onderdeel van de elite en hierdoor was het voor hen niet opmerkelijk om geholpen te worden in hun dagelijkse behoeften door een assistent. Ten tweede wijst het ook op de doelgroep en functie van de reisverslagen van Capper en Porter. Capper schreef zijn verslag over de mogelijkheid van een nieuwe handelsroute naar India over land in plaats van de zee. Hierdoor was zijn reisverslag niet bedoeld als vermaak voor de middenklasse of elite. Het doel van het verslag was om de mogelijkheid tot een nieuwe landroute naar India bloot te leggen en te ontdekken. Porter daarentegen was een diplomaat voor Groot-Brittannië in Constantinopel en zijn verslag was meer een relaas over zijn leven in Constantinopel en observaties over de religie, justitie, regering en gewoontes van de Ottomanen. Porter wilde hiermee een bijdrage leveren aan de kennis over het Ottomaanse Rijk en zijn inzichten delen.<sup>37</sup> Hier stond eveneens vermaak op de

---

<sup>36</sup> James Capper, *Observations on the passage to India*, tweede editie (Londen, 1785), 15.

<sup>37</sup> James Porter, *Observations on the religion, law, government, and manners of the Turks*, deel een, eerste editie (Londen, 1771), 2-3.

tweede plek. De doelgroepen kwamen eveneens overeen: beleidsmakers en anderen in de hoge klasse die hun suggesties konden lezen en opvolgen.

Waar Porter alleen religieuze regels, tradities en luxe beschrijft voor het gebruik van het badhuis, wijst Capper op mogelijke voordelen van badderen voor de publieke en persoonlijke gezondheid:

‘If we were to judge by a comparison between the endemical disorders of Asia and Europe, we should suppose that the moderate use of the bath might render the gout and rheumatism as uncommon in this part of the world, as they are in the other. [...] Why then may we not allow some degree of efficacy in warm baths, and shampooing in throwing off those humours, which not being removed, occasion the gout and other chronical disorders amongst us.’<sup>38</sup>

Voor Capper is het gebruik van het badhuis een mogelijke oplossing om chronische ziektes als jicht en reuma te verlichten. Capper neemt hier een interessante positie in binnen het bronnencorpus door te stellen dat een cultureel aspect van de Ottomaanse samenleving een bijdrage kan leveren aan de samenleving in Groot-Brittannië. Porter is niet zo expliciet hierin, maar beschrijft eveneens zijn bewondering voor de badhuizen in het Ottomaanse Rijk. Er zijn maar enkele aspecten van de Ottomaanse cultuur die bewondering opwekken bij de Britse reizigers en het badhuis is er een van. Hier dient het Ottomaanse Rijk als een model voor de kwaliteiten die voor de Europeanen wenselijk waren. In het geval van badhuizen is het dus hygiëne en gezondheid.<sup>39</sup>

### **Koffiehuizen**

In Constantinopel en het Ottomaanse Rijk waren koffiehuizen een belangrijke plek in het dagelijks leven van de Ottomanen. In de achttiende eeuw zagen de koffiehuizen een explosieve toename in populariteit in West-Europese landen, waaronder Groot-Brittannië. In de Ottomaanse wereld waren ze niet minder populair en dienden ze als de prominente publieke ontmoetingsplek voor mannen.<sup>40</sup> Vanaf de zeventiende eeuw werden koffie en tabak belangrijke elementen in de Ottomaanse cultuur, onafscheidbaar van gastvrijheid en socialisatie. In deze koffiehuizen dronk men, rookten en genoten ze van verhalen, muziek,

---

<sup>38</sup> Capper, *Observations on the passage to India*, 17.

<sup>39</sup> Quataert, *The Ottoman Empire, 1700-1922*, 7.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 160.

kaarten, bordspellen en andere vormen van amusement.<sup>41</sup> De populariteit van de koffiehuisen als publieke ontmoetingsplek – onder zowel de Britse reizigers als de inwoners van Constantinopel en andere steden – maakt het een interessant onderdeel van de materiële cultuur om te onderzoeken.

Het zou niet vreemd zijn om de koffiehuisen meerdere malen terug te vinden in de reisverhalen, door deze belangrijke functie in het leven Ottomanen en de inwoners van Constantinopel. Dit gebeurt echter verrassend weinig, met slechts hier en daar een verwijzing naar het bestaan van de koffiehuisen gedurende hun reizen, maar geen beschrijvingen van de auteurs ervaringen of beoordelingen van deze publieke plekken. De nadruk ligt in de reisverslagen voornamelijk op het belang van koffie in het dagelijks leven in het Ottomaanse Rijk. Zo wordt er terloops enkele malen verwezen naar het feit dat reizigers koffie dronken als ze op iets of iemand aan het wachten waren.<sup>42</sup> Het lijkt erop dat koffiehuisen al bekend waren bij de Britse reizigers door hun populariteit in achttiende-eeuws Groot-Brittannië, waardoor de koffiehuisen niet opmerkelijk of interessant genoeg waren om vermeld te worden in de reisverslagen. Het gevolg hiervan is dat er weinig tot geen ‘othering’ plaatsvindt binnen de reisverslagen wat betreft de koffiehuisen.

Dit betekent niet dat er absoluut geen ‘othering’ plaatsvond, wanneer er koffie gedronken werd door de reizigers samen met Ottomanen. Edmund Chishull was een Britse geestelijke en oudheidkundige en een van de reizigers die zijn ervaring in het koffiedrinken met Ottomanen uiteenzet. In 1698 werd hij aangesteld als kapelaan in een factorij in Smyrna, Turkije en in 1701 bezocht hij Constantinopel voor ongeveer een week. In zijn werk *Travels in Turkey and back to England* (1747) beschrijft Chishull de stad Magnesia en zijn ontvangst door een hooggeplaatste ambtenaar. De beschrijving van Chishull hieronder is tweezijdig, omdat de auteur aan de ene kant ‘Turken’ over één kam scheert als een ‘haughty people’, maar aan de andere kant waardering toont voor de kenmerken ‘civility’ en ‘reservedness’ waarmee hij ze beschrijft:

‘He received us and our present very obligingly; and upon the essendi’s invitation, we there drank a dish of coffee in the company of several Turks, who seemed to be of the better rank, and behaved themselves gentilely, that is, according to the

---

<sup>41</sup> Ibidem, 160.

<sup>42</sup> Tobias George Smollett, *A compendium of authentic and entertaining voyages*, deel zes, tweede editie (Londen, 1766), 221.

genius of this haughty people, with an agreeable mixture of civility and reservedness.’<sup>43</sup>

De ‘othering’ die hier plaatsvindt, is het beschrijven van de ‘vreemde’ groep als homogeen (‘haughty people’), zonder rekening te houden met de heterogene opmaak van de Ottomaanse samenleving, specifiek hier de ‘Turkse’ gemeenschap. Aan de andere kant worden de twee ‘Turkse’ mannen kenmerken toegeschreven door de auteur, waar een waardering uit spreekt voor deze specifieke karaktereigenschappen. Er is dus een combinatie van ‘othering’ en waardering in de interactie van de reiziger met de twee ‘Turkse’ hooggeplaatste mannen. Deze interactie is hierdoor sprekend voor de representatie van cultuur van het Ottomaanse Rijk in de reisverslagen door de ambivalentie, tegenstrijdigheid en dualiteit tussen ‘othering’ en waardering. De reizigers zijn niet altijd consequent in hun observaties en ‘othering’ of in hun oriëntalisme. Een te simplistische weergave van de auteurs en hun meningen moet hierdoor voorkomen worden. Zoals het bestempelen van auteurs als ‘liberaal’ en ‘vooruitstrevend’ of het gebruiken van woorden als ‘positief’ en ‘negatief’ in hun representatie van de Ottomaanse cultuur. Zo kunnen de auteurs een aspect van de Ottomaanse cultuur – zoals de badhuizen – zeer waarderen en vervolgens in de beschrijving van enkele ander aspecten duidelijke vormen van ‘othering’ of oriëntalisme aannemen. Hiernaast zit er een groot grijs gebied tussen de twee extremen positief en negatief en waardering en haat, waartussen de auteurs zich kunnen bevinden in hun observaties over de verschillende aspecten van de Ottomaanse cultuur.

### **Kleding**

De achttiende eeuw is uniek voor het Ottomaanse Rijk door de reeks nieuwe kledingwetten die al honderdvijftig jaar niet meer veranderd waren. Deze wetten preekten voor een status quo, moraliteit, sociale discipline en orde. Ze gingen in tegen mannelijke en vrouwelijke kleren die te strak, onzedig, te rijk, te extravagant of de verkeerde kleur waren. De oorzaak hiervoor is te vinden in de traditionele gevestigde orde die in conflict kwam met nieuwe groepen die aan het opklimmen waren in de samenleving door een toename in sociale mobiliteit gedurende de achttiende eeuw. De traditionele status – afgeleid van welvaart – kwam steeds meer in conflict met nieuwe vormen van status, die afgeleid werden van het bekleden van een ambt.<sup>44</sup> Sociale mobiliteit werd echter zo extreem dat het buiten de controle

---

<sup>43</sup> Edmund Chishull, *Travels in Turkey and back to England* (Londen, 1747), 6.

<sup>44</sup> Quataert, *The Ottoman Empire, 1700-1922*, 144-148.

van de staat viel en Sultan Mahmut II verklaarde in 1829 dat alle oude afgebakende sociale verschillen door het dragen van kleding afgeschaft werden. In plaats daarvan moesten alle ambtenaren een ‘fez’ dragen, precies hetzelfde hoofddekseel.<sup>45</sup>

Kleren – als duidelijke ‘marker of difference’, een indicator die wijst op een verschil tussen de wij-zij-groep – werd beschreven door enkele Britse reizigers in hun werken. Kleren waren sociale symbolen in het achttiende-eeuwse Ottomaanse Rijk die de gender, klasse, stand, religie en etniciteit van de drager weergaven aan de buitenwereld.<sup>46</sup> De houdingen tegenover de kleding en kledingwetten verschilden echter per auteur van nieuwsgierigheid en lichte waardering tot complete afschuw. Het belangrijkste struikelblok hierin is de distinctie tussen religieuze gemeenschappen waar de kleding een duidelijke indicator voor is. Zo geeft William Eton – Britse reiziger die enkele jaren in Turkije en Rusland woonde – de volgende beschrijving over de kledingcode voor christenen in relatie tot niet-christenen:

‘The insulting distinction of Christian and Mohamedan is carried to so great a length, that even the minutia of dress are rendered subjects of restriction. A Christian must wear only clothes and headdresses of dark colours, and such as Turks never wear, with slippers of black leather. The least violation of these frivolous and disgusting regulations is punished with death.’<sup>47</sup>

Hier wordt kleding als een ‘marker of difference’ gebruikt in Etons discussie betreffende het verschil tussen christenen en ‘Mohamedanen’. Het beeld dat Eton hier creëert is van een despotische wereld waarin christenen om de minste of geringste reden ter door veroordeeld werden voor het dragen van verkeerde kleding. Hier worden de eigenschappen van een maatschappij die Eton afwees, toegewezen aan de ‘ander’, namelijk een despotisch regime dat christenen geen vrijheid geeft en enkel om de kledingdracht van iemand diegene ter dood kan veroordelen.

Eton sluit zich hier aan bij enkele Europese politieke denkers die stelden dat de macht van de monarchie en aristocratie beperkt werd door hun samenleving gebaseerd op vrijheid en wetten. Hiertegenover stond het Ottomaanse Rijk dat als primaire voorbeeld gebruikt werd voor depotisme, willekeur, wetteloosheid en absolute macht in de handen van de soeverein en daardoor de behandeling van zijn onderdanen als slaven.<sup>48</sup> Dat dit beeld van het Ottomaanse

---

<sup>45</sup> Ibidem, 148.

<sup>46</sup> Baktir, *The representation of the Ottoman Orient*, 175.

<sup>47</sup> William Eton, *A survey of the Turkish Empire* (Londen, 1798), 104.

<sup>48</sup> Zachary Lockman, *Contending visions of the Middle East. The history and politics of orientalism* (Cambridge, 2012), 47.

Rijk weinig te doen had met de daadwerkelijke Ottomaanse samenleving, wetten of politiek was niet belangrijk voor hen, omdat dit de lens was waarmee er naar de Ottomanen gekeken werd door veel Europeanen, waaronder dus Eton. Wanneer deze Europeanen naar het Ottomaanse Rijk keken, zagen ze de extreme uitwerkingen van processen die ze afkeurden en veroordeelden in hun eigen samenlevingen: de overwinning van despotisme en de morele en sociale neergang die dit zou veroorzaken.<sup>49</sup>

Eton legde de focus op de kledingwetten voor de christenen. Het ging echter niet alleen om christenen die specifieke kleren moesten dragen, maar ook de rest van de Ottomaanse samenleving. Frederick Calvert Baltimore beschreef in zijn werk *A tour to the East* (1768) de andere kant van de kledingwetten. Baltimore was een Engelse baron die enkele jaren door het ‘Oosten’ reisde en voor iets minder dan een jaar in Constantinopel verbleef.<sup>50</sup> Hij gaf een ander beeld over de kledingwetten in relatie tot de inwoners van Constantinopel:

‘The inhabitants are extremely clean and well dressed, especially the Turks, in gray colours and the cleanest turbans: each person here is distinguished by his cloaths; and the variety of different shaped turbans denotes the situations of the different wearers. [...] The women in the street wear robes of green, red, yellow, blue, which cover entirely their underdress, which is very rich.’<sup>51</sup>

Baltimore beschrijft hier zijn observaties over de kleding van de Ottomanen, met specifieke aandacht aan de ‘Turken’. In zijn beschouwingen geeft hij geen beeld van hoe christenen zich moesten kleden of van het despotische bloedbad dat Eton beschreef. Er blijkt zelf enigszins waardering uit de ‘extremely clean and well dressed’ inwoners van Constantinopel. Baltimore beschreef niet hoe christenen zich kleden dan wel behandeld werden. Eton is een van de weinige die in detail ingaat op de manier waarop christenen gekleed waren. Dit betekent dat andere auteurs het niet belangrijk genoeg vonden – wat onwaarschijnlijk is, gezien de fascinatie vanuit Europees perspectief over de behandeling van christenen in het Ottomaanse Rijk – of het viel de andere auteurs niet op dat christenen in andere kleren rondliepen. Hiernaast geeft geen enkele van hen een dergelijk sterke mening over de kledingwetten als Eton en lijken het hierdoor te accepteren als een niet-problematische of interessante eigenschap van de Ottomaanse samenleving en niet als een middel van despotische onderdrukking en discriminatie.

---

<sup>49</sup> Lockman, *Contending visions of the Middle East*, 47.

<sup>50</sup> Baltimore, *A tour to the East*, 55.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 57-58.

## Religieuze gebouwen

In de secundaire literatuur wordt weinig tot geen vermeldingen gemaakt over de representatie van religieuze gebouwen door Britse reizigers in het Ottomaanse Rijk, terwijl dit wel met zekere regelmaat terug te vinden is in de primaire bronnen van de auteurs. De hypothese van deze scriptie – in relatie tot het materieel cultureel aspect van religieuze gebouwen – was dat de ‘othering’ en oriëntalisme van een christelijke Britse reiziger sterk naar voren zou komen in de beschrijvingen van voormalig christelijke gebouwen die omgebouwd waren tot moskeeën. Het idee was dat dit ‘christelijk erfgoed’ problematisch zou zijn voor de reizigers door de toe-eigening van deze gebouwen door de Ottomanen en het daaropvolgend hergebruik van de gebouwen als moskeeën voor moslims. De verwachting was dat de reizigers de religieuze rituelen die plaatsvonden in de omgebouwde kerken als heiligschennis zouden zien en hiertegen sterk bezwaar zouden maken. Dit blijkt echter niet het geval te zijn en is daardoor mogelijk een van de redenen waarom dit aspect van de materiële cultuur van het Ottomaanse Rijk weinig aandacht heeft ondervonden tot nu toe. Gezien de casus van deze scriptie – Constantinopel – wordt er gekeken naar twee auteurs die de Hagia Sophia beschreven hebben. De belangrijkste bevinding is dat de focus lag op de architectuur in de beschrijvingen van de moskeeën en voormalige kerken, niet op de huidige functie van het gebouw of de religieuze rituelen die in het gebouw plaatsvonden, wat echter niet betekent dat er geen sprake was van ‘othering’ of oriëntalisme.

Baltimore – de Engelse baron die een jaar in Constantinopel verbleef – beschreef de ‘Santa Sophia’ als toegankelijk en niet bepaald indrukwekkend:

‘With little difficulty I obtained a permission to see the inside of *Santa Sophia*, in which I observed nothing very remarkable: the dome is extensive and well proportioned, but the rest of the building is very heavy. [...] *Santa Sophia* is not to be compared to two or three other of the capital mosques.’<sup>52</sup>

De auteur geeft hier zijn kenmerkende stijl weer, waarin hij lijkt te beschrijven zonder direct zijn observaties in te zetten voor een bepaald doel, naast zijn doel van ‘amusement’ en om niet punten die al beschreven zijn in andere reisverslagen te herhalen.<sup>53</sup> Er is hier echter wel degelijk meer aan de hand dan alleen een beschrijving van de Hagia Sophia, maar door de vrij summiere beschrijvingen – naast wat hierboven staat, wordt er nauwelijks verder over gesproken – is het moeilijk om de intentie en mening van de auteur te achterhalen. Wat in

---

<sup>52</sup> Ibidem, 69-70.

<sup>53</sup> Ibidem, i-ii en iv.

ieder geval vastgesteld kan worden, is dat Baltimore naar meerdere moskeeën heeft gekeken in Constantinopel tijdens zijn verblijf – hij heeft twee andere moskeeën bezocht en beschreven in zijn reisverslag – en in vergelijking met de andere moskeeën had hij weinig waardering voor de Hagia Sophia. Dit wijst op de hoge mate van toegankelijkheid in de religieuze materiële Ottomaanse cultuur in Constantinopel en op weinig ‘othering’ of oriëntalisme door Baltimore voor dit cultureel aspect.

Eton vormt in tegenstelling tot Baltimore een sterkere oriëntalistische mening over de Hagia Sophia. Hij begint zijn relaas door zijn visie van de algemene karakteristieken van de ‘Turkse kunsten’ uiteen te zetten:

‘In all the Turkish arts, the traces of superstition are observable. Their architecture does not imitate that of ancient Greece, nor have they corrected one fault, or conceived any idea of proportion, from the perfect models they have daily before their eyes.’<sup>54</sup>

Hierin verwijt Eton de ‘Turken’ niet alleen van bijgeloof, maar ook van hun onbekwaamheid door het niet imiteren van de oud-Griekse architectuur of het verbeteren hiervan. Dit is niet de eerste keer dat Eton de ‘Turken’ beschrijft als ‘bijgelovig’ of ‘onbekwaam’ – een terugkerend element van ‘othering’ uit zijn reisverslag – maar wel de eerste keer dat hij de oude Grieken in dergelijke sterke mate aanhaalt. Hij hekelt de ‘Turken’ hier namelijk vanwege hun omgang met de ‘noble ruins of Greece’. Hij stelt dat de overblijfselen van de ruïnes gebruikt worden om kalksteen te maken voor de moskeeën en dat hierdoor mogelijk de werken van beeldhouwers uit de Oudheid, zoals Phidias en Praxiteles verloren gaan.<sup>55</sup> Deze stellingen hebben twee aannames. Ten eerste het feit dat Ottomanen onwetend zijn in hun omgang met de Griekse oudheid en het ‘nobeles’ erfgoed overgebleven uit deze periode. Ten tweede – en als direct gevolg hiervan – zijn de Europeanen beter in staat om deze oudheid te waarderen en vervolgens te verbeteren. Dus de Europeanen zouden superieur zijn in deze aspecten en daardoor recht hebben op deze overgebleven ruïnes in Griekenland. Etons oriëntalisme komt hier duidelijk naar voren door niet alleen geen waardering te hebben voor de Ottomaanse architectuur, maar ook door de Europese cultuur boven de Ottomaanse te plaatsen en vervolgens claims te leggen op cultureel erfgoed van de Grieken.

Interessant genoeg legt Eton in zijn beschrijving van de Hagia Sophia de nadruk op zijn geloof dat de kerk ‘St. Sophia’ het voorbeeld diende voor bijna alle andere moskeeën in

---

<sup>54</sup> Eton, *A survey of the Turkish Empire*, 215.

<sup>55</sup> *Ibidem*, 215-216.



Constantinopel en dat dit komt, omdat de architecten die Grieks of Armeens – en dus christelijk – zouden zijn:

‘The church of St. Sophia, after it became a mosque, however, is the model by which most of the other mosques in Constantinople have been built; and this perhaps was owing to the architects being Greeks or Armenians.’<sup>56</sup>

Vervolgens geeft hij echter geen beschrijvingen van deze andere moskeeën of hoe de Hagia Sophia er in eerste instantie uit zou moeten zien, wat de vraag oproept of hij wel degelijk alle moskeeën in Constantinopel bezocht heeft. De vraag of dit daadwerkelijk zo is, valt echter buiten de parameters van deze scriptie, omdat het hier over de perceptie van de Britse reizigers gaat. Wat interessant is, is de nadruk van Eton op de voormalige christelijke kerk die als voorbeeld zou dienen voor de rest van de islamitische moskeeën in Constantinopel. Hieruit wordt opgevat dat de christelijke kerk superieur zou zijn aan de moskeeën in ontwerp en architectuur. Hierdoor wordt er indirect een christelijk karakter toegekend aan de moskeeën in Constantinopel, waardoor Etons ‘orientalisme’ van een superieure christelijke cultuur boven de Ottomaanse duidelijk naar voren komt.

Het blijkt dat in de beschrijvingen van voormalig christelijke kerken, zoals de Hagia Sophia, wel degelijk oriëntalisme en ‘othering’ oproepen, maar niet bij alle auteurs. Zo geeft Chishull ook beschrijvingen van enkele moskeeën, maar dit zijn relatief droge beschrijvingen en hier hangt de auteur geen oordeel aan vast, naast een lichte waardering voor de architectuur.<sup>57</sup> Het oriëntalisme van Eton nam dus een verassende vorm aan, doordat hij niet inging op de religieuze rituelen die in de Hagia Sophia plaatsvonden, maar de juist de ‘christelijke’ architectuur en de relatie tot de ruïnes uit Griekse Oudheid. Hiernaast komen enkele imperialistische intenties naar voren bij Eton, door zijn opeising van ruïnes uit de Griekse Oudheid en zijn betoog voor een superieure Europese cultuur tegenover een ‘statische’ en ‘onderontwikkelde’ Ottomaanse cultuur, de kenmerken van Saids oriëntalisme.

### **Tussenconclusie**

In dit hoofdstuk zijn er drie belangrijke conclusies getrokken. Ten eerste is de mate van kennis over het aspect waar de reizigers over schrijven mede bepalend voor de manier waarop er over geschreven wordt. Zo schreven enkele reizigers in positieve zin over de badhuizen, die geëmuleerd moesten of kunnen worden in Groot-Brittannië vanwege zorgen over de publieke

---

<sup>56</sup> Ibidem, 216.

<sup>57</sup> Chishull, *Travels in Turkey and back to England*, 7-8.

gezondheid. Ziektes - zoals jicht en reuma – en epidemieën waren een zorg in deze tijd. Volgens auteurs als Capper zou het wijdverspreide gebruik van badhuizen dit tegen kunnen gaan. Hiernaast waren koffiehuisen al bekend bij de reizigers en lezers, met als gevolg dat ze nauwelijks terugkomen in de reisverslagen. Het belang van koffie voor de Ottomaanse samenleving wordt wel erkend, maar het is niet interessant of belangrijk genoeg om hier uitgebreid bij stil te staan voor de reizigers die vaak hun stukken geschreven hebben voor vermaak en om vreemde plekken en mensen te beschrijven voor een nieuwsgierig publiek.

Ten tweede is gebleken dat ‘othering’ en ‘oriëntalisme’ belangrijk zijn in de representatie van de materiële culturele aspecten van het Ottomaanse Rijk. Het afzetten of toe-eigenen van bepaalde culturele aspecten speelt een belangrijke rol in het creëren van een identiteit als ‘westers’ en ‘christelijk’. Zo is er aan de ene kant grote waardering voor het kenmerk van hygiëne en netheid, terwijl de Ottomaanse architectuur door auteurs als Eton volledig afgewezen werd en als niet wenselijk werd geacht, omdat deze te ver van ‘christelijke’ en ‘geciviliseerde oud-Griekse’ architectuur stond. Hieruit wordt geconcludeerd dat in relatie tot de materiële aspecten van de Ottomaanse cultuur het achttiende-eeuwse oriëntalisme afwijkt van Saids oriëntalisme en dat het achttiende-eeuwse oriëntalisme het sterkst benadrukt werd door de auteurs in hun beschrijvingen over de religieuze materiële Ottomaanse aspecten.

Ten derde hangt de mate van waardering van de materiële culturele aspecten van het Ottomaanse Rijk sterk samen met de positie van de auteurs in de Britse samenleving, hun opleiding georiënteerd op de klassieken en de duur van hun verblijf in Constantinopel. De auteurs zijn namelijk niet de doorsnee man of vrouw uit de Britse samenleving, maar de elite die genoeg tijd en geld hadden om meerdere maanden of jaren te reizen en in het buitenland te verblijven. De klassieke opleiding waar ze van genoten hebben, komt ook enkele malen terug in de identiteitsvorming en oriëntalisme van de reizigers. Zo maakt Eton gebruik van zijn kennis van de Griekse Oudheid om zijn identiteit en oriëntalisme vorm te geven. Hiernaast zijn Porter en Baltimore waardierend over meer aspecten van de Ottomaanse samenleving, dat mogelijk verband houdt met de relatief langere tijd – maanden tot jaren – die ze hebben gespendeerd in Constantinopel. Hieruit kan voorzichtig worden geconcludeerd dat het spenderen van meer tijd als onderdeel van de Ottomaanse samenleving voor meer waardering zorgde onder Britse reizigers. Dit kan echter niet hard gemaakt worden, omdat Porter en Baltimore ook ‘othering’ en oriëntalisme gebruiken in hun beschrijvingen van andere aspecten van de Ottomaanse cultuur. Hiernaast verbleef Eton ook meerdere jaren in Turkije. Het is dus een mogelijkheid en geen zekerheid.

## **Hoofdstuk 2: immateriële cultuur**

Het vorige hoofdstuk heeft de representatie van de Ottomaanse materiële cultuur door Britse reizigers uiteengezet, de onderlinge verschillen aangetoond en hier verklaringen voor gegeven. In dit hoofdstuk ligt de focus op de andere kant van de Ottomaanse cultuur, de immateriële cultuur. Immateriële cultuur betekent in deze scriptie de tradities, taal, kennis, praktijken en vaardigheden die breed gedeeld worden binnen een bepaalde gemeenschap. Deze onderwerpen kunnen echter niet allemaal in hun volledigheid behandeld worden, omdat de Britse reizigers geen tot weinig toegang hadden tot bepaalde aspecten van de Ottomaanse immateriële cultuur. Zo is er maar één reiziger die de mogelijkheid had om de gebeden in moskeeën bij te wonen. Dit gebrek aan kennis en toegang wordt weerspiegeld in de weergave van de Ottomaanse immateriële cultuur. De Britse reizigers vervallen hier namelijk sneller in ‘othering’ en oriëntalisme, in tegenstelling tot bij enkele materiële aspecten. De Ottomanen, specifiek de ‘Turken’, worden hier sneller als de ‘other’ neergezet, het compleet tegenovergestelde van de Europeanen of Britten.

Dit hoofdstuk heeft eenzelfde opzet als het vorige hoofdstuk: aspecten van de Ottomaanse cultuur bespreken, de representatie van de deze aspecten door Britse reizigers uiteenzetten en onderlinge verschillen aantonen en verklaren. De aspecten die hieronder behandeld worden, zijn gekozen op basis van hun populariteit binnen de reisliteratuur. De volgende aspecten worden namelijk in hoge regelmaat besproken in de reisliteratuur: taal, de behandeling van minderheden – specifiek christenen – in de Ottomaanse samenleving en religieuze praktijken. De focus op dezelfde aspecten wijst op bepaalde topoi – terugkerende onderwerpen en meningen binnen de reisliteratuur – omdat auteurs elkaars werken lezen en zich hiermee in dezelfde traditie plaatsen. Het gebrek aan kennis, toegang en het hierdoor volgen van de topoi, zorgt voor meer ‘othering’ en oriëntalisme in de reisverhalen. Hiernaast wijst het op het belang van intertekstualiteit binnen de reisverslagen en het belang van een breed bronnencorpus voor een volledige interpretatie van de bronnen op basis van deze intertekstualiteit.

### **Taal**

Het immateriële culturele aspect taal is niet zo simpel als het lijkt, omdat het een bredere onderliggende problematiek blootlegt. Een van de problemen die speelde – en nauwelijks besproken wordt in de secundaire literatuur – is de vraag of communicatie tussen Britse reizigers en Ottomanen überhaupt mogelijk was. Britse reizigers spraken regelmatig geen

Turks, Arabisch of Perzisch of slechts enkele woorden en Ottomanen spraken zelden of nooit Engels, dan wel andere Europese talen, een feit dat ook niet onopgemerkt bleef door de reizigers zelf.<sup>58</sup> Hierdoor was de hulp van een tolk noodzakelijk voor het communiceren tussen de reizigers en Ottomanen. Dit resulteerde in twee filters voor de Britse reizigers.

Ten eerste is er de filter van de tolk. Veel van de gesproken communicatie vond indirect plaats met de tolk als medium. Vragen en antwoorden werden vertaald door de tolken die meereisden met de Britse reizigers. De tolk kon hierdoor informatie verdraaien of achterhouden voor een verscheidenheid aan redenen, zoals privacy en het niet willen beledigen van de reizigers die hun betaalden. De rol die deze tolken hadden als tussenpersoon voor de Britse reizigers en de ‘Oriënt’ verdient meer aandacht, maar valt buiten de strekking van deze scriptie. Ten tweede bestaat er de filter van vertaling. Het vertalen van woorden van de ene taal naar de andere is een vak apart met zijn eigen problematiek. Zo bestaan sommige woorden niet in de ene taal, maar wel in de andere en kan de betekenis van een direct vertaalde woord verschillen van de originele betekenis. Hierdoor kunnen onvolledige dan wel verkeerde conclusies getrokken worden en daarmee leiden tot een perceptie van de Ottomaanse cultuur onder buitenstaanders die niet strookt met de daadwerkelijke cultuur van de Ottomanen.

Het gebrek aan de mogelijkheid tot directe communicatie – zonder filters – zorgde er vervolgens voor dat er onbegrip was voor de immateriële cultuur van de Ottomanen. Dit onbegrip resulteerde in sterkere mate van ‘othering’ en oriëntalisme, dan bij de materiële aspecten van de Ottomaanse cultuur, die toegankelijker waren door hun materialiteit en interactiviteit. De Britse reizigers konden vaker deelnemen aan deze materiële cultuur en daardoor een genuanceerdere mening vormen. De immateriële cultuur bleef voornamelijk ontoegankelijk voor veel reizigers, met als gevolg dat ze alleen als buitenstaanders konden observeren en gebruik maken van hun kennis uit andere reisverslagen. De stereotyperingen die plaatsvonden binnen de veelbesproken topoi resulteerden vervolgens in de ‘othering’ en oriëntalisme die plaatsvinden in de hieronder besproken reisverslagen. Hiernaast bestaat er het probleem dat er binnen het Ottomaanse Rijk een veelheid aan talen werd gesproken, onder andere Perzisch, Arabisch en Turks. Hieronder zal enkel de Turkse taal besproken worden – vanwege de casus Constantinopel – waar veel inwoners Turks spraken.

De perceptie van de Turkse taal liep uiteen onder de Britse reizigers, van waardering tot verwerping. Baltimore – de Engelse baron – geeft een verassend hoge waardering van de

---

<sup>58</sup> Baltimore, *A tour to the East, in the years*, 2-5.

Turkse taal wanneer hij in Constantinopel is: ‘The Turkish language is very grand and expressive, much more so than the Greek [...] the greatest variety of tongues in the world is spoken here.’<sup>59</sup> Hij waardeert de taal zelfs meer dan de Griekse taal, wat interessant is, gezien de focus op civilisatie en nalatenschap van de Griekse Oudheid in het Ottomaanse Rijk door de Britse reizigers. Zoals in het vorige hoofdstuk al is besproken bij de architectuur van de moskeeën, waren Britse reizigers zich niet alleen bewust van de Griekse Oudheid door hun klassieke opleiding, maar maakten ze ook aanspraak op het erfgoed uit de Oudheid. Door aanspraak te maken op het erfgoed dat geassocieerd werd met de civilisatie van de Griekse Oudheid, werd de identiteit van de Britse reiziger als rechtmatige opvolger van deze beschaving gestaafd. Het werd door enkele Britse reizigers ontkend of ontkracht dat het Ottomaanse Rijk het recht bezat op dit erfgoed en daarmee werden de Ottomanen gereduceerd tot ‘barbaren’ en de Britse reizigers als ‘geciviliseerd’.<sup>60</sup>

Aaron Hill – een relatief onsuccesvolle Britse toneelschrijver en dichter – reisde na zijn educatie aan Westminster School af naar het Oosten in 1700 toen hij veertien jaar was. Een familielid – Lord Paget – was destijds ambassadeur in Constantinopel en ving Hill hier op. Kort hierna reisde Hill met een tutor door het Midden-Oosten waarna hij zijn werk publiceerde: *A full and just account of the present state of the Ottoman Empire* (1709).<sup>61</sup> In dit werk neemt Hill – in tegenstelling tot Baltimore – een afkeurende houding aan tegenover de Turkse taal. Hill stelt dat de Turkse taal ‘rough and inharmonious’ is en dat hun ‘unpolished Tongue’ een ‘native harshness’ heeft waarbij de ‘unpolished Cadence of their guttural Language’ leidt tot ‘dull, insipid Verses’.<sup>62</sup> Het contrast met Baltimore is hier duidelijk aanwezig. De reden voor deze afkeuring wordt verklaard door zijn achtergrond als dichter en schrijver in combinatie met zijn waardering voor de talen die gesproken werden in de ‘Western World’:

‘Of all the noble Languages at present spoken by the Western World, Italian is the only Favourite among the Turks, and that being seldom understood, beyond the superficial Knowledge of a common Conversation; the Latin, German, Spanish, French, or British Dialects, are altogether strangers to their Learning or Affections.’<sup>63</sup>

---

<sup>59</sup> Ibidem, 79.

<sup>60</sup> Hontanilla, ‘Images of barbaric Spain’, 119-143, alhier 119-120.

<sup>61</sup> Hachicho, ‘English travel books about the Arab Near East’, 34-35.

<sup>62</sup> Aaron Hill, *A full and just account of the present state of the Ottoman Empire* (Londen, 1709), 67-69.

<sup>63</sup> Hill, *A full and just account*, 67.

Hill wijst hier op zijn perceptie van de westerse talen die superieur zouden zijn aan de Turkse taal. Latijn, Duits, Spaans, Frans en Brits zouden allemaal onbekend zijn en niet de interesse wekken van de Turken. Hieruit blijkt dat taal een belangrijke ‘marker of difference’ is, omdat taal meer is dan alleen de woorden die gesproken worden. Taal is gelinkt aan de nationaliteit van de gebruiker van de specifieke taal en daarmee behelst het niet alleen nationale trots, maar ook de nationale identiteit van de gebruiker.<sup>64</sup> Het afwijzen van andere talen in de context van ‘othering’ en oriëntalisme is hier dan een logisch gevolg van.

Porter en Smollett bespreken in hun werken de problematiek rondom de tolken en de noodzaak voor begeleiding in het Ottomaanse Rijk. Porter stelt dat Ottomanen beperkt zijn in hun mogelijkheid tot het ‘communiceren van hun religie of tradities met de rest van de mensheid’, door hun ‘afhankelijkheid van de Koran’ en ‘nauwe limieten van wat de Koran predikt’.<sup>65</sup> Hier wordt door Porter de Koran – en daarmee de Islam – neergezet als een beperkende factor voor communicatie, niet het gebrek aan kennis van de taal door de auteur zelf. De christelijke reiziger en zijn perceptie van de Islam vormt hier het struikelblok in de communicatie tussen de twee culturen, dat vervolgens leidt tot ‘othering’. Religie vormt namelijk een van de belangrijkste ‘markers of difference’ tussen de ‘other’ en de identiteit van de reizigers. Het feit dat religie de basis is voor miscommunicatie is een terugkerend fenomeen in de reisverslagen en zal bij de twee volgende aspecten uitvoerig besproken worden.

Porter haalt ook aan – na zijn stelling over de Koran – dat reizigers problemen ondervonden in het communiceren met de lokale bevolking. Ze moesten gebruik maken van tolken als ze de taal niet kenden:

‘Strangers who do not, and cannot perfectly understand the language, must converse by interpreters; but these dare not enter into enquires they think will give the least offence: on these subjects therefore, they never do, nor will interpret; if put to it, evasion is their refuge, and both the question they make, and answer they return to you, will be merely their own.’<sup>66</sup>

Porter benadrukt hier twee punten. Ten eerste de noodzaak voor een tolk in het geval dat de reiziger de taal niet kent. Ten tweede de rol die de tolk speelt als filter voor informatie. Zoals

---

<sup>64</sup> Asli Çirakman, ‘From tyranny to despotism. The enlightenment’s unenlightened image of the Turks’, *International Journal of Middle East Studies* 22:1 (2001), 49-68, alhier 64 en Quataert, *The Ottoman Empire, 1700-1922*, 6-7.

<sup>65</sup> Porter, *Observations on the religion*, deel 1, 3.

<sup>66</sup> *Ibidem*, 3.

hierboven al besproken, konden de tolken – bewust dan wel onbewust – incomplete of foutieve informatie doorgeven. De noodzaak voor een tolk of begeleider gaat echter verder dan alleen communicatie. Smollett sluit zich namelijk bij Porter aan door te stellen dat hij een tolk nodig had, bijvoorbeeld bij zijn bezoek aan de ‘moskee St. Sophia’ in Constantinopel, maar hij doet hier een schepje bovenop door te beschrijven hoe het gevaarlijk kan zijn voor een reiziger om zonder een ‘Turkse conductor’ of begeleider rond te lopen: ‘Indeed nothing could be more hazardous than our author's strolling about the streets without a Turkish conductor’.<sup>67</sup> Smollett wijst hier op de perceptie van gevaar in Constantinopel voor een christelijke Britse reiziger die de taal niet spreekt. Er deden zich namelijk verhalen de ronde – zoals beschreven door Eton Williams in het vorige hoofdstuk – over de willekeur en hardhandige behandeling van minderheden in Constantinopel. Het volgende aspect gaat hier verder op in.

### **Behandeling minderheden**

Het beschrijven van de omgang van het Ottomaanse Rijk met religieuze en etnische minderheden lijkt in eerste opzicht misschien vreemd doordat dit hoofdstuk over de immateriële Ottomaanse cultuur gaat. Er zijn hier twee redenen voor. Ten eerste bestaat de definitie van immateriële cultuur – die in het begin van dit hoofdstuk is gegeven – ook uit de praktijken en tradities van een bepaalde gemeenschap. De positie en behandeling van de minderheden in een samenleving valt hier onder. Ten tweede bleek uit het onderzoek dat een meerderheid van alle Britse reizigers die onderzocht zijn, zichzelf uitlaten over de manier waarop minderheden – specifiek christenen – behandeld werden in het Ottomaanse Rijk. Deze focus op de christenen in het Ottomaanse Rijk wijst op een significant belang aan de kant van de Britse reizigers over de behandeling van andere christenen onder een niet-christelijk regime. Bovendien wordt hier de centrale these getoetst van het onderzoek over het soort oriëntalisme dat plaatsvond in de achttiende eeuw. Het onderzoek toont aan dat er geen sprake was van brede culturele, politieke en economische imperialistische dominantie en overheersing – zoals in de negentiende en twintigste eeuw – maar eerder een complex proces van culturele afwijzing en waardering, waarin religie de hoofdrol speelt in vorming van de identiteit van de Britse reizigers in de omgang met de ‘other’.

Een van de grootste en breedst gedragen misconcepties onder de Britse reizigers betreft de behandeling van de christenen in het Ottomaanse Rijk. Er werd vanuit gegaan dat

---

<sup>67</sup> Smollett, *A compendium of authentic and entertaining voyages*, 212 en 216.

religie bepalend was voor de wettelijke status van individuen. Uit voorgaande onderzoeken blijkt echter dat grote aantallen Ottomaanse christenen en joden hoger op de sociale ladder stonden dan moslims, met meer kapitaal en toegang tot politieke macht. Zo heeft in veel gevallen een welvarende christelijke handelaar meer status en macht dan een arme islamitische soldaat. Religie of klasse was dus niet enkel en alleen bepalend voor de sociale, economische en politieke macht van een individu.<sup>68</sup> Hiernaast had het Ottomaanse Rijk een heterogene samenstelling door diverse etnische identiteiten en religies binnen de grenzen. Dit resulteerde erin dat de centrale overheid vereist werd om tolerant te zijn en om de rechten en relatieve autonomie van de verschillende minderheden binnen zijn geografische grenzen te erkennen. De balans en vrede tussen de Ottomanen met verschillende religies en etnische achtergronden moest bewaard blijven. Met als gevolg dat minderheden hun taal, geschiedenis, culturele tradities en religieuze integriteit konden bewaren met de toestemming van de Ottomaanse overheid.<sup>69</sup> Dus religie speelde niet altijd de belangrijkste rol in de behandeling van een individu en christenen leefden niet onder een despotisch regime dat erop uit was hun leven zuur te maken.

De onderzochte Britse reizigers zijn het vaak – niet altijd – met elkaar eens in hun afwijzing van de Islam, onder andere door de behandeling van christelijke minderheden. Zo beschrijft Smollett in zijn werk hoe een Fransman doodgemarteld werd voor het dragen van gele schoenen, de auteur werd uitgemaakt voor een spion en hoe de Nederlandse ambassadeur bedreigd werd om opgehangen te worden voor de stadspoort, omdat hij op fazanten jaagde ongeveer vijf mijl van Constantinopel af.<sup>70</sup> Dit zijn niet de enige ‘horrorverhalen’ die voorkomen in de reisverslagen. Er wordt echter nooit stil gestaan bij de bron van deze verhalen – waar de verhalen vandaan komen – of de vraag of deze verhalen überhaupt waar zijn of niet. Dit wekt het vermoeden op dat het geruchten zijn die ze opgepikt hebben tijdens hun reizen, zelf verzonnen of overgenomen hebben van andere auteurs. De vraag of deze verhalen waar zijn, is niet belangrijk voor deze scriptie, belangrijker is dat de auteurs ze als waar aanzagen of in ieder geval geloofwaardig en interessant genoeg vonden om te vernoemen in hun verslag. Dit is sprekend voor de perceptie van de Britse reizigers over de behandeling van christenen in het Ottomaanse Rijk: oneerlijk, bloederig en met grote willekeur. William Eton geeft onder de Britse reizigers hier een van de sterkste meningen over door te beschrijven hoe christenen extra belasting betaalden vanwege hun religie:

---

<sup>68</sup> Quataert, *The Ottoman Empire, 1700-1922*, 143.

<sup>69</sup> Baktir, *The representation of the Ottoman Orient*, 175.

<sup>70</sup> Smollett, *A compendium of authentic and entertaining voyages*, 216-217.



‘Every raya (that is, every subject who is not of the Mahomedan religion) is allowed only the cruel alternative of death or tribute; and even this is arbitrary in the breast of the conqueror. The very words of the formulary, given to their Christian subjects on paying the capitation tax, that the sum of money received, is taken as a compensation for being permitted to wear their heads that year.’<sup>71</sup>

Eton wijst hier vrij direct op de vermeende ‘barbariteit’ van de Ottomanen en de achtergestelde positie van de christenen. Christenen moesten geld betalen om ‘hun hoofd voor dat jaar te mogen dragen’ en zelfs dat was afhankelijk van ‘willekeur van de veroveraar’, aldus Eton. Eton is hier een goed voorbeeld van de auteurs die de Ottomanen zagen als inherent kwaadaardig en zelf een identiteit trachtten te creëren die hier tegenover stond. Auteurs schreven bepaalde ‘negatieve’ karakteristieken toe aan de Ottomanen om daarmee de tegenovergestelde ‘positieve’ karakteristieken aan zichzelf of de eigen cultuur toe te schrijven. Voorbeelden hiervan zijn: wreedheid vs. menselijkheid, barbarisme vs. civilisatie en ongelovige vs. gelovige.<sup>72</sup> Religie is dus een belangrijk aspect van het proces oriëntalisme onder de Britse reizigers, omdat het als middel diende voor identiteitsvorming onder de reizigers. Het verschil in religieuze overtuigingen stimuleerde de auteurs om bepaalde aspecten van de immateriële Ottomaanse cultuur af te wijzen en daarmee zichzelf in directe oppositie te plaatsen van de ‘other’. In het citaat is het aspect van ‘arbitraire belasting’ en ‘willekeur’ belangrijk. Dit waren belangrijke kenmerken volgens politieke denkers in deze tijd – waar Eton bij geschaard kan worden – omdat dit belangrijke waren die niet gewenst waren in liberale regering en samenleving,

Eton is niet de enige die wijst op deze extra belasting op de christenen als iets verwerpelijks. Thomas Howel – een Brit in dienst van de East-Indian Company – beschrijft zijn visie hierop in zijn werk *A journal of the passage from India* (1789). Howel legt de focus op de ‘hebzucht’ van de ‘Turken’:

‘Their superior thirst for gold is the potent preservative of those Christians and Jews who live amongst them. These are an inexhaustible treasure to government; a source constantly flowing to supply the wants of multitudes, even of the powerful and the ambitious.’<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Eton, *A survey of the Turkish Empire*, 104.

<sup>72</sup> Quataert, *The Ottoman Empire, 1700-1922*, 7.

<sup>73</sup> Thomas Howel, *A journal of the passage from India, by a route partly unfrequented, through Armenia and Natolia, or Asia Minor* (Londen, 1789), 13-14.

De zogenaamde hebzucht van Turken wordt hier beschreven als een van de belangrijkste redenen waarom de christenen en joden kunnen overleven in het Ottomaanse Rijk. Het wijzen op de ‘superior thirst for gold’ door Howel geeft als gevolg aan hoe hij zichzelf identificeert tegenover de Ottomaanse ‘other’, namelijk als bezitter van de christelijke deugd van ‘vrijgevigheid’ of ‘gematigdheid’.

Baltimore spreekt ook over de brute omstandigheden waarin christenen zogenaamd leefden. In plaats van ‘barbarisme’ of ‘hebzucht’ toe te schrijven aan de ‘Turken’, beschrijft Baltimore een vaker terugkerend element in reisverhalen: de ‘pride’ of trots van de ‘Turken’:

[...] but by all means away with that foolish pride in the Turks in general are blown up with. They are enthusiasts in their religion; they look on those who differ from them as despicable as dogs, hogs, and devils. [...] and nothing can be more absurd than their putting a Christian to death, which they certainly do, who is discovered in an intrigue with a Turkish woman; whilst we permit them, in our cities, the same chance in amours with ourselves.’<sup>74</sup>

Baltimore stelt dat ‘foolish pride’ van de ‘Turken in het algemeen’ ertoe leidt dat iedereen die anders dan hen is, wordt gezien als ‘dogs, hogs, and evils’. Door te wijzen op de ‘foolish pride’ van de ‘Turken’ positioneert Baltimore zichzelf boven hen door zichzelf en de Britse samenleving de antithese te maken van deze ‘ongeplaatste trots’. Het gevolg hiervan is dat Baltimore de deugd van nederigheid zich toe-eigent. In het tweede gedeelte van het citaat wijst Baltimore op het ter dood veroordelen van christenen, wanneer deze een relatie zouden hebben met een Turkse vrouw, terwijl ‘wij’ een relatie toelaten tussen een Turkse man en een christelijke vrouw. Het punt dat Baltimore hier probeert te maken is niet volledig duidelijk, naast het benadrukken van de oneerlijke behandeling van christenen in het Ottomaanse Rijk. Het is mogelijk dat Baltimore hier probeert te wijzen op de ‘openheid’ en ‘tolerantie’ van de Britse samenleving, door de antoniemen hiervan toe te schrijven aan de Ottomanen, namelijk dat een relatie tussen moslim en christen niet getolereerd wordt. Hier wordt weer het snijvlak tussen christenen en moslims in een oriëntalistische context aangehaald om vorm te geven aan de identiteit van de reizigers.

John Campbell –Britse handelaar die meerdere jaren in het Midden-Oosten leefde – was een van de weinige auteurs die een positieve waardering uitte in relatie tot de ‘Turken’ en

---

<sup>74</sup> Baltimore, *A tour to the East*, 76-77.

hun devotie tot de Islam.<sup>75</sup> In zijn werk *Travels through Egypt, Turkey, Syria, and the Holy-Land* wordt een hoge mate van waardering geuit voor de Turkse inwoners van Constantinopel:

‘The Turkish men, for the generality, are very personable; their women beautiful, and of an easy, agreeable shape. [...] I am persuaded also, there is no person living, who has resided in these parts, but will readily allow them to be really honest, strict observers of their word, and very just in their dealings; civil to foreigners, and extraordinary charitable. They highly deserve commendation for paying due reverence to all things sacred and for their strict attention to prayers as well as the devotion with which they offer them up.’<sup>76</sup>

Het is duidelijk dat hier op een andere manier gesproken wordt over de Turkse immateriële cultuur dan door vele andere auteurs. Campbell wijst op hun ‘eerlijkheid’, ‘rechtvaardigheid’, ‘beleefdheid’ en ‘vrijgevigheid’ om vervolgens de Turken te loven in hun ‘aandacht voor alles wat heilig is’, ‘hun aandacht voor het bidden’ en ‘de devotie waarmee ze het bidden volbrengen’. Campbell schrijft hier juist kenmerken toe aan de ‘Turken’ die de auteur als positief of deugdelijk ervaart. Hieruit wordt geconcludeerd dat ‘othering’ niet altijd plaatsvindt en dat er buiten oriëntalisme gedacht en geschreven kan worden over het Ottomaanse Rijk. Het oriëntalisme is niet altijd en overal constant aanwezig – in elke interactie en beschrijving van het Midden-Oosten – zoals Said beargumenteerde.

Dit is niet het enige punt waar Campbell een andere perceptie heeft dan vele andere auteurs. Hij geeft namelijk ook zijn visie op de behandeling van christenen in het Ottomaanse Rijk, die ook afwijkt van de dominante perceptie:

‘If one Turk at any time seems to distrust another, or even to hint that he intends to falsify his word or promise, he immediately makes him this answer; “I hope you don’t take me for a christian.” Such a scandal have these unworthy professors of christianity brought upon our most holy religion, even among its most implacable enemies.’<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> Het kon niet achterhaald worden of Campbell echt bestaan heeft of daadwerkelijk in het Midden-Oosten is geweest. Het werk wordt hier echter toch gebruikt als voorbeeld om de verschillende posities van auteurs te bespreken, omdat Campbell de contradominante perceptie van de Ottomaanse immateriële cultuur het sterkste weer geeft.

<sup>76</sup> John Campbell, *Travels through Egypt, Turkey, Syria, and the Holy-Land* (Londen, 1758), 127.

<sup>77</sup> Campbell, *Travels through Egypt*, 128-129.

Hoewel Campbell aan de ene kant stelt dat de Turken de ‘most implacable enemies’ zijn van het Christendom, geeft hij aan dat de christenen in het Ottomaanse Rijk alles behalve onschuldig zijn. Campbell beschrijft hoe er een spreekwoord is onder ‘Turken’ voor wanneer iemand op zijn woord of belofte terugkomt: ‘I hope you don’t take me for a christian’. Vervolgens stelt de auteur dat deze christenen in het Ottomaanse rijk onwaardig zijn en een slechte naam geven aan het Christendom. Hier brengt Campbell een scheiding aan tussen Europese of Britse christenen en de Ottomaanse christenen. Terwijl vele andere auteurs het lot van de christenen in het Ottomaanse Rijk betreuren, stelt Campbell dat ze het niet waardig zijn om christen genoemd te worden. Er zijn dus andere narratieven dan alleen het dominante oriëntalistische narratief binnen de reisverhalen. Hierdoor is er niet te spreken van een homogene perceptie van de immateriële cultuur van het Ottomaanse Rijk onder de Britse reizigers – zelfs wanneer het op religie aankomt – het grootste struikelblok en middel voor identiteitsvorming. Het is echter duidelijk dat zelfs in deze beschrijving van Campbell oriëntalisme en ‘othering’ toepast, door de ‘Turken’ de ‘implacable enemies’ van het Christendom te noemen. Dit spreekt voor hoe breed gedragen dit soort sentimenten en gedachtengoed is onder de Britse reizigers, zelfs onder de reizigers die het dominante discours tegenspreken.

### **Religieuze praktijken**

Er is weinig informatie te vinden betreffende de religieuze praktijken in het achttiende-eeuwse Ottomaanse Rijk, zowel in de wetenschappelijke literatuur als in de primaire bronnen. Slechts twee reizigers spreken over de ‘practical religion’ van de Ottomanen, één in globale zin en de ander zou de Ramadan bijgewoond hebben in Constantinopel. Met ‘religieuze praktijken’ wordt bedoeld de religieuze tradities die uitgevoerd werden door moslims in het Ottomaanse Rijk en specifiek Constantinopel, zoals bidden. De summere informatie wordt verklaard door het tekort aan toegang en een gebrek aan interesse. De Britse reizigers konden toestemming krijgen om moskeeën te bezoeken, zoals aangetoond wordt in de beschrijving van de materiële cultuur in relatie tot religieuze gebouwen. Het lijkt er echter op dat auteurs zelden of nooit toegang kregen wanneer er religieuze praktijken uitgevoerd werden, omdat hier nauwelijks over geschreven wordt.

De enige auteur die zijn observaties geeft over gebeden in een moskee in Constantinopel is een ‘gentleman’ in het ‘retinue’ of gevolg van George Hay, de graaf van Kinnoull. Hay was de ambassadeur in Constantinopel van 1730 tot 1735. Het is echter de vraag of de auteur daadwerkelijk bestaan heeft en deze gebeden zelf heeft bijgewoond of

slechts zijn idee geeft van hoe het er aan toe ging tijdens de gebeden. Zoals hierboven al besproken waren sommige reizigers gefrustreerd met hun tolken, wanneer er gevraagd werd naar de islamitische religie en bijbehorende religieuze praktijken, omdat de tolken niet altijd evenveel informatie gaven. Het niet gebruiken van een echte naam, maar een ‘gentleman’ van een grotere groep, roept vragen op over de accuraatheid van het reisverslag en of de man daadwerkelijk in Constantinopel is geweest. Hij wordt hier echter toch behandeld, omdat de auteur een van de weinige is die de religieuze praktijken zo uitvoerig beschreef. Hiermee kan er op zijn minst een beeld gevormd worden van hoe Britse auteurs deze praktijken voor zich zagen. De auteur – de ‘gentleman’ – stelde dat hij toestemming kreeg om gedurende een van de avondgebeden tijdens de Ramadan bij te wonen. De auteur gaf echter niet aan van wie of wat hij deze toestemming kreeg.<sup>78</sup> De auteur gaf wel uitvoerige beschrijvingen van de gebeden en andere religieuze praktijken die gedurende het gebed plaatsvonden. Het centrale punt dat de auteur maakte, was dat het volgens hem om ‘neppe’ religie en gebeden ging, met vooral ‘veel woorden’ en ‘lawaaï’ en geen ‘echte devotie’.

Zo beschreef de auteur in *Letters historical and critical, from a gentleman in Constantinople to his friend in London* (1735) dat gedurende de Ramadan de moslims ‘pretend the most Devotion’ en dat in deze dagen de priesters met een grote mate van ‘Noise and seeming Zeal’ proberen om ‘Piety, Justice, Charity, and the other Virtues of Conversation and Society’ te bevorderen.<sup>79</sup> Hier worden twee punten gemaakt die allebei een plek hebben in het oriëntalisme van de reizigers, waar een christelijke Britse identiteit gecreëerd wordt die in oppositie stond tot de Ottomaanse cultuur. Ten eerste is de devotie van de moslims ‘Noise and seeming Zeal’ en dus niet ‘echt’ of ‘gemeend’ volgens de auteur. Deze afkeurende houding tegenover de religieuze praktijken wijst op een superioriteitsgevoel vanuit de auteur. Hierdoor wordt er door de auteur impliciet op gewezen dat christelijke religieuze praktijken het tegenovergestelde zijn, namelijk wel ‘echte’ devotie en zonder ‘lawaaï’. Ten tweede wordt er relatief direct verwezen naar wat volgens de auteur deugden zijn voor ‘conversaties’ en de ‘samenleving’, namelijk vroomheid, gerechtigheid en vrijgevigheid. De auteur maakt aanspraak op deze drie christelijke deugden door dit zo vast te stellen. De identiteitsvorming als een christelijke Brit tegenover een islamitische cultuur komt hier naar de voorgrond, omdat dit de deugden zijn die de auteur wilde bezitten of naar zijn mening al in het bezit van was en de moslims bijgebracht moesten worden door hun priesters.

---

<sup>78</sup> Gentleman in the retinue of his excellency the Earl of Kinnoul, *Letters historical and critical, from a gentleman in Constantinople to his friend in London* (Londen, 1735), 74-75.

<sup>79</sup> Gentleman, *Letters historical and critical*, 66-67.

James Porter heeft in tegenstelling tot de ‘gentleman’ een andere conclusie en weergave van de religieuze praktijken van de moslims in het Ottomaanse Rijk. Hij wijst de religie van de Turken af op basis van een tekort aan ‘virtue’ of ‘deugd’, maar stelt tegelijkertijd dat dit niet voor iedere gelovige moslim geldt:

‘I cannot conclude this chapter without observing, that from what I have said of the practical religion of the Mohametans, we are not to infer that they are universally, and without exception, destitute of virtue; nor of all humanity towards strangers.’<sup>80</sup>

Hier brengt Porter enige nuance aan in het dominante perspectief van Turken of Ottomanen, waarin slechts zelden gewezen wordt op individuen die buiten de stereotypingen van de ‘other’ vallen. Vervolgens brengt hij verder nuance aan door te stellen dat christenen ook niet onschuldig zijn en een ook een tekort aan sociale deugden hebben:

‘That corrupt religion perverts the rectitude of nature, that the Turks are notoriously corrupted by it, is too true; but how many ignorant absurd sects of Christians are there, who, each deviating from the original institutes and pure precepts of Christianity, are strangers to that perfect simplicity and universal benevolence it requires; and are as destitute of social virtue and common humanity towards those who differ from them in opinion as the most zealous or ignorant Turk?’<sup>81</sup>

Porter zet hier – net als in het vorige citaat – de lezer meer aan het denken dan andere reisverslagen die zonder problemen de stereotypingen uit andere teksten overnemen. Hoewel er duidelijke ‘othering’ en oriëntalisme spreekt uit de stelling dat de ‘Turken gecorrumpeerd worden door hun religie’, geeft hij aan dat eenzelfde fout toegewezen kan worden aan christenen. De tekst dient hier meer als een spiegel voor de lezer, omdat de auteur ‘problemen’ constateert in een ‘vreemde’ religie om vervolgens naar eenzelfde ‘problemen’ in de ‘eigen’ religie te wijzen. Hierdoor neemt de auteur een neutralere tussenpositie in dan vele andere auteurs betreffende religie en identiteitsvorming.

---

<sup>80</sup> Porter, *Observations on the religion*, deel 1, 79.

<sup>81</sup> *Ibidem*, 79-80.

## **Tussenconclusie**

In conclusie kunnen er drie punten gesteld worden. Ten eerste was er weinig kennis en toegang tot de immateriële Ottomaanse cultuur voor de Britse reizigers. Het gevolg hiervan is dat reizigers vaker stereotyperingen en topoi volgden die speelden in de reisliteratuur van de achttiende eeuw. Dit zorgt voor meer ‘othering’ en oriëntalisme in de reisverhalen wanneer ze immateriële aspecten beschrijven van de Ottomaanse cultuur. Het belang van een breed bronnencorpus en aandacht voor intertekstualiteit is hierdoor essentieel voor het begrijpen van de bronnen en de auteurs van deze bronnen.

Ten tweede kan het gebrek aan kennis mede verklaard worden door de filters in de communicatie tussen de reizigers en de Ottomanen. Veel reizigers spraken niet of nauwelijks de taal en waren daarom genoodzaakt om een tolk in te huren. In het vertalen kan informatie verloren gaan of verkeerd geïnterpreteerd worden. Hiernaast dienden de tolken als bemiddelaar tussen twee culturen en vormen hiermee een centrale rol in de wederzijdse interpretatie en perceptie van de Britten en Ottomanen. De tolk speelt een rol die met verder onderzoek waardevolle inzichten kan geven in de interactie tussen deze twee culturen.

Ten derde blijkt dat er geen sprake was van het negentiende- of twintigste-eeuwse oriëntalisme, maar een proces dat specifiek is voor de achttiende eeuw. In de representatie van de immateriële Ottomaanse cultuur door de Britse reizigers komen enkele elementen naar voren die meer neigen naar een imperialistisch economisch, cultureel en politiek oriëntalisme – zoals superioriteitsgevoelens betreffende religie, taal en cultuur – maar deze nemen niet de overhand in het discours. Het achttiende-eeuwse oriëntalisme blijkt meer een proces van identiteitsvorming te zijn, voornamelijk op basis van religieuze verschillen tussen de Britse en Ottomaanse cultuur. De verschillen tussen het Christendom en de Islam worden benadrukt, waarbij gewezen wordt op kenmerken die als ‘deugden’ en ‘zondes’ gezien werden. De Islam werd veelal afgewezen als ‘inferieure’ of ‘neppe’ religie door de Britten, waarbij de tegenovergestelde aspecten worden toegewezen aan de eigen religie en cultuur. Dit gebeurde echter niet door elke auteur, wat de heterogeniteit laat zien van dit soort processen. Het onderzoek heeft hiermee aangetoond dat het concept oriëntalisme – voor de achttiende eeuw – een incorrecte vermeende homogeniteit bevat. Dus het afwijzen of waarderen van religie en andere immateriële culturele aspecten, is een complex heterogeen proces dat een leidende rol speelde in de identiteitsvorming onder Britse reizigers gedurende de achttiende eeuw.

## Conclusie

In deze scriptie stonden drie punten centraal: de representatie van de Ottomaanse culturele aspecten in achttiende-eeuwse Britse reisverslagen, de verschillen tussen reisverslagen in hun representatie van deze culturele aspecten en als laatste de verklaringen voor deze onderlinge verschillen. De hypothese voor het eerste centrale punt – het vaststellen hoe de culturele aspecten van het Ottomaanse rijk gerepresenteerd worden in de reisverslagen – was dat er per auteur een archetype vastgesteld kon worden. Bijvoorbeeld auteur A die de Ottomaanse cultuur negatief representeerde en Auteur B die de Ottomaanse cultuur positief representeerde. Het blijkt echter gecompliceerder te liggen dan in de beginstadia van dit onderzoek verwacht werd. Auteurs zijn niet zomaar te vangen onder één uiterste noemer als positief of negatief. Het blijkt dat elke auteur – met onderlinge verschillen – een combinatie heeft van ‘othering’ en waardering in hun representatie en perceptie van de Ottomaanse culturele aspecten. De Britse reizigers zijn niet altijd consequent in hun weergave van de ‘other’ of in hun oriëntalisme per aspect van de Ottomaanse cultuur. Hierdoor moet een te simplistische weergave van de auteurs en hun meningen worden voorkomen. Er zit namelijk een groot grijs gebied tussen de twee extremen positief en negatief, waarin de auteurs per aspect van positie veranderen. Dit is niet alleen het geval voor de hier onderzochte auteurs, maar geldt breder voor alle auteurs van reisverslagen. Een te simplistische weergave van hun percepties en meningen ondermijnt de historische nuance en complexiteit van een historisch fenomeen als oriëntalisme.

In het onderzoek naar het tweede centrale punt – de verschillen in representatie tussen auteurs onderling vaststellen – is aangetoond dat de representatie van de Ottomaanse cultuur dermate divers is dat de representatie niet alleen per auteur verschilt, maar ook kan verschillen per aspect voor één auteur. Zo kan James Porter waardering uiten voor aspect het materiële badhuizen als gewenste sanitaire voorziening en tegelijkertijd de Islam volledig afwijzen door een tekort aan ‘virtue’ of ‘deugden’. Dit is een van de centrale conclusies van deze scriptie, namelijk dat zaken meer complex en heterogeen zijn dan in eerste opzicht verwacht wordt. Hierdoor kan er geen grote overkoepelende stelling gemaakt worden over hoe de culturele aspecten gerepresenteerd worden of van elkaar verschillen, omdat de complexiteit en de heterogeniteit dit verhinderen. De enige stelling die er wel gemaakt kan worden is dat – wanneer er gekeken wordt naar de tweescheiding tussen materiële en immateriële Ottomaanse cultuur – dat er onder auteurs vaker waardering blijkt voor materiële aspecten van de Ottomaanse cultuur dan voor de immateriële aspecten. Hiernaast is gebleken dat het



waardevol is voor een onderzoek om naar meerdere reisverslagen te kijken en de diverse culturele aspecten die hierin behandeld worden, om een vereenvoudiging van de reisverslagen, auteurs, ‘othering’ en oriëntalisme te voorkomen.

Het derde centrale punt van dit onderzoek was de verklaring van de onderlinge verschillen tussen auteurs. De verschillen worden verklaard door twee aspecten van reisliteratuur: doel/functie en kennis/toegang. Het doel en de functie van reisliteratuur verschilt per genre of werk, maar enkele hoofddoelen zijn: het amuseren van de lezer door een ‘vreemde’ wereld te beschrijven, het verslag als reisgids – waardoor toekomstige reizigers wisten wat hun te wachten stond – en economische of politieke doeleinden, zoals het zoeken naar nieuwe handelsroutes. Hierbij is belangrijk om vast te stellen dat auteurs niet in een vacuüm leefden of schreven. Reizigers waren met elkaars werken bekend – in ieder geval enkele populaire werken – en wisten wat er al geschreven was en wat nog niet. Hetzelfde herhalen als een andere auteur werd als ongewenst ervaren, omdat dit het werk minder vermakelijk of nuttig zou maken. Hierdoor beschreven auteurs niet alle aspecten van de Ottomaanse cultuur, slechts enkel waar ze toegang tot hadden en/of interessant genoeg vonden om hun observaties over te noteren. Zo konden auteurs heel lovend zijn over de Ottomaanse kleding en vervolgens niets zeggen over de vele koffiehuisen in Constantinopel. Hiernaast waren er enkele onderwerpen – zoals de ‘seraglio’ of de harem, de sultan en janitsaren – die in bijna elke reisverslag terugkeerden door hun populariteit. Deze zijn buiten het onderzoek gelaten, vanwege hun populariteit in andere historische onderzoeken en afstand tot de alledaagse Ottomaanse cultuur.

Het tweede aspect van reisliteratuur dat de onderlinge verschillen tussen auteurs verklaart, is kennis/toegang. Ten eerste is er een relatie geconstateerd tussen de voorkennis van auteurs door de populariteit van reisverhalen in achttiende-eeuws Groot-Brittannië en de mate van persoonlijk opgedane kennis in het Ottomaanse Rijk. De auteurs volgden sneller de topoi en stereotyperingen in de bestaande reisliteratuur, wanneer er weinig kennis en toegang bestond tot een bepaald aspect van de Ottomaanse cultuur. Het gevolg hiervan is meer ‘othering’ en oriëntalisme in de representatie van de immateriële cultuur dan wanneer de auteurs materiële aspecten van de Ottomaanse cultuur beschreven. De reizigers hadden namelijk minder toegang tot immateriële aspecten van de Ottomaanse cultuur dan de materiële aspecten. Zo konden de reizigers naar koffiehuisen en badhuisen gaan en moskeeën bezoeken om de architectuur te observeren, maar ze hadden weinig tot geen toegang tot de religieuze praktijken. Het probleem is niet alleen de fysieke toegang tot plekken, maar ook de problemen rondom het communiceren tussen reizigers en Ottomanen. De auteurs spraken niet

altijd de taal en waren daarmee afhankelijk van de tolken en gidsen die ze inhuurden. Dit kan voor miscommunicatie gezorgd hebben door problemen in het vertalen van woorden of het niet volledig doorgeven van de informatie, bewust dan wel onbewust. De tolk als bemiddelaar tussen de ‘westerse’ reizigers en de ‘Oriënt’ of de Ottomanen, is een interessante rol die verder onderzoek vereist en waardevolle inzichten kan geven in de communicatie tussen de ‘westerse’ en ‘oosterse’ culturen.

In de behandeling van de drie centrale punten zijn er twee doelen bereikt. Het eerste doel van dit onderzoek was om met een breed corpus en oog voor intertekstualiteit te bepalen of oriëntalisme was vast te stellen in achttiende-eeuwse reisverslagen en zo ja, op welke manier het oriëntalisme vorm kreeg. Was dit het oriëntalisme – zoals uiteengezet door Said – of een andere variant, specifiek voor de achttiende eeuw? De hypothese was dat het oriëntalisme terug zou komen in de reisverslagen, maar afweek van Saids negentiende- en twintigste-eeuwse oriëntalisme. Het eerste punt waarop gewezen werd, was het binaire beeld dat geschetst werd door Said van de ‘Oriënt’ en de ‘Occident’. Het onderzoek heeft aangetoond dat dit meer nuance vereist in de achttiende eeuw. De Britse reizigers en auteurs verschillen op sommige punten onderling drastisch van elkaar in hun representatie van de ‘Oriënt’, in dit geval het Ottomaanse Rijk en specifiek de ‘Turkse’ samenleving. Reizigers waren zich bewust van de verschillende volkeren en culturen binnen het Ottomaanse Rijk en schreven op andere manieren over deze verschillende volkeren dan, bijvoorbeeld, de ‘Turken’ in Constantinopel. Hierdoor is er nauwelijks te spreken van een uniforme weergave van de ‘Oriënt’ in de achttiende-eeuwse reisverhalen.

Hiernaast is de term ‘Occident’ ook problematisch. De Britse reizigers verschillen onderling al in hun representatie en perceptie van het Ottomaanse Rijk, laat staan reizigers met een andere nationale of religieuze identiteit, zoals Fransen of Nederlanders. Hierdoor is er niet te spreken van een uniforme ‘Occident’, aangezien er al in eerste instantie geen sprake is van een volledig uniforme representatie van het Ottomaanse Rijk onder de Britse reizigers. In hoeverre de reizigers uit verschillende landen van elkaar verschillen, is echter niet behandeld in deze scriptie. Het is daardoor een goed voorbeeld voor comparatief vervolgonderzoek. Het zou interessant zijn om reizigers met verschillende geloofsovertuiging naast elkaar te plaatsen om te onderzoeken wat voor invloed dit heeft op het achttiende-eeuwse oriëntalisme.

Het tweede punt waarop Saids oriëntalisme afwijkt van het achttiende-eeuwse oriëntalisme dat geconstateerd is in dit onderzoek, is de relatieve afwezigheid van de representatie van de Ottomaanse cultuur als statisch en onderontwikkeld. Het representeren van de Ottomaanse cultuur als statisch en ontwikkeld zou het volgens Said mogelijk maken

om deze cultuur te bestuderen en te reproduceren in dienst van imperiale macht. Het onderzoek heeft aangetoond dat superioriteitsgevoelens worden aangetroffen onder Britse reizigers, maar dat deze niet de overhand krijgen bij velen. Wanneer deze gevoelens aanwezig waren, was er niet zozeer sprake van een imperialistische neiging tot culturele, politieke of economische dominantie aan de kant van de Britten, maar eerder de vorming van de identiteit onder Britse reizigers. De eigen identiteit als ‘westers’, ‘Brits’ en ‘christelijk’ werd door middel van ‘othering’ gevormd onder de auteurs tijdens het reizen. In de vorming van deze identiteit was religie een van de meest prominente ‘markers of difference’. Religie was het cultureel aspect waarop de meeste ‘othering’ plaatsvond, omdat het een van de duidelijkste – historische – verschillen was tussen de ‘westers’ en ‘christelijke’ reizigers en de ‘oosterse’ en ‘islamitische’ Ottomanen. Religie was tegelijkertijd het culturele aspect waar het minste toegang toe was of kennis over bestond onder de Britse reizigers. Het afwijzen of waarderen van religie – en andere culturele Ottomaanse aspecten – door de Britse reizigers is dus kort gezegd een gecompliceerd en uiteenlopend proces dat een cruciale rol speelde in de identiteitsvorming van deze Britse auteurs in de achttiende eeuw.

Er is aangetoond dat er door de Britse reizigers herhaaldelijk gewezen wordt op het tekort aan ‘deugden’ en de aanwezigheid van ‘zonden’ in de Ottomaanse cultuur. Zo wordt er gewezen op ‘trots’ en ‘hebzucht’ onder de lokale bevolking, twee van de hoofdzondes in de christelijke religie. Tegelijkertijd worden de antitheses van deze zondes – de zeven deugden – toegewezen aan de eigen christelijke cultuur, zoals ‘rechtvaardigheid’ en ‘gematigdheid’. Hieruit wordt geconcludeerd dat religie niet enkel als ‘marker of difference’ diende, maar ook als referentiekader voor de Britse reizigers. Ze trachtten de ‘vreemde’ wereld om hen heen te plaatsen en te begrijpen door middel van hun eigen religieuze culturele achtergrond en begrippenapparaat. Het was niet de politieke macht van de Europese mogendheid, de economische welvaart of de ‘superieure’ Britse liberale en geciviliseerde cultuur die de belangrijkste rol speelde in de ‘othering’ en oriëntalisme uit de achttiende eeuw, maar de geloofsovertuiging van de Britse reizigers.

Het tweede doel van dit onderzoek was om bredere conclusies te trekken over het historische en actuele debat betreffende de relatie tussen het ‘Westen’ en ‘Oosten’. Reisliteratuur en oriëntalisme in de achttiende eeuw vormen maar een klein gedeelte van dit debat, maar het onderzoek geeft desalniettemin inzicht in de bredere relatie tussen en debatten over het ‘Westen’ en ‘Oosten’. De voornaamste conclusie is dat de mate van kennis, de mogelijkheid tot communicatie en toegang essentieel zijn in de perceptie van het ‘Westen’ op het ‘Oosten’ en de mate van ‘othering’ die hierin plaatsvindt. Hoge mate van gestereotypeerde

voorkennis van culturele aspecten en de afwezigheid van eigen ervaringen of persoonlijke kennis van deze aspecten, zijn bepalend voor de waardering van de 'oosterse' culturele aspecten door 'westerse' auteurs. Indirecte communicatie leidt daarnaast tot onbegrip, frustraties en een gefilterde representatie van het 'Oosten' en daardoor een 'westerse' gekleurde perceptie van het 'Oosten'. In relatie tot de afwezigheid van toegang is essentieel om te vermelden dat dit onderzoek niet argumenteert voor meer toegang tot mogelijk gevoelige aspecten van een cultuur voor buitenstaanders, maar wel dat de afwezigheid van toegang tot culturele aspecten ertoe leidt dat er in de achttiende eeuw geen persoonlijke kennis over gevormd werd en daardoor sneller teruggerepen werd op breder gedragen stereotypingen. Deze drie aspecten spelen een centrale rol in de 'othering' van het 'Oosten' en de volhardende stereotypingen en het groepsdenken. Het onderzoek concludeert hiermee dat specifiek aandacht aan deze drie kenmerken besteed moet worden in een historisch onderzoek naar de 'oosterse other' in reisliteratuur en breder het debat over de relatie tussen het 'Oosten' en 'Westen'.

## Bibliografie

### Secundaire literatuur

Baktir, Hasan, *The representation of the Ottoman Orient in eighteenth century English literature. Ottoman society and culture in pseudo-oriental letters, oriental tales and travel literature* (Stuttgart, 2014).

Çirakman, Asli, 'From tyranny to despotism. The enlightenment's unenlightened image of the Turks', *International Journal of Middle East Studies* 22:1 (2001), 49-68.

Faroqhi, Suraiya, *Subjects of the Sultan. Culture and daily life in the Ottoman Empire* (New York, 2000).

Gallien, Claire, 'Eighteenth-century orientalism in contemporary British historiography and literary criticism', *Literature Compass* 12:4 (2015), 121-133.

Hachicho, Mohamad Ali, 'English travel books about the Arab Near East in the eighteenth-century', *Die Welt des Islams* 9:1-4 (1964), 1-206.

Hontanilla, Ana, 'Images of barbaric Spain in eighteenth-century British travel writing', *Studies in Eighteenth-Century Culture* 37 (2008), 119-143.

Hunt, Margaret, 'Racism, imperialism, and the traveler's gaze in eighteenth-century England', *Journal of British Studies* 32:4 (1993), 333-357.

Lockman, Zachary, *Contending visions of the Middle East. The history and politics of orientalism* (Cambridge, 2012).

Quataert, Donald, *The Ottoman Empire, 1700-1922* (Cambridge, 2005).

Said, Edward, *Orientalism* (Londen, 1978).

Skinner, Quentin, *Visions of politics. Volume I. Regarding method* (Cambridge, 2002).

Smith, Amy Elizabeth, 'Travel narratives and the familiar letter form in the mid-eighteenth century', *Studies in Philology* 95:1 (1998), 77-96.

Thompson, Carl, *The routledge companion to travel writing* (New York, 2016).

Tung, Shirley Ferro, *A self-reflexive journey. Imagining identity in the eighteenth-century travel narrative* (Peer reviewed dissertation, 2015).

Ward, Adrienne, 'Eastern others on western pages. Eighteenth-century literary orientalism', *Literature Compass* 1:1 (2005), 1-11.

Youngs, Tim, *The Cambridge introduction to travel writing* (Cambridge, 2013).

### **Primaire bronnen**<sup>82</sup>

Baltimore, Frederick Calvert, *A tour to the East, in the years 1763, and 1764* (Dublin, 1768).

Campbell, John, *Travels through Egypt, Turkey, Syria, and the Holy-Land* (Londen, 1758).

Capper, James, *Observations on the passage to India*, tweede editie (Londen, 1785).

Chishull, Edmund, *Travels in Turkey and back to England* (Londen, 1747).

Eton, William, *A survey of the Turkish Empire* (Londen, 1798).

Gentleman in the retinue of his excellency the Earl of Kinnoul, *Letters historical and critical, from a gentleman in Constantinople to his friend in London* (Londen, 1735).

Hill, Aaron, *A full and just account of the present state of the Ottoman Empire* (Londen, 1709).

Howel, Thomas, *A journal of the passage from India, by a route partly unfrequented, through Armenia and Natolia, or Asia Minor* (Londen, 1789).

Montague, Edward Wortley, *Genuine memoirs of the late celebrated Esq.*, deel twee, tweede editie (Londen, 1781).

Porter, James, *Observations on the religion, law, government, and manners of the Turks*, deel een, eerste editie (Londen, 1771).

Porter, James, *Observations on the religion, law, government, and manners of the Turks*, deel twee, tweede editie (Londen, 1771).

Smollett, Tobias George, *A compendium of authentic and entertaining voyages*, deel zes, tweede editie (Londen, 1766).

---

<sup>82</sup> De namen van de primaire bronnen zijn ingekort om papier te besparen, omdat enkele titels tot acht regels lang zijn.