



# Tijdschrift voor vrouwenstudies

## *Redactie*

Tjitske Akkerman, Liesbeth Bervoets, Thea Campagne, Saskia Grotenhuis, Sylvia Lammers, Riet Paasman, Jannie Poelstra, Agnes Sommer, Annerieke Vos

## *Redaktieraad*

Titia Bos, Lenie Brouwer, Jeanne de Bruijn, Loes Brünott, Koos Couprie, Freda Dröes, Angela Grooten, Rina Van der Haegen, Jytte Kronig, Greet Kuipers, Mieke Verloo, Tienka Wiersma

## *Redaktiesekretariaat*

TvV, p/a Heerbaan 181, 6566 EK Millingen a/d Rijn

## *Uitgeverij en abonnementenadministratie*

SUN, Postbus 1609, 6501 BP Nijmegen, tel. (080) 22 17 00  
(tussen 9.00 en 13.00 uur).

## *Abonnementen*

Een jaargang omvat vier nummers van gemiddeld 120 bladzijden. De prijs per jaargang bedraagt f 48,50. Voor studenten en anderen met een minimum-inkomen geldt een gereduceerd tarief van f 38,50. Voor instellingen bedraagt de abonnementsprijs f 58,50. Men kan zich ook tussentijds abonneren, de prijzen zijn dan evenredig lager. Nieuwe abonnementen kunnen zowel schriftelijk als telefonies worden opgegeven bij de uitgeverij. Voor de betaling dient men een acceptgirokaart af te wachten. Abonnementen worden automatisch verlengd, tenzij men één maand vóór het einde van het kalenderjaar schriftelijk opzegt. De prijs van een los nummer bedraagt f 16,50.

Ontwerp omslag: Leo de Bruin

# Inhoud

- 1 Redactioneel
- 4 Feministische kritiek en het plezier van de tekst *Jane Gallop*
- 22 Diskussie naar aanleiding van de lezing van Jane Gallop
- 26 Galloperen rond het bed. Een reactie *Agnes Sommer*
- 30 Waarom worden er bruiden verbrand in India? De bruidsschat en het geweld tegen jonge bruiden *Loes Schenk*
- 46 Het vermomde subjezt *Jytte Kronig*
- 65 Het lichaampje van Barr als mythe. Vrouwelijkheid, sport en wetenschap *Jo Vossen*

## *Reaktie*

- 76 Verbroken verbindingen. Kritiek op een etnies feministies perspectief *Troetje Loewenthal, Kamala Kempadoo*

## *Verslagen van bijeenkomsten*

- 85 Eerlijk delen door arbeidstijdverkorting? Verslag van een kongres over herverdeling van betaalde en onbetaalde arbeid, 14 september 1985, Amsterdam *Titia van Leeuwen, Joosje Lakmaker*
- 87 Aanzet tot een europees netwerk van feministiese theologen. Verslag van een konferentie, 30 mei-2 juni 1985, Zürich *Fokkelien van Dijk*
- 89 Sesini Yükselt – Raise your voice. Europese konferentie van turkse migrantenvrouwen, 6-8 juni 1985, Amsterdam *Marijke Priester*

## *Recensies*

- 91 'Female circumcision in the Sudan. Prevalence, complications, attitudes and changes' van Hamid Rushwan e.a. *Edien Bartels*
- 94 'Mothers for life. Motherhood and marginalization in the North Central Province of Sri Lanka' van Joke Schrijvers en 'Het omheinde kweekbed: machtsverhoudingen in de Minangkabause familieroman' van Els Postel-Coster *Marion den Uyl*

97	'Sexism, racism and oppression' van Arthur Brittan en Mary Maynard <i>Troetje Loewenthal</i>
99	Geen eigen gezicht. 'Socialisties-Feministische Teksten 8' <i>Riky van Og</i>
101	'Vrouwen, religie en macht' van Denise Dijk e.a. <i>Jacinta Kannekens</i>
104	'En Sara in haar tent lachte... Patriarchaat en verzet in bijbelverhalen' van Mieke Bal e.a. <i>Jonneke Bekkenkamp</i>
106	'Tegennatuurlijk' van Anneke van Baalen en Marijke Ekelschot <i>Juliette Zipper</i>
108	'De macht van de vanzelfsprekendheid in relaties tussen vrouwen en mannen' van Aafke Komter <i>Marianne Grunell</i>
111	'Onderwijzeressen in niemandsland. Vrouwen in opvoeding en onderwijs' van Mineke van Essen <i>Nelleke Bakker</i>
113	Kroniek
119	IAV-inventarisatie vrouwenstudies
126	Samenvattingen
129	Gegevens over de auteurs

## Redactioneel

Van het *Tijdschrift voor vrouwenstudies* kon tot nu toe alles gezegd worden, behalve dat het te frivol was. Het was eerder te zwaar op de hand, volgens sommigen. Het is misschien tekenend dat eerst een omweg via Amerika moest worden ontdekt, voordat de nederlandse grondigheid met de franse slag bewerkt kon worden. Het plezier in de (nederlandse) tekst is in dit nummer te vinden in een door Agnes Sommer vertaalde lezing van Jane Gallop over Roland Barthes. Deze lezing werd gehouden op de afdeling vrouwenstudies van de Faculteit der Sociale Wetenschappen (UvA) op 11 december 1985. Ook de reactie van Agnes Sommer en de discussie, die beide op de lezing volgden, hebben we hier opgenomen. Jane Gallop vraagt zich af, of Barthes een feminist is of een anti of geen van beide. Dat is voor haar een belangrijke vraag, omdat Barthes het plezier van de tekst op zijn naam heeft staan. Als Barthes ook maar een beetje feminist is, dan is het tekstueel plezier dat ook (een beetje). Voor een tijdschrift voor vrouwenstudies is dat ook een belangrijke vraag, al was het maar om te bepalen of sommige nummers zo vluchtig moeten zijn dat ze in bed genoten kunnen worden. Zonder enige schaduw schijnt de lichtheid van het bestaan echter ondraaglijk te worden; een beetje vaderlijke politiek of moederlijk feminisme is volgens Gallop onmisbaar voor de continuïteit van de productie. In deze aflevering ontbreekt dan ook niet de nodige schaduw of contrastwerking.

Misschien een schokkend contrast vormt het artikel van Loes Schenk over bruidverbrandingen in India. Gezien de door haar gesignaleerde geringe aandacht hiervoor een verschijnsel dat in alle opzichten ver van ons bed ligt? De moorden op jonge bruiden in India hebben volgens Schenk te maken met de uitbreiding en intensivering van het bruidsschat-systeem. In haar visie is zowel de modernisering van de landbouw als het opdringen van een konsumptiemaatschappij debet aan de toenemende problemen rond de bruidsschat en de daarmee samenhangende bruidverbrandingen. Met deze interpretatie benadrukt zij dus de keerzijde van de modernisering.

Uit vrouwenstudiesonderzoek op het gebied van de literatuurwetenschap is al eerder gebleken, dat sociale en psychiese omstandigheden waarin vrouwen verkeren op voor hen specifieke wijze doorwerken in hun (kreatieve) uitingen; zo vallen in de literatuur van vrouwelijke auteurs sporen van hun leven terug te vinden. Jytte Kronig laat in haar artikel 'Het vermomde subjekt' zien dat dit ook geldt voor de skandinaviese schrijfster Selma Lagerlöf. In dit artikel analyseert Kronig een van de hoofdstukken van Lagerlöfs debuutroman *Gösta Berlings Saga*, het verhaal 'De grote beer van Gurlitaberg'. Uitgangspunten in deze analyse zijn de vraag naar een konstruktie van het vertellende vrouwelijke subjekt, in dit geval het alter-ego van Selma Lagerlöf, en de vraag hoe in dit vertellende vrouwelijke subjekt de wereld waarmee zij wordt gekonfronteerd, zichtbaar wordt. Daarom ook plaatst Kronig Selma Lagerlöf als auteur in haar sociale kontekst. Haar konklusie is dat Lagerlöf in het verhaal 'De grote beer van Gurlitaberg' genre, thematiek, vertelperspektief en stijlfiguren op een zodanige wijze gebruikt, dat ze aspekten van haar vrouwzijn vorm kan geven.

Vermomde subjekten, met name mannen die zich als vrouwen voordoen, worden in de sportwereld ontmaskerd met behulp van de biologiese wetenschap. Wie als vrouw aan de Olympiese Spelen mee wil doen moet een lichaampje van Barr bezitten. Dit merkteken, diep verborgen in de kern van de cel, funktioneert volgens Jo Vossen ten onrechte als criterium. In 'Het lichaampje van Barr als mythe' laat hij zien dat de biologiese wetenschap hier de doorslag geeft en dat psychologiese kenmerken in de sportwereld blijkbaar minder status hebben. Als iemand eruit ziet als vrouw en zichzelf beleeft als vrouw, maar geen lichaampje van Barr heeft, dan is er in de sport sprake van een man die zich als vrouw voordoet en niet andersom. Het criterium om dit te bepalen komt volgens Vossen echter als een engel uit de hemel gedaald: de wetenschap is tot mythe verworden.

Na al deze wisselende thema's wordt een beetje kontinuïteit verzorgd door een reaktie van Troetje Loewenthal en Kamala Kempadoo op het artikel van Yvonne Leeman en Sawitri Saharso in nr. 23 over (anti-)racisme en vrouwenstudies. In 'Verbroken verbindingen' kritiseren Loewenthal en Kempadoo onder andere de relativering van het denken in termen van zwart versus wit. In theoreties opzicht leidt dit volgens hen ertoe dat racisme niet meer als onderdrukkingsmechanisme van specifieke groepen kan worden beschouwd. In politiek opzicht betekent deze relativering het afwijzen van de reeds bestaande organisaties van zwarte vrouwen. Met

deze reactie zal het laatste woord over deze kwestie nog niet gevallen zijn; we hopen dus op voortzetting.

De rubrieken *Recensies* en *Kroniek* zijn in dit nummer nogal uitgebreid; het gevolg van een inhaalmanoeuvre ten opzichte van het vorige lustrumnummer, waarin deze rubrieken niet aan bod zijn gekomen.

Geïnspireerd door de vrouwen van ons Internationale Forum, waarvan in nr. 24 de teksten te vinden zijn, wordt met ingang van dit nummer van ieder artikel een korte samenvatting in het engels gegeven.

Enige tijd geleden bereikte ons het droeve bericht dat Ruth Weber overleden is. Met haar verliezen we een van onze auteurs. Wij zullen haar inzet voor vrouwenstudies node missen.

Jane Gallop  
**Feministische kritiek en het plezier  
 van de tekst**

Roland Barthes, de eerste beoefenaar van strukturalistische literatuurkritiek, publiceerde in 1973 een boek met de titel *Het plezier van de tekst*.<sup>1</sup> Het is een poging een theorie van de tekst uit te werken op basis van het begrip plezier, in plaats van bijvoorbeeld structuur, cognitie of ideologie.

Volgens Barthes werd plezier tot nu toe radikaal uitgesloten van de kritiek, van wetenschappelijk, serieus onderzoek of theorieën van de tekst, vermoedelijk met inbegrip van zijn eigen werk. De titel van het boek – *Het plezier van de tekst* – heeft in feite een subtiele dubbele betekenis. Grammatikaal is ‘van de tekst’ (du texte, in het frans) zowel een objectieve als een subjectieve genitief (tweede naamval). Vandaar de dubbelzinnige betekenis: de tekst is zowel object als subject van plezier. De titel betekent zowel het plezier eigen aan de tekst als ons plezier (het plezier dat de tekst verschaft). Het onderscheid is subtiel omdat het moeilijk voorstelbaar is hoe we het plezier dat in de tekst is, kunnen scheiden van het plezier dat de tekst ons geeft. De dubbele betekenis wijst op het probleem subject en object op het gebied van tekstueel plezier te scheiden. Barthes schrijft: ‘Op het toneel van de tekst... is er geen subject en geen object. Door de tekst verlopen de grammatikale figuren’ (p. 29).

*Het plezier van de tekst* vertegenwoordigde een soort breuk met Barthes’ vroegere werk: het was het begin van wat de laatste fase van zijn werk zou zijn. Daarvoor hield Barthes zich met min of meer wetenschappelijke literatuurstudie bezig en met linksige analyses van ideologie en cultuur. Of hij nu de werking van ideologie onthulde of een wetenschappelijke theorie van de tekst poogde te formuleren, Barthes was boven alles een ‘serieus’ schrijver. Die serieusheid vloeide voort uit zijn positie als schrijver. Barthes schreef vaak ironies, uitermate logies en systematies

1. Roland Barthes, *Le Plaisir du texte*. Parijs, (Seuil) 1973. Paginanummers worden in de tekst vermeld. Het boek is door Richard Miller vertaald als *The pleasure of the text*. New York (Hill & Wang) 1975; een nederlandse vertaling verschijnt binnenkort bij Uitgeverij SUN, Nijmegen.



en soms bijtend polemies, maar altijd met gepaste kritiese objectiviteit, welk objekt hij dan ook bestudeerde.

Het objekt van dit boek is plezier, maar een nieuw objekt zou op zich geen epistemologische breuk in Barthes' oeuvre vormen, omdat hij gedurende zijn hele loopbaan zeer uiteenlopende objekten overdacht heeft. Het nieuwe van dit boek wordt in de dubbelzinnigheid van de titel weerspiegeld, in het feit dat het objekt van dit boek (plezier) niet zomaar een objekt is. Als het op het gebied van tekstueel plezier moeilijk is subjekt van objekt te scheiden, zou dat dilemma het wel eens onmogelijk kunnen maken objektief over het onderwerp (subjekt) te schrijven.

Plezier is niet zomaar een objekt in de tekst maar iets dat met de lezer gebeurt. Structuur bijvoorbeeld pretendeert immanent aan de tekst te zijn. Hij kan daarin bestudeerd worden en voor eens en altijd voor iedere mogelijke lezing bewezen worden. Daarmee wordt het strukturalisme een wetenschappelijke status verleend. Maar plezier is afhankelijk van de individuele lezing en dus onzeker. 'Iedereen kan getuigen', schrijft Barthes, en fundeert zijn bewering aldus niet in objektieve feiten maar in de subjektieve ervaring – 'Iedereen kan getuigen dat het plezier van de tekst niet zeker is: niets zegt dat dezelfde tekst ons een tweede keer zal behagen: het is een broos plezier, verbrokkeld door stemming, gewoonte, omstandigheid, het is een onbestendig plezier' (p. 83).

Je zou kunnen zeggen dat plezier een subjektief effect is. Wat dus nieuw is in het boek en nog duidelijker zal worden in Barthes' latere werken is de expliciete subjektiviteit van de positie van waar uit hij schrijft. Toch zou hij dit standpunt niet subjektiviteit noemen, omdat het niet gebaseerd is op een subjekt als duurzame eenheid, maar betrekking heeft op zaken als 'stemming, gewoonte, omstandigheid'. Het heeft geen betrekking op wat de lezer in werkelijkheid, in essentie is, maar op de specifieke historische verbinding van lezer en tekst, op kenmerken van de scène (het 'toneel', de uitvoering) van het lezen.

De stijlverandering van Barthes heeft scherpe reacties opgeroepen, zowel negatieve als positieve. Die tegengestelde reacties zijn te vinden in twee recente boeken over Barthes, van auteurs die zijn werk lang en diepgaand bestudeerd hebben; ze weerspiegelen het verschil in beoordeling van de breuk met de strukturalistische wetenschap en de omhelzing van plezier. Annette Lavers noemt haar boek: *Roland Barthes: Structuralism and After*.<sup>2</sup> Het is een studie van het werk van Barthes, maar het is ook

2. Annette Lavers, *Roland Barthes: Structuralism and after*. Cambridge (Harvard University Press) 1982.

een boek over strukturalisme, een inleiding in het strukturalisme. De laatste fase van zijn loopbaan vanaf *'Het plezier van de tekst'* tot aan zijn dood in 1980, wordt als een soort nasleep behandeld, een nawoord bij het verhaal over strukturalisme. Slechts een van de vijftien hoofdstukken van het boek is gewijd aan de in totaal vier boeken uit Barthes' laatste periode. Dat hoofdstuk, het laatste van het boek, is een strenge veroordeling van Barthes, omdat hij verraad pleegt aan zijn positie als kritiese intellektueel en het burgerlijke image van de schrijver aanvaardt. Lavers probeert zelfs Barthes' zwakte, het opgeven van intellektuele en politieke strengheid omwille van de burgerlijke aanvaarding, psychoanalyties te verklaren.

Steven Ungar noemt zijn boek *Roland Barthes: The professor of Desire*<sup>3</sup>, een titel die duidelijk maakt dat voor Ungar de essentiële Barthes die van de post-strukturalistische fase is, toen plezier en verlangen centraal kwamen te staan in zijn theoreties werk. Het boek van Ungar behandelt het gehele pre-strukturalistische en strukturalistische werk van Barthes in het eerste van de vier delen, als de voorgeschiedenis van de held van de titel, de professor van het verlangen. Voor Ungar tekent het boek uit 1973 het moment waarop Barthes zichzelf werd en iets echt radikaals begon te doen door zijn eigen autoriteit, de autoriteit van de objectieve wetenschappelijke kritiek, in twijfel te trekken.

Het is opmerkelijk dat beide posities – de aanval en de verheerlijking – expliciet verband leggen tussen het werk van Barthes en linkse politiek. Lavers stelt: 'Barthes vlucht in passiviteit en in het plezier dat met de moeder wordt vereenzelvigd. Maar toch is dat volgens hem onmogelijk met het socialisme te verenigen en daarom schuldig' (p. 212). Schuldig plezier, schuldig met betrekking tot het 'socialisme' van Barthes. En Ungar: 'Hoewel hij nooit een marxist in orthodoxe zin was, suggereerde (Barthes') gevoeligheid voor het gebruik en misbruik van autoriteit vaak sympathie voor linkse politiek' (pp. XV-XVI).

Lavers vindt het de verantwoordelijkheid van de intellektueel om de heersende ideologie, dat wil zeggen burgerlijke waarden en mythen, te bestrijden. Ungar gelooft dat we de macht en de autoriteit moeten bestrijden die schuilgaat achter de wetenschappelijke objectiviteit, die zelf als een machtige ideologie funktioneert. Beide critici veroordelen Barthes vanuit een of ander links, omstreden standpunt en komen tot tegenovergestelde konklusies over *Het plezier van de tekst*. Dit verklaart in ieder geval de passie.

3. Steven Ungar, *Roland Barthes: The professor of Desire*. Lincoln/Londen (University of Nebraska Press) 1983.

Passie en politiek; politiek en plezier; linkse maatstaven; een boek over plezier. 'Een omvattende kleine mythologie', schrijft Barthes, 'wil ons doen geloven dat plezier een idee van rechts is. Rechts schuift in één beweging alles wat abstrakt, vervelend en politiek is naar links toe en houdt het plezier voor zichzelf... En uit moralisme verdenkt, minacht links ieder restje hedonisme' (p. 38). 'Een omvattende kleine mythologie', schrijft Barthes. *Mythologieën* is de titel van een van de eerste pre-structuralistische boeken van Barthes, waarin hij de werking van ideologie binnen de massakultuur analyseert. Dat boek is door Annette Lavers vertaald.<sup>4</sup> In deze betekenis is het gebruik van het woord 'mythologie' in het bovenstaande citaat uit *Het plezier van de tekst* ongewoon in de laatste fase van het werk van Barthes. We keren tijdelijk terug naar de taal van de cultuurkritiek om de ideologische scheiding van politiek en plezier, van politiek als linkse waarde en plezier als rechtse, ter discussie te stellen. Tegelijkertijd voorspelt deze passage de negatieve reactie op de nieuwe gerichtheid op plezier. Hij beschrijft de linkse, moreel verontwaardigde afwijzing van zijn hedonisme en analyseert zelfs de ideologische fundamenteën van die afwijzing terwijl die nog moet komen.

Christopher Norris, die in zijn bespreking van *Het plezier van de tekst* het hedonisme van Barthes afkeurt vanuit een expliciet marxistisch perspectief, schrijft: 'de gevoelige plek in de uiteenzetting van Barthes is duidelijk het overtuigende stuk over "rechtse" en "linkse" opvattingen van literatuur'.<sup>5</sup> Norris vindt dat 'de kleine mythologie' 'duidelijk de gevoelige plek' is. Dit is klaarblijkelijk het kardinale punt; het boek draait duidelijk, absoluut, zonder twijfel om de kwestie van links of rechts. Met de uitdrukking 'de gevoelige plek' bedoelt Norris het zwakke punt, de kwetsbare plaats in het betoog. Maar in de kontekst van Barthes' theorie van tekstueel plezier kunnen we 'de gevoelige plek' ook begrijpen als 'de erogene zone'. Dit is het punt waarop de kritikus Barthes kan pakken, maar de aanval krijgt erotische konnotaties. Konnotaties die versterkt worden door het oververhitte proza van Norris.

Norris noemt de laatste mythologie van Barthes een 'overtuigend stuk'. Volgens Barthes kan een woord 'eroties zijn... als het onverwacht is, verrukkelijk door de nieuwheid ervan, in bepaalde teksten schitteren woorden, het zijn verstrooiende, ongepaste verschijningen om het even

4. Roland Barthes, *Mythologies*. Parijs (Seuil) 1957. Engelse vertaling door Annette Lavers: *Mythologies*. New York (Hill & Wang) 1972.

5. Christopher Norris, 'Les plaisirs des clercs: Barthes's later writings', in: *British Journal of Aesthetics* 14, 1974, p. 253.

of ze pedant zijn' (p. 68). Voor mij is 'overtuigend' zo'n woord.<sup>6</sup> Het jaagt me het woordenboek in, waaruit ik verneem dat 'overtuigend' de bijvoorzelfstandige vorm van 'overtuiging' is, en 'hoofdzakelijk wordt gebruikt in de uitdrukking morele overtuiging'. Op deze 'gevoelige plek' gebruikt Barthes verleidelijke retoriek en werkt op de moraliteit van zijn lezer. We herinneren ons dat in de 'kleine mythologie' moraliteit geïmpliceerd is in de achterdocht van links met betrekking tot plezier.

'Overtuigend' markeert *duidelijk* een 'gevoelige plek' in de uiteenzetting van Norris. Echo's van moraal, verleiding en eros op het kruispunt van plezier en politiek, de hartstochtelijk morele kwestie van links of rechts. En in *Het plezier van de tekst* blijkt 'de gevoelige plek' de plaats van passie, waar de tekst zich plotseling overgeeft aan de onderzoekende aanraking van de lezer. In overeenstemming met de notie van Barthes van het erotische als het onverwachte, blijkt de gevoelige plek niet in expliciet seksuele ideeën en beelden te liggen, maar in deze discussie over de politiek van het plezier.

*Het plezier van de tekst* is ogenschijnlijk geen politieke tekst. Het plezier wordt juist gewaardeerd omdat het de konfliktueuze posities van ideologische strijd overstijgt. Ondanks de indruk van a-politiek hedonisme, zijn politiek en ideologie doorlopend aan de orde. Als we *Het plezier van de tekst* op een a-politieke manier willen lezen, de politiek uitbannen en het plezier omarmen, zijn we aan de reaktionaire kant van de mythologie terechtgekomen. Rechts bedekt politieke kwesties met esthetische kwesties van het plezier; links markeert zijn plezier met politieke posities. Het boek moet gelezen worden, is gelezen, zal gelezen worden binnen en tegen deze 'kleine mythologie'. We moeten politiek en plezier te zamen denken. Wat is een politiek van het plezier? Wat is het plezier van de politiek?

Barthes schrijft over een vorm van extase (het meest intense, disruptieve plezier, dat hij genot (jouissance) noemt), die 'bestaat uit het depolitiseren van wat klaarblijkelijk politiek is, en in het politiseren van wat dat klaarblijkelijk niet is' (p. 71). Misschien is een van de verontrustende, maar ook plezierige effecten van dit boek deze radicale verschuiving van de plaats van het politieke, zodat het niet daar is waar we het verwachten en slechts verschijnt wanneer we het niet verwachten. Ja, inderdaad, het boek is een depolitisering – een reaktionair gebaar; de aanklacht van Lavers – ; het ontvlucht de serieuze ideologische strijd en ontsnapt naar

6. Het engelse 'suasive' joeg Jane Gallop het woordenboek in. Het is een ongebruikelijk woord, afgeleid van 'persuasion', dat overhalen, overtuigen betekent, en ook de konnotatie van verleiding heeft. 'Overtuigend' is natuurlijk niet zo ongebruikelijk of verleidelijk. (*Noot van de vertaalster*).

het genotzuchtige rijk van het plezier. Maar het boek heeft ook als effect dat het plezier een serieuze politieke kwestie wordt (een links gebaar). Onmiddellijk na de zin 'een andere extase... bestaat in het depolitiseren van wat klaarblijkelijk politiek is en het politiseren van wat dat klaarblijkelijk niet is' staat een gedachtestreep, als een teken dat een andere stem aan het woord is in een dialoog, en we lezen: 'Maar kom, men politiseert wat gepolitiseerd *moet* worden, punt uit'. Onmiddellijk nadat een andere, meer plezierige verhouding tot politiek, buiten 'de kleine mythologie' is bepaald, spreekt een andere stem, die Barthes terug wil fluiten, terug naar de morele verplichtingen. Het woord '*moet*' (men politiseert wat gepolitiseerd moet worden) staat kursief gedrukt. Dit is de stem van orthodox links, waarvoor een morele verplichting geldt alles te politiseren. Depolitiseren onttrekt zich aan die plicht. Het zou Lavers' stem kunnen zijn, maar hij komt uit de tekst van Barthes. Zoals Lavers zegt: '(Het plezier van Barthes) is volgens hem onmogelijk met het socialisme te verzoenen en daarom schuldig' (p. 212). De vraag naar de zelfvoldaanheid van Barthes en zijn overgave aan reaktionaire waarden moet gesteld worden, juist omdat het boek letterlijk met die vraag in dialoog is.

De critici van Barthes discussiëren over de politiek van zijn hedonisme. Zijn tekst doet dat ook. Wat is de politiek van het plezier? Dat zal hier een van onze vragen zijn. Een vraag die ik in het licht van het feminisme stel.

Het feminisme is heel ver gekomen in het 'politiseren van wat klaarblijkelijk niet politiek is', of misschien zou ik moeten zeggen 'te politiseren wat gepolitiseerd *moet* worden'. 'Het persoonlijke is politiek' is nu een overbekende feministische leuze. Het feminisme heeft de meest overtuigende politieke analyses van seksualiteit ontwikkeld. Aan Kate Millet, een van de eerste feministische literatuurkritici hebben we de uitdrukking 'sexual politics' (seksepolitiek) te danken.<sup>7</sup> In het boekje van Barthes is plezier altijd sterk verbonden met seksueel plezier. Zijn de 'sexual politics' van het feminisme een politiek van het plezier? Of blijft plezier voor het feminisme een verdachte depolitiseren van het seksuele?

Barthes en het feminisme, vreemde bedgenoten? Voor zover ik weet heeft Barthes het feminisme nooit ergens besproken: *Het plezier van de tekst* noemt zelfs het sekseverschil niet eens, hoewel seksualiteit en verschil centrale thema's zijn. Lavers veronderstelt dat feministen terecht een vij-

7. In het engels kan 'sexual' zowel betrekking hebben op sekse als op seksueel. Gallop gebruikt het hier in de tweede betekenis. In de nederlandse vertaling van het boek van Kate Millet wordt 'sekse-politiek' gebruikt. (*Noot van de vertaalster*)

andschap ten opzichte van Barthes koesteren, al is dat wat ze erover schrijft duisterder dan gebruikelijk, ongetwijfeld verduisterd door passie (p. 208). Lavers haalt Claudine Hermanns boek over feministiese literatuurkritiek, *Les voleuses de langue* aan als voorbeeld van de feministiese kritiek op Barthes. Hermann gebruikt een passage uit *Het plezier van de tekst* om te laten zien dat voor Barthes zowel slechte literatuur als de lezers daarvan vrouwelijk zijn, natuurlijk niet expliciet, maar in de beelden die hij gebruikt. Voor Hermann is Barthes slechts een van de velen uit een lange traditie van mannelijke schrijvers die minachting en vrouwelijkheid verbinden.<sup>8</sup>

Zelfs Ungar, de voorvechter van Barthes, kan slechts zeggen: 'Barthes is niet helemaal (of anders dan) een feminist' (p. 90). Ungar karakteriseert Barthes vanuit de Amerikaanse progressieve positie van de jaren tachtig als 'niet helemaal een feminist'. En als je vandaag de dag geen feminist bent dan schiet je te kort. Maar tussen haakjes voegt hij 'of anders dan' toe, in de hoop Barthes en zichzelf te vrijwaren van deze morele verplichting. Hij probeert zich te onttrekken aan een onderdrukkende norm door een anders-zijn te suggereren. Het is een ironies gebaar omdat in de geschiedenis van het fallocentries denken vrouwen als 'niet helemaal, minder dan de man' beschouwd zijn, als inferieur, gekastreerd, en feministen hebben betoogd dat we niet minder maar anders zijn.

Voor de Barthes van Ungar zijn de bordjes nu verhangen. Deze omkering lijkt verdacht of te gemakkelijk, maar hij wijst misschien ook op overeenkomsten tussen het projekt van Barthes en het feminisme. We zouden kunnen zeggen dat ze beide dat wat traditioneel 'minder' is, pogen te denken als 'anders'. Barthes schrijft: 'Het plezier van de tekst (is) altijd mogelijk, als werking van een andere fysiologie' (p. 49). In die waardering van 'een andere fysiologie' hoor ik iets dat niet onmiddellijk afwijzend staat tegenover het feminisme.

De politiek van het boek van Barthes is zowel een seksuele politiek als een politiek van seksueel verschil, maar seksueel heeft hier geen betrekking op de seksen, maar op erotiek, en seksueel verschil is eerder individueel verschil, perversie, dan het verschil tussen de seksen. Tekstueel plezier en haar wildere nichtje tekstuele extase zijn lichamelijk en eroties, en vooral pervers. Perversie wordt hier gedefinieerd als 'plezier zonder functie' (p. 31), zoals de perverse seksualiteit volgens Barthes extase (orgasme) onttrekt aan de finaliteit van de reproductie' (p. 40). Plezier is pervers wanneer het geen enkel doel, zoals reproductie, dient. Tekstueel

8. Claudine Hermann, *Les voleuses de langue*. Parijs (Des Femmes) 1976, pp. 16-18.

plezier is niet alleen seksueel pervers (door niet de reproductie van de soort te dienen), maar heeft bovendien geen enkele hogere functie als instructie, communicatie of ideologisch standpunt. Niet dat het die laatstgenoemde functies niet zou kunnen hebben, maar het plezier van de tekst is er niet op een voorspelbare manier aan onderworpen.

Het plezier van de literatuur mag dan een 'rechts idee' zijn, seksuele perversie is dat niet. Dus door nadrukkelijk het plezier te seksualiseren verbreekt Barthes de mythologische saamhorigheid van esthetika en conservatieve waarden. Door de perversie van het esthetisch plezier bloot te leggen maakt hij tekstueel plezier voor rechts onacceptabel, al kan links het als dekadent 'hedonisme' blijven afwijzen.

Wat is de relatie tussen het seksualiseren van plezier en het politiseren van plezier? Volgens Barthes 'zijn er slechts weinigen (schrijvers) die tegelijk de ideologische en de libidineuze onderdrukking bestrijden' (p. 58). De politiseerders en de seksualiseerders zijn doorgaans niet dezelfde. Toch staat het feminisme op zijn minst in naam voor seksuele politiek: expliciet seksueel, expliciet politiek. Maar perversie is voor het feminisme een netelig probleem. Als perversie wordt gedefinieerd als het bevrijden van seksualiteit van reproductieve doeleinden, zouden veel centrale kwesties van het feminisme hier samenkomen. Abortus, anti-konceptie, lesbisiteit, klitoridektomie hebben allemaal te maken met het recht op niet-reproductief seksueel plezier. Trouwens, het verplaatsen van het primaire vrouwelijke seksuele orgaan van vagina naar klitoris door de moderne feministische seksuologie, kan worden opgevat als een verschuiving van een voortplantingsorgaan naar een plezier-orgaan dat niet de voortplanting dient. Deze verplaatsing kan dan zelf als perversie opgevat worden, in de betekenis die Barthes eraan geeft, van 'het onttrekken van het orgasme aan de finaliteit van de reproductie'.

Het feminisme is altijd solidair geweest met de homobeweging en heeft dus deze 'perversie' verdedigd. Natuurlijk moet hieraan toegevoegd worden dat het feminisme doorgaans niet, zoals Barthes, de perversie goedkeurt, maar eerder het idee van homoseksualiteit als perversie bestrijdt. De klitoriese vrouw, of ze nu homo- of heteroseksueel is, wordt traditioneel als pervers beschouwd, en de politiek van het feminisme was er op gericht deze klassifikatie te bestrijden en de klitoris en lesbisiteit als normaal te herdefiniëren.

Het feminisme heeft de perversie niet goedgekeurd, maar haar anders gedefinieerd dan Barthes. Grote delen van de feministische beweging staan vijandig tegenover perversie, die als mannelijk wordt beschouwd. De

pervert – de ‘kinderlokker’, de verkrachter, de porno-liefhebber, de fetischist, de voyeur, de exhibitionist, de sadist, de masochist, enzovoort – worden beschouwd als symptomen van een agressieve, mannelijke seksualiteit, die in zichzelf pervers is en een primaire vijand van het feminisme. Door de klitoris en de lesbische terug te halen uit het rijk van de perversie heeft het feminisme een nieuwe maatstaf voor normale seksualiteit ingesteld. De norm voor feministiese seksualiteit is een egalitaire relatie gebaseerd op tederheid en zorg, waarbinnen beide partners eerder als ‘hele persoon’ dan als object van de seksuele fantasie worden beschouwd. Deze norm vloeit duidelijk voort uit de feministiese kritiek op de patriarchale fallocentrische seksualiteit. Omdat in feministiese analyses verhoudingen tussen de seksen worden beschouwd als het ekwivalent van verhoudingen tussen klasse-vijanden, maakt de gelijkheidsnorm het twijfelachtig of een heteroseksuele verhouding (tenminste op dit moment in de geschiedenis) ‘normaal’ kan zijn.

Normale feministiese seksualiteit is dus lesbies. Dit lijkt enigszins absurd omdat de overgrote meerderheid van feministen nog steeds praktiserende hetero’s zijn. Maar volgens Barthes’ biologies-psychoanalytisch-katholieke definitie van normale seksualiteit als ondergeschikt aan de voortplanting kan slechts een klein gedeelte van alle seksuele activiteit als normaal worden beschouwd. Wat ook de maatstaf is, er zijn slechts weinig mensen seksueel normaal. In het denken over het functioneren van seksuele normen moeten we niet vergeten dat, juist op het gebied van het seksuele, een norm geen gemiddelde is, maar een ideaal.

De feministiese literatuurkritica Cora Kaplan schrijft in een uitstekend artikel over plezier, seksualiteit en feminisme dat, aangezien zowel het radikaal als het revolutionair feminisme ‘de universele waarheid van sekse-onderdrukking zien in de sadistische en onverzadigbare mannelijke seksualiteit, die de macht heeft te vernederen en te straffen, ieder plezier dat vrouwen beleven aan heteroseksuele handelingen ... noodzakelijk besmet is’. Als mannelijke seksualiteit sadistisch is, moet vrouwelijk heteroseksueel plezier noodzakelijk masochistisch zijn. Besmet plezier, slecht, ziek, masochistisch: een perversie. Bevrijd van de onderwerping aan biologisch-christelijke normen, moet het plezier nu politiek korrekt zijn. Kaplan vervolgt: ‘in zijn uiterste konsekwentie betekent deze stellingname dat vrouwen die “met mannen gaan” als kollaborateurs worden beschouwd.’<sup>9</sup>

Laat het duidelijk zijn dat het mij er niet om gaat te klagen over

9. Cora Kaplan, ‘Wild nights: Pleasure, sexuality, feminism’, in: *Formations of pleasure*. Londen (Routledge & Kegan Paul) 1983, p. 29.



lesbies die hun heteroseksuele zusters onderdrukken. Lesbies vormen een onderdrukte minderheidsgroep die niet de macht heeft een eigen hiërarchie af te dwingen, als ze dat al zou willen. Ik wil alleen stellen dat er in het feministies denken een maatstaf bestaat van politiek korrekte seksualiteit, die als moraal funktioneert en het plezier dat zich daar niet aan onderwerpt, afkeurt. (Dat bewijst het schandaal dat het 'uitkomen' van lesbische sado-masochisten binnen het feminisme veroorzaakte.)

Heteroseksuele feministen ervaren hun seksualiteit vaak als tegenstrijdig met hun politieke stellingname. Binnen het feminisme is het heteroseksuele verlangen alleen negatief getheoretiseerd. Bijvoorbeeld: penetratie is de steeds hernieuwde onderwerping van vrouwen door mannen. De aantrekkingskracht van vrouwen voor mannen versterkt het fallocentrisme en het minderwaardigheidsgevoel van vrouwen. In dergelijke modellen is er weinig plaats voor het plezier, dat dan pervers wordt, opstandig, niet te onderwerpen aan de politieke rede. Lesbies plezier is in feministiese geschriften wel degelijk verheerlijkt: in theorie, in fictie, in poëzie, maar dat plezier wordt keurig ondergeschikt gemaakt aan de juiste politiek. Het plezier wordt op zijn plaats gezet om het zusterschap te versterken.

Een paar jaar geleden gaf Elaine Marks, een belangrijke feministiese kritika en toentertijd hoofd van het omvangrijke programma vrouwenstudies aan de Universiteit van Wisconsin, een lezing waarin ze bekende het heerlijk te vinden Proust te lezen, ook al wist ze niet hoe ze Proust met haar feminisme moest verenigen. Marks bekende een schuldig plezier, een plezier dat niet aan het feminisme onderworpen was. Wat is de relatie tussen Proust en het feminisme? Noch antagonisme, noch solidariteit? Onverschilligheid? Barthes: '(Plezier) is een drift, iets ... dat door geen enkele kollektiviteit kan worden overgenomen. Iets *neutraals*? Duidelijk is dat het plezier van de tekst schandelijk is: niet omdat het immoreel is, maar omdat het *atopies* is' (p. 39). 'Atopies': vreemd woord, gevormd naar het model van utopies. Barthes kursiveert het, zoals hij eerder deed met 'neutraal'. *Neutraal*: *ne-uter*, noch het een, noch het ander; *atopies*: zonder plaatsbepaling, noch hier, noch daar. Onverschilligheid? Of gewoon verschil? Proust is zeker 'niet helemaal (of anders dan) een feminist'. Proust en het feminisme, vreemde bedgenoten? Perversie?

Proust krijgt een speciale plaats in *Het plezier van de tekst*. Barthes schrijft: 'Ik besef dat het werk van Proust, tenminste voor mij, het referentiewerk is ... het *mandala* van de hele literaire cosmogenie .. dat wil in het geheel niet zeggen dat ik een "Proustspecialist" ben. Proust overkomt me, ik roep dat niet op; hij is geen "autoriteit".' (p. 59) Barthes is geen Proustspecialist; hij hoeft niet over Proust te schrijven; hij zoekt en onder-

zoekt Proust niet; maar Proust overkomt hem. Proust is geen 'autoriteit' zoals Freud of Nietzsche, maar iets persoonlijks, individueels, pervers, 'tenminste voor mij, het referentiewerk'. Proust vergezelt Barthes, zijn metgezel in tekstueel plezier.

Marks bekent dat ze het heerlijk vindt Proust te lezen, maar niet weet hoe ze dit in overeenstemming kan brengen met haar feminisme. Barthes schrijft in zekere zin een manifest voor post-moderne teksten – Sollers, Robbe-Grillet, Severo-Sarduy – maar Proust overkomt hem ongevraagd. Ik beken dat ik het heerlijk vind Barthes te lezen maar ik weet niet hoe ik dit met mijn feminisme in overeenstemming kan brengen, hoewel dat toch het projekt van dit artikel is. Toen ik mijzelf de titel 'Feministische kritiek en het plezier van de tekst' opgaf, nam ik mij voor het schandaal van het atopiese van dit boek te reduceren door mijn plezier ondergeschikt te maken aan een feministies idee.

In de eerste fase van de feministiese kritiek keerden literatuurwetenschappers die in de traditie van mannelijke auteurs waren geschoold, zich tegen de mannelijke canon om te bewijzen dat de grote auteurs seksistische zwijnen waren. De door mannen geschapen vrouwbeelden in de literatuur waren verwrongen stereotypen, die bijdroegen aan vrouwenonderdrukking en aan de vervreemding van onszelf. De mannelijke literatuur had ons onmenselijke dubbelrollen gegeven: madonna en hoer, kindvrouwje en teef. Evenals de analyse van heteroseksualiteit leerde de analyse van mannelijke literatuur ons onderwerping en vervreemding te zien in plaats van romantiek en schoonheid. Toch hebben lezeressen plezier beleefd aan het lezen van Rousseau of D.H. Lawrence, genoten van de identifikatie met maagden en hoeren. De analyse liet ons zien dat ons plezier 'besmet' was.

In een tweede fase richtten feministen zich op vrouwelijke auteurs – de enkelen die al gecanoniseerd waren, de herontdekking van vergeten schrijfsters uit het verleden, en hedendaagse literaire nakomelingen van de vrouwenbeweging. De feministiese kritiek verschoof van verwerping naar bevestiging en plotseling was er plaats voor vreugde. Legitiem tekstueel plezier. Een feministe mag genieten van haar identifikatie met de heldin van *The awakening* van Kate Chopin of met *Orlando* van Virginia Woolf. Het is politiek korrek om voldoening te vinden in het schrijven van vrouwen. Normaal plezier, plezier dat het politieke principe dient, zoals het hoort.

Dit is uiteraard een schematische weergave van deze twee fasen en de keurige tweedelingen verraden een sinistere verdraaiing. Ik moet er natuurlijk aan toevoegen dat veel feministiese critici zich er geheel op toelagen te bewijzen dat allerlei mannelijke schrijvers (van Shakespeare

tot Lacan) sympathieke proto- of crypto-feministen zijn. Zo putten andere feministische literatuurwetenschappers zich uit in heftige kritiek op verschillende vrouwelijke auteurs. De werkelijkheid en veelvormigheid van de feministische kritiek vertoont een veelkleurige complexiteit, die mijn strakke tweeledige schema van de aanval op mannelijke zwijnen en de verheerlijking van de vrouwelijke identiteit maakt tot wat Barthes 'een kleine mythologie' zou noemen. Toch gaat het er mij misschien wel om, dat 'een omvattende kleine mythologie' ons laat denken dat feministen het mannelijke schrijven moeten kritiseren en demystificeren en hun plezier moeten vinden in het vrouwelijk schrijven. De feministische ideologie produceert een moraal die ieder plezier dat niet de vervolmaking van de vrouwelijke identiteit dient, als afwijkend veroordeelt.

Elaine Marks, een overtuigde en overtuigende feministe, bekent dat ze van Proust houdt. Natuurlijk, Proust is niet een echte vijand van het feminisme: hij is geen Henry Miller of Norman Mailer. Maar hij is evenmin een held van het feminisme. Onverschillig, atopies, neutraal, voor Barthes is het fijne van tekstueel plezier dat het, in een wereld van elkaar bestrijdende ideologieën, in de oorlog van vertogen, neutraal kan zijn. En Proust is Barthes' referentiepunt in het plezier van de tekst.

Men zou kunnen opmerken dat zowel Proust als Barthes mannelijke homoseksuelen zijn. En dat mannelijke homoseksualiteit de exemplarische doorn in de netelige relatie tussen het feminisme en de perversie zou kunnen zijn. We moeten de normaliteit van homoseksualiteit benadrukken om de lesbisiteit te kunnen verheerlijken, en toch is mannelijke homoseksualiteit ook een fallocentriese mannelijke seksualiteit, die gebruik maakt van alle perversies van mannelijke heteroseksualiteit: verkrachting, pornografie, misbruik van kinderen, enzovoort. In de praktijk is de alliantie tussen lesbië en homo's altijd problematies. Mannelijke homoseksualiteit kan noch afgekeurd, noch verheerlijkt worden. In de zeer gepolariseerde wereld van het feminisme zou mannelijke homoseksualiteit wel een *ne-uter* kunnen zijn, noch het een, noch het ander.

Maar ik ben niet bereid het werk van Barthes en Proust vanuit hun mannelijke homoseksualiteit te verklaren. Want ik weet niet hoe ik de relatie tussen hun geleefde homoseksualiteit en hun schrijven moet articuleren. Niet dat het onbelangrijk is. Proust funktioneert als model voor de latere Barthes, voor zover er bij Proust een ongewoon dichte verstrengeling van tekst en leven is. Homoseksualiteit en biografie zijn expliciet belangrijke kwesties bij zowel Proust als (de latere) Barthes. Maar ik zou niet weten waarin de homoseksualiteit van hun tekst ligt. Toen ik een feministische lezing van *Het plezier van de tekst* wilde maken, werd ik ontmoedigd

omdat het sekseverschil er zo zelden expliciet aan de orde is, want dat is het eerste waar een feministiese kritika in een tekst naar zoekt. Barthes gebruikt bijvoorbeeld nooit de woorden 'mannelijk' of 'vrouwelijk'. Er is veelvuldig sprake van seksuele activiteit, maar het objekt van eroties verlangen is sekse-onverschillig. Als Barthes schrijft 'is de meest erotiese plek van een lichaam niet *daar waar de kleding wijkt?*', somt hij als voorbeelden van dat contrast op: 'de huid die schittert tussen twee kledingstukken (broek en trui) tussen twee zomen (het half-open hemd, de handschoen en de mouw)' (p. 19). De voorbeelden lijken op beide seksen van toepassing; alle kledingstukken zijn uniseks, misschien met uitzondering van het hemd. Een vage aanwijzing voor homoseksueel verlangen binnen een algemene indruk van neutraliteit. Sekseonverschilligheid, neutraliteit in de oorlog tussen de seksen.

Ik heb onlangs een werkgroep over *Het plezier van de tekst* gegeven, een 'gewone' werkgroep over het boek, geen poging tot een feministiese analyse. Maar ik heb wel gezegd, dat ik ook probeerde een feministiese lezing van de tekst uit te werken. Twee vrouwen spraken er met mij over, vanuit hun vermoedens omtrent mijn feministiese lezing. De ene vroeg of ik *als vrouw* dit boek niet weerzinwekkend vond. Ik ben er nooit achter gekomen wat ze bedoelde, maar ik kan alleen veronderstellen dat zij 'als vrouw' de expliciete perversie weerzinwekkend vond, omdat perversie in sommige analyses per definitie samenhangt met de schending van de burgerrechten van vrouwen door mannelijke seksualiteit. De andere vrouw vroeg wat ik van het woord 'onzijdig' in de tekst maakte. Ik was verbaasd, want ik wist niet dat Barthes dat woord gebruikte. Ik had de franse tekst en zij de engelse vertaling. Het woord 'neutre', dat ik altijd als 'neutraal' had begrepen, was vertaald als 'onzijdig'.

Het woord 'neutre' komt drie keer voor in het boek. Al die keren zou ik het als 'neutraal' vertalen, omdat het betrekking heeft op het atopiese van plezier, op de status van plezier buiten de oorlog van waarden. Het feit dat de vertaler voor het woord 'onzijdig' koos verwondert me, en het lijkt me op het eerste gezicht een onzorgvuldigheid. In mijn teleurstelling over het gebrek aan sekseverschil in de erotika van Barthes blijf ik toch steeds weer terug te keren naar het woord 'onzijdig', alsof het een nieuw licht werpt op de neutraliteit van Barthes. Alle drie de keren dat het woord 'neutre' in *Het plezier van de tekst* opduikt, staat het kursief gedrukt, alsof er iets aan opgemerkt zou moeten worden, alsof de betekenis veranderd is zonder dat het een ander woord wordt, alsof het woord vreemd geworden is. Vijf van de zes betekenissen die in het woordenboek voor 'neutre' worden gegeven, kunnen met 'neutraal' worden vertaald.

Maar de andere betekenis voor het woord, die op het gebied van de taalkunde wordt gebruikt, luidt: 'tot een grammatikale categorie behorend waarin de zelfstandige naamwoorden worden gegroepeerd ... die niet de kenmerken van mannelijk en vrouwelijk hebben', met andere woorden, wat we in het engels onzijdige zelfstandige naamwoorden (neuter nouns) noemen. In het frans bestaan er natuurlijk geen onzijdige zelfstandige naamwoorden; het onzijdige is daarin exoties, misschien atopies. En het is opmerkelijk dat *neutre* als onzijdig betrekking heeft op taalkundig geslacht, op sekseverschil zoals dat binnen taal werkt, binnen de tekst.

Een paar dagen na de werkgroep kwam ik een voorbeeld tegen van Barthes' gebruik van het woord *neutre* in deze taalkundige betekenis. In zijn inaugurale rede voor het Collège de France van 1977 stelde Barthes: 'Ik moet altijd kiezen tussen het mannelijke of het vrouwelijke; het onzijdige (*le neutre*) of het samengestelde zijn me ontzegd'. Ik trof deze zin aan in een analyse door Danielle Schwartz van de relatie tussen taal en macht in het denken van Barthes.<sup>10</sup> Schwartz merkt op dat Barthes over taal spreekt in termen van de dichotomie dwang/vrijheid. In dit voorbeeld wordt Barthes gedwongen om óf mannelijk óf vrouwelijk te kiezen; het staat hem niet vrij het onzijdige (noch mannelijk, noch vrouwelijk) óf het samengestelde (waarschijnlijk een combinatie van die twee) te kiezen.

Barthes spreekt hier over het taalkundige begrip selectie. Schwartz stelt: 'het begrip selectie verwijst naar de specifieke taak van het sprekend subjekt die eruit bestaat een betekenaar te kiezen in een volledig paradigmatische keten. Dit begrip, dat bijvoorbeeld bij Jakobson een wetenschappelijke beschrijving is, wordt hier gepsychologiseerd naar het model van de vervreemdende keuze. De existentiële keuzeproblematiek schrijft zichzelf in het taalkundige begrip in en geeft zo de taalmechanismen een voorbestemming die de politieke vertaling ervan voorbereidt.' Barthes is volgens Schwartz bezig de wetten van de taal en onze plaats onder die wetten om te werken tot een politiek dilemma. En met het voorbeeld van de verplichting tot vrouwelijk *of* mannelijk, het verbod van het onzijdige, kan men zich voorstellen dat de politiek van de taal een seksepolitiek kan worden en misschien al is. Of eerder dat het werkelijk een politiek van sekse is, niet in de gebruikelijke betekenis van 'sekse' als biologiese sekse, maar in de betekenis van het woordenboek, als sekseverschil binnen de taal, tekstuele sekse.

Schwartz besluit haar analyse van deze zin als volgt: 'In de tekst van

10. Danielle Schwartz, 'Barthes, le langage et le pouvoir', in: *La Nouvelle Critique*, jrg. 106 (1977), p. 56.

Barthes wordt impliciet de spijt en het verlangen naar een tegentaal, naar een bevrijding van dwang tot uitdrukking gebracht'. De bevrijde taal van Barthes, zijn taalkundig utopia zou voor een deel toegang tot het *neutre*, seksenneutraliteit zijn. Ook het feminisme heeft ons dwangmatige óf-óf, mannelijk of vrouwelijk, afgekeurd en woorden als timmerpersoon, barpersoon gekreëerd. Ook het feminisme verlangt naar de vrijheid onzijdig of samengesteld te zijn. Toch ligt voorbij de tweedeling mannelijk/vrouwelijk het rijk van de perverse. Homoseksuelen werden vroeger de derde sekse genoemd. Dit utopiese, kursief gedrukte *neutre* zou een gevoelige zone van de homotekstualiteit van Barthes kunnen zijn. Het is zeker een onderdeel van de wens om aan de dwang van de tweepolige geslachtsdifferentiëring te ontkomen. En misschien deelt hij dus het bevrijdende project van het feminisme.

En toch wantrouw ik de neutraliteit, wantrouw ik de wens het sekseverschil te ontkennen. Vrouwen zijn door de geschiedenis heen geassocieerd met het sekseverschil, werden naar sekse onderscheiden van de algemene zogenaamde mensheid. De wens aan het sekseverschil te ontkomen kan ook slechts een andere manier zijn om vrouwen te verloochenen. Ik wantrouw mannelijke homoseksuelen omdat ze mannen boven vrouwen verkiezen, net als onze sociale en politieke instituties, maar zij delen ook in de strijd tegen de tweepolige sekse-dwang, tegen de dwangmatige keuze tussen mannelijk of vrouwelijk. Barthes wil aan die dwangmatige keuze ontsnappen in iets dat hij *neutre* noemt: neutraal, onzijdig, sekse-onverschillig, buiten de ideologische oorlog van de seksen. Het *neutre* kan bevrijdend zijn, maar het is niet vrij van erotiek. Het *neutre* wordt bereikt door perverse en plezier. Aan het eind van zijn boek schrijft Barthes: Plezier is een *neutre* (de meest perverse vorm van het duivelse)' (p. 102). Het neutrale is hier verre van onschuldig. Onzijdige seksualiteit, buiten de dichotomie die noodzakelijk is voor de reproductie. Onzijdig, maar niet a-seksueel, noch de ene sekse, noch de andere, maar niet a-seksueel.

Samengesteld misschien. Aan het begin van zijn boek stelt Barthes zich voor: 'Fiktie van een individu ... die de barrières, de klassen, de uitsluitingen, bij zichzelf teniet zou doen... om zich eenvoudig te ontdoen van dat oude spook: de logiese tegenspraak... Welnu, deze anti-held bestaat: het is de lezer van een tekst, op het moment dat hij zijn hoogtepunt bereikt.' (pp. 9-10). In het tekstuele plezier wordt men verlost van het of-of, voor het moment. Met inbegrip van, schuldig genoeg, vrouwelijk of mannelijk, en erger nog, feministies of seksisties.

Het plezier van Proust. Een schuldig plezier. Met betrekking tot de kwestie van het feminisme: neutre. Het plezier van Barthes, maar hoe zit

het met het feminisme? Welk standpunt neemt Barthes in met betrekking tot vrouwen? Hij neemt nooit een standpunt in met betrekking tot vrouwen. (Uit homoseksualiteit misschien? Neutraliteit? Uitsluiting?) Een mogelijke uitzondering: het woord vrouw komt één keer voor in *Het plezier van de tekst*.

In een deel van het boek dat 'Oorlog' heet zet Barthes plezier tegenover 'de krijgslustige *topos*', prijst de atopie van het plezier in ideologische conflicten. Aan het eind van dat deel preciseert hij echter dat de tekst niet verstoken is van ideologie, en dat hij dat ook niet zou willen. Hij schrijft dat 'Sommigen een tekst (een kunstwerk, een schilderij) willen zonder schaduw, een tekst die zich onttrekt aan de "heersende ideologie"; maar dat is een tekst zonder vruchtbaarheid, zonder produktiviteit, een steriele tekst (zie de mythe van de Vrouw zonder Schaduw). De tekst heeft zijn schaduw nodig: die schaduw is *een beetje* ideologie. (p. 53)

'De Vrouw zonder Schaduw' is een verhaal van Von Hofmannsthal over een vrouw die geen kinderen kon krijgen omdat ze geen schaduw had. Door over een tekst zonder schaduw te spreken stelt hij tekst en vrouw aan elkaar gelijk. De bekende feministische kritika Susan Gubar haalt deze passage van Barthes aan als weer een voorbeeld van de oude maskulinistische traditie van de vrouw als tekst, als kunstobject eerder dan als kunstenaar.<sup>11</sup> Ja maar .... dit verband leg ik niet met deze passage, die volgens mij een bepaalde homoseksuele specificiteit bezit.

Ik ben geïnteresseerd in het verband tussen vruchtbaarheid en heersende ideologie. Barthes specificceert later dat er alleen heersende ideologie is, er bestaat niet zoiets als overheerste ideologie, ideologie is het idee voor zover het heerst. Vruchtbaarheid en ideologie, beide zijn schaduwen, buiten het licht van de rede, buiten de lichtheid van het atopies plezier. Zoals we gezien hebben is normale seksualiteit voor Barthes vruchtbare, reproductieve seksualiteit. Dat is ook de heersende ideologie van de seks. Perversie is plezier zonder reproductie, zonder ideologie, zonder schaduw. In plaats daarvan beweert hij in deze passage toch, dat een beetje reproductie noodzakelijk is. De totaal perverse tekst is steriel. En op het moment dat hij 'een beetje' reproductieve seksualiteit bevestigt, schrijft hij het woord 'Vrouw'. Het woord is met een hoofdletter geschreven, verwijst naar een andere tekst ('De Vrouw zonder Schaduw') en niet naar een buiten-tekstueel wezen. De vrouw waar hij het over heeft, is in feite niet-reproductief, dat wil zeggen, pervers. Om toch een negatief beeld

11. Susan Gubar, "'The blank page" and the Issues of Female Creativity', in: Elizabeth Abel (red.), *Writing and sexual difference*. Chicago (University of Chicago Press) 1982, p. 76.

van niet-reproductieve seksualiteit naar voren te brengen, eerder steriel dan pervers, verschijnt de vrouw voor de eerste en enige keer in het boek. Perversie, plezier, het onzijdige, zijn het hele boek door positieve beelden: niet-reproductieve seksualiteit wordt verheerlijkt. Maar wanneer Barthes het nodig vindt dit te weerleggen door niet-reproductief plezier in een negatief licht te plaatsen, verschijnt opeens de vrouw. Alsof niet-reproductieve seksualiteit prachtig is voor mannen (mannelijke homoseksualiteit) maar een steriele vrouw nog een schande is, een mislukking, eerder minder dan anders.

Is de vrouw voor Barthes dan verbonden met de heersende ideologie, de normale reproductieve seksualiteit, alles waar hij tegen schrijft en strijdt? Traditioneel wordt plezier verbonden met de vrouw, vooral in de erotische betekenis. In de mannelijke heteroseksuele traditie is subversief plezier, dat je weglukt van de productieve plicht, vrouwelijk. Vrouwen wantrouwen dus het plezier omdat het ons degradeert tot de niet-serieuze, niet-productieve, niet-strijdbare kant van de zaak. In de mannelijke homoseksuele traditie zou de vrouw wel eens aan de andere kant kunnen staan, verbonden met plicht, productiviteit en ideologie. Deze rol is natuurlijk net zo beperkend voor vrouwen. Vreemd genoeg komt die terug in een bepaalde tendens in het feminisme, die vrouwen tot hun ideologische plicht roept (politieke ernst, strijdbaarheid, vrouwelijke identiteit) en afhoudt van enig niet-productief plezier.

Dus het plezierboek van Barthes bevat ook 'een beetje vrouw' en dat beetje is wel degelijk 'een beetje heersende ideologie', de ideologie die de vrouw als ontoereikend beschouwt, tenzij ze moeder is. De vrouw wordt overschaduwed door de moeder, vrouwelijkheid verhuld door moederschap. Blijft ter overweging over: Barthes en Proust hadden beiden een nauwe band met hun moeder, ook toen ze al lang volwassen waren. Mannelijke homoseksualiteit en de moeder, vreemde bedgenoten, die toch weer opnieuw getheoretiseerd moeten worden, in het spoor van het feminisme.

En hoe zit het met plezier, perversie en de moeder? Lavers, altijd klaar om Barthes te betrappen op kollaboratie met de heersende ideologie, schrijft: 'Barthes vlucht in... het plezier dat met de moeder wordt vereenzelvigd. Maar toch is dat volgens hem onmogelijk met het socialisme te verenigen, en daarom schuldig'. (p. 22) Laver suggereert dat er bij Barthes een identifikatie plaatsvindt van de moeder met de bourgeoisie, waaruit Barthes afkomstig is. Schuldig, verboden plezier van een terugkeer naar de moederlijke bourgeoisie. Natuurlijk is het plezier aan de moeder in het oedipale schema van Freud het archetypische schuldige plezier. En voor



Barthes is de schrijver zo'n soort pervers: 'De schrijver is iemand die met het lichaam van zijn moeder speelt'. (p. 60)

Schuldig vanuit het standpunt van het socialisme, vanuit het politieke standpunt. Het hoofdstuk in *Het plezier van de tekst* dat 'Politiek' heet bestaat uit één enkele zin: 'De tekst is (zou) dat ongegeneerde lijf (zijn) dat *Pa Politiek* haar/zijn achterste toont'(p. 86). De zin is fantasties provocerend, maar voor ons doel is het opmerkelijk dat de uitdrukking 'Pa Politiek' met hoofdletters begint en kursief gedrukt staat. Politiek is vaderlijk en dus is plezier met de moeder natuurlijk schuldig in de ogen van de politiek, volgens je politieke (socialistische) superego. 'Het plezier dat met de moeder wordt vereenzelvigd is volgens hem onmogelijk met het socialisme te verenigen, en daarom schuldig'.

Het feminisme deelt met Barthes het doel van een brutale houding ten opzichte van de vader en een verzoening met en waardering van de moeder en toch moeten we die kleine mythologie ondervragen: vaderlijke politiek versus moederlijk plezier. Nog een plezier: het politiseren wat klaarblijkelijk niet politiek is, het depolitiseren wat dat klaarblijkelijk is. Nog een plezier: het moederschap politiseren, plezier vinden in de vader, – Maar nee, kijk eens we politiseren wat gepolitiseerd *moet* worden, punt uit.

*Vertaling: Agnes Sommer, met dank aan Chris Iles*

*Vertaling Barthes-citaten: Frans van der Pol*

## Diskussie naar aanleiding van de lezing van Jane Gallop\*

*Vraag:* Ik denk dat je in je lezing impliciet een norm van wat goed en slecht is hanteert. Je maakt een oppositie tussen wetenschap en subjektiviteit, politiek en plezier, de vader en de moeder, korrekte seksualiteit tegenover verkeerde seksualiteit enzovoort. Hoe kun je daaraan ontsnappen als je niet een nieuwe, bewust gekonstrueerde taal wil hanteren? Met andere woorden, is het mogelijk het plezier te manipuleren zonder het te onderwerpen en een funktionele of ideologische plaats te geven. En wat is de rol van het genot, de wildere niet van het plezier? Is dat niet een specifiek moment dat ontsnapt aan de controle van het proces van betekenisgeving, een poëties moment dat zich onttrekt aan een politieke vraagstelling? En waarom blijf je – aan het eind van de lezing – proberen om het plezier te politiseren?

*Jane Gallop:* Het probleem dat je stelt is niet alleen voor mij een groot probleem, het is een belangrijk theoreties probleem. Het was niet mijn bedoeling die binaire opposities op te bouwen, ik wilde ze ter discussie stellen. Een binaire oppositie is wat Barthes de kleine mythologie noemt en de centrale oppositie in de tekst is die tussen politiek en plezier. Wat ik vooral wilde, was die twee met elkaar verbinden, zodat er geen oppositie zou zijn. Maar ik denk dat je terecht stelt dat ik me door allerlei tweedelingen heenwerk. Het was niet mijn opzet de een te verkiezen boven de ander, hoewel ik natuurlijk mijn voorkeuren heb, die ook blijken.

*Zaal:* Je verschuift de opposities. Tot slot draai je ze om en meng je ze door elkaar.

\* Helaas konden we niet van alle diskussianten de namen achterhalen. We hebben daarom besloten de discussie te publiceren zonder vermelding van namen. Bovendien hebben we formuleringen soms enigszins gewijzigd of ingekort. We hopen dat iedereen daar begrip voor heeft. *Redactie*

*Jane Gallop:* Niet alleen aan het einde, maar al lang daarvoor schuif ik soms mijn voorkeur voor het ene op naar een voorkeur voor het tegendeel. Dat kan ik echter nooit absoluut gelijkmatig doen, omdat mijn subjektiviteit dat verhindert, ik heb geen controle over dat spel. Maar wat betreft je tweede vraag over het genot en het onbewuste, het is waar dat ik het genot en de poëzie wilde politiseren, maar ik wil het niet monopoliseren. Wat ik misschien zoek en niet kan vinden, is een notie van politiek die niet slechts de politiek van het bewustzijn behelst. Dat heb ik misschien gemeen met sommige psychoanalytische feministen of marxisten of met iedereen die in het onbewuste gelooft en ook nog in de politiek, en dat is een enorm probleem. Ik bedoel, dat ik niet weet hoe je dat doet, want het lijkt me dat politiek gewoonlijk inhoudt dat je weet wat je positie is en dat je op dingen kan anticiperen en je gedrag zoveel mogelijk kan proberen te beheersen, terwijl een psychoanalytische perspectief of een geloof in het onbewuste of een verering van het genot in de franse stijl gewoonlijk de tegengestelde positie kiest, dat controle slecht is en repressief enzovoort. Maar dat is ook een politieke positie. Ik ben overtuigd van de noodzaak van een politiek die het onbewuste niet ontkent, maar het probleem is dat de politiek in konventionele zin niet meer voldoet. De politiek is in het westerse denken getheoretiseerd als manipulatie, controle, strategie, positie, oorlog, standpunten, oppositie. Daarom roept het onbewuste grote problemen op. Die problemen lijken op de problemen die het plezier veroorzaakt, zelfs het onschuldige plezier dat tegenover het wilde plezier gesteld wordt. Ik heb het genot een nicht van het plezier genoemd, want ik wilde niet een oppositie aanbrengen tussen plezier en genot, zoals veel mensen doen met betrekking tot dit boek van Barthes en in het algemeen. Mij lijkt dat een vergissing; het creëert een nieuwe kleine mythologie.

Ik wilde het genot dus niet opvoeren als iets wilds, maar ik wilde een gemengder terrein laten zien, met niet alleen wilde dingen maar ook met het plezier in de meer eenvoudig huiselijke, alledaagse betekenis. Zo'n plaats van het plezier is soms problematiek voor de politiek denk ik. Er bestaat al wel een politiek van het genot, tenminste hier en daar. Het genot wordt beschouwd als iets dat gericht is tegen de burgerlijke ideologie en tegen de ideologie van het zelf. Een politiek van het plezier bestaat echter nauwelijks.

*Vraag:* Je hebt het franse plezier van Amerikaanse feministen besproken. Denk je dat franse feministen als Kristeva en Irigaray erin slagen, met de taal die zij gebruiken, om de problemen die hier vanavond besproken worden op te lossen?

*Jane Gallop:* Ik denk dat de problemen heel erg verschillend worden gesteld. Ik geloof dat de feministiese argwaan ten aanzien van het plezier waar ik het over had, in zekere zin typies amerikaans is en het gevolg van een lange puriteinse traditie, die een enorme invloed op het feminisme heeft, zowel dat van de 19de als van de 20ste eeuw. Dus heb ik min of meer het gevoel dat ik over iets typies amerikaans praat. In de amerikaanse kontekst heeft de intrede van het franse denken enige verandering gebracht. Het is gezien als de komst van een bepaald vertoog over het plezier. Ik weet echter niet precies hoe het in de franse kontekst funktioneert. Ik denk dat de inzet daar anders is. In de franse kontekst werkt waarschijnlijk een ander soort moralisme, daar zijn andere dingen korrek of niet korrek. Voor mij is het stimulerend tussen de konteksten te denken. Een manier om me buiten de mythologieën waar ik in leef en waar iedereen in leeft te plaatsen. De franse feministen hebben mij erg geholpen en ik denk dat ze in het algemeen nuttig zijn binnen de amerikaanse kontekst door dingen te zeggen die politiek en feministies lijken, maar die toch een andere relatie hebben tot het plezier.

*Vraag:* In het begin van je lezing zei je, dat *Le plaisir du texte* betekent dat het plezier objekt èn subjekt is van de tekst. Barthes lijkt dat te bevestigen, omdat hij zegt dat het plezier atopies is. Aan de andere kant zegt hij dat de schrijver iemand is die met het lichaam van de moeder speelt, en jij zei dat de moeder het plezier is. Dus is er een lichte subjekt/objekt relatie. Ergens anders zegt hij: 'iedereen kan bevestigen dat het plezier van de tekst niet zeker is; niets wijst er op dat dezelfde tekst ons de tweede keer plezier doet. Dus denk ik dat het lichtjes verschuift van subjekt/objekt als 'neutre' naar een zeer duidelijk subjekt/objekt als meester/slaaf-verhouding met zijn hiërarchie tussen schrijver, plezier en de tekst. Dat geldt ook voor het mannelijke en het vrouwelijke.

*Jane Gallop:* Zowel met de tekst, als met het vrouwelijke. Ik denk dat dat waar is, met name voor het citaat dat je noemde en andere soortgelijke citaten. Men kan passages aanhalen waarin de lezer in zekere zin objekt geworden is. Dat geldt voor de passages die over het genot gaan, tenminste voorzover hij wil dat de tekst op de lezer inwerkt en de lezer de controle verliest. Ik denk dat het niet een kwestie is van overstijging van de subjekt/objekt-verhouding, van neutraliteit, maar dat er een soort afwisseling is. Ik denk dat dat Barthes' algemene strategie is: niet die van voortdurende neutraliteit, maar van wat hij noemt het komplexe, waarin de ene en de andere kant samengebracht worden.

Ik weet het niet zeker, want dat is een omschrijving van mijn eigen strategie, dus het kan een projectie van mij zijn. Maar toen ik zei dat de titel dubbelzinnig is, bedoelde ik dat die dubbelheid niet werkt via de opheffing van die twee kanten, maar door de tegenstrijdige koëxistentie van die twee. Dus denk ik, dat je ook passages kunt vinden die het tegenstelde doen van wat jij zegt.

*Vraag:* Ik dacht dat er een zwakke hiërarchie was tussen de tekst die het plezier voor de lezer moet produceren, en degene die de tekst beheerst. Aan de andere kant zegt Barthes dat er geen hiërarchiese verhouding tussen lezer, tekst en plezier is. Dus verdenk ik Barthes ervan, dat hij uiteindelijk een akkoord sluit met de tekst en zegt: als ik wil dat je me plezier geeft, dan moet je me plezier geven. Dus een akkoordje; hij heeft het in de hand hoeveel plezier het zal zijn.

*Jane Gallop:* Ik denk dat je gelijk hebt. Er is duidelijk een wil tot macht in dit boek. Je kunt het ook hebben over de plaats die dit boek in de geschiedenis van de literaire kritiek heeft als een manifest voor de bevrijding van de lezer. Voorheen lag de nadruk op de tekst, waarbij de tekst diepte kreeg, maar ook macht. Omdat in een objectieve en formalistische kritiek de tekst alles was, legt Barthes de nadruk op de lezer, waardoor de lezer ook macht krijgt. Ik denk dat daardoor een soort schok is ontstaan. Ik bedoel, dat het boek beschreven is als het verhaal van de lezer als de held die obstakels overwint. Het zijn de avonturen van de lezer. Toch zou ik willen zeggen dat er op zijn minst twee lezingen van de tekst zijn. Er zijn lezingen over Barthes' wil tot macht, waar hij in feite zegt: de tekst heeft macht als ik dat wil, ik speel de onderworpenen als ik dat wil. Zoals men naar een prostituée gaat en zegt: onderwerp me. Maar er is een andere kant die te maken heeft met iets dat hij niet kan artikuleren. Hij probeert eruit te komen via het idee van het genot, dat een idee is van een echt verlies aan controle en niet alleen maar een gemanipuleerd verlies. Terugkomend op de vraag die in het begin gesteld werd; als je in politieke termen praat of in termen van macht en dominantie, kun je verlies aan controle alleen maar denken als manipulatie, als een pose of een strategie. Toch denk ik dat er, of je dat wil of niet, een werkelijk verlies aan controle blijft. Daar probeert Barthes het over te hebben, zelfs als hij het herstelt door er *zijn* theorie van te maken.

Agnes Sommer

## Galopperen rond het bed

Een reactie op de lezing van Jane Gallop

Hoewel 'feministies' het eerste woord is van een lezing over plezier en politiek, gaat die lezing in eerste instantie helemaal niet over feminisme. Jane Gallop stelt een onverzoenlijke tegenstelling tussen linkse politiek en estheties plezier aan de orde. Keurig nette politiek tegenover keurig net plezier. Maar na een aantal pagina's, met de opkomst van het feminisme in de tekst, belanden we toch in bed, en wel met Barthes. Kan de oude niet Barthes voor feministen plezier in bed bieden? Beide partijen hebben het over seksualiteit, maar Gallop plaatst ze niet naast elkaar in bed, maar tegenover elkaar. Ieder aan een rand. Feminisme heeft het over de politiek van de seks, Barthes over het plezier ervan. Plezier is natuurlijk leuker dan politiek, dus Barthes is leuker dan feminisme, volgens Jane Gallop. De feministiese leuze 'het persoonlijke is politiek' heeft blijkbaar niet veel met plezier, maar wel met moraal te maken, en met seksualiteit, die voor feministen is verbonden met moraal en normaal. Barthes zet seksualiteit juist in tegen moralisme en normaliteit; seksualiteit is politiek en pervers en plezierig. De seks van Barthes is dus leuker dan de feministiese seks.

Jane Gallop schrijft graag over seksualiteit en ze schrijft persoonlijk – over zichzelf. Maar anders dan feministiese critici schrijft ze liever over plezier dan over politiek en liever persoonlijk dan als feministe. Anders dan feministen, maar toch feministies. Anders-zijn beschouwt Jane Gallop als de bij uitstek feministiese positie: 'vrouwen zijn niet minder dan mannen, maar anders', het standpunt van de seksuele differentie. Maar hoe anders zijn vrouwen (van mannen) en hoe anders zijn feministen (van vrouwen) en hoe anders is Gallop van feministen?

Jane Gallop is feministe en vrouw; er is geen sekseverschil tussen Gallop en andere feministen. Hoe anders is ze dan? Volgens haar zeggen heeft het feminisme een nieuwe normale seksualiteit geïnstalleerd: normale feministiese politiek, korrekte seksualiteit is lesbies. Jane Gallop, die haar plezier niet ondergeschikt wil maken aan de juiste politiek, is seksueel anders dan feministen. Voor haar geen lesbische seksualiteit. Hier-

mee distantieert ze zich ook politiek van feministen. Haar anders-zijn is een politieke bepaling, niet een geslachtelijke. Een andere feministe, maar ook een vrouw, hetzelfde, maar anders. Politiek en seksueel verschillend. Of niet?

Nadat ze haar weerstand tegen politiek korrekte feministies-lesbiese seksualiteit heeft uitgesproken, verzekert ze ons dat ze desalniettemin politiek korrekt is: dat lesbies een onderdrukte minderheidsgroep vormen. Ze stapt plotseling over van de taal van het plezier naar de taal van de politiek, die van macht en onderdrukking spreekt. Het plezier moet daarvoor even uit de tekst verdwijnen en haar anders-zijn ook. Politiek is voor een moment een serieuze zaak, geen pleziertje. Jane bekent zich even een feministe als alle anderen, die solidair zijn met de onderdrukte lesbies. Politiek hetzelfde. En omdat de meeste feministen praktizerend hetero zijn, ook seksueel hetzelfde. Geen pervert dus, deze Jane. Of is het misschien juist pervers om feministiese seksualiteit met voorschriften te associëren en niet met plezier?

Gallops schema doet wat mythologies aan, omdat de (lesbiese) dames van plezier, met name in de Verenigde Staten, al enige jaren een tamelijk vruchtbare promotiekampagne voor hun specialiteiten houden.<sup>1</sup> Terwijl de perverse dames van plezier (sm en erger) juist Gallops schets van feministiese 'sexual politics' ondermijnen, worden ze buiten het betoog gehouden. Juist dat wat die normale feministiese seksualiteit uitdaagt, dat wat in toenemende mate ook een feministiese normale politiek uitdaagt door plezier op te eisen, wordt door haar afgezonderd, tussen haakjes geplaatst. Het is een 'kleine mythologie' – de terugkeer van de cultuurkritiek – die haar doet geloven dat feministiese seks alleen voorschriften geeft. Gallop kan zich anders dan feministen noemen door andere anderen buiten te sluiten. Misschien wil ze niet samen met de sm-lesbies de feministiese normaliteit te lijf. Liever niet hetzelfde als die enge perverten, liever anders dan alle anderen. Liever alleen, persoonlijk. Een 'persoonlijke politiek' in plaats van 'het persoonlijke is politiek'. Eist Gallop daarmee ook het plezier voor zich alleen op, ofwel kan plezier alleen autonoom beleefd worden? Barthes zegt: 'plezier kan door geen enkele kollektiviteit overgenomen worden' – dus niet door een horde sm'ers, noch door feministen. Er bestaat geen feministies plezier, maar Gallop ziet ook niet veel

1. Zie bijvoorbeeld het seks-nummer van het tijdschrift *Heresies* dat al in 1981 velerlei pleziertjes presenteerde. *Heresies* 12, vol. 3, nr. 4, *Sex-Issue*; en het overzicht van feministiese stoute bladen van Bernadette de Wit, 'Neuken kent geen geslacht', in *Diva*, juli 1985, jrg. 4, nr. 4, pp. 20-24.

mogelijkheden voor een plezierig feminisme. Kollektiviteit, zelfs een feministiese, belandt zo altijd aan de verkeerde kant van het bed. Die mythologie maakt een plezierig feminisme onmogelijk en plezier een louter individuele zaak, vrees ik.

Waarom zou Gallop zich toch feministe blijven noemen? Vanwege de politieke noodzaak, de plicht? Of schuilt er toch een pervers soort plezier in het anders willen zijn, maar toch hetzelfde? Het lijkt alsof het feminisme voor Gallop tegelijkertijd zowel angst als verlangen oproept om ervan gescheiden te worden. Het feminisme funktioneert voor Gallop op de klassieke manier als de moeder: niet als plezier, maar als gevaar. Gallop is alweer geen pervert, maar een echte dochter van het feminisme.

Politiek is vaderlijk en plezier is aan de kant van de moeder, volgens de (homoseksuele) zoon althans. Gallop draait deze verdeling in een feministiese beweging om: moederschap moet gepolitiseerd, de vader betekent plezier.

Maar de positie van de zoon omkeren geeft nog geen feministies plezier. We komen gewoon in de klassieke dochterpositie terecht. Het is de dochter die plezier aan de (verleiding van) de vader beleeft en de moeder als een verslindend monster ervaart. Maar welk een schuldig plezier geeft het lezen van Barthes, die niet feministies is. Een plezier dat met de vader wordt geassocieerd? Barthes verleidt Gallop en roept niet de angst op die het feminisme blijkbaar wel oproept. De vader staat niet voor de wet, maar vanuit de dochter bekeken juist voor het plezier, de verleiding. En als een echte doortrapte dochter speelt ze Barthes en het feminisme tegen elkaar uit.

De positie van de dochter is haar liever dan die van de moeder. De eerste heeft tenminste nog plezier, terwijl de moeder ieder plezier wordt ontzegd. Zelfs in haar lezing van Barthes en Proust is de moeder object van plezier en gaat het niet om háár plezier. Zij is er alleen ter reproductie van de soort – en erger nog, om gepolitiseerd te worden. Misschien is het gezien Gallops positie, eens tijd om het plezier van de moeder te overdenken? Niet als een feministies plezier, maar als plezierig feminisme?

Er is nog een groep zonder plezier. Zonder plezier, want zonder verschil: de lesbies. In het gallopiaanse model van opposities is verschil altijd positief, hetzelfde negatief. Sekseverschil is positief, dus lesbies niet.<sup>2</sup> Geen lesbies plezier, maar lesbische moraal. Lesbies komen aan de kant

2. Natuurlijk wordt niet het sekseverschil zonder meer toegejuicht, maar slechts in een konstellatie waarin verschil niet als oppositie gedacht wordt. Het verontrustende van deze opvatting vind ik, dat de konklusie hetzelfde blijft: lesbies is niet als verschil denkbaar.



van de politiek terecht. Zolang sekseverschil per definitie over mannen en vrouwen gaat, kunnen verschillen tussen vrouwen alleen politieke verschillen zijn, en hetzij onderdrukking en solidariteit, hetzij moralisme en normaliteit opleveren. Lesbies zijn een probleem, geen plezier, zelfs geen schuldig plezier. De homo kan tenminste nog een pervers zijn. Met enig kunst- en vliegwerk kan zelfs – via de relatie met de moeder of met het feminisme – het sekseverschil ingebouwd worden, en daarmee het plezier. Maar de arme lesbie wordt het sekseverschil ontzegd – ze heeft geen vader en geen moeder (een weesje?) – en krijgt alleen wat politieke solidariteit. Ze mag in geen geval in bed. Dit weeskind lijkt mij de zwakke plek, de kwetsbare plaats in de schematische bipolariteit. Erotiese konnotaties? Met feministen ongemakkelijk op de ene rand van het bed en Barthes schuld- bewust op de andere is de beste plaats voor lesbies plezier natuurlijk er tussenin: onder de dekens.

Loes Schenk

## Waarom worden er bruiden verbrand in India?

De bruidsschat en het geweld tegen jonge bruiden

Toen de broer van een Indiase bruid in het voorjaar de politie alarmeerde dat het leven van zijn zuster in gevaar was, negeerde de politie hem. Slechts enkele dagen later werd volgens de politie Kanchen Chopra verbrand omdat ze haar echtgenoot niet \$750 extra aan bruidsschat kon geven voor de aankoop van een motorfiets.

S. Krishnamurthy, 1981

De laatste tijd hoort men in het Westen nauwelijks meer iets over bruidverbrandingen in India.<sup>1</sup> Ten onrechte, want dit zeer verontrustende geweld tegen vrouwen neemt nog steeds toe. Een recent bericht in een zuid-indiase krant maakt melding van 429 geregistreerde bruidverbrandingen en 220 gevallen van zelfmoord van bruiden in 1983 in een klein gebied. Dit bericht is des te alarmerender omdat deze gegevens gelden voor de deelstaat Kerala, waar, door de matriarchale traditie, de status van vrouwen en meisjes veel hoger is dan in andere delen van India.<sup>2</sup>

Om de vraag 'waarom er (steeds meer) bruiden in India verbrand

1. Met enige schroom stel ik dit onderwerp aan de orde omdat het een onwezenlijk en gênant gevoel geeft achter de schrijftafel dergelijke gruwelen 'wetenschappelijk' te bezien. Ook speelt in deze schroom mee, dat de moorden op jonge bruiden natuurlijk de uiterste vorm van fysiek geweld tegen vrouwen weergeven, hetgeen aan het onderwerp een zeker spektakulair effect geeft. Voor de grote meerderheid van vrouwen en mannen uit de onderste lagen van de indische samenleving bestaat het structurele, dagelijks terugkomende geweld van honger, ziekten, naar werk zoeken, enz. Het onderstaande artikel baseer ik op gesprekken en interviews met vrouwen en activistes in de vrouwenbeweging in India, die ik gedurende de afgelopen vijf jaar tijdens korte bezoeken heb gevoerd. Daarnaast put ik uit onderzoeksmateriaal dat ik in 1979 in Kerala heb verzameld. Sinds 1981 heb ik bovendien berichten en artikelen in vrouwen- en dagbladen verzameld over het verbranden van bruiden in India. Het zijn met name deze berichten die in het artikel zijn verwerkt.

2. Zie voor de matriarchale traditie in Kerala: K. Saradamoni, 'Changing land relations and women. A case study of Palghat District, Kerala', in: R. Mehra & K. Saradamoni (red.) *Women and Rural Transformation*. New Delhi 1983.

worden' te beantwoorden, moet ik verschillende thema's en vragen behandelen. Eerst volgt een korte uiteenzetting over de gang van zaken bij een bruidmoord. Dan wordt de vraag gesteld of het een nieuw verschijnsel betreft of een reeds lang bestaand, onopgemerkt gruwelijk feit dat nu door de indische vrouwenbeweging aan de kaak wordt gesteld. Daarna wordt het verband tussen bruidmoorden en de toenemende problemen rond de bruidsschat aan de orde gesteld. De samenhang tussen de afnemende werkgelegenheid van vrouwen ten gevolge van modernisering en de uitbreiding van het bruidsschatsysteem wordt geanalyseerd in het licht van de 'economische compensatietheorie'. Welke factoren een rol spelen bij de snelle stijging in waarde van bruidsschatten komt daarna aan de orde. Tenslotte probeer ik inzicht te krijgen in de 'wie' vraag. Wie zijn de vermoorde bruiden? Uit welke klassen of kasten komen zij? Zijn er andere sociale karakteristieken die kunnen verklaren waarom juist bepaalde jonge vrouwen het slachtoffer worden van bruidverbrandingen?

### *Hoe worden bruidmoorden gepleegd?*

Waar gaat het om wanneer er melding wordt gemaakt van moord op bruiden? Het komt er op neer, dat de leden van de schoonfamilie de bruidsschat die de bruid heeft ingebracht, niet groot genoeg vinden. Zij dwingen de nieuwe schoondochter bij haar ouders nog meer te gaan halen. Wordt deze eis niet ingewilligd dat gaat de schoonfamilie (meestal de schoonmoeder) zo ver dat ze de schoondochter vermoordt. Op die manier is men in staat om de zoon opnieuw uit te huwelijken en een nieuwe bruidsschat binnen te halen. Omdat in iedere indische keuken petroleum bij de hand is en het heel moeilijk voor de politie is uit te maken of het hier een ongeval of opzet betreft, wordt de moord door verbranding gepleegd. Iedere dag staan er berichten in de krant dat vrouwen zijn verbrand, terwijl ze melk opwarmden of eten kookten.<sup>3</sup> Meestal worden deze mededelingen afgedaan door het vlamvatten van de nylon sari's in de petroleumbranders als oorzaak te noemen. Uit een onderzoek blijkt bijvoorbeeld dat in slechts 3 van de 109 gevallen van verbranding van vrouwen de politie tot een nader onderzoek is overgegaan.<sup>4</sup>

3. *Indian Express*, 24-7-1983. Het aantal meisjes in Bombay dat tussen 15-19 jaar door verbranding om het leven komt is schrikbarend hoog. Zie: M. Karkal, 'How the other half dies in Bombay', in: *Economic and Political Weekly*, vol. XX, nr. 34, 24-8-1985, p. 1424.

4. 'Violence against Women', in: *Saheli, News Letter*, vol. 1, nr. 1, maart 1984, p. 2.

Hoewel er tegenwoordig op sommige politieburo's in grote steden speciale 'cellen' voor deze kwestie bestaan, zijn de vooroordelen en ongeïnteresseerdheid van de politie(mannen) belemmerende factoren bij het aan het licht brengen van moord op bruiden.<sup>5</sup> Deze houding vindt haar wortels in de traditie van 'sati', oftewel weduwenverbranding, waarop het verbranden van bruiden aansluit. De gangbare uitleg van 'sati' is dat een weduwe (voornamelijk uit een hoge kaste) haar grote toewijding aan haar overleden echtgenoot toont door zich bij zijn lijkverbranding op zijn brandstapel te werpen. Het is waarschijnlijk dat deze daad van zelfmoord, die met name in Bengalen in het verleden voorkwam, niet alleen door sociale en religieuze motieven was ingegeven. In Bengalen had een weduwe recht op eigendom van haar overleden echtgenoot en dit belangrijke economische feit kan er wel eens toe hebben bijgedragen dat belanghebbende familieleden haar dwingend aan haar toewijding en liefde voor haar echtgenoot hebben herinnerd.<sup>6</sup>

Voor de kontekst van de bruidverbrandingen is het van belang erop te wijzen dat ook de barbaarse 'sati' weer herleeft en in brede kring bijval geniet. Ook nu schijnen economische factoren een belangrijke rol te spelen. Een 'sati' eens in het jaar in een dorp en de bedevaartgangers stromen toe. De middenstand vaart er wel bij.<sup>7</sup>

#### *Een nieuw verschijnsel?*

De eerste vraag die naar aanleiding van deze gruwelijke geweldpleging op jonge bruiden rijst, is of we te maken hebben met een *nieuw* verschijnsel of een reeds lange tijd bestaand, maar onopgemerkt fenomeen dat nu pas door de vrouwenbeweging aan de kaak wordt gesteld.

De meest gangbare oplossing voor de problemen rond de bruidsschat in het verleden was dat vrouwen zelfmoord pleegden. Dit 'vrijwillig' geweld was de religieus gesanktioneerde uitweg om een eind te maken aan onhoudbare toestanden. Dochters, veelal uit de lagere middenklassen, haalden hun ouders uit de put door er zelf in te springen. Ook was dit in het verleden de uitweg wanneer de vernederingen, pesterijen en treitering van

5. 'Police look the other way,' in: *Indian Express*, 18-8-1983.

6. U. Thakur, *The history of suicide in India. An introduction*. Delhi 1963, p. 182. Zie voor infanticide en sati: R.K. Saxena, *Social Reforms, Infanticide and Sati*. New Delhi 1975.

7. K. Sangai, S. Vaid, 'Sati in Modern India: a Report', in: *Economic and Political Weekly*, vol. XVI, nr. 35, 29-8-1981, pp. 1284-1288. O. Throwback, in *Mainstream*, vol XIX, nr. 14, 6-12-1980, pp. 4-5. 'Revival of Sati in India', in: *News Letter, Research Unit on Women's Studies*, vol. 5, februari 1984, nr. 1, p. 1.

de schoonfamilie niet meer te verdragen waren. Het is echter niet zo dat de verbrandingen in de plaats zijn gekomen van zelfmoorden. Berichten over zelfmoorden van jonge vrouwen zijn in de indische kranten ook nu aan de orde van de dag. De *Indian Express* van juli 1982 meldt:

‘Vrouw doodt kinderen, pleegt zelfmoord. Een 22-jarige vrouw uit de buitenwijken van Egadpalli in het Karimnagar-distrikt gooide zaterdag haar twee kinderen in een bron en maakte een eind aan haar leven door er zelf ook in te springen, zei de politie. De kinderen, een jongetje van vier en een meisje van een half jaar, stierven, voegde de politie er aan toe. De vrouw werd door haar schoonfamilie geteisterd, omdat ze geen bruidsschat meebracht, volgens de politie.’

Nalini Singh schat dat van de problemen rond de bruidsschat met een rampzalige afloop ook nu nog 50% eindigt in zelfmoord en 50% in moord op bruiden. Zij en Gail Omvedt spreken van een *nieuw* verschijnsel.<sup>8</sup> Vimla Farooqui stelt: ‘Het vermoorden van vrouwen op zo’n grote schaal is een recent verschijnsel’.<sup>9</sup> De bekende linkse aktiviste Sushila Gopalan vermeldt in een toespraak voor de All India Democratic Women’s Association dat er een toename van bruidmoorden in Delhi is met 53% over de periode 1979-1982.

### *Het verzet tegen bruidmoorden en bruidsschatten*

Er is dus sprake van een toename van bruidverbrandingen ondanks de reeks van maatregelen die de laatste jaren door de overheid onder druk van de vrouwenbeweging is genomen. Dat bruidmoorden samenhangen met problemen rond de bruidsschat wordt de laatste jaren steeds duidelijker. Sinds 1961 is het echter bij de wet verboden een bruidsschat te geven of te ontvangen. Sedert 1975 wordt er door de indische feministen steeds klemmender op gewezen dat deze wet absoluut niet bekend is en/of niet wordt nageleefd. Bovendien hebben zij aangetoond dat de tekst van de wet volstrekt te kort schiet.<sup>10</sup> Een regeringskommissie heeft in augustus 1982 amenderingen voorgesteld om de ‘Dowry Prohibition Act’ van 1961

8. N. Singh, ‘Why dowry spells death’, in: *Indian Express*, 1-11-1981, p. 4; G. Omvedt, ‘De Vrouw als Bruidsschat’, in: *De Groene Amsterdammer*, 19-9-1979, p. 20.

9. V. Farooqui, ‘Dowry as a means of acquiring wealth and social status’, in: *How*, vol. 6, nr. 4/5, april-mei 1983, p. 11.

10. *Towards Equality, Report of the Committee on the Status of Women in India*. Government of India. New Delhi 1974, pp. 115-116. Zie: *Manushi, A Journal about Women and Society*, vol 3, nr. 4, 1983, pp. 27-30.

te verbeteren.<sup>11</sup> Dit voorjaar zijn er in het parlement een aantal amendementen aangenomen. Het is nu ook strafbaar een bruidsschat te vragen en de straffen voor het aannemen van bruidsschatten zijn verhoogd. Een grote verbetering is ook dat het niet langer noodzakelijk is getuigen te hebben om een verdenking van moord aan te geven.

De vrouwenbeweging is nog steeds ontevreden over de nieuwe wetgeving die zij 'halfhartig' vindt. Het wettelijk toestaan van schenkingen aan de dochter naar 'draagkracht' van de ouders laat volgens hen de weg open om het bruidsschat-systeem te laten voortwoekeren. Hun leus is: 'weg met de bruidsschat'.<sup>12</sup>

Het verzet richt zich niet alleen tegen wettelijke bepalingen. De aktiegroep Saheli in Delhi heeft voor het eerst in de geschiedenis vrouwen gemobiliseerd die direkt naar het huis van een verbrande vrouw gingen om daar de aandacht van het publiek en de politie te trekken. Hun doel is autoriteiten gerechtelijke stappen te laten nemen. Ook in Ahmedabad en Bombay heb ik met vrouwengroepen gesproken die met straattoneel protesteerden wanneer hun een geval van bruidmoord bekend was. Deze akties hebben zeker tot een aktiever justitieel beleid geleid. Er zijn zelfs rechtszaken geweest waarin de doodstraf (ophanging) en levenslang is geëist. In één zo'n geval hadden de schoonmoeder en haar zoon de negen maanden zwangere schoondochter en echtgenote puur uit hebzucht verbrand.

Ook heeft de overheid speciale 'cellen' op politieburo's opgezet. Verder is geld ter beschikking gesteld aan vrijwillige vrouwenorganisaties om hulp te bieden bij problemen met de bruidsschat. Partikuliere instanties en organisaties dragen ook hun steentje bij en organiseren zogenaamde bruidsschat-vrije-massa-huwelijken. Een Keralese krant gaf in september 1982 gelegenheid om zonder bruidsschat te trouwen. Er kwamen 53 meisjes en 25 jongens op af. Uiteindelijk konden 17 paren het eens worden op basis van horoskopen, kasteachtergrond (er was maar één 'inter-kaste'-huwelijk) en wederzijdse sympathie. Een vader van vier dochters verklaarde dat deze bruidsschat-vrije-trouwerij voor hem de enige uitweg was om zijn jongste dochter nog aan de man te krijgen. De jongelui die op dit soort bijeenkomsten afkomen, zijn meestal afkomstig uit lagere kasten, maar

11. Zie voor de tekst van deze amendementen: 'Dowry past and present', in: *How*, vol. 6, nr. 4-5, april-mei 1983, pp. 3-6. en: S. Krishnamurthy, *The Dowry Problem, A Legal and Social Perspective*. Bangalore 1981, Annexure 1.

12. 'Hope in half-measures' in: *The Times of India*. 21-8-1983, en: 'Dowry Act Amendment bill won't be effective', in: *Indian Express*, 11-5-1985.

hebben een behoorlijke schoolopleiding en baan; dat geldt ook voor de meisjes.<sup>13</sup> De kracht van deze verzetsbewegingen en maatregelen tegen de bruidsschat zinkt echter in het niet bij de tegenkrachten die door de modernisering en de daarmee gepaard gaande overspoeling met consumptiegoederen van de indische maatschappij worden opgeroepen. Een van de zeer ernstige gevolgen daarvan is een toename van problemen rond de bruidsschat.

### *Achtergronden van de problemen rond de bruidsschat*

De problemen die met de bruidsschat te maken hebben zijn in de loop van de tijd toegenomen door twee verschijnselen:

- De navolging van het geven van bruidsschat door groepen (kasten) die dit in het verleden niet deden en waar men vaak een bruidsprijs kende.
- Het steeds verder opjagen van de hoogte van de bruidsschat.

#### *Waarom breidt het bruidsschat-systeem zich uit?*

Het voert te ver om hier in detail in te gaan op de ontstaanswijze en functie van de bruidsschat.<sup>14</sup> Het geven van bruidsschat is een statussymbool dat voortkomt uit een klasse (hoge kasten) die prestige verwierf met 'nietsdoen'. De vrouwen uit deze kasten was het niet toegestaan enige produktieve arbeid te verrichten.

Wat zijn de achtergronden van het geven van een bruidsschat? In de literatuur worden drie theorieën genoemd: de 'affektie ouder-dochter-theorie' en de 'afkoop-erfdeel'-theorie.<sup>15</sup> Belangrijker in dit verband is een derde theorie, de 'economische-kompensatie'-theorie. In het kort komt

13. 'They came, They saw, they married', in: *Indian Express*, 9-9-1982.

14. Klaas Willem van der Veen, *Huwelijk en Hiërarchie bij de Anavil Brahmanen van Zuid Gujarat. Sociale verandering en ideologische continuïteit in de Indiase kastensamenleving.* (Diss.) Amsterdam 1966, pp. 26-27. En: S.L. Hooja, *Dowry System in India. A case Study.* Delhi 1969, hoofdstuk 2.

15. De 'affektie ouder-dochter'-theorie komt er op neer, dat de ouders van de bruid hun dochter een bruidsschat geven als een soort levensverzekering, waarop zij in tijden van geldgebrek kan terugvallen. Uit liefde en bezorgdheid voor de dochter, die na haar huwelijk bij de ouders van haar echtgenoot woont, investeert men vooral in gouden juwelen. Deze schenkt men bij het huwelijk als bruidsschat. Zie: S. Krishnamurthy, a.w., p. 33. De 'afkoop-erfdeel'-theorie houdt in, dat de familie van de bruid het erfrecht afkoopt door haar bij haar huwelijk een bruidsschat te geven. De bruidsschat is dus een pre-mortem erving die met name de toegang en rechten op landbezit van de mannelijke familieleden makkelijker maakt. Het Hindoe-erfrecht was tot 1956 legaal patrilineair.

deze er op neer, dat daar waar de vrouw als een economische last wordt beschouwd, omdat zij geen (zichtbare) produktieve arbeid verricht, er een kompensatie van haar ouders naar de familie van de bruidegom gaat voor haar kosten van levensonderhoud: de bruidsschat. Echter, wordt de vrouw wel als ekonomies produktief beschouwd, dan wordt er een vergoeding van de kant van de schoonfamilie aan de ouders van de bruid gegeven als kompensatie voor het verlies van haar arbeidskracht: de bruidsprijs. Beide systemen kunnen ook tegelijkertijd bestaan, maar meestal is er een overwicht van één van beide.<sup>16</sup>

Is er een verband tussen het bruidsschat-systeem en een algemeen patroon van produktieve vrouwenarbeid in India? In hoofdlijnen werken vrouwen in het zuiden van India meer in de landbouw (rijstbouw) en buitenshuis dan in het noorden. Bekijken we de geografiese spreiding van de bruidsschat en bruidsprijs dan zien we dat er inderdaad in Noord-India in de rijkere families overwegend een bruidsschat wordt gegeven en dat er in Zuid-India overwegend een bruidsprijs wordt betaald, op een paar uitzonderingen na.<sup>17</sup> Ik ga hier nu niet in op de uitzonderingspositie van tribale vrouwen en lage kastegroepen, waar men tot voor kort helemaal geen bruidsschat of bruidsprijs kende.

De laatste tien tot twintig jaar zijn er echter twee trends te konstaten: de werkgelegenheid voor vrouwen, vooral in de landbouw, neemt snel af, en de ideologie van de bruidsschat en de daarbij horende praktijk rukt met grote snelheid op, vooral in het zuiden onder arme tot zeer arme groepen. Is er een samenhang? Is het overnemen van het bruidsschat-systeem een aanpassing aan een ontwikkeling waarin de economische waarde van vrouwen afneemt door het verlies aan werkgelegenheid? Zijn moderniseringsprocessen en de daarmee gepaard gaande verkommercialisering van de landbouw, mechanisering van allerlei werkzaamheden en het snel opdringen van een konsumptie-maatschappij dan de uiteindelijke oorzaken van de misère van de bruidmoorden?

#### *De samenhang tussen werk en bruidsschat*

Niet-westers sociologies onderzoek geeft een gemengd beeld van de samenhang tussen produktieve vrouwenarbeid en het bruidsschat-systeem. Scar-

16. Zie voor een uitvoerige en interessante discussie hierover: I. Rajaraman, 'The Economics of Bride-Price and Dowry', in: *Economic and Political Weekly*, 19-2-1983; de discussie in nummers van EPW van 9-4, 4-6, 3-9, 10-9 en 19-11-1983 en het vervolgartikel van S. Randeria en L. Visaria, 'Sociology of Bride-Price and Dowry', in: EPW, 14-4-1984, pp. 648-652.

17. B.D. Miller, *Sexual Discrimination and Population Dynamics in Rural India*. (Diss.) 1978.



lett Epstein toont in haar dorpsstudie in Karnataka aan, dat door de modernisering (groene revolutie) de welstand van bepaalde groepen boerenhuishoudens is verbeterd. Zij hebben hun levensstijl hieraan aangepast, onder andere door het traditionele ideaal van het thuis houden van vrouwen en meisjes in praktijk te brengen. Vrouwen die vroeger op het land meewerkten, worden nu als het even kan thuis gehouden. Zij krijgen echter ook geen gelegenheid om zich te scholen of te trainen om andere werkzaamheden die bijdragen aan het inkomen van het huishouden te gaan verrichten. De afnemende economische produktiviteit van vrouwen is volgens Epstein de reden dat in haar onderzoeksdorp een overgang is ontstaan van het geven van een bruidsprijs naar een bruidsschat.<sup>18</sup>

Ursula Sharma daarentegen schrijft: 'Toch is deze verschuiving naar de bruidsschat in Himachal (Noord-India, L.S.) niet gepaard gegaan met een terugtocht van vrouwen uit de landbouw of met enige vermindering van hun bijdrage in de huishoudelijke produktie, en dus is de kompensatietheorie hier niet erg bruikbaar.'<sup>19</sup>

Deze konklusie zwakt zij later weer af door te stellen dat de economische kompensatietheorie niet al te letterlijk geïnterpreteerd moet worden. Zij stelt dat deze niet afgemeten moet worden aan de hand van het feitelijke werk dat vrouwen doen, maar meer moet worden bekeken in het licht van de economische afhankelijkheid van vrouwen, van man en schoonfamilie, ook al werken ze mee op het land. Toegang tot land en geld verlopen steeds meer via de mannelijke leden van de schoonfamilie. De ouders van de bruid moeten daarom een tegemoetkoming aan de schoonzoon betalen, die verantwoordelijk is voor het levensonderhoud van hun dochter. De participatie van vrouwen in de agrarische produktie als arbeidskracht in familieverband staat volgens Ursula Sharma los van de gekonstateerde overgang van bruidsprijs naar bruidsschat-systemen; een andere zaak wordt het als vrouwen *hoge lonen in geld* gaan verdienen: het zou dan moeilijker worden een bruidsschat te bedingen.

Mijn eigen onderzoek onder vrouwen van een zeer lage kaste in Kerala toont echter aan, dat ook het verdienen van *geld* door vrouwen geen invloed heeft op het invoeren van bruidsschat.<sup>20</sup> Deze vrouwen van de Kudumbi-kaste werken als 'domestic servants' (de nederlandse term 'dienstmeid' benadert het begrip) voor de huishoudingen van een rijke

18. S. Epstein, *South India: Yesterday, Today and Tomorrow*, Londen 1976, pp. 194-200.

19. U. Sharma, *Women, Work and Property in North-West India*. Londen 1980, p. 139.

20. L. Schenk-Sandbergen, 'Women's Work without Status: Outdoor Household Servants' in Alleppey (Kerala)', in: K. Ballhatchet & D. Taylor (red.), *Changing South Asia: Economy and Society*. Hong Kong 1982, pp. 45-61.

kaste. Hiervoor krijgen zij als loon per dag een pannetje rijst met wat curry en maandelijks een heel klein bedrag in geld. Hun beloning is onvoorstelbaar laag en er is sprake van een extreme uitbuiting. Toch is de betekenis van dit inkomen voor het overleven van het huishouden heel belangrijk, vooral omdat het iedere dag een vaste basis geeft om nog een beetje te eten. Desalniettemin is de waarde van het voedsel en het geld dat de vrouwen verdienen – die steeds harder moeten werken omdat de mogelijkheden voor hun mannen om te werken steeds minder worden – geen faktor die maakt dat bijvoorbeeld onder deze groep steeds meer over bruidsschat wordt gesproken. In de minst arme families van deze kaste worden reeds relatief hoge bruidsschatten gegeven. De grote armoede van de meerderheid verhindert tot nu toe dat het niet op grotere schaal voorkomt.

Ook Leela Gulati laat in haar prachtige boek over vrouwen en armoede in Kerala zien, dat de trend onder de armsten, die vroeger een kleine bruidsprijs gaven, om tot bruidsschat over te gaan ook in haar onderzoeksgebied aanwezig is.<sup>21</sup> Uit de profielen van vijf arme vrouwen blijkt dat er geen sprake van is, dat deze vrouwen door de modernisering minder of niet meer zouden werken. Integendeel, zij moeten ook steeds harder werken en krijgen steeds minder beloning. Zij schrijft: 'Bruidsschat voor de bruidegom bestond vroeger in feite niet onder Ezhavas. Het was eerder zo dat de bruidegom een miniem bedrag aan de vader van het meisje moest betalen als bruidsprijs. Maar die gewoonte is de laatste jaren veranderd en bruidsschat wordt nu steeds gewoner, zelfs bij de lage Ezhavas.'<sup>22</sup>

Een goede baan met een hoog inkomen is ook geen bescherming voor vrouwen om aan conflicten rond bruidsschatten te ontkomen. Er zijn gevallen bekend van vrouwen die als advokate, arts of lerares werkten en die door hun schoonfamilie zijn vermoord. Berichten uit kranten vermelden dat deze vrouwen niet verbrand worden terwijl ze met de bereiding van voedsel bezig zijn, maar bijvoorbeeld terwijl ze op de bank zitten en televisie kijken en dan plotseling door (meestal) de schoonmoeder met een blik benzine worden overgoten.<sup>23</sup> Juist deze kategorie vrouwen leeft in kringen waar een ongebreidelde hebzucht naar moderne consumptiegoederen heerst en waar de bruidsschat als middel wordt gezien om deze begeerde goederen binnen te halen. Voor de middenklassen is de bruidsschat steeds meer een middel om moderne consumptiegoederen te be-

21. L. Gulati, *Profiles in Female Poverty. A Study of Five Poor Working Women in Kerala*. Delhi 1981.

22. Idem, p. 61.

23. Zie: S. Krishnamurthy, a.w., pp. 2-3, en: *India Today*, 1-7 en 15-7-1979, p. 52.

machtigen. Ongetrouwde vrouwen uit deze groepen wezen mij er op, dat zij steeds meer onder druk staan om harder en langer te werken om hun eigen bruidsschat bij elkaar te sparen. Na hun huwelijk gaan ze hiermee door om de schoonfamilie 'aanvullende' bruidsschat te bezorgen. Al deze ontwikkelingen maken dat van de veel genoemde 'domestication' van vrouwen uit deze groepen geen sprake is.<sup>24</sup> Een ander gevolg is ook dat zij soorten werk gaan doen, die vroeger beneden hun waardigheid werden gevonden.

Uit het bovenstaande kunnen we de voorzichtige konklusie trekken dat de snelle uitbreiding van het bruidsschat-systeem maar zeer ten dele met de economische waardevermindering van vrouwen, als gevolg van modernisering, samenhangt. Vooral voor de onderste lagen van de samenleving schijnt het motief voor de snelle uitbreiding te zijn, dat zij de bruidsschat in de eerste plaats zien als een middel om meer aanzien en status te verwerven. Daarom nemen ze dit element uit het cultuurpatroon en levensstijl van de rijke traditionele elite over. In India wordt dit proces 'sanskritisering' genoemd.<sup>25</sup> De bruidsschat is onderdeel van een proces van kulturele overname van waarden omdat deze in de Sanskrietteksten als de meest deugdzame en aanzienlijke worden genoemd. Dat deze vorm van 'sanskritisering' zich voorlopig door zal zetten, kan verwacht worden op grond van de uitkomsten van de studie van S. Hooja. Zij deed onderzoek naar de houding en opvattingen over het bruidsschat-systeem onder groepen uit drie lage en drie hoge kasten. De lage kasten scoorden extreem conservatief. Zij wilden het bruidsschat-systeem beslist niet afschaffen, zagen het niet als een kwaad, waren tegen de uitvoering van de wet op erfrecht voor vrouwen, enzovoort. De vrouwen uit de hogere kasten vonden de bruidsschat in meerderheid wel een kwaad en een veel hoger percentage meende, dat het bruidsschat-systeem afgeschaft moest worden.<sup>26</sup>

Tijdens mijn onderzoek in Kerala maakte ik van zeer nabij een aantal huwelijksarrangementen mee. Het bleek dat er bijvoorbeeld in syriescristelijke kringen vaste tarieven voor schoonzoons bestaan. In 1979 kostte een arts of ingenieur 200.000 roepia's en een hoeveelheid goud en juwelen ter waarde van 50.000 roepia's. In dit verband zijn de opmerkingen

24. B. Rogers, *The Domestication of Women. Discrimination in Developing Societies*. Londen 1980.

25. Over het proces van sanskritisering bestaat veel literatuur. De bekendste studie op dit gebied is van de eminente indische socioloog M.N. Srinivas, *Social Change in Modern India*. Bombay/Calcutta, enz. 1966.

26. S.L. Hooja, a.w., pp. 192 e.v.

van Barbera Miller interessant die erop wijst, dat in Kerala, waar zoals gezegd de matrilineaire verhoudingen altijd sterk geweest zijn, de bruidsschat als 'huwelijks-geld-systeem' altijd heeft bestaan. Dit geldt met name voor de kaste van de Nairs. Bruidsschat-systemen worden meestal gerelateerd aan patrilineaire systemen, maar in Kerala is dit niet zo. Maar... de bruidsschat daar en vooral in het zuiden van de deelstaat, is iets anders dan de bruidsschat in het noorden van India. In het zuiden benadert de bruidsschat veel meer de betekenis van 'stridhana' dat wil zeggen dat deel van de bruidsschat dat werkelijk in eigendom van de bruid wordt gegeven. De 'stridhana' is een gift die dient om de bruid te beschermen en haar een goed leven te laten leiden. Dit eigendom blijft onder haar controle en zij kan dit aan haar dochters als bruidsschat overdragen. Ook kregen vrouwen in Kerala als bruidsschat rechten op land die niet op hun echtgenoot konden overgaan. Voor mijn gevoel benaderde de gift aan juwelen en kleding in de syries-christelijke groep het stridhana-principe.<sup>27</sup> Ook kwamen mij enkele gevallen ter ore waaruit bleek dat de bruidsschat die naar de ouders van de man was gegaan, weer opeisbaar was door het jonge paar wanneer zij een eigen zaak of handel wilden beginnen, of een gescheiden huishouding gingen opzetten.

Deze plooibaarheid in teruggave van gelden trof ik ook aan op andere terreinen, zoals bijvoorbeeld de teruggave van het zogenaamde 'sollicitatiegeld', dat men moet betalen om een baantje te bemachtigen. Al deze zaken spelen natuurlijk in de rijkere groepen. Door de snelle toename van het bruidsschat-systeem zijn de problemen vooral onder armerere groeperingen groter geworden, te meer daar de hoogte (waarde en omvang) van de bruidsschat in korte tijd enorm is toegenomen.<sup>28</sup>

#### *Waarom steeds meer bruidsschat?*

Ursula Sharma beschrijft dat in haar onderzoeksgebied mensen zeggen steeds hogere bruidsschatten te moeten geven, omdat er minder mannen dan vrouwen zijn. In werkelijkheid blijkt dit echter andersom te zijn.<sup>29</sup> Barbera Miller heeft deze demografische factoren zeer gedegen onderzocht en uit haar studie blijkt hoe gekompliceerd de verbanden liggen. Volgens

27. Zie voor de betekenis van juwelen als deel van de 'stridhana': D. Jacobson, 'Women and Jewelry in Rural India', in: G.R. Gupta (red.), *Family and Social Change in Modern India*. New Delhi 1976, pp. 135-183.

28. Zie voor de drama's die onder arme huishoudens voorkomen, voortvloeiend uit het niet kunnen nakomen van de bruidsschat: L. Gulati, a.w.. pp. 102-104.

29. U. Sharma, a.w., pp. 139-140.

haar is de vrouw/man-ratio (het aantal vrouwen op duizend mannen) in het noorden van India laag, omdat de bruidsschatten hoog zijn: men vermoordt meisjesbabies en verwaarloost meisjes als peuter om aan het betalen van een hoge bruidsschat te ontkomen, zeker als er meer dochters zijn. Op den duur zou dit een correctie moeten inhouden, in die zin dat door het overschot aan jongetjes de bruidsschat weer zou moeten dalen. Dit is echter *niet* het geval. Haar konklusie is dat het verband tussen vrouw/man-ratio's en huwelijkskosten opgaat voor de rijke klassen in het noorden en de arme klassen in het zuiden, maar niet voor de armen in het noorden en de rijken in het zuiden.<sup>30</sup> Ook onder arme groepen in het noorden zijn er minder vrouwen dan mannen, maar hun bruidsschatten zijn zeer bescheiden; in het zuiden zijn er hoge vrouw/man-ratio's, maar de huwelijkskosten kunnen van laag tot hoog variëren, aldus Barbera Miller.

Hooja noemt als een van de relevante oorzaken voor het steeds verder opdrijven van de hoogte van de bruidsschat de steeds verdergaande vertechnologisering van de maatschappij. Hierdoor is onder andere een geheel nieuwe stratifikatie op de arbeidsmarkt ontstaan, die een elite van hoog gekwalificeerde en gespecialiseerde experts vereiste. In een maatschappij als de indische, waar de bewegingsvrijheid van vrouwen zo beperkt is, zijn het duidelijk de mannen die deze nieuwe plaatsen in de beroepsfeer hebben ingenomen. Gezien hun inkomen, macht en status zijn zij begeerde schoonzons en moeten zij in de enorme concurrentieslag gepaaid worden met bruidsschatten die bestaan uit veel geld, televisies, scooters, flats, ijskasten en een dochter behangen met veel goud op de koop toe.

De belangrijkste variabelen voor de hoogte van de bruidsschat zijn:

- de opleiding, ofwel beroep ofwel (toekomstig) inkomen van de aanstaande bruidegom en de plaats waar hij dit beroep uitoefent (een schoonzoon die in de Verenigde Staten, het Midden-Oosten of Engeland werkt, is letterlijk 'onbetaalbaar');
- het beroep van zijn vader, eigendom in land en ander onroerend goed;
- onberispelijk familiedrag van beide partijen (wanneer een broer of zus van de bruidegom buiten de kaste is getrouwd kan dit een aanzienlijke verlaging van de bruidsschat betekenen);
- de huidskleur van de toekomstige bruid. Naarmate zij donkerder van huid is zal er een hogere bruidsschat betaald moeten worden om haar aan een behoorlijke echtgenoot te helpen, (de 'colour-bar' is in India zeker op dit punt zeer belangrijk. Een meisje met een 'witte' huid heeft aanzien-

30. B.D. Miller, a.w., pp. 284-285.

lijk meer huwelijkskansen en haar vader hoeft minder te betalen);  
 – opleiding en inkomen van de toekomstige bruid (een vaste baan waarin een regelmatig inkomen verworven wordt kan de hoogte van de bruidsschat soms verlagen)  
 – een goed voorkomen van de bruid heeft ook een verlagende invloed op de hoogte van de gevraagde bruidsschat; hierbij wordt vooral op de lengte en dikte van het haar gelet en op haar figuur.

Hoe belangrijk de opleiding en het beroep van de bruidegom wordt gevonden blijkt uit het volgende krantebericht: 'De hoogte van de bruidsschat voor jongemannen stijgt scherp na een kwalifikatie van IAS (Indian Administrative Service) en IPS (Indian Police Service). In het geval van de IAS is de prijs Rs 2 lakhs (200.000) en in het geval van IPS, Rs 1 lakh...'<sup>31</sup>

Ook Moslims en Sikhs kennen zeer hoge bruidsschatten. Het onderstaande lijstje laat de verschillen in hoogte zien naar sociaal-ekonomiese laag. Het overzicht toont ook dat naast de traditionele giften als goud, juwelen, meubelen en kleren de moderne konsumptiegoederen een belangrijke verschuiving in het soort artikelen en de waarde ervan hebben gegeven.<sup>32</sup>

*Bruidsschat bij de Jat Sikhs in de Punjab*

<i>Klasse</i>	<i>Bruidsschat-goederen</i>	<i>huwelijksuitgaven (bij benadering) in roepia's</i>
arme boeren	fiets, radio-kassette, goud, juwelen, meubelen, kleren	25.000
midden boeren	motorfiets, radio-kassette goud, juwelen, meubelen, kleren	50.000
rijke boeren	auto, goud, juwelen, meubelen, kleren	200.000
zeer rijke boeren	auto, televisie, radio-kassette, ijskast, wasmachine, goud, juwelen, meubelen, kleren	200.00 tot 500.000

31. *Times of India*. 30-3-1985.

32. P. Singh, 'Dowry Among at Sikhs in Punjab', in: *How*, vol. 6. nr. 4/5, april-mei 1983, pp. 9-10.

*Onderwijs helpt niet*

Laten we nogmaals aandacht besteden aan de vraag of een goede opleiding of academische graad van de toekomstige bruid een factor is in het verlagen van de bruidsschat. In de praktijk blijkt dat niet het geval te zijn, omdat het meisje altijd een man moet trouwen met meer diploma's en die is weer duurder. Soms kan, zoals gezegd, een baan met een regelmatig inkomen de hoogte van de bruidsschat iets verminderen maar dat hangt sterk af van de perceptie van de schoonfamilie van de professionele werkzaamheden van de nieuwe schoondochter. Het wordt nog steeds onacceptabel gevonden dat een vrouw, en zeker een jonge pasgetrouwde vrouw, haar familieverplichtingen verzaakt, of op de tweede plaats zet, om haar professionele verplichtingen na te komen. Haar baan en inkomen zijn door deze opvatting dus zeer onzeker en instabiel.

Uit de studie van Leela Gulati blijkt dat bij de armste kasten het werken van vrouwen eerder als prestige-verlagend wordt gezien dan omgekeerd. De invloed van deze visie werkt door op de hoogte van de bruidsschat en heeft in ieder geval geen verlagende invloed. Uit mijn eigen onderzoek in Kerala weet ik, dat de allerarmste meisjes die geen gouden oorringen en halsketting hebben, gewoon niet trouwen: 'wie wil een bruid zonder juwelen', was een veel gehoorde uitspraak. Om dit verschijnsel te reduceren geeft de overheid van de deelstaat subsidies (1000 roepia's) aan weduwen die geen geld hebben om hun volwassen dochters uit te huwelijken. Steeds meer huishoudens komen door bovenstaande ontwikkelingen in de problemen vanwege de enorme schulden die zij moeten aangaan om hun dochters uit te huwelijken in overeenstemming met de status die zij passend achten.

Tot zover de factoren die de laatste jaren de problemen van de bruidsschat hebben vergroot en die in toenemende mate verantwoordelijk zijn voor het verbranden van jonge bruiden. Tenslotte wil ik ingaan op de vraag wie de vermoorde bruiden zijn.

*Wie?*

Gail Omvedt schrijft, dat het opvalt dat de bruidmoorden voornamelijk voorkomen in families van handelskasten: 'De groep waarbinnen het orthodoxe Hindoegehoof in het verleden het langst heeft standgehouden en pas sinds kort bedreigd wordt door sociale veranderingen; ook de groep waarbinnen de waarde van de bruidsschat astronomische hoogten bereikte

en waar de vrouwen getooid gingen in zijden sari's en gouden sieraden, maar wel in huis moesten blijven en meestal niet mochten werken, zelfs niet als ze een opleiding genoten hadden.<sup>33</sup>

Volgens Nalini Singh komen de meeste verbrandingsmoorden voor onder vrouwen met een schoolopleiding. Aangezien het in India niet de intelligentie is die de hoogte van het onderwijs bepaalt, maar de kaste of klasse, kunnen we aannemen dat het hier om moorden op vrouwen gaat die qua sociale categorie niet tot de elite maar tot de middenklasse (kaste) behoren. Dit blijkt ook uit haar analyse van 34 bruidmoorden en de voorbeelden die zij daarbij noemt.

Dat het vaak tot bruidmoord komt, heeft bovendien te maken met de ouder-dochterrelatie. Vooral wanneer het meisje een goede opleiding heeft, maar, zoals meestal het geval, geen baantje kan krijgen, huwelijken ouders haar te snel uit wanneer zich een potentiële bruidegom meldt. Een dochter getrouwd krijgen wordt door de vader als een bevrijding gevoeld; het afbetalen van een schuld. (Een ongetrouwde vrouw wordt nog steeds als niet volwaardig gezien.) De ouders handelen dan onzorgvuldig en winnen onvoldoende informatie over de schoonfamilie in. Ook halen ouders hun dochter, van wie ze weten dat ze zeer slecht behandeld of zelfs gemarteld wordt, niet terug naar het ouderlijk huis als er bijvoorbeeld nog andere dochters thuis zijn die uitgetrouwd moeten worden. Dit zou de kansen om voor hen een goede echtgenoot te vinden namelijk verminderen.

Uit berichten is ook op te maken dat pasgetrouwde vrouwen de slechte behandeling die ze van de schoonfamilie krijgen (en met name van de schoonmoeder die vaak haar juwelen en kleren onder de andere vrouwelijke leden verdeelt), verzwijgen uit angst voor nog grotere represailles. Het indische meisje is opgevoed met normen en waarden waarin zij haar eigen lijden zo veel mogelijk voor zich zal houden. Voor getrouwde vrouwen bestaat een ethiek dat je het huis van je echtgenoot slechts 'dood op een baar' verlaat en niet anders. Eenmaal getrouwd weten de vrouwen, dat de banden met het ouderlijk huis prakties afgesneden zijn. Zij kunnen ouders alleen bezoeken met toestemming van hun man en schoonfamilie. Op grond hiervan bestaat er soms een situatie van 'bruidgijzeling', die slechts wordt opgeheven als haar ouders meer bruidsschat geven. Wordt hier niet aan voldaan, dan komt het soms tot bruidmoord.

Ook moet hier het aspect bij betrokken worden dat steeds meer jonge vrouwen zich bewust worden van hun ondergeschikte positie. Tegen

33. G. Omvedt, a.w., p. 20.



hoge emotionele kosten en grote persoonlijke risico's bieden zij hardnekkig weerstand aan de ongebreidelde eisen van de schoonfamilie om meer bruidsschat bij hun ouders te gaan halen. In autoritaire families wordt deze houding als een provocatie opgevat en als het tarten van de machtsverhoudingen. Daarom wordt het moedige verzet van deze bruiden gesmoord in vlammen.

## Jytte Kronig

# Het vermomde subjekt <sup>1</sup>

‘In het duister van de wouden huizen onzalige dieren. Hun kaken zijn gewapend met glinsterende tanden of spitse snavels, hun poten hebben scherpe klauwen die zich het liefst willen vasthaken aan een hals vol bloed. Hun ogen glinsteren van moordlust.

Daar huizen de wolven die ’s nachts te voorschijn komen om jacht te maken op de slee van de boer, tot zijn vrouw het kindje dat op haar schoot zit moet opnemen en het uit de slee werpen om haar eigen leven en dat van haar man te redden.

Daar huist de lynx, die de mensen ‘göpa’ noemen, want in het bos is het gevaarlijk zijn juiste naam uit te spreken. Wie het bij dag over hem gehad heeft, mag ’s avonds de deuren en luiken van het schapenhok wel goed nakijken, anders komt hij. Hij klautert recht tegen het schapenhok op, want zijn klauwen zijn sterk als stalen nagels. Hij glijdt door het nauwste luikje naar binnen en werpt zich op de schapen, hangt aan hun kelen, dringt het bloed uit hun aderen en vermoordt en verscheurt ze tot het laatste schaap dood is. Hij houdt niet op met zijn wilde dodendans onder de angstige dieren, zolang nog één ervan een teken van leven geeft.

En ’s morgens vindt de boer alle schapen dood in het hok, met verscheurde kelen, want de lynx laat niets levends achter waar hij te keer gaat.

Daar huist de uil, die huilt in de schemering. Doet iemand hem na, komt hij op zijn brede vleugels aansuizen en pikt hem de ogen uit. Want hij is geen gewone vogel, een bosgeest is hij.

En daar huist de vreselijkste van allen, de beer, die zo sterk is als twaalf man en die, wanneer hij zich eenmaal tegen mensen keert, alleen met een zilveren kogel kan worden geveld. Kan iets een dier een verschrikkelijker aura geven dan dat het alleen met een zilveren kogel kan worden geveld? Wat zijn dat voor vreselijke, verborgen krachten die in hem huizen die hem voor gewoon lood onkwetsbaar maken? Hoe menig kind ligt niet uren wakker, bevend van angst voor dit boze dier, dat door boze machten wordt beschermd?

1. Dit artikel is een omgewerkte, nederlandse versie van mijn in het deens geschreven artikel ‘Bjørnen som subjekt. En kvindevidenskabelig tolking af “Den stora björnen i Gurlita klätt”, en af delnovellerne i Selma Lagerlöfs *Gösta Berlings saga*’, in: *Tijdschrift voor Skandinavistiek*, jrg. 5 nr. 2, 1984, pp. 1-30.

Mocht men hem in het bos tegenkomen, groot en hoog als een wandelende rots, dan moet men niet hard weglopen of zich verdedigen, maar men moet zich op de grond laten vallen en doen alsof men dood is. Vele kindertjes hebben in gedachten op de grond gelegen en de beer over zich heen gehad. Hij heeft ze met zijn poot om en om gerold en ze hebben zijn hete, snuivende adem in hun gezicht gevoeld, maar ze zijn stil blijven liggen tot hij wegging om een gat te graven om ze in te bewaren. Toen zijn ze zachtjes opgestaan en weggeslopen, eerst langzaam, maar daarna in vliegende vaart.

Maar o! Stel toch eens dat de beer hen niet echt dood had gevonden en eventjes had toegebeten, of dat hij erg hongerig was en hen meteen had willen opeten, of dat hij hen had zien bewegen en hen achterna was gekomen! O God!

Een heks is de angst, zij zit in de schemerige wouden, dicht toverzangen voor de oren van mensen en vult hun harten met ontzettende gedachten. Daarvan komt die verlammeende vrees, die het leven zwaar maakt en die het lachende landschap van zijn schoonheid berooft. Boosaardig is de natuur, vals als een slapende slang. Nergens kan men op vertrouwen.

Daar ligt het Lövfenmeer in al zijn pracht, maar vertrouw het niet! Het loert op roof: ieder jaar moet het zijn schatting aan verdrinkenen opbrengen. Daar ligt het bos, verlokkelijk vreedzaam, maar vertrouw het niet! Het bos zit vol onzalige dieren, waarin de zielen van boze toverlieden en moordlustige schurken zijn gevaren.

Vertrouw niet de beek met het zachte water! Hij brengt ziekte en dood aan wie er na zonsondergang doorheen waadt. Vertrouw niet de koekoek. Hij riep zo vrolijk in 't voorjaar, maar tegen het najaar wordt hij een havik met boze ogen en scherpe klauwen! Vertrouw niet het veen, de hei, de rots! Boosaardig is de natuur, bezeten door onzichtbare machten, die de mens haten. Geen plaats is er waar je veilig een voet kunt zetten. Wonderlijk is het dat zwakke wezens als jij aan zoveel vervolging kunnen ontkomen.

Een heks is de angst. Zit zij nog in de donkere wouden van Wermeland haar toverzangen te zingen? Verduistert zij nog de schoonheid van het lachende landschap, verlamt zij nog alle levensvreugde? Groot is haar macht geweest, ik weet het, ik, die staal in mijn wieg en houtskool in mijn badwater heb gehad, ik weet het, ik, die haar ijzeren hand om mijn hart heb gevoeld.

Maar nu moet men niet denken dat ik iets engs of vreselijks ga vertellen. 't Is maar een oud verhaal over de grote beer van de Gurlitaberg, waar ik het over wil hebben, en het staat iedereen volkomen vrij het te geloven of niet, en zo hoort het immers ook bij alle echte jachtverhalen.<sup>2</sup>

2. Bovenstaande vertaling is een bewerking door mij van de mooie, maar verre van vlekkeloze vertaling door Meyboom. Vgl. Selma Lagerlöf, *Gösta Berling*, naar het Zweedsch (bew.) door Margaretha Meyboom, geautoriseerde uitgave. Amsterdam (Becht) 1930<sup>8</sup> (Oorspronkelijke uitgave 1899); hierna geciteerd als: vert. M. Meyboom.

Zo luidt de introductie van het hoofdstuk ‘De grote beer van de Gurlitaberg’ in de debuutroman *Gösta Berlings Saga* (1891) van de Zweedse schrijfster Selma Lagerlöf (1858-1940). In 1909 ontving zij als eerste vrouw de Nobelprijs voor de literatuur. Tien jaar lang had deze schooljuffrouw in de avonduren met haar materiaal zitten worstelen. Zij had geprobeerd het te gieten in de voorgeschreven literaire vormen van die tijd: de realistische roman en het toneelstuk. Zij had zelfs pogingen gedaan er een epies gedicht van te maken. Pas na dit jarenlange, moeizame proces vond zij haar eigen vorm: een lyrische proza dat volstrekt nieuw was in het literaire Zweden van die tijd. Iets van de bevrijding die zij ervaren moet hebben, klinkt door in de beginzin van de roman: ‘Eindelijk stond de predikant in de preekstoel.’<sup>3</sup>

*Gösta Berlings Saga* speelt zich af op een niet nader aangeduid tijdstip aan het begin van de 19de eeuw, in Wermeland, de streek waar Lagerlöf zelf was opgegroeid. Het is het fantastische verhaal van Gösta Berling, de jonge, beeldschone predikant, die vanwege zijn drankzucht uit het ambt is ontzet en op het nippertje door een grootgrondbezitster, de Majoorse, van zelfmoord wordt weerhouden. Deze struise vrouw van middelbare leeftijd neemt hem op in haar schare van kavaliers, een twaalf-tal avonturiers die zij een permanent onderdak biedt op haar landgoed Ekeby. Tijdens de Kerstnacht, in zwaar beschonken toestand, tekenen de kavaliers een kontrakt met de duivel in de gedaante van de fabriekseigenaar Sintram: zij zullen een jaar lang heersen over Ekeby en in dat jaar zullen zij niets verstandigs, nuttigs of verwijfds, kortom niets on-kavaliërachtigs ondernemen. De twaalf hoofdstukken van de roman beschrijven gebeurtenissen uit dat jaar, in de vorm van min of meer losstaande korte verhalen. Een van die verhalen gaat over ‘De grote beer van Gurlitaberg’ en is in essentie een jachtverhaal. Het bestaat uit drie delen, die door een asterisk worden gescheiden: de hierboven in zijn geheel afgedrukte introductie (intro), de inleiding tot het eigenlijke verhaal (inleiding) en dit verhaal zelf (jachtverhaal).

In zijn proefschrift uit 1958 over *Gösta Berlings Saga* en *Niels Holgersson* was het Erland Lagerroth al opgevallen dat er een verschil in stijl bestaat tussen de intro en de volgende twee delen: ‘Men kan echter konstaten dat de introductie van het hoofdstuk in de vorm van de rapsodie over het volksgeloof met betrekking tot het woud, zo sterk van kleur als die is, *minder goed aansluit* bij de komende gebeurtenissen. Vergeleken

3. Mondelinge observatie van Birgitta Holm. Vgl. ook haar monografie *Romanens mödrar 2: Selma Lagerlöf och ursprungets roman*. Stockholm (Norstedt & Söners Förlag) 1984.

met dit zwaargekruide gerecht (...) moet de daaropvolgende berenjacht met zijn meer rationele werkelijkheidsopvatting wel ietwat tam overkomen (...)<sup>4</sup>

Wat Lagerroth als een misser van de schrijfster lijkt op te vatten, blijkt echter functioneel te zijn met betrekking tot het schrijven van Lagerlöf, zoals ik in het volgende hoop aan te tonen. Ik wil namelijk laten zien hoe de intro gelezen kan worden als het antwoord op de vraag: *Hoe komt het vertellende vrouwelijk subjekt, het tekstuele alter-ego van Selma Lagerlöf, tot stand?* Ook de volgende twee delen kunnen, samengenomen, gelezen worden als het antwoord op een vraag, namelijk: *Hoe reageert dit vertellende vrouwelijke subjekt op de wereld waarmee zij wordt gekonfronteerd?* Met andere woorden: Welke betekenissystemen komt zij daar tegen, hoe gaat zij ermee om, welke nieuwe betekenissen scheidt zij zelf? En welke literaire middelen gebruikt zij daarbij?

Mijn algemene uitgangspunt in dit verband is, dat vrouwen in een door mannen gedomineerde samenleving – waarvan zonder enige twijfel sprake was in Lagerlöfs tijd – de wereld en zichzelf anders beleven dan deze laatsten. Dit brengt met zich mee dat zij vaak niet uit de voeten kunnen met de dominante betekenissystemen, die stoelen op de belevingswerelden van mannen.

### *De introductie*

Mijn benadering en interpretatie van de introductie gaat uit van de freudiaanse psychoanalyse, met name de wijze waarop Julia Kristeva hierop heeft voortgebouwd in haar theorie over het semiotiese en het symboliese in de literatuur. Voor een uitvoerige uiteenzetting over deze theorie verwijs ik naar het artikel van Margaret Brügmann in een eerder nummer van dit tijdschrift.<sup>5</sup> In het kort komt het er op neer dat Kristeva zich richt op het sprekende (schrijvende) subjekt, dat tegelijk bewust en onbewust is. In het krachtenveld bewust-onbewust zijn aan de ene kant biologiese (driftstructuren), aan de andere kant dwingende sociale invloeden (gezinsstructuren, produktiewijzen) werkzaam.

In Kristeva's psychoanalytisch model van de ontwikkeling tot een

4. E. Lagerroth, *Landskap och natur i Gösta Berlings saga och Nils Holgersson*. Diss. Stockholm 1958, p. 53 (mijn vertaling en kursivering, J.K.).

5. Margret Brügmann, 'Wie is bang voor Julia Kristeva? Inleiding in Kristeva's theorie over tekensystemen en hun feministiese implicaties', in: *Tijdschrift voor vrouwenstudies* 6, jrg. 2 nr. 2, 1981, pp. 164-187.

(sprekend) subjekt maakt het kleine kind zich los uit een voor-talige, door driften beheerste wereld, die zij de 'orde van de moeder' noemt, omdat de symbiotische relatie tussen kind en moeder bepalend is voor deze wereld. Er zijn twee mijlpalen in dit losmakingsproces, dat op gang komt zodra het kind ambivalente gevoelens ontwikkelt ten opzichte van de moeder. Het ontdekt namelijk dat zij niet uitsluitend zijn verlengstuk is, maar een wezen dat soms verdwenen is.

De eerste mijlpaal is de 'spiegelfase', waarin het kind via een spiegel of via konfrontatie met de moeder als gestalte voor het eerst zichzelf gaat ervaren als een afzonderlijk, afgescheiden wezen. Het kind 'voelt' zich hierbij niet van binnen uit, maar ziet zich als het ware van buiten af, als een ander. De tweede mijlpaal is de 'kastratie van de moeder'. Zij verliest de fallus (lees: macht) in de ogen van het kind, en wel doordat er een derde in het spel komt: de vader, die de werkelijke fallus (lees: macht) blijkt te bezitten. Dit helpt het kind de twijfelachtig geworden symbiose met de moeder te verlaten en het sociale universum binnen te treden. Dit is de 'orde van de vader', oftewel de 'symboliese orde', zo geheten omdat het kind nu de taal, dat wil zeggen een konventioneel symboolsysteem, moet gaan gebruiken om zijn wensen vervuld te krijgen.

De 'orde van de moeder' is niet pure chaos, maar kent een eigen gestructureerde expressieve praktijk. Deze is niet gekoppeld aan een sociaal bepaald betekenisstelsel, maar aan de ritmiek van lichamelijke bewegingen en behoeften, met andere woorden aan de driftstructuur. Voor zover deze driftstructuur gedurende het hele leven gereactiveerd wordt, manifesteert zij zich door middel van taalsymptomen, merktekens in het symboliese taalgebruik. Kristeva noemt dit verschijnsel het 'semiotische' in de taal (grieks: semeion = (merk)teken)). Dergelijke taalsymptomen kunnen zijn: vormen van rijm, ritmiek, herhalingen, doorbrekingen van de zinsbouw, enzovoort.

Dit soort taalsymptomen zijn essentieel in literaire teksten. Kristeva beschouwt kunstenaars dan ook als volwassenen die in staat zijn via een 'terugkeer manoeuvre' steeds opnieuw in contact te komen met de verdrongen 'orde van de moeder' in zichzelf. Zij weten het daarmee verbonden semiotische potentieel in te brengen in hun (symboliese) taalgebruik. Zo helpen zij tegelijkertijd verhinderen dat de taal verstart tot een rigide een-op-een betekenisstelsel.

Met behulp van bovenstaand referentiekader wil ik nu de tekst van de intro analyseren, en wel op drie nivo's die elkaar beïnvloeden en versterken:

- een thematis nivo (de wereld in de tekst)

- een verteller/fokalisatornivo, waarbij ik gebruik maak van het door Mieke Bal geïntroduceerde onderscheid tussen de *fokalisator* (degene die ziet/beleeft) en de *verteller* (degene die spreekt/vertelt) binnen de tekst!<sup>6</sup> Daarnaast pas ik Ulla Musarra's model van de ik-verteller toe.<sup>7</sup> Zij maakt een onderscheid tussen de *ik-verteller* (degene die in het nu van het verhaal aan het woord is) en de *ik-figuur* (de 'ik' als acteur in het door de ik-verteller vertelde verleden). Zowel ik-verteller als ik-figuur kunnen fokalisator zijn. In dit laatste geval kleurt de taal van de ik-figuur die van de ik-verteller.
- een taalgebruiks/stilisties nivo (alliteratie, herhaling en andere stijlmiddelen).

### *De onzalige dieren in het woud*

In het eerste deel van de intro, over de moordlustige dieren in het woud, kunnen we de 'terugkeer' zien van de volwassen auteur naar haar vroegste kindertijd. Het motief van lichamen die worden stukgereten is hier allesoverheersend. Het zijn typiese fantasieën die de allereerste fase in de ontwikkeling van het kleine kind vertegenwoordigen. In deze fase is het kind nog geen subjekt ('ik') maar gefragmenteerd in diverse erogene zones, 'een a-subjektiviteit van totale aanwezigheid'.<sup>8</sup> De regressieve beweging naar het pre-oedipale, waarmee de tekst van start gaat, wordt nog eens onderstreept door het motief van het kindje dat notabene door de eigen moeder voor de wolven wordt gegooid. De richting van dat gooien is tegengesteld aan die waarin de slee met zijn oedipale vader-moeder-kindinhoud beweegt.

Op het verteller/fokalisatornivo komt het 'nog niet subjekt zijn' tot uiting in het feit dat noch het vertellen, noch het beleven van de scène kan worden toegeschreven aan een expliciete instantie binnen de tekst die hetzij verteller, hetzij personage is. Dit in tegenstelling tot het slot van de intro, waar de verteller duidelijk naar voren komt als een belevend en vertellend 'ik'. In dit eerste gedeelte echter is de stem die vertelt anoniem en het perspectief vaag, bijna mythies.

Stilisties zien we een buitengewoon heftig, ritmies taalgebruik, waar-

6. Mieke Bal, *De theorie van vertellen en verhalen. Inleiding in de narratologie*. Muiderberg (Coutinho) 1978, pp. 104-119. Het concept is afkomstig van de franse theoreticus Gérard Genette.

7. Ulla Musarra-Schrøder, 'Tankegengivelsen i "Sult", et bidrag til jeg-fortællingens teori', in: *Edda*, Hefte 3, 1974.

8. J. Lacan, geciteerd in: Rosemary Jackson, *Fantasy. The literature of subversion*. Londen enz. (Methuen) 1981, p. 89.

van het hoofdkenmerk herhaling is, zowel syntakties: de serie ‘Daar huist (...)’, semanties: bijvoorbeeld de steeds terugkerende scherpste van klauwen en snavels, als fonologies: een overvloed, om niet te zeggen een overmaat, aan alliteraties en assonanties.<sup>9</sup> Als ergens het semiotiese doorbreekt in een tekst, dan is het hier.

De drie nivo’s versterken elkaar. Door middel van een genotvol taalgebruik wordt een niet-subjektgebonden, anoniem en oraal<sup>10</sup> lustuniversum geësceneerd, dat een verboden en verdrongen karakter draagt. Dit blijkt uit de negatieve voortekens (‘onzalig’, ‘moordlust’) die dit universum krijgt toebedeeld. Er is hier sprake van een polariteit, waarin het verdrongene, het ‘onzalige’<sup>11</sup>, de wilde natuur, komt te staan tegenover het bewuste, zalige, het menselijke kultuurlandschap met zijn sleden en schaphenhokken. Het donkere, wemelende woud is het onbewuste, waaruit zo nu en dan verscheurende dieren te voorschijn komen, die tot elke prijs moeten worden buitengesloten – vergelijk het taboe op de naam van de lynx. Inderdaad, een konfrontatie met deze krachten is ook voor een volwassen subjekt niet vrij van risico. Het kan erdoor worden opgeslokt, dat wil zeggen in een psychose raken, als subjekt desintegreert.

### *De grote beer*

In het volgende gedeelte culmineert de dierlijke dreiging in een kolossale magiese gestalte: de grote beer. Maar het kind in dit gedeelte van de intro is niet meer zo totaal hulpeloos als het kind dat uit de slee werd gegooid. Door heel stil te liggen kan het voorkomen dat het door de beer wordt opgegeten. Het kind kan dus iets aan zijn situatie doen door zijn (onwillekeurige) vluchtimpuls te onderdrukken, wat neerkomt op een eerste poging tot zelfbeheersing.

Thematiek levert de beer in dit gedeelte twee belangrijke interpretatiemomenten op. Ten eerste is hij ‘groot en hoog als een wandelende rots’, ook wanneer hij zich over de liggende kindertjes buigt, hen met zijn poot

9. Een deel hiervan gaat helaas verloren in de vertaling. Vergelijk het klankbeeld in de volgende passage uit de zweedse brontekst: ‘vilkas kákar áro vápnaðe með hemskt glimmande tándur eller vassa náðbar, vilkas fötter bára skarpa klor som lángrta efter att klángrta sig fast vid en blodfyllð hals’. Selma Lagerlöf, *Gösta Berlings saga*. Stockholm 1926, p. 140.

10. Oraal: vergelijk de bloeddrikkende lynx.

11. In het zweeds staat er: ‘ohelig’, letterlijk: onheilig. De ongeheiligde natuur met de konnotatie ‘heidens’ moet gezien worden in contrast tot de door het christendom geheiligde mensenwereld. Deze polariteit komen we ook elders in *Gösta Berlings saga* tegen, bijvoorbeeld in het hoofdstuk over de heks van Dovre. Deze polariteit leeft heel sterk in het bewustzijn van de skandinaviërs, bij wie het heidense verleden met name tijdens de romantiek weer uitvoerig van stal werd gehaald.



om en om rolt en 'zijn hete, snuivende adem' in hun gezicht blaast. Dit is typies de falliese moeder vanuit wiegeperspektief beleefd. En net als de moeder gaat de beer weg en komt weer terug. Bij kleine kinderen leidt dit komen en gaan van de moeder tot angst en agressie en daarmee ambivalentie ten aanzien van haar. Deze beginnende ambivalentie uit zich in de tekst in het motief van het bijten, een neiging die op de beer/moeder wordt geprojecteerd.<sup>12</sup> Het beer-kind-motief verbeeldt tevens de spiegel-situatie, de beginnende subjektafbakening door de konfrontatie met de afgebakende gestalte van de moeder. In haar berengedaante is zij ding-achtig ('een wandelende rots'), net zoals het kind een ding is dat begraven kan worden.<sup>13</sup>

Het andere interpretatiemoment houdt eveneens verband met de spiegelrelatie tussen moeder en kind. De grote beer in het verhaal is geen gewone beer: hij kan alleen door een zilveren kogel worden gedood. Dit is kenmerkend voor weerwolven.<sup>14</sup> Een weerwolf, of een ander 'weer'-dier is een mens die 's nachts in een wolf of ander gevaarlijk dier verandert door zich in een pels te hullen en in deze gedaante er op los moordt. Er is dus sprake van een dubbelwezen: half mens, half dier. De 'weer'beer is een geschikte uitdrukking voor de ambivalente beleving van de moeder door het kleine kind. Zij wordt als liefdevol én boosaardig ervaren. Tegelijkertijd wordt de beer als dubbelwezen ook een beeld van het kind zelf, dat zich nu op de grens van het animale en het menselijke bevindt. In deze spiegel fase 'ervaart het subjekt zijn eigen beeld als in wezen gespleten, vreemd, anders'.<sup>15</sup>

De verteller is hier nog steeds anoniem, maar de fokalisatie ligt bij de beschreven kindertjes: door hún ogen wordt de situatie beleefd. Stilisties

12. 'In the first sub-stage what is in question is only oral incorporation, there is no ambivalence at all in the relation to the object – the mothers breast. The second stage, characterized by the emergence of the biting activity, may be described as the "oral-sadistic" one; it exhibits for the first time the phenomena of ambivalence.' S. Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis. The Pelican Freud Library*, deel 2. Onder redactie van J. Strachey, Harmondsworth 1973, p. 132.

13. Ik volg hier de opvatting over het spiegelstadium van D.W. Winnicott in 'The Mother as Mirror', waarbij er geen sprake is van een letterlijk spiegelbeeld, maar van een of meer personen die voor het kind als zodanig functioneren. Vgl. J. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*. Pelican Books 1979 (1974), p. 39.

14. Vgl. W.M.S. en C. Russell, 'The Social Biology of Werewolves', in: J.R. Porter en W.M.S. Russell (red), *Animals in Folklore*. Cambridge 1978, waar uitvoerig wordt ingegaan op de fenomenen weerwolf en 'weer'dier in het algemeen. Vgl. ook W. Hertz, *Der Werwolf*. Stuttgart 1862, o.a. voor de etymologie van het woord.

15. J. Kristeva, 'Psychoanalysis and the Polis', in: *Critical Inquiry*, vol. 9, nr. 1, Chicago 1982, p. 87.

wordt dit gedeelte van de tekst gekenmerkt door retorische vragen en uitroepen. Deze impliceren een gefantaseerde toehoorder en daarmee een beginnende encensering van een verteller. De semiotiese taalsymptomen die we in het begin tegenkwamen nemen hier iets minder extreme vormen aan.

### *De heks*

In het volgende gedeelte komt een antropomorfe, vrouwelijke gestalte in beeld: de heks. 'En heks is de angst': hiermee wordt zeer korrek uitgedrukt dat de angst van het kleine kind de oorsprong is van de heksegedaante, het negatieve aspekt van de moeder.<sup>16</sup> De belangrijkste stijlkenmerken zijn hier antithese en bezieling. De schoonheid van de natuur wordt voortdurend gekonstrasteerd met de verraderlijke boosheid ervan. De natuur en de afzonderlijke natuurelementen treden op als bezielde, dat wil zeggen antropomorfe wezens: verleiders. Een ander stijlkenmerk is de inversie of omgekeerde woordvolgorde, die gebruikt wordt om het boze extra nadruk te geven: 'Boosaardig is de natuur'.

De negatieve gevoelens van onmacht tegenover de machtige, falliese moeder hopen zich op, vergelijk: 'zwakke wezens als jij'. Om zijn zwakke subjektstatus te verstevigen eigent het beginnende 'ik' zich al het positieve toe en projekteert al het negatieve op het moederobject. De psychoanalyse geeft aan dat dit voor het meisje sterker geldt dan voor het jongetje. Bij haar duurt de symbiotiese relatie met de moeder wat langer en zij maakt zich er minder gemakkelijk uit los.<sup>17</sup> Twee aspekten van deze ambivalente periode bij het meisje zijn volgens Freud haar angst vergiftigd of vermoord te worden, alsmede fantasieën over de moeder als verleidster.<sup>18</sup> Omdat het vrouwelijk subjekt zich later met de moeder moet identificeren, zal dit negatieve moederbeeld haar in het algemeen zuur opbreken.

De fokalisatie beweegt zich langs een aantal instanties in de tekst: de oren en harten van mensen, 'men', een 'jij' dat geïmpliceerd wordt door de retorische imperatieven ('Vertrouw niet ... enz.'), en tot slot een expliciet 'jij', dat het zichtbaar worden van de verteller als het ware aankondigt.

Behalve de boze heks/natuur/moeder thematiseert dit gedeelte van de intro tevens een speciale vorm van taalgebruik, namelijk het dichten

16. N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley enz. 1978, p. 122.

17. N. Chodorow, a.w., pp. 96 en 122.

18. S. Freud, a.w., p. 154.

van toverzangen. Deze magiese, dichtende, zingende taal verbindt de heks met de mensen/'jij'. Juist dit dichtende, zingende in de taal beschouwt Kristeva als het semiotiese, dat samenhangt met de orde van de moeder.

#### *De terugblikkende verteller*

In dit vierde tekstgedeelte zet het intreden van het subjekt in de symboliese orde zijn sporen in de taal. Aan de ene kant zien we hier de laatste semiotiese naweeën van de intro, die helaas grotendeels verloren gaan in de vertaling (vergelijk het zweeds: *välde/varit, vaggan/vattnet, järnhand/hjärta*), waarbij het subjekt afscheid neemt van de orde van de moeder. Aan de andere kant treffen we een verschijnsel aan dat typerend is voor de symboliese orde, waarin immers een netwerk van betekenisdragende elementen tot stand wordt gebracht via onderlinge overeenkomsten en verschillen tussen die elementen. Hiermee doel ik op de kontrastering van werkwoordstijden, die een onderscheid aanbrengen tussen het 'nu' van het vertellen en de voltooide tijd, vergelijk: 'ik *weet* het' en 'ik, die staal in mijn wieg (...) heb *gehad*'. Hiermee heeft het subjekt, het 'ik' zich te voorschijn geworsteld in de tekst, waarin het zich vier keer achter elkaar bijna triomfantelijk manifesteert. In de ritmiese herhalingen erkent dit subjekt echter haar semiotiese 'erfgoed'.

De overwinning van het realiteitsprincipe betekent tevens dat het 'ik' haar fantasie over de heks moet opgeven ten gunste van een meer realistische weergave van de pre-oedipale situatie: het leven van het kleine kind in de wieg en het babybadje. De macht van de heks is groot *geweest*, dat wil zeggen: is nu gereduceerd. Of, anders gezegd: de moeder is gekastreerd, van haar macht beroofd. Waarmee de tweede mijlpaal in de subjektvorming is gepasseerd.

In dit tekstgedeelte komen fokalisatie en vertellen samen in het 'ik'. Dit 'ik' blikt terug op haar voorgeschiedenis. Wanneer we het onderscheid van Musarra tussen *ik-verteller* en *ik-figuur* (het 'ik' in het verleden) in ons achterhoofd houden, kunnen we met betrekking tot de vertelsituatie in de intro het volgende opmerken. Het 'ik' dat hier optreedt, blijkt de fiktionele instantie te zijn die al het voorgaande heeft verteld. Dit 'vertelde' behelst geen ik-figuur, daar het 'ik' in het verleden nog niet als zodanig tot stand was gebracht. Het nog niet tot stand gebrachte 'ik' wordt in de tekst vertegenwoordigd door een reeks *figuren*, door middel waarvan het totstandbrengingsproces wordt geënceneerd: een lust- en angstvol samenspel van dieren en lichamen, de beer, het kind en vervolgens een 'jij'-beleving door het beginnende subjekt van zichzelf, een positieve, maar

zwakke 'jij'-figuur, en een negatief objekt, de heks/moeder. De 'jij'-figuur is afkomstig van de goede mensenkant van de moeder, terwijl de heks haar agressieve dierenkant vertegenwoordigt, allebei projecties vanuit het ambivalente kind.

#### *De vertellende verteller*

In het vijfde en laatste deel van de intro ontmoeten we het 'ik' als gevestigd vertelster in de symboliese orde. De orde van de moeder lijkt effectief verdrongen, evenals de toverzangen verdrongen zijn door jachtverhalen, een typies mannengere.

Het verschil in taalgebruik is opvallend. De extatische taal uit de eerste vier delen is vervangen door een beschouwend diskours, het gevaarlijke semiotiese lijkt eruit verdrongen.<sup>19</sup> De vertelster stelt de lezers gerust: De donkere bossen worden doorkruist door jagers. Deze helden weten wel raad met het gevaarlijke wild. Dáár gaan de *echte* verhalen, de jachtverhalen, tenslotte over (dat de grote beer aan het eind van het verhaal nog steeds niet is geschoten, weet de lezer nog niet). Daar komt bij dat het een 'oud verhaal' is, dus veilig lang geleden.

Het semiotiese, zoals we dat eerder tegenkwamen, mag dan in belangrijke mate verdrongen zijn, er is iets anders voor in de plaats gekomen: *ironie*. Ironie is heel in het kort: iets zeggen, maar iets anders bedoelen. Ironie kan eenmalig zijn, in een bepaalde uitspraak, maar ook structurend voor een heel verhaal. Het is een verschijnsel dat het symboliese diskours doorbreekt zonder de formele regels ervan te overtreden. Het is een van de manieren waarop de volwassen verteller via een achterdeur de ambivalentie opnieuw in de taal kan introduceren.

In de laatste passage van de intro treft de ironie van de vertelster het traditionele (jacht-)verhaal als genre. Zij kondigt aan dat zij zo'n verhaal gaat vertellen. In het volgende wil ik laten zien hoe zij een ironies spel drijft met de traditionele verhaalstructuur en welke onderliggende betekenissen er uit dit spel zijn af te lezen.

19. Met de zinsnede 'vertrouw niet' uit het heksengedeelte korrespondeert het 'geloven' uit de laatste alinea. In beide gevallen staat er in de zweedse brontekst het werkwoord 'tro'. De betekenisverschuiving van 'tro' in de tekst van 'veilig/onveilig' naar 'waar/onwaar' markeert de overgang van de orde van de moeder naar de orde van de vader.

*Een echt jachtverhaal*

Het verhaal wordt ingeleid met een beschrijving van de grote beer, die bezig is aan zijn winterslaap ergens op de Gurlitaberg. Hij wordt gewekt door de kavaliers Beerencreutz, Fuchs en Gösta Berling, die op jacht zijn. Gösta is de enige die kans heeft het dier te schieten, maar hij laat het ontsnappen, uit medelijden: de beer heeft door toedoen van de kavaliers al vrouw en kinderen en zijn ene oog verloren. Bovendien loopt hij mank, doordat zij hem bij een eerdere gelegenheid in zijn poot hebben geschoten. Uit zijn winterslaap gewekt begint het dier nu behoorlijk huis te houden in de omgeving. De bevolking doet een beroep op de kavaliers, maar die krijgen hem niet te pakken. Steeds meer raakt men ervan overtuigd dat het een magies dier is, dat alleen met een magies middel gedood kan worden, namelijk een kogel uit zilver en het brons van een kerkklok, die op een donderdagavond bij nieuwe maan in een kerktoren moet worden gegoten zonder dat iemand er iets van afweet.

Na deze inleiding begint het eigenlijke verhaal. De meest hartstochtelijke berenjager, Fuchs, besluit iets aan de situatie te doen. Deze onknappe, voor vrouwen ongevoelige ex-militair vertrekt met zijn gereedschap richting kerk om de kogel te fabriceren. Hij passeert de brug over het Löfvenmeer en redt daar de organist Faber uit de klauwen van Larsson, de koster. Deze dreigt Faber in het meer te zullen gooien, tenzij hij met diens zuster mag trouwen. Als dank voor zijn redding nodigt de organist Fuchs bij zich thuis uit voor een maaltijd. Fuchs raakt enigszins onder de indruk van het lieve, nette juffertje Faber met haar behuilde ogen. Hij drinkt intussen Faber onder de tafel, gaat er met de sleutel van de kerk vandoor en klimt in de toren. Hier maakt hij de kogel met behulp van enig zilvergeld van de dominee van Broby, een vrek, die zijn rijkdommen in de kerktoren blijkt te verstoppen.

Na het verlaten van de toren ontdekt Fuchs de beer in de buurt van het schuurtje van de organist, waar deze zijn twee koeien heeft staan. Als hij op het punt staat te schieten, bedenkt Fuchs zich echter. Hij haalt de koster uit bed, duwt hem het geweer in handen en laat hem de beer schieten. Hij is ervan overtuigd, dat deze vanwege zijn heldendaad nu wel met juffrouw Faber zal mogen trouwen, wat ook haar gelukkig zal maken. Hij vergeet echter dat Larssons geldgebrek de reden was dat het huwelijk niet door kon gaan – de dominee van Broby had hem namelijk zijn erfenis ontfutseld. Doordat Fuchs het betreffende bedrag uit de geheime bergplaats in de toren haalt en het in de bek van de geschoten beer legt, wordt ook dit probleem opgelost en krijgen de twee elkaar.

Ondanks dit happy end, waarbij Fuchs van de koster het prachtige berevel ontvangt, is hij erg terneergeslagen. De grote beer is dood, en hij is niet degene geweest die hem geschoten heeft. Maar na zijn thuiskomst op Ekeby blijkt dat de geschoten beer niet 'de grote beer' is: hij mist geen oog. Fuchs' geluk kan niet op, hij heeft nog steeds de kans dit magiese dier te schieten en hij dankt dan ook de Heer voor Zijn grote goedheid.

Het zal de meesten intuïtief duidelijk zijn dat het hierboven geschetste verhaal een groot aantal sprookjestrekken bezit, maar ook een aantal trekken die daarvan afwijken. Het is van Selma Lagerlöf bekend dat zij al sinds haar jeugd pastiches schreef op de meest uiteenlopende genres. Een en ander was voor mij reden het verhaal te analyseren met behulp van het sprookjesstructuurmodel van Vladimir Propp teneinde te kunnen bepalen wat er precies aan de hand is.<sup>20</sup>

Propp onderscheidt in het (russiese) volkssprookje 31 *funkties* (handelingselementen), die altijd in dezelfde volgorde voorkomen, al zijn ze niet altijd allemaal aanwezig in een bepaald sprookje. Voorbeelden van zulke functies zijn: Vertrek van de held, Een magies objekt komt in het bezit van de held, Overwinning op de tegenstander, Huwelijk en troonsbestijging. Bepaalde groepen functies vormen samen *handelingssferen*, waarin personages kunnen worden ondergebracht, bijvoorbeeld die van de held, de prinses en haar vader, de tegenstander, de valse held. Het deelhebben aan een zekere groep functies bepaalt of een personage de heldenrol dan wel de rol van de tegenstander vervult.

Bij het doornemen van het verhaal aan de hand van deze functies en handelingssferen blijkt het structureel prakties volledig beschrijfbaar in deze termen.<sup>21</sup> Daarbij valt de inleiding samen met wat Propp de 'partie préparatoire' noemt. Er zijn echter een paar opvallende wijzigingen ten aanzien van het model, waarop ik hier nader wil ingaan.

### *Drie sprookjesnivo's*

Doordat Fuchs de heldenpositie opgeeft ten gunste van de koster, raken twee sprookjesnivo's vervlochten: het ene met de koster als held en het andere met Fuchs als held. Op het koster-nivo is de geschoten beer de

20. V. Propp, *Morphologie du conte*. Parijs (Seuil) 1970.

21. Ik laat deze beschrijving hier achterwege; ik heb deze wel gegeven in de eerdere, deense versie van dit artikel (zie noot 1).

tegenstander en juffrouw Faber de prinses. Maar hoe zit het met het Fuchs-nivo? Wie zijn voor hem tegenstander en prinses? Het antwoord moet luiden dat 'de grote beer' in deze beide handelingssferen moet worden ondergebracht, daar deze voor Fuchs zowel de te overwinnen tegenstander als het objekt van zijn begeerte is.

Dit gezichtspunt vindt steun in passages in de tekst, waar een parallelisering plaatsvindt van de grote beer met vrouwengestalten en van het berevel met juffrouw Faber. In het begin van de inleiding wordt van de slapende beer gezegd: 'Hij ligt daar zo heerlijk. Hij lijkt wel de slapende prinses uit het sprookje. Zoals zij door de liefde werd gewekt, zo wil hij door de lente gewekt worden. Door een zonnestraal die door de takjes heenglijdt en zijn snuit verwarmt, door druppeltjes van de smeltende sneeuwhoop die zijn pels natmaken wil hij gewekt worden.'<sup>22</sup> Wanneer Gösta Berling in gedachten verzonken staat, terwijl de beer recht op hem afkomt, leest men: 'Gösta staat natuurlijk te dromen van de mooie Marianne, die in deze dagen zwaar ziek ligt op Ekeby. Zij heeft kougevat die nacht dat zij in de sneeuwhoop heeft geslapen. Hij denkt aan haar, ook zij is ten offer gevallen aan de vloek van de haat, die op deze aarde rust, en hij beeft bij de gedachte dat hij zelf erop uit is gegaan om te vervolgen en te doden.'<sup>23</sup> In deze laatste passage wordt er een parallel getrokken tussen de mooie Marianne Sinclair, op dat moment Gösta Berlings liefdesobjekt, en de grote beer. Een structureel argument voor de beer als prinses is de parallel tussen het verlovingsfeest en het feest ter ere van het meesterschot (vergelijk de functie Huwelijk bij Propp). De koster heeft de biedermeierachtige juffrouw Faber gekregen en Fuchs het prachtige berevel.

Doordat deze nivo's elkaar belichten wordt een subtekst zichtbaar, die zich ironies verhoudt tot de mannelijke seksualiteit en de traditionele vrouwenrol, waarvan juffrouw Faber de belichaming is: een prachtig vel, maar wel dood en zonder inhoud. Als man kun je dit fraais verwerven indien je met een geweer kunt schieten en daarnaast de vereiste financiële potentie bezit. De ironie treft ook de passie van Fuchs, die alleen het geluk kan bereiken in de anticipatie van de daad, waarmee hij het objekt van zijn begeerte tegelijkertijd verwerft en vernietigt.

Er is nog een derde kandidaat voor de heldenpositie en daarmee een derde nivo. De grote beer wordt ook gejaagd door de kavaliërs als kollektief. De krachten zijn gelijk verdeeld, want de beer is zo sterk als

22. Vert. M. Meyboom, a.w., p. 77.

23. Vert. M. Meyboom, a.w., p. 78.

twaalf man en de kavaliers zijn precies met zijn twaalfen. Zij verwerven echter geen magies hulpmiddel dat hen de overhand kan geven. Ook voor de kavaliers is de grote beer zowel tegenstander als voorwerp van hun begeerte. Maar in dit geval is er niet zozeer sprake van *passie*, zoals bij Fuchs, als wel van een vorm van *amusement voor mannen*, die als kollektiviteit minder geïnteresseerd zijn in het lijden dat zij dit levende wezen aandoen. Ik kom hier later op terug.

#### *Een vierde nivo*

Tot nog toe is er sprake geweest van nivo's die stuk voor stuk onder te brengen zijn in het model van Propp. De wijziging ten aanzien van het model zit hem uitsluitend in de veelheid van nivo's als zodanig. Ik wil het nu hebben over twee omkeringen die binnen funkties plaatsvinden.

Ten eerste: de grote beer is herkenbaar aan het feit dat hij een oog mist. Dit is een *teken*. In de betreffende funktie van het traditionele sprookje is het niet de tegenstander die zo'n teken verwerft, maar de held. Dank zij dit teken kan de echte held zich kenbaar maken en de valse held als zodanig worden ontmaskerd. Deze omkering kan op twee manieren worden geïnterpreteerd. Ze kan beschouwd worden als een aanduiding dat de grote beer de *werkelijke held* van het verhaal is – het feit dat hij de titelfiguur is wijst ook in die richting. Daarmee staan al de bovengenoemde traditionele heldenfiguren op de tocht. Maar tegelijkertijd krijgen we de pikante situatie dat een *valse tegenstander* – de verkeerde beer – wordt ontmaskerd doordat hij het teken niet bezit. Dit maakt de koster impliciet tot een valse held. Het betekenissysteem van het traditionele sprookje, de basisstructuur van het westerse patriarchale verhaal, wordt door de vertelster fijntjes op de korrel genomen.

Ook de tweede omkering leidt tot een opvatting van de beer als held en subjeet in een eigen verhaal. Een van de funkties in de 'partie préparatoire' houdt in, dat de held wordt misleid door de tegenstander die zich positief voordoet, met het gevolg dat de held de tegenstander laat ontsnappen.<sup>24</sup> Deze situatie komen we tegen in de inleiding, waar Gösta Berling de beer laat ontkomen. De betreffende passage luidt als volgt: 'Daar komt de grote beer recht op hem af, blind aan een oog door een houw van het mes van een kavalier, mank aan een poot door een kogel uit het geweer van een kavalier, grommig en ruig, eenzaam sinds zij zijn

24. V. Propp, a.w., p. 163.



vrouw hebben gedood en zijn kinderen weggevoerd. En Gösta ziet hem *zoals hij is*, een arm, vervolgd dier dat hij niet van het leven wil beroven, het enige wat hij nog over heeft, nadat de mensen hem alles hebben ontnomen.<sup>25</sup> Waar het om gaat is dat Gösta hier niet handelt op grond van bedrog door een gewiekste tegenstander, maar vanuit een inzicht in de realiteit met betrekking tot de beer. Dit impliceert dat het in feite de jagers zijn, die agressief en destruktief zijn en niet in de eerste plaats de beer, of liever: zijn agressiviteit is een afgeleide van de hunne.

In het eerste deel van de inleiding treedt de beer gedeeltelijk op als fokalisator, met name in herinneringen aan wat de kavaliers hem in de loop der tijd hebben aangedaan. Meer dan een halve bladzij lang laat de vertelster de lezer dit alles beleven vanuit het gezichtspunt van de beer. Vervolgens laat zij dit gezichtspunt bevestigen door een van zijn tegenstanders. Op dit punt in het verhaal zijn de rollen – van held en tegenstander – werkelijk omgekeerd. De beer als slapende prinses, als objekt dus in termen van de sprookjeskode, wordt gewekt door de harde realiteit van een agressief mannenkollektief. Als gevaarlijke tegenstander in de sprookjeskode, maar als subjekt in de nieuwe kode van de vertelster duikt hij op in zijn volle kracht, maar is wel zo realistisch gebruik te maken van de ontsnappingsmogelijkheid die Gösta hem biedt. Terwijl deze het geweer voor hem presenteert, ‘vervolgt (hij) zijn weg, wel wetende dat hij geen tijd te verliezen heeft’. Gösta Berling is degene onder de kavaliers die onder andere in deze passage een ‘dichter en dromer’ wordt genoemd. Een bladzijde eerder vraagt de vertelster met betrekking tot de grote beer: ‘Is hij dan een dichter, een weke dromer, die ruige boskoning, die rover met zijn scheve ogen?’<sup>26</sup>

### *Konklusie*

Ja, dat is *zij*, zou het antwoord kunnen luiden. ‘De grote beer op de Gurlitaberg’ kan men lezen als een verhaal van ‘reculer pour mieux sauter’ wat de vertelster betreft. Zij reaktiveert de pre-oedipale scene en kiest daarvoor de grote beer als een soort totemdier en als haar vertegenwoordiger op het personagenivo in het daaropvolgende jachtverhaal. De ‘weer’-beer is uiterst geschikt en vruchtbaar als identifikatiebeeld voor een creatief vrouwelijk subjekt. Als oorspronkelijke moedergestalte impliceert hij

25. Vert. M. Meyboom, a.w., p. 78 (kurs. van mij. J.K.).

26. Vert. M. Meyboom, a.w., p. 77.

een mogelijke vrouwenidentiteit die zowel fallies is als geïntegreerd. Dat is een groot voordeel vergeleken met de heks, die wel fallies is, maar tevens het resultaat van de splitsing in boze drift/natuur en goede menselijkheid. Eveneens vergeleken met de, in de symboliese orde op prijs gestelde, goede, maar zwakke (gekastreerde) vrouw, die het resultaat is van dezelfde splitsing. Over deze laatste twee vrouwbeelden gaat de beroemde tegenstelling van Gilbert en Gubar tussen de vrouw als monster en als 'angel in the house'.<sup>27</sup>

De berengestalte hoort thuis in een ontwikkelingsfase waarin de geslachtsverschillen nog geen grote rol spelen voor het kind. Zowel jongens als meisjes krijgen hun eerste subjektbeleving in principe met de moeder als 'spiegelbeeld'. De beer in het verhaal vertoont androgynе trekken. Thematies treedt hij op als een 'hij', structureel als een 'zij'. Op de relatie tussen androgynie en creativiteit kan ik in dit bestek niet verder ingaan. Natuurlijk kunnen ook mannelijke auteurs hun pendant van de berengestalte reaktiveren – dit is niet een specialiteit van de vrouwelijke auteur.<sup>28</sup> Maar mannelijke auteurs hebben niet het probleem dat zij de heks en de engel – twee destructieve identifikatie-objekten – moeten zien te vermijden.

Wat heeft de patriarchale symboliese orde het creatieve vrouwelijke subjekt te bieden? Niet bijster veel goeds. In de mannenwereld van de kavaliers is de beer een arm, vervolgd dier. Maar op de een of andere manier weet hij altijd te ontsnappen. 'Heeft hij de sluwheid van de vos geleerd, en de snelheid van de wolf?'<sup>29</sup>, zo vraagt de vertelster (vergelijk Fuchs en de kavaliers als roedel wolven). Met andere woorden: doordat het vrouwelijk subjekt de mannelijke patronen nabootst? De vertelster geeft de voorkeur aan een andere verklaring: het 'weer'- karakter van de beer, dat wil zeggen de integratie van het animale en het menselijke in het subjekt, waardoor het zijn energie produktief kan maken.

Hoe zag de historische kontekst eruit? *Gösta Berlings saga* ontstond in het decennium waarin in Skandinavië een enorme discussie woedde over de seksualiteit. De hoeders van de dubbele moraal eisten kuisheid van de vrouw buiten en onderwerping binnen het burgerlijk huwelijk, terwijl de betreffende mannen alle bewegingsvrijheid hadden op de jachtvelden van de prostitutie. De radikale volgelingen van Georg Brandes

27. S.M. Gilbert en S. Gubar, *The Madwoman in the Attic. The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*. New Haven enz. 1979.

28. In dit verband zou overigens een vergelijkbare analyse van W. Faulkners verhaal 'The Bear Hunt' interessant zijn.

29. Vert. M. Meyboom, a.w., p. 79.

predikten de vrije liefde, zonder erbij stil te staan wat die voor consequenties had voor vrouwen in een tijd zonder effectieve anticonceptie.<sup>30</sup> Naast de getrouwde dames die onder de pannen maar onmondig waren, was er sprake van een groeiende schare ongetrouwde vrouwen, die in hun eigen levensonderhoud moesten voorzien op een arbeidsmarkt die voor hen prakties gesloten was. Daar werden zij door hun mannelijke kollega's al gauw als indringers ('rovers') beschouwd, terwijl zij voor diezelfde mannen seksueel gezien vrij jachtwild waren.

Dergelijke vrouwen, die sterk, zelfstandig en creatief moesten zijn om überhaupt het hoofd boven water te kunnen houden, werden vaak als gevaarlijke manwijven beschouwd.<sup>31</sup> Het onderwerp van de in die periode bloeiende manwijventheorie was: 'die karaktertrekken die niet beschreven kunnen worden in termen van en als voortkomend uit de 'vrouwelijke' leefsituatie binnen de 'intieme sfeer' van het burgerlijk kerngezin'.<sup>32</sup> Deze karaktertrekken, die zich ontwikkelden bij vrouwen die zich moesten handhaven in de 'mannelijke' sfeer van de betaalde arbeid, werden ook voor vrouwen zelf vaak als vervreemdend ervaren in relatie tot de 'intieme-sfeersituatie', waarop hun socialisatie gericht was geweest. Deze gespletenheid wordt in de literatuur van vrouwen uit die tijd gethematiseerd, met als afloop meestal ondergang of berusting. Tegen die achtergrond gezien is het overleven van de grote beer een opmerkelijk verschijnsel.

De verschillende mogelijke mannenperspektieven op de hierboven geschetste sociaal-ekonomiese en seksuele scenario's, met de getrouwde burgervrouw, het dienstmeisje/de prostituée en de droomvrouw van de vrije relatie als optionele vrouwenrollen, tekenen zich af op respectievelijk het kosternivo, het kavalernivo en het Fuchsnivo van het jachtverhaal. In deze wereld beweegt zich de 'selfsupporting' burgervrouw Selma Lagerlöf. Net als bij de beer heeft haar prinsessekant ongetwijfeld last gehad van dromen over liefde en voorjaar. De realiteit is echter: de jagers, tuk op een verzetje. De beer heeft zijn gezin verloren, iets wat ook de ongetrouwde werkende vrouwen moeten ontberen. Hij is één oog kwijt: een

30. Zie over Georg Brandes' rol als kultureel kopstuk van Skandinavië en voorvechter van de 'vrije liefde' mijn artikel: 'Het verlaten van de gesloten ruimte. Deense schrijfsters 1880-1980', in: *Sarafaan*, jrg. 1, nr. 1, 1985, pp. 13-15.

31. M. Bryld en N. Lykke, 'Er begrebet "mandekvinde" kvindefjendsk? Om en opfattelse af "overgangskvinden" i kønsfilosofi og kvindelitteratur', in: M. Bryld e.a. (red.), *Overgangskvinden. Kvindeligheden som historisk kategori – kvindeligheden 1880-1920*. Odense (Odense Universitetsforlag) 1982.

32. M. Bryld e.a., a.w., p. 149.

metaforiese manier om te zeggen dat hij *half* gekastreerd is.<sup>33</sup> Het ontbrekende oog is het 'heldenteken' van de beer en tevens wat hem karakteriseert als manwif (de halfgekastreerde). Wat psychies een positieve kracht is, wekt negatieve reacties in de wereld van het jachtverhaal, in de realiteit van de symboliese orde.

De ongetrouwde lerares Selma Lagerlöf beweegt zich in een belevingswereld die om een nieuwe betekenisgeving vraagt. De koster-, kavaliers- of Fuchskode schieten te kort met betrekking tot háár ervaringen. Zij schept een eigen kode, niet door de sprookjeskode te verwerpen, maar door zichzelf erin in te schrijven, vermomd als beer. Het is dan ook zeker geen toeval dat de grote beer van de Gurlitaberg mank is, net als Selma Lagerlöf zelf.

33. J. Mitchell, a.w., p. 75: 'an analysis of dreams demonstrates that blinding is a metaphor for castration; after the discovery of his crime Oedipus blinds himself as a punishment'.

Jo Vossen

## Het lichaampje van Barr als mythe

Vrouwelijkheid, sport en wetenschap\*

In 1934 verbetert een tsechiese atlete tijdens atletiekwedstrijden in Londen het wereldrekord 800 meter dames. Twaalf jaar later – in 1946 – ondergaat deze atlete een mediese behandeling die haar tot man maakt. In 1948 trouwt deze man; zijn seksuele funktioneren als man wordt in de biografie omschreven als normaal.

Medies gezien valt deze atlete onder de categorie *pseudohermaphroditismus masculinus*. Mannelijke pseudohermafrodieten worden gekenmerkt door een genetiese konstellatie, waarin een X-chromosoom en een Y-chromosoom voorkomt. Bij de meeste mensen leidt een XY-konfiguratie tot een lichamelijke en psychiese ontwikkeling in de richting van mannelijkheid. Bij de mannelijke pseudohermafrodiet is dat niet het geval. Ondanks het feit dat deze mensen geneties beschikken over een XY-konfiguratie, zien ze er lichamelijk uit als een vrouw, gedragen ze zich als vrouw en voelen ze zich ook vrouw.

Na 1934 deed zich een aantal gevallen voor van vrouwen, die in sportwedstrijden hoge ogen gooiden en die bij nader onderzoek in het bezit bleken te zijn van een X-chromosoom en een Y-chromosoom. Omdat men dit kennelijk ongewenst achtte, maakte een aantal internationale sportbonden (bijvoorbeeld die van atletiek en handbal) een regeling, waarin werd bepaald, dat vrouwelijke deelnemers aan internationale wedstrijden een pasje moeten overleggen met een verklaring dat zij van het vrouwelijk geslacht zijn. Sinds 1968 is een geslachtscontrole verplicht gesteld voor alle vrouwelijke deelnemers aan de Olympiese Spelen. Een belangrijk argument voor de verplichte geslachtscontrole wordt gegeven door de duitse sportarts Bausewein. Zij is van mening dat alle deelnemers aan wedstrijden gelijke kansen moeten hebben. Een XY-konfiguratie betekent een doping van binnen uit, die – zoals ook alle doping van buiten

\* Dit verhaal is de schriftelijke weergave van een voordracht gehouden op de studiedag, georganiseerd door de commissie vrouwenstudies van de subfakulteit psychologie, Katholieke Universiteit Nijmegen, op 1 november 1985 en gewijd aan de relatie tussen biologie, psychologie en vrouwenstudies.

af – moet worden beschouwd als onverenigbaar met het principe van de gelijke kansen.<sup>1</sup>

Hoe wordt de geslachtskontrolle gedaan; waarop is zij gebaseerd? Cellen uit het bloed of cellen van het wangslimvlies worden op een bepaalde wijze gekleurd en onder de mikroskoop bestudeerd. Bij de meeste vrouwen bevat de celkern een lichaampje dat aan het kernmembraan vastzit. Naar alle waarschijnlijkheid is dit lichaampje, dat naar zijn ontdekker het lichaampje van Barr wordt genoemd, een geïnactiveerd X-chromosoom. In een cel met twee X-chromosomen vormt volgens deze hypothese een van de chromosomen een lichaampje van Barr; in een cel met slechts één X-chromosoom ontstaat geen lichaampje van Barr.<sup>2</sup> Aangezien de meeste mannen een XY-konfiguratie hebben en zij dus slechts beschikken over één X-chromosoom, komt bij hen het lichaampje van Barr niet voor. In het kader van de geslachtskontrolle wordt de bezitter van tenminste één lichaampje van Barr gedefinieerd als vrouw. Wie niet over zo'n lichaampje beschikt, wordt niet toegelaten tot dameswedstrijden.

Hebben personen, die er uitzien als mannen, die zich gedragen als mannen en die zich man voelen, geen lichaampje van Barr? De meeste van deze personen hebben dat inderdaad niet, sommigen echter wel. Naast de mannelijke pseudohermafrodit bestaat er namelijk ook de vrouwelijke pseudohermafrodit, medies vallend onder de categorie *pseudohermaphroditismus feminius*. Het gaat hierbij om personen die genetisch een konstellatie hebben waarin twee X-chromosomen voorkomen. Echter, ondanks het feit dat deze mannen een XX-konfiguratie bezitten, zoals die meestal bij vrouwen voorkomt, hebben zij een mannelijk lichaam, beleven zij zichzelf als man en gedragen zij zich als man. Pseudohermafroditisme is geen frekwent verschijnsel; het is echter ook niet heel zeldzaam. Bij twee à drie op de duizend mensen komt het voor. Totani en Nakamura vonden in een periode van 16 jaar in Japan 121 gevallen van vrouwen met een XY-konfiguratie, die zonder enige geneeskundige behandeling of bijsturing volledig als vrouw funktioneerden.<sup>3</sup>

Waarom stilgestaan bij de geslachtskontrolle van vrouwelijke deelnemers aan wedstrijden en bij het daarmee te maken hebbende pseudohermafro-

1. De gegevens omtrent de geslachtskontrolle en die aangaande de tjechiese atlete ontleen ik aan het boek van B. van Keeken, T. Schellen, M.J. Thunnissen en J. van Wieringen, *Vrouw in de sport*. Baarn 1982.

2. W.S. Klug en M.R. Cummings, *Concepts of genetics*. Columbus/Toronto 1983.

3. R. Totani en K. Nakamura, *Phenotypic variations of XY-females*. Proceedings International Congress of Andrology, Tel Aviv 1981.

ditisme? Ik denk dat hier een spanningsveld zichtbaar wordt tussen wetenschap in het algemeen en de werkelijkheid van alledag. Ook voor vrouwenstudies zou juist dit spanningsveld tussen wetenschap en alledaagse werkelijkheid een belangrijk studieobject kunnen zijn.

In het kader van de geslachtscontrole fungeert het lichaampje van Barr als een diagnostikum. Bij het onderzoek gaat het niet om het lichaampje van Barr als zodanig maar om de voorspelling of iemand in verband met deelname aan wedstrijden al dan niet als vrouw beschouwd moet worden. Het Internationaal Olympies Comité heeft voorgeschreven dat de bepaling of iemand een man of een vrouw is, gebaseerd dient te zijn op het chromosomale geslacht. De persoon die in het bezit is van twee X-chromosomen, en derhalve van een lichaampje van Barr, wordt gedefinieerd als vrouw; de persoon die een XY-konfiguratie heeft en derhalve geen lichaampje van Barr, wordt beschouwd een man te zijn. Op grond van het lichaampje van Barr wordt een uitspraak gedaan over het man of vrouw zijn van een persoon.

In het algemeen is het zo, dat als je op grond van iets (bijvoorbeeld A) een uitspraak wilt doen over iets anders (bijvoorbeeld B), je kennis moet hebben van de relatie tussen A en B. De waarde die iets als diagnostikum voor iets anders heeft, wordt bepaald door de mate van samenhang tussen diagnostikum en dat wat gediagnosticeerd wordt.

Hoe wordt die samenhang bepaald? Laat ik een voorbeeld nemen. Ik wil weten of het mogelijk is bij eerstejaarsstudenten in de psychologie een onderscheid te maken tussen die studenten die met succes binnen een aantal jaren een doktoraalexamen in de psychologie zullen afleggen, en die studenten die daarin niet zullen slagen. Ik kan dat probleem aanpakken door bij een groot aantal eerstejaarsstudenten in de psychologie enkele factoren te meten waarvan ik vermoed dat ze bijdragen tot een succesvolle studie in de psychologie – factoren als intelligentie, prestatievermogen, emotionele stabiliteit, frustratietolerantie enzovoort. Als ik vervolgens wacht totdat de termijn van het doktoraalexamen verstreken is, dan vaststel welke studenten wel en welke studenten niet het examen met succes hebben afgelegd, kan ik tenslotte korrelaties berekenen tussen de testuitslagen en het al dan niet geslaagd zijn voor het doktoraalexamen. Op grond van de verkregen korrelatiekoefficienten kan ik een selectie maken van die tests, die studiesukses het best voorspellen. Op deze wijze te werk gaande kan ik een diagnostikum ontwikkelen (een test of een aantal tests) dat een uitspraak verschaft ten aanzien van het criterium (studiesukses). De gevonden korrelatie zegt me daarbij iets over de mate van zekerheid waarmee ik op grond van het diagnostikum een uitspraak kan doen over

het criterium. Die zekerheid is bijna nooit absoluut: iemand waarvan ik op grond van de test kon verwachten dat hij zou slagen, blijkt niet succesvol. Iemand die blijkens de testresultaten niet zou mogen slagen, doet dat toch. Naarmate deze twee typen van uitslagen verhoudingsgewijze minder voorkomen, is het diagnostikum beter geschikt om uitspraken te doen over het criterium.

Terug naar het geslachtsprobleem van het IOC. Het Comité stelt er prijs op dat mannen met mannen en vrouwen met vrouwen sport/prestaties meten, of wat zorgvuldiger geformuleerd, dat er bij dameswedstrijden geen mannen meedoen. Het probleem is nu vast te stellen wie man is en wie vrouw. Daarvoor dient een diagnostikum te worden ontwikkeld. Aan wat voor diagnostika zou men kunnen denken? Ik noem er enige:

- a) de bepaling van het lichaampje van Barr
- b) vaststelling of de persoon in kwestie beschikt over een vagina of een penis
- c) vaststelling, of de persoon in kwestie beschikt over ovaria of testes
- d) meting van oestrogenen en androgenen in het bloed
- e) meting van elektrische activiteit in bepaalde delen van de hypothalamus
- f) meting van de gevoeligheid van de tepels
- g) bepalen of iemand zich beweegt of zich gedraagt als man of vrouw
- h) vragen of iemand zichzelf beleeft als man of vrouw.

De vraag is nu met welk criterium de metingen vermeld onder a tot en met h moeten worden gekorreleerd. In het geval van het studiesukses is het criterium duidelijk. Het is niet moeilijk vast te stellen, of iemand voor een bepaalde datum zijn doktoraalexamen in de psychologie al dan niet met succes heeft afgelegd. Maar wat is het criterium in de geslachtsdiagnostiek? Als er een engel uit de hemel zou neerdalen, die gedurende een week alle 'echte' vrouwen zou merken met een cirkel op het voorhoofd en alle 'echte' mannen met een vierkantje, zouden onmiddellijk alle mogelijke korrelaties tussen diagnostika en criterium kunnen worden uitgerekend. Als na een week het merkteken uitgewist zou worden, zouden we op grond van de meest geschikte diagnostika in de toekomst steeds met een bepaalde mate van zekerheid kunnen bepalen wie een 'echte' man en wie er een 'echte' vrouw is. Helaas voor het IOC plegen er nog steeds geen engelen uit de hemel neer te dalen om criteria te verschaffen.

Als men de diagnostika niet met een criterium kan korreleren, kan men ze toch in ieder geval met elkaar korreleren. Neem bijvoorbeeld de diagnostika lichaampje van Barr en de vragenlijst waarin wordt bepaald of iemand zichzelf beleeft als man of als vrouw. De korrelatie tussen de twee diagnostika zal wellicht hoog zijn, maar niet perfect. Naast personen



met een lichaampje van Barr en een zelfbeleving als vrouw zullen er, zoals we in het begin van dit verhaal al hebben gezien, ook personen zijn, bij wie de afwezigheid van het lichaampje van Barr samengaat met een zelfbeleving als vrouw. Van alle andere korrelaties tussen de diagnostika mag hetzelfde worden verwacht: hoge, maar niet perfecte korrelaties. Het resultaat van alle rekenarij is een matrix van interkorrelaties tussen de diagnostika, terwijl dat wat nodig is, een tabel is van korrelaties tussen de diagnostika en een criterium. De korrelatie met een criterium is immers het enige dat voor de beoordeling en het gebruik van een diagnostikum van belang is. In dit geval bestaat er echter geen criterium. Hoe wordt dit onoplosbare probleem opgelost, als mensen om welke reden dan ook behoefte hebben aan een oplossing?

Een eerste aanwijzing voor de wijze waarop het probleem wordt aangepakt, is te vinden in de term pseudohermaphroditismus masculinus en femininus. Een mannelijke pseudohermafrodit is een persoon met chromosomaal een XY-konfiguratie, die eruit ziet als een vrouw, zich vrouw voelt en zich als vrouw gedraagt. De persoon moet gediagnosticeerd worden als man als men afgaat op de afwezigheid van het lichaampje van Barr (XY-konfiguratie); hij wordt gedefinieerd als vrouw wanneer men afgaat op psychologische diagnostika als zelfbeleving. Is er in zo'n geval sprake van een man die zich als vrouw voordoet, of van een vrouw die zich voordoet als man? Uit de toevoeging van het woord masculinus blijkt dat de keuze valt op het eerste alternatief. Een mannelijke hermafrodit is een man, die eruit ziet als vrouw en zich vrouw voelt. Een vrouwelijke hermafrodit is een vrouw die eruit ziet als man en zich beleeft als man. Het probleem van de niet perfecte samenhang wordt opgelost door een van de twee diagnostika, en wel in dit geval het lichaampje van Barr, een hogere status te geven dan het andere – psychologische – diagnostikum. Het lichaampje van Barr krijgt in feite de status van criterium. Er hoeft geen engel uit de hemel neer te dalen: het merkteken zit diep verborgen in de kern van de cel.

Eenzelfde oplossing voor het onoplosbare probleem bereikt het IOC. Niet het uiterlijk van iemand, niet het gedrag of de zelfbeleving van iemand bepalen of iemand toegelaten wordt tot dameswedstrijden, maar het lichaampje van Barr. Lichamelijke kenmerken zijn hiervoor niet geschikt: ze correleren immers niet volledig met dat lichaampje van Barr. Hetzelfde geldt wellicht nog in sterkere mate voor psychologische diagnostika: ze zijn onbetrouwbaar omdat ze goed maar niet uitstekend correleren met het lichaampje van Barr. Of het lichaampje van Barr zelf dan zo'n goed diagnostikum is, terwijl het toch niet perfect correleert met uiterlijke kenmer-

ken of psychologische factoren, vraagt men zich liever niet af, omdat dan het gebruik van het lichaampje van Barr als criterium in gevaar komt.

Maar gaat het het IOC er wel om, vast te stellen wie eigenlijk een man is en wie een vrouw? Een andere redenering is mogelijk. Personen die beschikken over een Y-chromosoom, doen het in een aantal sporten gemiddeld beter dan personen die niet over zo'n Y-chromosoom beschikken. Dat geldt voor de betere prestaties van mannen in vergelijking met die van vrouwen; het geldt ook voor de betere prestaties van XY-vrouwen in vergelijking met die van XX-vrouwen. Het hebben van een Y-chromosoom verhoogt de kans op goede prestaties. Indien men aan wedstrijden voor personen zonder Y-chromosoom ook personen laat meedoen met een Y-chromosoom, wordt het principe van gelijke kansen voor iedereen geschonden. Het Y-chromosoom is dan een doping van binnen uit. Het resultaat van de geslachtscontrole is, dat uitsluitend individuen die niet in het bezit zijn van een Y-chromosoom, met elkaar wedijveren.

Vanuit deze redenering lijkt het logies aan mannen die een XX-konfiguratie hebben en niet over een Y-chromosoom beschikken, de mogelijkheid te bieden aan wedstrijden voor individuen zonder Y-chromosomen deel te nemen. Gelukkig doet zich de situatie van XX-mannen die met vrouwen wedijveren, niet voor omdat mannen niet aan een geslachtscontrole worden onderwerpen. Als het Y-chromosoom leidt tot betere prestaties, zijn XX-mannen in herenwedstrijden in het nadeel en wordt het principe van gelijke kansen geschonden.

Het ontbreken van de geslachtscontrole bij mannen heeft nog een andere consequentie. Er komen namelijk mannen voor die niet over twee maar over drie geslachtschromosomen beschikken: een X-chromosoom en twee Y-chromosomen. De frekwentie van de zogenaamde XYY-konfiguratie is niet hoog: ongeveer één op de duizend in de totale bevolking. Volwassen mannen met een XYY-konfiguratie zijn in het algemeen lang van postuur, ze zijn krachtig gebouwd en hebben een gespierd lichaam. Psychologies valt vooral hun sterke agressie op.<sup>4</sup> Gegeven deze eigenschappen mag worden verwacht dat deze personen in een aantal sporten goede prestaties kunnen leveren. Het kan niet worden uitgesloten, dat het extra Y-chromosoom waarover deze mannen beschikken, hen bij allerlei sporten een voorsprong geeft op gewone XY-mannen. Alweer een schending van het principe van gelijke kansen. Terwijl echter bij vrouwen een geslachtscontrole wordt opgezet om de 'doping van binnen uit' (het Y-chromosoom)

4. R.F. Thompson, *Introduction to physiological psychology*. New York 1975; P.M. Groves en K. Schlesinger, *Introduction to biological psychology*. Dubuque, Iowa, 1982<sup>2</sup>.

te bestrijden, blijft deze bij mannen achterwege, ofschoon er ook bij mannen individuen worden aangetroffen die profiteren van doping van binnen uit als gevolg van hun extra Y-chromosoom. Een Y-chromosoom te veel moet bij vrouwen worden opgespoord, maar bij mannen niet.

De aksentuering van de geslachtschromosomen als schenders van het principe van gelijke kansen lijkt overigens nogal eenzijdig. Mensen verschillen niet alleen van elkaar met betrekking tot hun geslachtshormonen, maar ook met betrekking tot tal van genen in hun autosomen. Vele van die genen hebben te maken met fysieke eigenschappen, die bij het leveren van sportprestaties een belangrijke rol kunnen spelen. Het principe van gelijke kansen is, wat zijn genetische aspecten betreft, alleen in hoge mate te realiseren bij identieke tweelingen. Maar als men er van moet uitgaan dat de genetische diversiteit van mensen leidt tot een diversiteit van aanleg voor sporten en de daarmee deels gekoppelde diversiteit van prestaties, waarom dan de aandacht uitsluitend gericht op het Y-chromosoom bij vrouwen?

Wat aanvankelijk een eenvoudige zaak leek, een simpele geslachtskontrolle op grond van het lichaampje van Barr, lijkt bij nadere beschouwing de vorm aan te nemen van een preokkupatie. Daarbij moet worden aangekend dat tot de voorstanders van een dergelijke geslachtskontrolle zowel mannen als vrouwen behoren. Het komt mij voor dat die zorg om medaillewinnende vrouwen die in het bezit zijn van een Y-chromosoom, niets met biologie uitstaande heeft. Het gaat eerder om een zorg of angst die zijn wortel vindt in kulturele, sociale of ethische lagen van het menselijk bestaan.

Keren we nog eens terug naar de tjechische atlete van het begin van dit verhaal. Als deze vrouw zich niet had laten transformeren tot man, waren er geen problemen gerezen. Ze was, onwetend van haar XY-konfiguratie, verder als vrouw door het leven gegaan. Het probleem ligt in haar transformatie tot man in 1946. Die transformatie wordt namelijk niet beschouwd als een transformatie, maar als een terugbrengen van schijn tot werkelijkheid. Degene die in 1934 het wereldrekord verbeterde, was niet een vrouw, maar een man, en wel, een verborgen man. De gedachte dat er onder vrouwen verborgen mannen rondlopen, is een gedachte die in onze kultuur om daden vraagt. Die daden krijgen een vorm van opsporing en onthulling van verborgen mannen middels de geslachtskontrolle. Dat er onder mannen verborgen vrouwen rondlopen is iets wat geen zorgen baart.

Waarom vormen in onze kultuur verborgen mannen wel een probleem en verborgen vrouwen niet? Ik kan alleen maar spekuleren. Ik denk

dat, zeker voor zover het mannen betreft, de angst voor de verborgen man te maken heeft met hun ambivalente houding tegenover homoseksualiteit in onze cultuur. De gedachte dat de vrouw waarmee de man een relatie heeft, een verborgen man zou kunnen zijn, impliceert de gedachte aan een homoseksuele relatie. Bij vrouwen ligt de motivatie denk ik anders. De betere prestaties die mannen in veel sporten leveren, roepen de angst op voor oneerlijke concurrentie: vrouwen vrezen dat de overwinning hen door verborgen mannen wordt ontnomen.

Was de mediese behandeling van de tjechiese atlete een transformatie of een terugbrengen van schijn naar werkelijkheid? Het hangt er maar vanaf vanuit welk kader je die vraag beantwoordt. Geneties gezien bestaat er geen verschil tussen de vrouw in 1934 en de man uit 1948. Wel is het zo dat een aantal kenmerken in 1934 niet in overeenstemming was met het geneties geslacht en in 1948 wel. Wordt het geneties geslacht als criterium genomen, dan waren de andere geslachtelijke kenmerken in 1934 schijn – het werkelijke geslacht verhullend. Die kenmerken waren in 1948 ‘echt’ – het werkelijke geslacht onthullend. De hypothese van de ‘verborgen man’ is een hypothese die gebaseerd is op het genetiese geslacht als criterium. Psychologies bestaat er wel een verschil tussen de persoon uit 1934 en de persoon uit 1948. De persoon uit 1934 gedraagt zich als vrouw, beleeft zichzelf als vrouw, en presenteert zichzelf als vrouw. Diezelfde persoon beleeft zichzelf in 1948 als man, gedraagt zich als man en presenteert zich als man. Er is sprake van een transformatie, niet van een verhulling en onthulling. De transformatie-hypothese is gebaseerd op psychologische geslachtskenmerken als criterium.

Welk van beide criteria is het juiste? Welke relaties hebben beide criteria tot elkaar? Is een van beide in enig opzicht superieur aan het andere? In feite zijn we dit probleem al eerder tegengekomen, toen we de relatie bespraken tussen diagnostika bij afwezigheid van een criterium. We kwamen daar tot de konklusie, dat bij gebrek aan een criterium een van de diagnostika de rol van criterium werd toegedacht, in dit geval het lichaampje van Barr. Nu moeten we konkluderen dat de ‘verborgen man’-hypothese, gebaseerd op een geneties uitgangspunt, verkozen wordt boven de transformatie-hypothese, gebaseerd op een psychologies uitgangspunt. Zijn er argumenten aan te voeren om aan een biologiese benaderingswijze de voorkeur te geven boven een psychologiese? In laatste instantie valt deze vraag te herleiden tot een vraag naar de verhouding van wetenschappen tot elkaar en een vraag naar de betekenis van wetenschappelijke kennis.

Wetenschap impliceert de konstruktie van een wereld. Vanuit een

bepaalde optiek, met behulp van een bepaald soort instrumentarium, worden waarnemingen gedaan omtrent de wereld waarin de mens leeft. Die waarnemingen zijn geen naïeve beschrijvingen van de werkelijkheid, maar beschrijvingen die mede bepaald worden door de optiek vanwaaruit die waarnemingen worden gedaan. De op deze wijze verkregen observaties leiden tot concepten die op grond van assumpties of bedachte wetten met elkaar in verband worden gebracht. Het systeem van concepten vormt het wereldbeeld van een wetenschap. Door voortdurend te toetsen, op grond van voorspellingen vanuit het systeem van concepten en op grond van waarnemingen vanuit de gekozen optiek, wordt het wereldbeeld van een wetenschap steeds opnieuw bijgesteld. De wereld, zoals die in de wetenschap wordt gekonstrueerd, is een door het denken geschapen wereld, die eruit ziet als een schijn-gestalte van de reële wereld. Voor de beoefenaar van wetenschap is de verhouding tussen de bedachte wereld en de werkelijkheid dezelfde als voor het spelende kind de verhouding tussen baby en pop. Het kind speelt met zijn pop als ware het een baby; in zijn weten omtrent de baby ligt besloten het weten dat het niet echt om een baby gaat maar om een pop.<sup>5</sup> De baby is een bedenksel vanuit een bepaalde benadering of waarneming van de pop.

Iedere wetenschap bedenkt haar eigen wereld. Al deze wetenschappelijke wereldbeelden hebben met elkaar gemeen dat ze in laatste instantie gebaseerd zijn op een door hun instrumenten of optiek bepaalde waarneming van dezelfde wereld. Geen benadering heeft prioriteit boven de andere; het wereldbeeld van de ene wetenschap is niet superieur aan dat van de andere. Om bij de analogie van het spel te blijven: voor het kind dat vader of moeder wil spelen is de pop een baby; voor het kind dat machinist wil spelen is de pop een reiziger, en voor het kind dat politieagent wil zijn is de pop een boef. Geen van deze bedenksels heeft prioriteit boven de andere.

De wereld waarin de mensen leven, is een behoorlijk chaoties geheel. Van oudsher hebben mensen getracht vat te krijgen op de wereld; die pogingen hebben de vorm gekregen van mythen. Mythen laten zien dat onder de waargenomen chaos orde bestaat. Ze laten zien dat achter de kaleidoskopiese wereld van alledag een diepere werkelijkheid verborgen ligt. De orde van die diepere werkelijkheid maakt normen mogelijk die

5. Zie voor een gelijksoortige uitwerking van de vergelijking van het spelende kind: S. de Beauvoir, *Pour une morale d'ambiguïté*. Parijs 1944.

als richtlijnen kunnen dienen voor het menselijk handelen. Mythen verschijnen vaak in een religieuze kontekst.<sup>6</sup>

In onze gesekulariseerde cultuur zijn de mythen ten gronde gegaan. Over bleef de chaotiese wereld van alledag, en een verzameling van bedachte wetenschappelijke wereldbeelden. Aan deze wereldbeelden kunnen geen normen worden ontleend, althans geen normen die het nivo van het spelen te boven gaan. In de loop van de tijd is voor dit vacuüm een oplossing gevonden in de geleidelijke mythologisering van bepaalde wetenschappen, en wel met name van de natuurwetenschappen. In het proces van mythologisering verliest een wetenschappelijk wereldbeeld het karakter van bedachte wereld, en wordt het tot echte, uiteindelijke realiteit. Achter de chaotiese werkelijkheid van alledag ligt de ware wereld, onthuld door de natuurwetenschappen.

Op het moment dat een wetenschappelijk wereldbeeld tot mythe wordt, krijgt wetenschappelijke kennis een normatief karakter. De wetenschap als mythe levert geen diagnostika meer op, maar criteria. Aan die criteria kunnen zaken op hun echtheid, op hun realiteitswaarde worden getoetst. De niet gemythologiseerde wetenschappen fungeren als leveranciers van diagnostika. De waarde of betrouwbaarheid van het diagnostikum wordt afgemeten aan het criterium van de gemythologiseerde wetenschap. Het gevolg is een hiërarchisering van wetenschappen, waarbij de wetenschappen die tot mythe zijn geworden, superieur zijn aan de andere wetenschappen.

In de zaak van de geslachtskontrolle en het daaraan gekoppelde begrip pseudohermafroditisme komt deze situatie duidelijk tot uiting. Het wetenschappelijk concept vrouw, zoals dit in de biologie of meer in het bijzonder in de genetica bestaat, wordt gemythologiseerd. Op dat moment gaat het fungeren als criterium, waartegen diagnostika kunnen worden afgezet. Een vrouw mag met recht vrouw worden genoemd, als in haar cellen een lichaampje van Barr aanwezig is. Een man is een man, indien het lichaampje van Barr ontbreekt. Maar daaruit volgt dan ook, dat iemand die zichzelf beschouwt als vrouw en die door iedereen in de werkelijkheid van alledag als vrouw wordt gezien, een verborgen man kan zijn. Het beleven van zichzelf als man of vrouw, het zichzelf gedragen als man of vrouw, het zichzelf presenteren als man of vrouw is uiteindelijk niet doorslaggevend. Het zijn aspecten van vrouw-zijn en man-zijn, die op hun

6. '..... (en natuurlijk gebruik ik het woord mythe met ontzag, zoals de etnologen van onze tijd het gebruiken, in de betekenis van grote waarheden die ons overstijgen maar die wij nodig hebben om te leven)', M. Yourcenar, *De Tijd, de grote beeldhouwer*. Baarn/Amsterdam 1983, p. 94.

werkelijkheidsgehalte getoetst worden door ze af te zetten tegen biologische criteria. In zijn uiterste konsekwentie leidt dit tot de absurde uitspraak dat de biologie aan het bestaan voorafgaat.

Als mythe meet de wetenschap zich prestaties aan, die zij niet kan waarmaken. Naar de maatschappij toe gaat zij als mythe normen creëren, die in sterke mate het beleid ten aanzien van mensen bepalen. Het voorbeeld van de geslachtskontrolle laat zien, hoe in het kader van een tot mythe geworden biologie vrouwen in hun wens met andere vrouwen in de sport te wedijveren worden gefrustreerd. De samenleving dient zich voortdurend bewust te zijn van het gevaar van mythologisering van wetenschap. Doordat de tot mythe geworden wetenschap normen creëert en legitimeert, beïnvloedt zij op ontoelaatbare wijze het bestaan van mensen. Ik denk dat in een kritiese analyse van wetenschap zoals die ook door vrouwenstudies wordt beoogd, drie zaken van belang zijn:

- 1) Is het wereldbeeld, zoals dat in een wetenschap wordt bedacht, intern consistent en volledig?
- 2) In welke mate wordt het wereldbeeld van een wetenschap gemythologiseerd?
- 3) Welke normen en waarden worden gekreëerd en gelegitimeerd door een tot mythe geworden wetenschappelijk wereldbeeld?

Ten aanzien van alle drie deze vragen kunnen van vrouwenstudies in principe relevante antwoorden worden verwacht.

## Reactie

Troetje Loewenthal en  
Kamala Kempadoo

### *Verbroken verbindingen*

Een kritiek op een etnies-feministische  
visie

'If the present looks like the past, what does  
the future look like?'

Alice Walker, *In search of our mothers'  
gardens*

Biedt een feministiese bril automaties zo'n verbetering van het gezichtsvermogen dat ook andere vormen van onderdrukking binnen het gezichtsveld vallen? Even leek het erop: de feministiese kritiek op de dominante mannelijke theorievorming leek ook handvaten te bieden voor een anti-racistiese kritiek. Tot ook de feministiese theorievorming onder kritiek kwam te staan van met name zwarte vrouwen. Daarbij gaat het ons niet om het feit dat onze 'ervaringen niet genoeg aan de orde komen'. Dit stellen Yvonne Leeman en Sawitri Saharso in 'Om de kleur van vrouwenstudies'<sup>1</sup>, waarin zij een nieuwe aanzet proberen te geven in de discussie rond het (anti-)racisties karakter van vrouwenstudies en de vrouwenbeweging en waarop wij in dit stuk reageren. Het gaat er ons om dat *vrouwenstudies een racistiese kennis produceert, wanneer veralgemenisering naar alle vrouwen vanzelfsprekend lijkt te zijn*.<sup>2</sup> Met andere woorden, zwarte vrouwen zijn er niet op uit een 'snufje zwart' toe te voegen aan vrouwenstudies. Of zich over de vraag te bui-

gen wie het meest onderdrukt wordt – we hebben geen maat om leed te meten –, maar om een kwalitatieve omslag. Als je bril niet meer voldoet, heeft het geen zin er een reeks andere voor te zetten: je zult dan gewoon een andere moeten aanschaffen.

Uit het feit dat zwarte vrouwen niet alleen te maken hebben met seksisme maar ook met racisme (en klassenverhoudingen), is terecht de konklusie getrokken dat onderzocht zou moeten worden hoe deze verschillende uitsluitings- en onderdrukkingsmechanismen de levens van zwarte vrouwen bepalen. De overeenkomsten in *ideologiese* structuur van racisme en seksisme lijken een vergelijking en een (theoreties) verbinden met elkaar te rechtvaardigen. Zowel de seksistiese als de racistiese ideologie immers, konstrueren op basis van biologiese 'verschillen' de sociale categorieën 'seks' en 'ras'. Eveneens lijken de wijzen waarop de gekonstrueerde categorieën worden ingezet om de maatschappelijke ongelijkheid van (zwarte) vrouwen en zwarte mannen in het leven te roepen en te legitimeren, verbluffend overeen te komen.

Tenslotte is de rol van de 'natuur' in beide ideologieën opvallend: vrouwen zouden dichter bij de natuur staan dan mannen, zwarte mannen (en vrouwen) zouden een natuurlijkere, primitievere aard hebben. Aldus redenerend komt men tot het zoeken naar een (algemene) theorie van de onderdrukking, waardoor beide beschreven en/of verklaard kunnen worden. Een dergelijke theorie vindt men bijvoorbeeld bij Brittan en Maynard in hun (elders in dit nummer besproken) boek *Sexism Racism and Oppression*.<sup>3</sup> Leeman en Saharso wijzen dit standpunt in hun reeds genoemde artikel terecht af. Zij stellen dat racisme, seksisme en klassenverhoudingen (sic) als zelfstandige grootheden moeten worden opgevat. Des te vreemder is het echter dat zij toch tot eenzelfde soort konklusie komen als Brittan en Maynard. Hun uitgangspunt (konklusie?) is



namelijk dat 'het leven van alle vrouwen geraakt wordt door racisme'. Racisme dus als een vorm van onderdrukking van *alle vrouwen*. Racisme als seksisme?! Op deze wijze verliest racisme zijn specificiteit. De structureel andere positie van zwarte vrouwen ten opzichte van witte vrouwen verdwijnt alweer uit het gezichtsveld, voor deze er goed en wel in verschenen is.

Een zeer merkwaardig contrast in het verhaal van Leeman en Saharso met zijn nadruk op het *gemeenschappelijke* als het om *alle vrouwen* gaat, wordt gevormd door de nadruk op de ('etniese') *verscheidenheid* als het om 'etniese' vrouwen gaat. Door de zaken zo te stellen verdwijnt racisme als een specifieke vorm van onderdrukking van de politieke en wetenschappelijke agenda. Hoewel we in zijn algemeenheid de konklusie van genoemd artikel onderschrijven, namelijk dat we toe moeten werken naar een anti-racistiese vrouwenbeweging en dito vrouwenstudies, hebben deze en andere argumenten en wijzen van redeneren in het artikel bij ons nogal wat verwondering om niet te zeggen verontwaardiging gewekt.

Ons voornaamste bezwaar richt zich tegen de kulturalistische benadering van Leeman en Saharso; cultuur en etniciteit zijn bij hen de belangrijkste noties als het om vrouwen uit andere (dan de dominante witte) etniese groepen gaat. Het is daarom ook niet verwonderlijk dat de schrijfsters, hoewel ze pretenderen over racisme te schrijven, nergens duidelijk maken wat zij eronder verstaan.

Wij stellen daartegenover dat theorievorming over 'ras', sekse en klasse in een kader geplaatst moet worden waarin racisme als een histories en institutioneel verschijnsel wordt opgevat dat ingezet wordt tegen *specifieke* groepen. Door dit laatste te ontkennen wijzen Leeman en Saharso het standpunt van zwarte vrouwen die zich apart (van de witte vrouwenbeweging) zijn gaan organiseren omdat zij op grond van hun huidskleur, 'ras' of etnies-kul-

turele achtergrond gediskrimineerd worden, theoreties en politiek af.

Ook gaat het ons te ver, racisme vooral als een betekenisstelsel te zien. Dit is een theoretiese positie die de machtsfactor niet in overweging neemt en die daarom niet de onze kan zijn.

Tenslotte hebben we moeite met de *wijze* waarop een en ander wordt uiteengezet. In de eerste plaats blijft de inzet van het artikel in een nauwelijks grijpbare vaagheid gehuld, omdat nogal eens iets wordt beweerd wat vervolgens weer wordt tegengesproken. In de tweede plaats is niet duidelijk tegen wie de schrijfsters polemiseren, anders dan impliciet en via insinuaties. In de derde plaats wrijven zij een aantal zwarte vrouwen posities aan die ze niet innemen.

#### *Racisme en alle vrouwen*

Tot de opvatting dat racisme alle vrouwen raakt komen Leeman en Saharso op basis van een studie over duitse vrouwen die met een buitenlander zijn getrouwd. Daarin werden zij getroffen door 'een verbluffende overeenkomst tussen datgene wat surinaamse vrouwen aan Essed vertelden en de verhalen van de duitse vrouwen uit de studie van Perlet'.<sup>4</sup>

Laten we eens kijken hoe de duitse vrouwen, van wie elk 'ingrijpende veranderingen in haar leven onderging op het moment dat ze een nauwe band met een "buitenlander" aanging', door racisme werden geraakt ('buitenlander'?, nee, buitenlander want Leeman en Saharso noemen zelf grieken, turken, ethiopiërs en ghanezen). Het gaat om de volgende ingrijpende veranderingen: 'Vrijwel elke vrouw zag zich gedwongen haar vrienden en kennissenkring te herzien en moest beledigen in haar familiekring het hoofd bieden'. De klemmende vraag is of we hier te maken hebben met racisme, met andere woorden of deze

ervaringen gezien kunnen worden als een vorm van onderdrukking op basis van huidskleur enz. Zou het niet eerder zo zijn dat deze vrouwen pas op het moment dat ze met een buitenlander omgingen, in de gaten kregen hoe racisties hun vriendenkring, respectievelijk hun familie was? Dat is namelijk een ervaring die veel witten (mannen en vrouwen) hebben wanneer ze intiem omgaan met zwarten en voor velen is dat dan ook de reden om zich actief in te zetten in de anti-racistiese strijd. Prima bondgenoten dus. In wezen leunt de leus 'Kom niet aan mijn makkers' op dit soort ervaringen. Overigens geeft de herziening van de kennissenkring ook aan dat deze niet 'gescreend' was op racisme.

Verder vertellen de Duitse vrouwen over hun ervaringen met burens en officiële instanties. Leeman en Saharso hadden zich op zijn minst kunnen afvragen of hierbij niet eerder sprake was van seksisme dan van racisme. Seksisme, niet racisme, maakt dat vrouwen niet als zelfstandige wezens worden gezien, maar als verlengstuk van hun man. Het seksisme maakt de man 'hoofd van het gezin'. Het seksisme maakt dat vrouwen hun maatschappelijke status ontleenen aan de man waarmee ze trouwen. Vandaar dat het 'een illusie is als een vrouw denkt dat haar Turkse man beter wordt behandeld omdat zij Duits is. Welnee, zij wordt voortaan ook als vuil behandeld', zoals een van de vrouwen zegt. Dat een witte man deze problemen met instanties niet heeft wanneer hij met een zwarte vrouw trouwt, had hen op het spoor van het seksisme kunnen brengen. Kortom, de manier waarop deze vrouwen door racisme 'geraakt' worden, lijkt meer op de manier waarop mannen door seksisme geraakt kunnen worden, bijvoorbeeld wanneer hun vrouw of dochter verkracht wordt (door een ander wel te verstaan). Maar om hieruit de konklusie te trekken dat seksisme moet worden opgevat als iets dat *alle* mensen raakt...

Het probleem met de stelling van Leeman en Saharso is dat door de keuze van de vage term 'raken' iedere mogelijkheid om tot een begripsbepaling van racisme te komen, verdwijnt. Het is dan ook geen wonder dat hun bijdrage een haast onontwarbare knoop van tegenstrijdige uitspraken vormt.

#### *Het persoonlijke*

Het belangrijkste deel van het artikel van Leeman en Saharso betreft het zwarte-vrouwenperspektief, waarbij zij zich vooral storen aan de drie volgende punten; in de eerste plaats menen zij dat racisme daarin teruggebracht wordt tot persoonlijke eigenschappen, ten tweede zijn ze bang dat het zwarte standpunt leidt tot segregatie, en tenslotte beweren zij dat de term 'zwart' een slechte identifikatierol vervult.

Hoewel wij geen voorstandsters zijn van het 'ik ben racist, jij bent racist' (zoals een van ons al eerder heeft laten merken<sup>5</sup>), zien we niet in waarom het laakbaar is ook aandacht te besteden aan de wijze waarop *personen* in een racistiese maatschappij als aktoren van racisme funktioneren. Niet alleen maatschappelijk strukturen, maar ook personen kunnen racisties zijn.

Leeman en Saharso verzetten zich hierbij (ook) tegen de socialisatieopvatting die ten grondslag ligt aan de bewering dat in een racistiese maatschappij, het racisme van generatie op generatie wordt doorgegeven, omdat deze aan mensen 'hun persoonlijke verantwoordelijkheid ontnemt'. Deze stap kunnen we niet volgen; zwarte vrouwen die het racisme aan de kaak stellen, doen niet anders dan mensen op hun eigen verantwoordelijkheid wijzen. Bovendien maken Leeman en Saharso de denkfout dat ze met de kritiek op een *bepaalde* socialisatieopvatting het hele instituut socialisatie verwerpen. Wanneer wordt ontkend dat

socialisatie één van de manieren is waarop machtsstructuren worden gereproduceerd, verdwijnt een uiterst belangrijk perspectief op verandering. Wat niet is, hoeft niet geanalyseerd en ook niet bestreden te worden. Met andere woorden wij pleiten voor een socialisatietheorie die zowel ruimte biedt aan socialisatie als een reëel mechanisme, als aan het persoonlijke en kollektieve verzet ertegen.

Onduidelijkheid over wat persoonlijk en wat structureel is, speelt Leeman en Saharso ook parten wanneer ze beweren dat omdat racisme in een maatschappelijke kontekst geplaatst moet worden, het onjuist is om te spreken van daders en slachtoffers van racisme 'los van de sociale kontekst'. De diepere betekenis van deze passage ontgaat ons. Spreken van 'slachtoffers' van *racisme*, impliceert immers al dat men 'racisme' als maatschappelijk verschijnsel ziet (of als ziekte, maar dat lijkt ons een te verwaarlozen lezing).

Dezelfde Leeman en Saharso die tegen het uitgangspunt van Essed waren omdat het te personalistisch zou zijn, bestaan het om twee pagina's verder te beweren: 'In de kontekst van een westerse racistiese maatschappij gedragen mensen uit etniese groepen zich ook racisties tegenover elkaar en ten aanzien van, in de woorden van Essed, mensen met een "roze of vaalbleke huidskleur".' Kunnen personen nu wel of niet racisties zijn? We zouden zeggen van wel, aan de andere kant gaan wij er ook vanuit dat racisme uitdrukking is van machtsverhoudingen; daarom zijn wij wat huiverig om machtelozen (in racistiese verhoudingen) van racisme te beschuldigen. Bovendien klinkt de bewering van Leeman en Saharso toch een beetje als 'Ik racisties?! Je zou ze eens onder elkáár moeten horen!'

Op grond van dit 'racisme' van etniese groepen konkluderen de schrijfsters vervolgens dat het onmogelijk is mensen uit etniese groepen alleen in de slachtofferrol te plaatsen,

want 'slachtoffers zijn per definitie schuldeloos, waarmee hun dus ook alle verantwoordelijkheid voor hun handelen ontnomen is, terwijl de daders extreem veel verantwoordelijkheid krijgen toegedicht'. Wat hier gebeurt, vinden we ronduit stuitend. Je bent op je ziel getrapt, de toegang tot de disko is je geweigerd, je bent door tramkontroleurs of politie in elkaar geslagen, je hebt een baan niet gekregen, je bent tegen je wil gesteriliseerd, en je zou geen slachtoffer zijn en niet schuldeloos zijn? Het relativiseren van het begrip 'slachtoffer' laat nog maar één weg open, namelijk die van uitlokking. Eén stap verder en je zegt dat de slachtoffers in kwestie het zelf wel zullen hebben uitgelokt. Laten we hopen dat Leeman en Saharso dat niet hebben willen beweren, hoewel de zinsnede 'terwijl de daders extreem veel verantwoordelijkheid krijgen toegedicht' ons het ergste doet vrezen.

### *Segregatie*

Een tweede reden om zich te verzetten tegen het zwarte-vrouwenperspectief is de angst dat het streven naar een eigen organisatie tot segregatie zou leiden. Behalve dat segregatie kennelijk iets 'ergs' is, wordt als enig argument gegeven dat een 'segregatieve politiek een getalsmatige minderheid echter nog maar zelden winst opgeleverd heeft'. Het schijnt Leeman en Saharso ontgaan te zijn dat segregatie dank zij het witte racisme (exkuses voor de tautologie, maar we schijnen alles te moeten uitspellen) allang een feit is. Overigens is het standpunt van de schrijfsters in deze weer dubbelzinnig: hoewel een zwarte organisatie op grond van segregatie-argument wordt afgewezen, willen ze toch ook niet beweren dat 'aparte organisatie helemaal overbodig is'. Er zou volgens hun gediskussieerd moeten worden 'wanneer wel en wanneer niet' en 'op welke punten wel en niet'.

Het spijt ons, die discussie is al gevoerd en heeft geleid tot...het zwarte-vrouwenstandpunt. Voor alle duidelijkheid nogmaals: een aparte organisatievorm impliceert niet dat je ook niet met anderen kunt samenwerken. En dan moet inderdaad telkens weer de discussie gevoerd worden en onderhandeld worden.

### Zwart

Leeman en Saharso stellen: 'Politiek-strategie levert met name het gebruik van de term "zwart" problemen op. Voortdurend moet weer worden uitgelegd wie er precies onder valt. De term verenigt niet automatisch de groepen onder zich die aangesproken zouden moeten worden.' Zoals bekend vindt in een maatschappij waar naast en vaker *tegenover* elkaar verschillende ideologieën staan, een permanente meningenstrijd plaats. Deze ideeënstrijd kan soms louter om de schoonheid of de juistheid van de ideeën worden gevoerd, vaker echter gaat het om 'verwoordingen' van machtsverhoudingen. Dit manifesteert zich op talig nivo vooral in een strijd om de inhoud van de begrippen en om de betekenis van woorden. Zo ontstaan er permanente nieuwe betekenissen en nieuwe woorden. Daarom is het zo'n onzin wanneer Leeman en Saharso stellen dat het gebruik van de term 'wit' suggereert dat je de geschiedenis ongedaan kunt maken. Wel eens van een *tegenideologie* gehoord? In de redenering van Leeman en Saharso is de geschiedenis feitelijk een rechtvaardiging van de permanente voortzetting van de status quo. Verder vinden ze het beter om een term te gebruiken die rijk is aan betekenissen die naar het racisme verwijzen, zoals de term *blank*.<sup>6</sup> Op die manier kennen we nog vele termen die rijk zijn aan betekenissen die naar het racisme verwijzen zoals 'baas', 'toean', 'koelie', 'nikker', enzovoort.

Of nieuwe betekenissen of woorden aan-

slaan hangt van verschillende factoren af: 'klinkt het goed', welke associaties roept de term op, hoeveel invloed hebben degenen die de nieuwe betekenissen en woorden ingang proberen te doen vinden, en niet in de laatste plaats, welke lading dekt hij. Want de lading is niet iets neutraals, maar geeft een bepaalde *ordering* van de feiten, een (tegen)-ideologie kortom.

Hoe meer deze kijk op de feiten afwijkt van de in de dominante ideologie gegeven ordening, des te meer moeite zal het kosten de nieuwe klassificatie 'uit te leggen'. Hoe groter de emotionele, politieke en sociaal-psychologische weerstanden zijn, hoe groter de belangen die er mee gemoeid zijn, hoe moeilijker het zal zijn de nieuwe 'betekenis' geaksepteerd te krijgen. Met andere woorden, over de juistheid of de bruikbaarheid van de term 'zwart' zegt het feit dat voortdurend moet worden uitgelegd wat deze betekent niet zoveel. Dat kan aan de betrekkelijke nieuwheid van de term liggen, misschien bevat de stellingname die de term impliceert niet, misschien behoeft de term modifikatie. Daar valt nog over te praten, maar dan wel met groepen die aangesproken *willen* worden en niet, zoals Leeman en Saharso zeggen, 'moeten' worden. Vandaar dat het ook absurd is om te stellen dat een vrouw zich 'in kronkels moet wringen om zich zwart te kunnen noemen'. Van wie?

Op basis van de verkeerde voorstelling van zaken dat het de afro-caribiese vrouwen zijn geweest die de term 'zwart' hebben geïntroduceerd, geven Leeman en Saharso als voorbeeld de vrouwen uit Indonesië en uit Turkije die zich niet aangesproken voelen door 'zwart'. Natuurlijk zijn vrouwen uit Indonesië en afro-caribiese vrouwen die in Nederland wonen, niet zonder meer met elkaar vergelijkbaar, maar, so what? Wat bedoelen Leeman en Saharso met het verhaal over vrouwen uit Indonesië die in tegenstelling tot de afro-caribiese vrouwen nooit slaven zijn geweest – hetgeen,

in de woorden van Leeman en Saharso, 'gevolgen heeft voor hun eigen houding tot blanke nederlanders en tevens voor de houding van nederlanders ten opzichte van hen'? Willen zij daarmee zeggen dat er *erge* en *minder erge* vormen van racisme zijn? En dat dat eigenlijk de basis voor organisatie zou moeten zijn?

Nogmaals, 'zwart' probeert iedereen die op basis van haar/zijn huidskleur, etniese of kulturele afkomst wordt gediskrimineerd, te verenigen. Het differentieert niet naar 'erg' of 'minder erg', chokolakleurig of honingblank, islamiet of katholiek; niet naar 'oud' of 'nieuw' racisme, racisme of etnicisme.<sup>7</sup> Het baseert zich op een analyse van onderdrukking en van histories gegroeide machtsverhoudingen die nog altijd bepalend zijn voor de positie van zwarte vrouwen. We leven tenslotte nog steeds in een maatschappij waar witte, mannelijke en klasse-ideologieën domineren. Dit neemt echter niet weg dat er kulturele verschillen zijn tussen zwarte vrouwen, iets wat een zwarte-vrouwenperspektief zeker niet ontkent.

Door 'gelijkberechtigingstraditie' en 'kultuurkritiese traditie' van emancipatiebewegingen in elkaars verlengde te plaatsen zien Leeman en Saharso de (ingewikkelde) relatie tussen beide over het hoofd. Is anti-racisme, bijvoorbeeld, te plaatsen in een gelijkberechtigingstraditie of past het meer binnen een kultuurkritiese? Deze vraag kan slechts beantwoord worden voor specifieke en concrete uitingen van een anti-racistiese beweging. En dan nog is het vaak een kwestie van aksenten.

Omdat etniciteit, en niet racisme, hun theoreties kader is, interpreteren Leeman en Saharso bepaalde artikulaties van de anti-racisembeweging als het claimen van een identiteit. Zo wordt de slogan 'black is beautiful' door schrijfsters ten onrechte gezien als een manier om nadrukkelijk (?) een zwarte identiteit te claimen, terwijl hij veeleer gericht is tegen de racistiese schoonheidsnorm die 'zwart' gelijkstelde (gelijkstelt) met 'lelijk'. Het verzet hier-

tegen is niet op één lijn te stellen met iets als de 'négritude'-beweging, niet histories, niet maatschappelijk en niet politiek-ideologies. Ook wanneer racisme uitsluitend als een betekenisstelsel wordt opgevat, is het zaak de tekens binnen het stelsel te bekijken waarin ze betekenis krijgen.

#### *Turkse versus afro-caribiese vrouwen*

De tweede groep vrouwen die volgens Leeman en Saharso op basis van hun andersoortige ervaring niet op het zwarte standpunt zouden kunnen worden aangesproken, zijn turkse vrouwen omdat ze 'bijvoorbeeld opboksen tegen het beeld dat ze zielig zouden zijn en in de eerste plaats door hun man en de Islam onderdrukt worden'. En omdat zo'n beeld van de 'zwakke, zielige vrouw' niet bestaat van afro-caribiese vrouwen, zou het voor Leeman en Saharso aanleiding zijn om verschillende actiepunten te formuleren. Onze konklusie zou eerder zijn: gezamenlijk actie te voeren tegen de racistiese ideologie die van vrouwen uit andere kulturen stereotypen vormt die het *anders* zijn dan de witte vrouwen moeten benadrukken.<sup>8</sup>

Tenslotte beweren Leeman en Saharso dat het vooral afro-caribiese vrouwen zijn die over racisme zijn gaan schrijven en die pretenderen de spreekbuis te zijn van alle vrouwen die racisme aan den lijve ervaren. Daarbij stellen ze: 'In de strijd tegen racisme werden zo bijvoorbeeld een aantal actiepunten van turkse vrouwen uit het oog verloren; zoals de strijd voor een zelfstandige verblijfstitel, het recht op gezinshereniging, het afschaffen van de visumplicht, de strijd tegen analfabetisme enzovoort.' Hier wordt nogal wat beweerd. In de eerste plaats kunnen een paar artikelen en een boek niet gelijkgesteld worden aan 'de strijd tegen racisme', en in de tweede plaats is in ieder geval in één van de artikelen uitdrukke-

lijk wèl aandacht besteed aan de positie van turkse vrouwen<sup>9</sup>, en in de derde plaats tarten wij Leeman en Saharso één gelegenheid te noemen in de algemene strijd tegen racisme waar de inbreng van turkse vrouwen systematiek is genegeerd door afro-caribiese vrouwen.

In het voorgaande hebben we willen laten zien dat de schrijfsters tot tegenstrijdige beweringen komen en zelfs tot verdraaiing van feiten, doordat ze een vage notie van racisme (als ideologie, als dagelijkse praktijk en als histories verschijnsel) hanteren. Ze keren zich tegen de door zwarte vrouwen gehanteerde definitie van racisme en stellen daartegenover een definitie die racisme van toepassing verklaart op alle vrouwen.<sup>10</sup> Met andere woorden, een algemene categorie – vrouwen – wordt gelijk gesteld aan de categorie *zwarte vrouwen*, waardoor het specifieke van zwarte vrouwen uit de theorievorming verdwijnt.

### *Nogmaals Zwart*

Het feit dat Leeman en Saharso racisme willen opvatten als voor alle vrouwen geldend, speelt hen ook parten in het beoordelen van de zwarte anti-racistiese strijd. Zij stellen deze uitsluitend in het perspectief van een ‘terug naar Afrika’-beweging waarin het zoeken naar een ‘afrikaanse’ identiteit het belangrijkste is. Het anti-racisme als inspiratiebron wordt daarmee terzijde geschoven. Wat je noemt een *gekleurd* beeld!

Tot welk een merkwaardige selectie dat leidt, blijkt uit het poëziefragment dat Leeman en Saharso aan hun artikel doen voorafgaan. In het gedicht dat de veelzeggende titel ‘So you think I am a Mule’ draagt, verzet de dichteres zich tegen de ‘kleurlingen en halfbloeden’-ideologie, waarin over ‘rasvermengingen’ bij mensen in dezelfde termen wordt gesproken als bij de dieren- (in het bijzonder paarden-)

fokkerij. Zij doet dit door zich ondubbelzinnig *zwart* te noemen.<sup>11</sup>

Natuurlijk, iedereen is vrij het fragment te kiezen dat haar het best bevalt. Maar waarom niet dát fragment gekozen, dan niet alleen de betekenis van het gedicht verandert maar ook de politieke lading die het heeft? Zo krijgen we een gedicht voorgeschoteld waarin een zwarte vrouw (zomaar?) trots is op haar afrikaanse afkomst, in plaats van een anti-racisties gedicht dat een dialoog hekelt tussen twee vrouwen, waarbij de ene een bevoogdende nieuwsgierige, er niets kan begrepen hebbende witte vrouw aan een – zeg maar – tweede-generatie zwarte vrouw, vraagt waar ze vandaan komt (Glasgow) en wat voor ‘menging’ ze heeft.

Dat geldt ook voor het citaat van Zinzi Mandela, waarin ze verklaart dat ze Black Consciousness onaanvaardbaar vindt. Het wordt vermoeiend, maar zwarte vrouwen noemen zich *politiek* zwart, juist om ieder associatie met Black Consciousness zoals Mandela het ziet, te vermijden. In deze opvatting refereert Black Consciousness naar de zwarte nationalistiese bewegingen die naast de brede zwarte beweging in de VS in de jaren zestig ontstonden. In deze bewegingen had het etnies-kultureel ideaal (de afrikaanse afkomst) de overhand, wat uiteindelijk leidde tot zwart separatisme.<sup>12</sup> In tegenstelling hiermee is in Nederland ‘zwart’ een term die verwijst naar de histories gegroeide en structurele overeenkomsten in de positie van ‘etniese minderheden’ in deze maatschappij.

Kortom, eerst wordt zwarte vrouwen verweten dat ze alleen opkomen voor afro-caribiese vrouwen, vervolgens wordt ze een Black Consciousness aangewreven en tenslotte wordt (uitgerekend) Zinzi Mandela tegen ze in het geweer gebracht. Willen Leeman en Saharso wel met zwarte vrouwen in de discussie?

### Konklusie

Het is bevreemdend dat Leeman en Saharso, hoewel ze nadrukkelijk stellen oog te hebben voor de *verschillen* tussen vrouwen, uiteindelijk terecht komen bij een opvatting waarin juist het *gemeenschappelijke* van vrouwen de kern is. De nadruk op de verschillen komt daarmee in een vreemd daglicht te staan.

Voorts begrijpen we niet waarom Leeman en Saharso menen te moeten opmerken dat het 'in ieder geval theoreties veel productiever' is om niet uit te gaan van het begrip 'ras'. In de nederlandse kontekst, waar ras slechts in de dierenfokkerij en door doorgewinterde racisten wordt gebruikt, is het gewoon 'racisties' om deze term te gebruiken waar het mensen betreft. De engelse discussie op deze wijze in Nederland introduceren is niet alleen verwarrend maar ook van een gevaarlijke onnozelheid.<sup>13</sup>

Verder zien Leeman en Saharso over het hoofd dat racistiese machtsverhoudingen, althans in Nederland en Engeland, in een nieuw diskours van 'etniciteit' en 'cultuur' worden gereproduceerd nu het biologiese argument grotendeels vervangen is door een etnies-kultureel. Gevangen in een etnies-kulturele definitie van de (etniese) groepen waar ze over schrijven, zijn ze niet in staat (of bereid) op een andere, namelijk anti-racistiese manier, naar deze groepen te kijken. Daarom begrijpen ze niet dat het misplaatst is om ons op de gevaren te wijzen die het vast definiëren van een identiteit met zich meebrengt. De notie 'zwart' is juist ontstaan als een reactie op de essentialistiese definities van 'etnies-kulturele identiteit', waarin we gevangen werden gehouden.<sup>14</sup>

Juist omdat *de verschillen* inherent zijn aan 'zwart' en we door onze achtergrond weten hoe relatief normen zijn, zijn we ook niet bang voor een norm van echtheid. Giechelend kijken we dan ook hoe (een deel van) de (witte)

vrouwenbeweging – van het ene uiterste naar het andere zwenkend – op het gebied van persoonlijke voorkeuren niet zonder succes dwingend weet op te treden. Omdat we weten wat het voor velen van ons betekent, om zich dag in dag uit staande te houden, zal het ons worst wezen wat iedereen voor persoonlijke voorkeuren heeft op het gebied van eten, drinken, make-up of partnerkeuze.

Uit het bovenstaande mag natuurlijk niet de konklusie getrokken worden dat de zwarte vrouwenbeweging, in tegenstelling tot alle andere organisaties, een oase van harmonie en eensgezindheid is. Evenmin dat op het gebied van de theorie alle vragen beantwoord zijn. Dat zou ook te veel gevraagd zijn van een beweging die nauwelijks en nog maar aarzelend funktioneert. We zullen ongetwijfeld, voor zover dit niet al gebeurt, te kampen krijgen met alle theoretiese, organisatoriese en ideologiese problemen die een politieke beweging kent. Dat geldt ook voor de theorie die een gebied moet bestrijken waaraan a fortiori nauwelijks aandacht is besteed.

Wij mogen hopen dat we de strijd die we als vrouwen tegen de mannelijke dominante wetenschap hebben gevoerd niet nog eens moeten overdoen tegen de dominante witte vrouwelijke wetenschappelijke theorie en praktijk.

### Noten

1. Yvonne Leeman en Sawitri Saharso, 'Om de kleur van vrouwenstudies', in: *Tijdschrift voor vrouwenstudies* 23, jrg. 6 nr. 3, 1985, pp. 280-296.
2. Zie Troetje Loewenthal, 'De witte toren van vrouwenstudies', in: *Tijdschrift voor vrouwenstudies* 17, jrg. 5 nr. 1, 1984, pp. 17.
3. Arthur Brittan en Mary Maynard, *Sexism, Racism and Oppression*, New York (Basil Blackwell) 1984. Zie ook de recensie in dit nummer.
4. Y. Leeman en S. Saharso, a.w., p. 287; K. Perlet

*Ich liebe einen Ausländer!* Hamburg (Buntbuch) 1983.

5. Zie T. Loewenthal, 'De witte toren van vrouwenstudies', a.w.

6. Dat 'wit' in de nederlandse kontekst een weinigzeggende kleuraanduiding is, zou je afgaande op de kommotie die erover ontstaan is, anders niet zeggen. Overigens is het totaal van posities (distributie) waarin 'blank' en 'wit' in het nederlandse voorkomen, iets wat nog onderzocht moet worden. Wat te denken bijvoorbeeld van kombinaties als 'blanke aal' of 'witte ziel'.

7. Zie: Martin Barker, *The new Racism*. Londen (Junction Books) 1981; Meindert Fennema & Troetje Loewenthal, 'Oud en nieuw racisme', in: *Marge* 2, 1984, pp. 71-78; Chris Mullard, *Race, class and ideology: Some formal notes*. Londen (University of London, Institute of Education) 1985.

8. Zie Alice Walker, *In search of our mothers' gardens*. Londen (The Women's Press) 1984; Michele Wallace, *Black macho and the myth of the superwoman*. New York (Warner Books) 1980; Mavis Carriho, 'Van Aunt Jemima tot Sappho', in: *Katijf* 25, jrg. 5, februari 1985, pp. 28-34.

9. Zie T. Loewenthal, 'De witte toren van vrouwenstudies', a.w.

10. Om dit standpunt kracht bij te zetten halen ze een artikel van Anthias en Yuval-Davis aan, waaruit volgens hen blijkt dat afro-caribiese vrouwen in Engeland 'meer te lijden hebben van het sekseonderscheid dan van het onderscheid naar etniese afkomst'. Helaas, dat is niet precies wat Anthias en Yuval-Davis zeggen, maar: 'Black and migrant women are already so disadvantaged by their gender in employment that it is difficult to show the effects of ethnic discrimination for them'. (kurs. van ons, T.L. en K.K.). Floya Anthias en Nira Yuval-Davis, 'Contextualizing feminism – gender, ethnic and class divisions', in: *Feminist Review* 15, november 1983, p. 69.) Met andere woorden, etniese diskriminatie is moeilijk aan te tonen, maar om te zeggen dat ze daarom meer te lijden hebben van het sekseonderscheid... Verder schijnen Leeman en Saharso geen weet te hebben van verschillende studies op het gebied van de relatie sekse, etniciteit en arbeid, die aantonen dat etniciteit een belangrijke faktor is voor een segmentatie op de arbeidsmarkt, waardoor zwarte vrouwen slechts binnen bepaalde sectoren

werkzaam zijn. Zie bijvoorbeeld de bundel studies over de positie van migrantenvrouwen in o.a. Engeland en Nederland: A. Phizacklea (red.), *One Way Ticket: Female labour and migration*. Londen (Routledge & Kegan Paul) 1983.

11. Jackie Kay, 'So you think I am a Mule', in: *Feminist Review* 17, herfst 1984, p. 80.

12. Manning Marable, *Race, Reform and Rebellion. The second reconstruction in Black America, 1945-1982*. Londen (MacMillan Press) 1984. Hierin worden ook de verschillende perspectieven binnen de zwarte beweging in de jaren zestig in detail besproken.

13. Het verschil in betekenis (gebruik) van het engelse 'race' en het nederlandse 'ras' zou op zich een interessant onderzoeksthema zijn. Op grond van onze gemeenschappelijke kennis van het hedendaagse nederlandse, respectievelijk engels, kunnen we ons alleen maar afvragen hoe het komt (histories) dat 'race' en 'ras' niet in alle konteksten door elkaar te vervangen zijn.

14. Zie T. Loewenthal, 'Zwarte identiteit in Nederland; een kwestie van kleur?', in: Miriam Diaz-Diocaretz en Iris M. Zavala (red.), *Molinos de Viento* (ter perse).



## Verlagen van bijeekomsten

Titia van Leeuwen, Joosje Lakmaker  
*Eerlijk delen door arbeidstijdverkorting?*  
Verslag van een kongres over  
herverdeling van betaalde en  
onbetaalde arbeid, 14 september 1985  
te Amsterdam

Op initiatief van een door het politiek-kultureel centrum 'de Populier' in Amsterdam opgerichte vrouwen-werkgroep kwamen op 14 september 1985 zo'n 1400 vrouwen en een paar mannen vanuit heel verschillende organisaties en richtingen bijeen. De bedoeling was de mogelijkheden te onderzoeken van een brede samenwerking van links tot rechts in de strijd om arbeidstijdverkorting als een belangrijke voorwaarde voor de herverdeling van betaald en onbetaald werk. Een achterliggende gedachte daarbij was dat een breed gedragen eis een sterke eis is.

### *Via 32 naar 25, of direkt?*

Het stemde vrolijk om weer eens een dag mee te maken waarop zoveel vrouwen enthousiast met één doel bezig zijn. Maar twijfel gaat de vrolijkheid overheersen bij de vraag of het streven waarover al die vrouwen het in den brede eens werden, een 32-urige werkweek, wel kan leiden tot het gewenste effect van een herverdeling van onbetaald en betaald werk. Wat is het geval?

Door het links-geörienteerde deel van de vrouwenbeweging werd eind jaren zeventig de vijfjarige werkdag bepleit als basisvoorwaarde

voor de herverdeling van het betaalde werk en de huishoudelijke arbeid en vrijwilligerswerk. Een vijfjarige werkdag, gekoppeld aan concrete maatregelen in de zin van positieve actie, kan de deelname van vrouwen aan betaalde arbeid stimuleren. Tegelijkertijd worden anderen (mannen) die momenteel betaalde arbeid verrichten, in staat gesteld om ook huishoudelijke arbeid en vrijwilligerswerk te verrichten. Dat was het doel. Om dat doel te bereiken moet het proces van arbeidstijdverkorting heel snel gaan. 'Binnen vier jaar naar 25 uur', werd door de linkse vrouwen gesteld. Immers, bij een snelle omschakeling ontstaan op korte termijn veel arbeidsplaatsen waarmee de kans van vrouwen op betaalde arbeid toeneemt. In de praktijk loopt het anders.

### *Kleine stapjes achteruit*

Bij overheid en bedrijfsleven komt geleidelijk een beperkte arbeidstijdverkorting tot stand. Maar dit proces heeft nauwelijks of géén relatie met de oorspronkelijke doelstelling van de vrouwenbeweging. De arbeidstijdverkorting wordt opgenomen in een algemeen streven naar een vermindering van de bestaande werkloosheid. Bovendien wordt het streven overgenomen door werkgevers en wordt het gebruikt voor een flexibilisering van de arbeidstijd ten bate van de bedrijfsvoering. Verder spelen ook de algemene produktiviteitsstijging door automatisering en andere technologische vernieuwingen een rol. Deze overtreffen het proces van arbeidstijdverkorting, waardoor bij het korter werken herbezetting niet nodig wordt gevonden. Tenslotte ondervindt arbeidstijdverkorting weerstand bij werknemers waar het gepaard gaat met een daling van de koopkracht. Een dergelijke invulling van de arbeidstijdverkorting met kleine stapjes, flexibel ingepast in de bedrijfsvoering en met inlevring van loon, heeft er tot nu toe niet toe geleid dat de kans voor vrouwen op betaalde arbeid

toeneemt. Laat staan dat de herverdeling van betaalde en onbetaalde arbeid enig recht wordt gedaan. Stofzuigen en boodschappen doen op de verplichte verlofdag, betekent nog geen herverdeling van taken.

*1400 vrouwen en één minister-president*

Om tegemoet te komen aan de altijd weer terugkerende vraag: waarmee moet arbeidstijdverkorting bekostigd worden, was ter voorbereiding van het kongres een financieringsplan ontwikkeld. Het plan beoogt een volledige werkgelegenheid die niet leidt tot verlaging van winsten en lonen. Vanaf die uitkomst is men terug gaan rekenen. Daarbij bleek dat een drastiese arbeidstijdverkorting met behoud van loon mogelijk is als er de komende tien jaar een economiese groei is van 2,5%, de arbeidsproductiviteit met niet meer dan 3,5% per jaar toeneemt en die stijging van produktiviteit niet wordt omgezet in winst en hogere lonen. Als die produktiviteitsstijging wordt opgevangen door arbeidstijdverkorting is het volgens dit plan mogelijk dat er over tien jaar voor 6,8 miljoen mensen werk is voor 27 uur per week.

Het financieringsplan werd in de ochtenduren van het kongres in 50 werkgroepen besproken. In de middag verdeelden de kongresdeelnemers zich over drie themagroepen en de dag werd besloten met een journalistenforum. De dames van het forum mochten vragen afvuren op minister-president Lubbers. Deze liet blijken het allemaal erg mooi te vinden, maar volstrekt onhaalbaar en zelfs ongewenst. Daarbij had hij het nog niet eens over de 27-urige werkweek van het financieringsplan, maar over een veel gematigder streven, dat verwoord werd in een slotverklaring van het politiek vrouwenoverleg. De vrouwen van de verschillende politieke partijen die in dat overleg deelnemen, bleken elkaar te hebben gevonden in een verklaring waarin het streven

naar arbeidstijdverkorting voorlopig op 32 uur in 1990 wordt gesteld.

*De prijs voor de brede beweging*

Hoe valt dit streven te beoordelen vanuit het oorspronkelijke doel van de arbeidstijdverkorting? Daarvoor moeten we niet alleen kijken naar het konkrete aantal uren dat wordt voorgesteld, maar ook naar de wijze van financiering en andere randvoorwaarden. Het voorstel gaat uit van de huidige inkomensverdeling en borduurt daarop voort. Voor vrouwen belangrijke zaken als individualisering en nivellering van inkomens komen niet aan de orde. Men zoekt arbeidstijdverkorting binnen de marges van de bestaande maatschappelijke verhoudingen. Maar die maatschappelijke verhoudingen zijn niet gericht op een drastiese arbeidstijdverkorting, laat staan op een meer gelijke verdeling van werk en arbeidstijd. De arbeidstijdverkorting wordt ingevuld op de voorwaarden van de werkgevers en deze blijken gebaat bij een handhaving van de bestaande verdeling van werk en arbeidstijd en bij hun eigen greep daarop. Bovendien zijn werknemers ook niet al te enthousiast wanneer arbeidstijdverkorting het inleveren van loon betekent.

Kortom de huidige invulling van arbeidstijdverkorting leidt tot minder werk, minder loon en levert bovendien nog nauwelijks nieuwe banen op ook. En daarmee lijkt een drastiese arbeidstijdverkorting onhaalbaar zolang de economiese verhoudingen structureel dezelfde blijven en men geen zeggenschap heeft over de invulling van de arbeidstijdverkorting in bedrijven.

Een brede politieke beweging zoals die op het kongres over de herverdeling van betaald en onbetaald werk bijeen was, zou ook standpunten over de sociaal-economiese politiek moeten innemen wil ze een daadwerkelijke herverdeling van betaald en onbetaald werk vorm kunnen geven. Dat is echter in tegenpraak met de breedheid van de beweging die

varieert van VVD-vrouwen, Christelijke Plattelandsvrouwen tot vakbondsvrouwen en PSP-vrouwen. Als je de economische verhoudingen wilt veranderen om drastiese arbeidstijdverkortening mogelijk te maken, komen VVD-, en CDA-vrouwen toch wel in moeilijkheden. Voor de breedheid van de beweging wordt zo een hoge prijs betaald, namelijk een depolitiseren en een vervlakking van eisen. In de praktijk van de arbeidstijdverkortening tot nu toe hebben we kunnen zien hoe de kleine stapjes van slechts een paar uur worden ingepast naar de wensen van de werkgevers door verlofdagen, roostervrije dagen of ploegendiensten te creëren. Hiermee wordt het doel van de arbeidstijdverkortening behoorlijk uitgehold. Valt de eis van 32 uur in 1990 op eenzelfde manier te beoordelen?

#### *Associatie*

De eis van 32 uur stuurt aan op een sneller proces van arbeidstijdverkortening en in een omvangrijker vorm dan gezien de huidige politieke verhoudingen mogelijk lijkt. Lubbers, die zich aan het eind van de kongresdag in het brede vrouwenfront waagde, liet wat dat betreft geen onduidelijkheid bestaan. De regering wil gewoon niet verder gaan dan ze nu doet. Verder wordt bij de eis van 32 uur uitgegaan van een handhaving van de koopkracht. Dit is natuurlijk positief. Maar of met een realisering van de eis van 32 uur de beoogde herverdeling van betaald en onbetaald werk nu wel dichterbij komt, blijft de vraag. Daarom is een brede beweging best heel mooi, kan ook heel inspirerend en vrolijk zijn, maar kan nooit in de plaats komen van de eisen en strevingen van deelnemende partijen. Linkse organisaties, partijen en personen moeten zeker meedoen in dergelijke brede bewegingen, maar moeten hun eigen streven daarin en daarnaast heel levend houden. Dit om de stappen die gemaakt worden te beoordelen naar de mate

waarin deze het doel ook werkelijk dichterbij brengen.

Aan het slot van de kongresdag kwam er een initiatief. Een ieder kon zich opgeven voor een te vormen Associatie Herverdeling Betaalde en Onbetaalde Arbeid. Een voortzetting van de groep die het initiatief tot de dag had genomen. De bedoeling is duidelijk. Het gaat om het ontwikkelen van een lobby voor een snellere en omvangrijkere arbeidstijdverkortening dan momenteel plaatsvindt, in het perspectief van de verdeling van betaalde en onbetaalde arbeid en in de hoop op een kleine kans op een beetje herverdeling van betaald en onbetaald werk. In ieder geval wat meer dan niets en minder strijdig met het uiteindelijk streven van 25 uur dan de al te kleine en ingekapselde stapjes arbeidstijdverkortening in de huidige praktijk.

#### **Fokkelien van Dijk**

#### *Aanzet tot een europees netwerk van feministiese theologen.*

Verslag van een konferentie te Zürich,  
30 mei-2 juni 1985

Van 30 mei tot 2 juni 1985 vond in Boldern (een vormingscentrum bij Zürich, Zwitserland) een ontmoeting plaats tussen een twintigtal Europese feministiese theologen. Deze ontmoeting was georganiseerd door Bärbel von Wartenberg (Sub-unit on Women in Church and Society van de Wereldraad van Kerken), Joann Nash Eakin (Program on Theological Education, eveneens van de Wereldraad) en Nicole Fischer (Ecumenical Forum of European Christian Women). Tine Halkes en ik waren de Nederlandse aanwezigen; verder waren er meerdere vrouwen uit Zwitserland en West-Duitsland en één deel-

neemster uit respectievelijk Frankrijk, Dene-  
marken, Zweden, Noorwegen, Engeland,  
TsjechoSlowakije en Hongarije.

Het doel van deze eerste, beperkt gehou-  
den, conferentie was te komen tot een inven-  
tarisatie van wat er in Europa aan feministiese  
theologie gebeurt en een basis te leggen voor  
verdere contacten door middel van het kreë-  
ren van één of meerdere netwerken. Op grond  
van de aangedragen thema's werd vervolgens  
in werkgroepen verder gewerkt. Het overleg  
in deze groepen leidde uiteindelijk tot de vol-  
gende resultaten en besluiten:

– Een Europees netwerk van feministiese theo-  
logen moet worden opgezet in overleg met het  
Ecumenical Forum of European Christian  
Women. Hoe dit netwerk en het Forum zich  
precies tot elkaar gaan verhouden moet wor-  
den besproken op de Assemblee van het For-  
um, die in 1986 in Helsinki zal plaatsvinden.  
Dit hoeft ons er echter niet van te weerhouden  
nu al vorm te geven aan dit netwerk door:

– Het uitgeven van een krant/tijdschrift (voor-  
lopig tweemaal per jaar). Doel van de krant,  
de 'stem van het Europese netwerk', is het  
verschaffen van een discussieplatform voor fe-  
ministiese theologiese thema's, het publiceren  
van onderzoek, het uitwisselen van informatie,  
het publiceren van liturgieën, werkvormen,  
'tekenen van hoop', enzovoorts. De krant  
wordt in het engels uitgegeven en in Genève  
gedrukt. Voor de inhoud zijn de verschillende  
landen bij toerbeurt verantwoordelijk. Afge-  
sproken is dat Nederland het eerste nummer  
verzorgt (kopij is dus hartelijk welkom bij mij:  
Fokkeliën van Dijk, W. Barentszstraat 27,  
3572 PB Utrecht); Zwitserland het tweede,  
Zweden het derde en Oost-Europa het vierde.

– Het organiseren van een Europese Vrouwen-  
synode in 1988, als een manifestatie van de  
ekkleesia van vrouwen. Als basis voor het pro-  
gramma werd voorgesteld: een dag van woede,  
een dag van trots en een dag van hoop. Deze

drie vormen immers het fundament van de  
feministiese theologie.

– Het oprichten van een European Association  
for Women's Research in Theology. De doel-  
stellingen van deze associatie geef ik in het  
engels weer:

1. To stimulate and further develop a critical  
and creative way of theologizing, arising from  
the praxis and life-experience of women, on  
the way towards equality, justice, peace and  
the integrity of creation. This is to be reached  
by criticizing the androcentric character of tra-  
ditional theology, by interpreting anew Jewish  
and Christian traditons and by reclaiming 'her-  
story' as a source of unfolding identity.

2. To support women who are doing research  
on this field.

3. To enable women to start research in theo-  
logy.

In oktober 1986 wordt door de voorberei-  
dingsgroep verder gewerkt aan de organisatie  
van deze vereniging. Op 13 tot 15 juni 1986  
wordt in Boldern de eerste bijeenkomst van  
Europese onderzoeksters gehouden.

– En tenslotte het vormen van een netwerk  
van vrouwen die meer op prakties nivo werken  
aan/met feministiese theologie. In Arnolds-  
heid, waar een week na Boldern, een konfe-  
rentie plaatsvond van Duitstalige feministiese  
vormingswerksters, is een begin gemaakt met  
dit netwerk.

De eerste stappen op weg naar een Europees  
netwerk van feministiese theologen zijn dus  
inderdaad gezet op deze inspirerende eerste  
bijeenkomst. Ik hoop van harte, dat het daar  
niet bij blijft. Vrouwen die meer informatie  
willen hebben, of mee willen doen aan een  
van de activiteiten of groepen, kunnen kon-  
takt opnemen met Tine Halkes (Instituut Fe-  
minisme en Christendom, Heyendaalseweg  
121a, 6525 AJ Nijmegen) of met mij (adres:  
zie boven).

Marijke Priester  
*Sesini Yükselt – Raise your voice.*  
 Europese konferentie van turkse  
 migrantenvrouwen, 6-8 juni 1985  
 te Amsterdam

Begin juni organiseerde de HTKB (Organisatie van turkse vrouwen in Nederland) de eerste Europese conferentie van turkse migrantenvrouwen in de geschiedenis. In totaal waren zo'n tweehonderd vrouwen uit België, Denemarken, Frankrijk, Groot-Brittannië, Nederland, Noorwegen, West-Duitsland, Zwitserland, Zweden, Turkije en Australië naar de Vrije Universiteit in Amsterdam gekomen. Naast een aantal turkse wetenschapsters, waren de meeste kongresgangsters door hun organisatie, vakbond of politieke partij afgevaardigd. Ook had de organisatie een aantal niet-turkse vrouwen uitgenodigd, van wie ik er een was.

Waarom was deze conferentie zo belangrijk? In haar openingstoespraak noemde Maviye Karaman van de HTKB drie redenen. De conferentie was een voorbereiding op het Forum in Nairobi, waar een delegatie de resultaten van deze conferentie kenbaar zou maken. Tevens vierde de HTKB haar tienjarig bestaan en had zij behoefte aan een evaluatie. Tenslotte was dit de eerste conferentie waar turkse migrantenvrouwen zelf de hoofdrol speelden in plaats van alleen maar het onderwerp van discussie te zijn.

Het doel van het kongres was het uitwisselen van ervaringen en het vergelijken van de situatie per land. Zo zou een netwerk gevormd kunnen worden om informatie uit te wisselen, samen activiteiten op te zetten enzovoort.

De conferentie was uitstekend georganiseerd. Er werd gediscussieerd in zeven workshops met als onderwerpen: racisme en diskriminatie, organisatie, cultuur, gezondheid, arbeidsmarkt en werkgelegenheid, juridische positie

en onderwijs. Turks was de voertaal. Zo konden vrouwen vrijuit spreken, nu eens niet gehinderd door taalproblemen. Bij elke workshop zorgden – veelal mannelijke – turkse tolken via koptelefoons voor een Engelse vertaling. Tussen de lange sessies door waren ruime pauzes ingelast om onderlinge contacten te leggen.

Tijdens één van die pauzes raakte ik in gesprek met Leyla, die in België in een buurthuis werkt en steeds te maken heeft met problemen van turkse migrantenvrouwen. Ook was haar moeder lang ziek geweest. Ze was nu weer wat opgeknapt, doordat ze samen met Leyla, net als vroeger in Turkije, wollen dekbedden was gaan maken. Het had haar, volgens Leyla, het gevoel gegeven niet meer zo onworteld te zijn. Leyla beschouwde dit soort werk als een therapie om vooral oudere vrouwen van psychosomatische klachten af te helpen.

In het vertellen van dergelijke persoonlijke ervaringen lag volgens mij de kracht van de conferentie. Niet de papers van de inleiders vormden de spil van de discussie, maar hetgeen de vrouwen vertelden over hun eigen situatie en de wijze waarop ze problemen te lijf gingen.

Hoewel er tijdens de conferentie een eensgezinde sfeer heerste, lagen de prioriteiten niet altijd gelijk. Voor de workshop 'cultuur' bijvoorbeeld leverde de turkse onderzoekster Deniz Kandiyoti kritiek op bestaande migrantenstudies die een staties kultuurbegrip hantieren en interne verschillen in cultuur (stad-platteland) over het hoofd zien. Zij vond ook dat turkse vrouwen te veel als onderdrukt worden beschouwd en pleitte voor een positievere benadering. Zo noemde ze bijvoorbeeld de grotere psychologische vrijheid van turkse vrouwen, vergeleken met westerse vrouwen. En het gevoel van 'sisterhood' was bij hen veel sterker dan in het Westen, waar rivaliteit vrouwen verdeelt. Kandiyoti had besloten geen onderzoek meer te doen op dit terrein, omdat

de vrouwen het beter zelf konden doen. Westerse onderzoeksters zouden haar besluit moeten overnemen. Zij sloot hiermee aan bij Maviye Karaman, die stelde dat alleen de vrouwen die de problemen van binnen uit kennen en dagelijks ervaren, met oplossingen kunnen komen.

Tijdens de discussie die op Kandiyoti's inleiding volgde, bleek 'cultuur' een moeilijk onderwerp om over te praten. Waar enkele vrouwen benadrukten dat het belangrijk was om op wetenschappelijk nivo mee te draaien, bleek dit andere vrouwen te ver te gaan. Bij hen stond theorievorming niet op de eerste plaats, want zoals een oudere vrouw opmerkte: 'Hoeveel vrouwen kunnen er eigenlijk lezen?' Zij wilden liever praten over minder abstracte zaken zoals de videokultuur en de veranderde viering van bruiloften.

In de workshop waaraan ik deelnam (arbeidsmarkt en werkgelegenheid) bleken veel ideeën te leven voor concrete aanbevelingen. Het thema ontleent zich er ook goed voor. Betere werkomstandigheden (een vrouw uit West-Duitsland vertelde dat er geen wc's op haar werk waren) en meer mogelijkheden voor kinderopvang en zwangerschapsverlof (zonder de angst voor ontslag) kwamen uitgebreid aan de orde.

Wat deze workshop en eigenlijk de hele conferentie kenmerkte, was de strijdbaarheid en politieke betrokkenheid van de vrouwen. Een baan werd algemeen gezien als een kans voor vrouwen om hun huis uit te komen: zo kunnen vrouwen werkelijk deelnemen aan de maatschappij en zich zoveel mogelijk ontplooiën. Om tegen onrechtmatige toestanden op de arbeidsmarkt op te treden moeten vakbonden ingeschakeld worden, aldus een vakbondslid uit West-Duitsland. Wel vond ik het opvallend dat voor de herverdeling van huishoudelijke arbeid tussen vrouwen en mannen veel minder interesse was.

In haar openingstoespraak had Maviye Karaman al gewezen op de economische crisis die vooral migrantenvrouwen treft en die zij onder meer toeschreef aan de bewapeningswedloop. Migranten raken werkloos en worden gedwongen te remigreren om de overheid geld te besparen. De Turkse regering biedt geen hulp; ze is alleen geïnteresseerd in het spaargeld van migranten om de schatkist te spekken.

Voor de meisjes van de tweede generatie ziet de toekomst er evenmin rooskleurig uit. Zij blijken het vaak moeilijker te hebben dan hun ouders. Deze denken immers nog steeds aan terugkeer, terwijl de kinderen die hier geboren en getogen zijn, willen blijven. Maar door een lage opleiding en doordat Nederlandse jongeren voorgaan, kunnen zij bijvoorbeeld moeilijk werk vinden.

Aan het slot van het kongres werd duidelijk, dat ondanks verschil in overheidsbeleid, Turkse vrouwen in heel Europa in een moeilijke positie verkeren. Duidelijk was ook dat vrouwen overal hiertegen strijd voeren. Organisatie is daarbij van groot belang, iets waarin Turkse vrouwen, vergeleken met andere migrantenvrouwen, voorop lopen. Toch zullen ook anderen, op invloedrijke plaatsen, zich voor hun zaak moeten inzetten. Zo zegde Hedy d'Ancona toe de aanbevelingen van dit kongres bij haar werk in het Europese parlement te zullen betrekken. Turkse migrantenvrouwen hebben in elk geval de noodzaak voor verandering duidelijk gemaakt.

## Recensies

Edien Bartels

*Female circumcision in the Sudan.*

*Prevalence, complications, attitudes and changes*

Hamid Rushwan, Corrie Slot, Asma el Dareer, Nadia Bushra. Khartoum, Soedan (Faculty of Medicine, University of Khartoum)/Den Haag (Ministerie van Buitenlandse Zaken), 1983, 230 blz., f 15,-

*Female circumcision in the Sudan* is een verslag over een onderzoek naar vrouwenbesnijdenis dat de gehele Soedan bestrijkt. Deze studie werd verricht tussen 1977 en 1982 en is begonnen als een onderzoeksproject van de mediese fakulteit van de universiteit van Khartoum. In de loop van het project is ook het nederlandse Ministerie van Buitenlandse Zaken en het Koninklijk Instituut voor de Tropen bij deze studie betrokken geraakt.

Reeds vanaf ongeveer 1920 zijn er pogingen in het werk gesteld vrouwenbesnijdenis tegen te gaan. Sinds 1946 is het in de Soedan zelfs bij wet verboden. Omdat het afschaffen zoveel protest opleverde en het, ondanks de steun van vooraanstaande soedanesen, heel sterk gezien werd als een maatregel van de koloniale machthebbers, lieten de britten deze zaak rusten. Na de onafhankelijkheid duurde het tot de tweede helft van de jaren zeventig voordat vrouwenbesnijdenis weer aandacht kreeg. Tijdens de konferentie van de Soedanese Family Planning Association in 1975 en het kongres

van de Soedanese Maatschappij van Obstetrie en Gynaecologie in 1977 werd vrouwenbesnijdenis en de problemen die daardoor opgeroepen worden, weer in het openbaar aan de orde gesteld. Het bleek dat er een groot tekort is aan feitelijke informatie over vrouwenbesnijdenis in de Soedan. Deze studie is daar een direkt gevolg van.

Volgens de respondenten van het onderzoek is in Noord-Soedan een groot deel van de vrouwen besneden: 80,9% van de vrouwen volgens de *faraoniese* wijze en 11,1% volgens het type, dat als *tussenvorm* wordt aangeduid (*intermediate of modified pharaonic*). Een ander type besnijdenis, dat in het noorden bij ongeveer 2,7% van de vrouwen voorkomt, heet *sunna*. Het woord *sunna* wordt niet eenduidig gebruikt: verschillende typen besnijdenis worden ermee aangeduid. *Sunna* betekent letterlijk 'aanbevelenswaardig' en suggereert (ten onrechte), dat de Islam vrouwenbesnijdenis voorschrijft. Slechts een klein deel van de vrouwen in het noorden van de Soedan is niet besneden. Zij behoren tot de stammen die niet aan vrouwenbesnijdenis doen.

\*De *faraoniese* vorm van besnijdenis komt vooral voor op het platteland en onder mensen met een geringe opleiding. De *tussenvorm* wint steeds meer terrein onder de jongere, beter opgeleide, stedelijke bevolking. Deze tussenvorm van besnijdenis heeft zich waarschijnlijk ontwikkeld als reactie op alle negatieve berichten over en het wettelijk verbieden van besnijdenis. Beide typen, de faraoniese en de tussenvorm, worden *infibulatie* genoemd, een woord dat is afgeleid van het latijnse woord *fibula* dat gesp of haak betekent. De romeinen sloegen een *fibula* wel bij slavinnen door de schaamlippen om koïtus onmogelijk te maken. Infibulatie is eigenlijk geen vorm van besnijdenis. Het gaat wel samen met het uitsnijden van de klitoris, de kleine schaamlippen en soms een deel van de grote. Dat wat overblijft van

de grote schaamlippen wordt aan elkaar genaaid. De vagina-opening wordt daardoor zo klein mogelijk gemaakt, enkele millimeters, zodat urine en menstratiebloed nog kunnen passeren. Bij de tussenvorm blijft er een grotere vaginale opening bestaan dan bij de faraonische variant.

Indien de opening erg klein is kunnen er problemen ontstaan, vooral met seksueel verkeer en bevallingen, maar ook met de menstruatie, andere vloeïngen en plassen. Defibulatie, het weer openmaken van het litteken, vindt dan ook vaak plaats. Het omgekeerde, refibulatie of het opnieuw dichtmaken van een infibulatie die geopend is, gebeurt eveneens op grote schaal, meestal na een bevalling.

Gewoonlijk vindt besnijdenis plaats rond het zevende, achtste jaar. Deze leeftijd lijkt lager te worden. Door de campagnes tegen besnijdenis worden ouders bang dat zij hun dochters in de toekomst niet meer kunnen besnijden, zodat zij het op jongere leeftijd laten doen.

De complicaties die bij besnijdenis kunnen optreden zijn velerlei, medies, psychies, seksuologies en gynaekologies. Deze complicaties worden door de bevolking niet in verband gebracht met vrouwenbesnijdenis. Vooral mannen zijn hier onwetend over. De nadelen van vrouwenbesnijdenis worden gezien als behorend bij de natuurlijke, niet te vermijden gevolgen van het vrouw-zijn. Dit is een belangrijke reden dat vrouwenbesnijdenis blijft voortbestaan. Daarnaast speelt een rol dat de gewoonte om vrouwen te besnijden diep is geworteld in de geschiedenis; het kwam al voor in het oude Egypte. Hoewel dus een pre-islamities gebruik, wordt het door veel soedanezen (ten onrechte) gezien als voorgeschreven door de profeet Mohammed. Ook voorstellingen over rituele reinheid die sterk met de Islam verbonden zijn, verklaren mede het voortbestaan. Vrouwenbesnijdenis als voorwaarde om schoon te zijn wordt tevens letterlijk opgevat:

het wordt gezien als schoon in de betekenis van hygiënies en gezond.

De belangrijkste verklaring voor het voortbestaan van vrouwenbesnijdenis zien de auteurs echter in de sociale positie van vrouwen en in de ideeën over seksualiteit en huwelijk in de soedanese samenleving. Voor een vrouw is er slechts één 'natuurlijk', als vanzelfsprekend geaksepteerd leefpatroon, en dat is het huwelijk. Daartoe moet ze haar maagdelijkheid bewaren tot de huwelijksnacht. Om haar echtgenoot – van wie ze economies afhankelijk is – te behouden, moet ze hem gehoorzamen, zoons geven en seksueel genoeg doen. Zo niet, dan loopt ze het risico dat haar man zich van haar laat scheiden of er een vrouw bijneemt. Infibulatie wordt gezien als noodzakelijk om de maagdelijkheid van een meisje te bewaren en om haar echtgenoot later plezier te verzekeren. Volgens de auteurs is hier het mechanisme van de *self-fulfilling prophecy* van toepassing. Mannen trouwen geen onbesneden vrouwen en onder beide seksen blijven deze ideeën voortleven.

Uit het onderzoek blijkt dat er wel afwijkende ideeën bestaan. Maar omdat er geen communicatie over seksualiteit plaatsvindt, blijven deze onbekend en leven de stereotypen voort. Toch blijkt er een begin van verandering: zo gaan er steeds meer stemmen op tegen de zwaarste operatie, de infibulatie. De sociale druk tot besnijden is nog steeds heel sterk. Wanneer ouders hun dochter niet laten besnijden, voeren andere familieleden dat vaak achter de rug van de ouders uit.

Hoewel niemand de verklaringen van de onderzoekers betwijfelen, blijven er vragen bestaan. Wanneer de fundamentele verklaring voor vrouwenbesnijdenis gezocht wordt in de sociale structuur van de soedanese samenleving en de plaats van vrouwen daarin, dan is het belangrijk te weten hoe de positie van vrouwen samenhangt met de voorstellingen



rond vrouwenbesnijdenis. Zo vindt er in westelijk Noord-Afrika, Marokko, Algerije, Tunesië, drie islamitische landen waar de sociale positie van vrouwen vergelijkbaar is met die in Egypte en Soedan, geen vrouwenbesnijdenis plaats, zelfs niet in de meest lichte vorm, incisie (sneetje in de klitoris). Ook de verklaring dat de voorstellingen rond seksualiteit, huwelijk en vrouwenbesnijdenis blijven voortbestaan door de mechanismen van 'self-fulfilling prophecy', de onbespreekbaarheid van seksualiteit en de sociale druk, is zeker relevant, maar blijft aan de oppervlakte. Wanneer we de voorstellingen rond vrouwenbesnijdenis echter zien als symboliese voorstellingen, dan komt de vraag op naar de functionele samenhang tussen de sociale structuur van deze samenleving en de expressie daarvan in de voorstellingen rond vrouwelijke seksualiteit en besnijdenis. Juist door die expressie werken symboliese voorstellingen legitimerend en wordt vrouwenbesnijdenis in stand gehouden.

De auteurs spreken slechts éénmaal over vrouwenbesnijdenis als symbool, en wel op p. 142. Daar schrijven zij dat vrouwenbesnijdenis symbolies is voor de ondergeschikte positie van de vrouwen. Dit is mijns inziens niet juist. Gezien de fysiologische konsekventies is vrouwenbesnijdenis eerder een facet van feitelijke onderdrukking, terwijl de symboliese betekenis de ondergeschikte positie van vrouwen mogelijk functioneel ondersteunt.

Doordat het begrip symbool niet korrekt wordt gebruikt, zien de auteurs belangrijke facetten over het hoofd. Zo blijft de verklaring van vrouwenbesnijdenis vanuit de traditie van de noordelijke soedanese stammen beperkt tot een historische interpretatie. Slechts een enkele opmerking toont dat vrouwenbesnijdenis een diepere betekenis heeft voor de bevolking: 'Hoewel niet expliciet gezegd, lijkt vrouwenbesnijdenis een functie te hebben in de integratie van het meisje in haar maatschappij, in haar stam: ze wordt voorbereid voor het huwe-

lijk' (p. 93). In een samenleving waarin zoveel tegenstellingen spelen, niet alleen tussen de seksen en in sociaal-ekonomies opzicht, maar eveneens tribaal, religieus en cultureel, en waarbij vrouwenbesnijdenis blijkbaar een diepere betekenis heeft in de markering van die tegenstellingen, is ook in dit opzicht een symboliese analyse van de voorstellingen rond vrouwenbesnijdenis van belang.

Dat een dergelijke analyse niet wordt gemaakt, is wel begrijpelijk gezien de onderzoeksdoelstellingen en de samenstelling van het onderzoeksteam (het onderzoek is grotendeels uitgevoerd en begeleid door mensen die niet gespecialiseerd zijn in het verrichten van sociaal-wetenschappelijk onderzoek). Door de eerlijkheid, de openheid over de problemen bij het uitvoeren van het onderzoek, de beperkingen die gemaakt moesten worden in de analyse van het materiaal, roept dit verslag veel waardering op voor de onderzoekers.

De toon van het verslag is beschrijvend, signalerend, zonder kreten en agitatie tegen vrouwenbesnijdenis, een 'kwaal' waar veel literatuur over dit onderwerp aan lijdt (vergelijk het verwijt van afrikaanse vrouwen aan westerse vrouwen dat vooral geuit werd tijdens de niet-gouvernementele conferentie, Forum, in Kopenhagen in juli 1980). Doordat in de tekst cases zijn verwerkt, wordt niet alleen achtergrondinformatie gegeven, maar krijgt deze gewoonte ook een menselijk gezicht. Vrouwenbesnijdenis heeft in het Westen immers vaak de associatie van onmenselijkheid en barbaarsheid.

Ondanks het tekort aan analyse is deze studie zeer de moeite waard. Dit werk verdient navolging in andere afrikaanse landen waar vrouwenbesnijdenis op grote schaal voorkomt. Voor ieder die zich bezighoudt met vrouwenbesnijdenis en/of de positie van vrouwen in de Soedan wil ik dit verslag dan ook aanbevelen.

De publikatie is te bestellen bij: Koninklijk Instituut voor de Tropen, Publikatiebureau, Mauritskade 63, 1092 AD Amsterdam, tel. 020-924949, tst. 272.

Marion den Uyl

*Mothers for life. Motherhood and marginalization in the North Central Province of Sri Lanka.*

Joke Schrijvers. Delft (Eburon) 1985, 274 blz., f 30,-.

*Het omheinde kweekbed: machtsverhoudingen in de Minangkabause familieroman.*

Els Postel-Coster. Delft (Eburon) 1985, 233 blz., f 28,50.

De twee hier te bespreken boeken zijn allebei te plaatsen binnen de jonge traditie van de feministiese antropologie. Beide schrijfsters zijn onlangs in Leiden op deze proefschriften gepromoveerd. Zij werkten bovendien allebei in het in 1975 onder de toenmalige minister Pronk van Ontwikkelingssamenwerking gestarte VENO-(Vrouwen en Ontwikkeling)-project. Het proefschrift van Joke Schrijvers is gebaseerd op veldwerk dat zij in 1978, en gedurende enkele kortere bezoeken in de daaropvolgende jaren, in Sri Lanka gedaan heeft binnen het kader van dit VENO-project. Dat van Els Postel-Coster is buiten het directe kader van het project om geschreven. Reeds eerder, begin van de jaren zeventig, was zij geïnteresseerd in de Minangkabau, een matri-lineale samenleving in West-Sumatra, en zij bezocht het land gedurende drie maanden in 1973.

Zowel Schrijvers als Postel-Coster schrijven over relaties tussen mannen en vrouwen in een ontwikkelings economie, waar de traditionele bestaans economie meer het karakter

krijgt van een markteconomie. Dit proces van kapitalisering, onder andere gekenmerkt door industrialisering en technologiese veranderingen in de landbouw, verloopt niet in ieder 'ontwikkelingsland' identiek. Wel zijn er wat betreft de konsekwenties van deze ontwikkelingen voor vrouwen enkele algemene tendensen aan te geven. Zo is er sprake van een ideologische nadruk op de rol van vrouwen als huisvrouw, want niet altijd hoeft te betekenen dat zij dat in de praktijk ook worden.

Wat betreft de veranderingen in de relatieve machtspositie van mannen en vrouwen in de maatschappij, is er sprake van een toenemende *marginalisering* van vrouwen. Bij Postel-Coster speelt deze marginalisering op de achtergrond van haar analyse een rol; Schrijvers definieert deze meer expliciet. Marginalisering van vrouwen vindt plaats wanneer zij uit de kernsectoren van de economie gedrongen worden en terecht komen in bijvoorbeeld de informele sektor en de bestaanssektor. Naast economiese heeft dit proces ook ideologische kenmerken; deze zijn te vinden in een veranderende sekse-ideologie.

Ook andere discussies binnen de feministiese antropologie komen in beide boeken aan de orde. Bijvoorbeeld de associatie van vrouwen met privésfeer en mannen met openbare sfeer (met name bij Postel-Coster), en de arbeidsdeling tussen de seksen. Behalve deze overeenkomsten in referentie- en analysekader hebben de twee boeken echter zo weinig gemeen, dat ik ze verder graag afzonderlijk bespreek.

*Het omheinde kweekbed* is een studie naar machtsverhoudingen tussen mannen en vrouwen. Postel-Coster ziet de familiekring als een van de plaatsen 'waar machtsmechanismen in het algemeen en in het bijzonder die welke de sekserollen bepalen in gekoncentreerde vorm kunnen worden waargenomen'. Zij heeft haar onderwerp benaderd met een weinig gebruikte

lijke methode, namelijk het analyseren van minangkabause romans. Zij heeft tien romans uitgekozen (een keuze deels gebaseerd op de populariteit van de schrijvers, deels op haar eigen persoonlijke voorkeur) en is heel precies de inhoud van alle daarbinnen voorkomende relaties tussen verwanten nagegaan. Van deze relaties bekijkt zij niet alleen het machtsaspect maar ook de affectieve inhoud. De Minangkabau zijn voor veel antropologen een geliefd studieobject geweest vanwege de daar voorkomende matrilokaliteit en matrilineariteit, samengaand met het belijden van de Islam.

Eén van de kenmerken van de Minangkabau-samenleving was, dat mannen weinig of geen macht hadden als vader, wel als oom (moeders broer) in hun huizen van herkomst. Deze *mamaks*, oudste broers van moeder, hadden ook een stem naar buiten toe als vertegenwoordiger van de familie. Mannen en vrouwen bewerkten samen het gemeenschappelijke land, dat via de vrouwelijke lijn overerfbaar was. De opbrengsten van het land vormden een belangrijke bron van levensonderhoud. Reeds in de koloniale tijd kwam de matrilineale *adat*, het traditionele waardenpatroon, onder druk te staan en veranderde het samenlevingspatroon. Het belang van de landbouw nam af, de toegang tot grond veranderde, evenals de erfwetgeving. Daarbij kregen mannen, niet vrouwen, toegang tot loonarbeid, vaak in het gebied buiten de Minangkabau zelf. Wanneer vrouwen zich bij hun echtgenoten voegden, in steden elders in Indonesië, buiten hun oorspronkelijke geboorteplaats, was er weinig sprake van zeggenschap of autonomie. In de tijd die Postel-Coster analyseert – de romans zijn bijna allemaal geschreven tussen 1922 en 1938 – hadden veel van deze veranderingen zich reeds voltrokken.

Het centrale thema van de romans is de keuze tussen een zelfgekozen liefdespartner en een gearrangeerd huwelijk tussen verwanten. Dit konflikt ziet zij niet in de eerste plaats

als de (individuele) belevenis van specifieke sociaal-ekonomiese veranderingen, maar als de uitdrukking van de botsing tussen individu en gemeenschap, persoonlijke vrijheidsdrang en kollektieve plicht. Konflikten die eigen zijn aan elke maatschappelijke structuur. Sociaal-ekonomiese veranderingen kunnen dergelijke konflikten verheven, maar zijn er geen oorzaak van. Wanneer Postel-Coster het veranderingperspektief meer centraal in haar analyse had gezet, had zij, denk ik, ook meer kunnen zeggen over veranderingen in machtsrelaties tussen mannen en vrouwen. Nu konkludeert zij dat het minangkabause, matrilineale systeem vrouwen nauwelijks meer vrijheid of autonomie geeft dan andere systemen. Ook hier kontroleren mannen de bronnen van macht, zoals geld, opleiding, inkomen en politiek en religieus leiderschap. Maar haar analyse heeft betrekking op een tijd waarin de matrilineale *adat* reeds onder druk stond en aan het afbrokelen was, en misschien niet op de tijd vóór de door haar genoemde grote sociale en ekonomiese veranderingen.

Postel-Coster bespreekt in haar boek de voor- en nadelen van de door haar gevolgde methode in vergelijking met de in de antropologie gebruikelijke methode van participerende observatie. Een voordeel is bijvoorbeeld dat de interviewer niet als storende faktor interfereert. Een nadeel is dat de ‘werkelijkheid’ ingeperkt en gevormd wordt door de romanschrijvers. Op één punt gaat zij niet uitvoerig in, al noemt zij het wel, namelijk op het feit dat alle door haar geanalyseerde romans, op één enkele na, geschreven zijn door mannen. Ik vraag mij af of de visie van mannen op de werkelijkheid om hen heen dezelfde is als die van vrouwen. Zo heeft Postel-Coster veel meer beschrijvingen van de relaties tussen moeders en zonen aangetroffen, dan van die tussen moeders en dochters. Dan kan mijns inziens zowel worden verklaard door het feit dat de romans geschreven zijn door *zonen* en

niet door *dochters*, als door het feit dat de relatie tussen moeders en zonen belangrijker geacht wordt. In de enige door haar geanalyseerde roman van een vrouw is naast een autoritaire invulling van de moeder-dochter relatie ook 'warmte en wederzijdse zorg' te vinden. Toeval? Door Postel-Costers zorgvuldige werkwijze is er in ieder geval wel enige ruimte voor de lezer om eigen interpretaties te maken.

De dissertatie van Schrijvers is een bundeling van een aantal artikelen die reeds eerder gepubliceerd zijn, of dat binnenkort zullen worden. Daarbij heeft zij een inleiding geschreven (een kort overzicht van ontwikkelingen binnen de feministische antropologie), een hoofdstuk over de veldwerksituatie en een slotwoord. Door deze opzet heeft het boek een vrij losse structuur. Een rode draad is er niet, wel zijn er een aantal centrale thema's.

Naast moederschap en marginalisering is macht en onmacht van vrouwen een heel belangrijk thema in vrijwel alle hoofdstukken van haar boek. Haar denken daarover laat een zekere ontwikkeling zien. In de hoofdstukken 'Manipulated Motherhood' en 'Blueprint for Undernutrition' verschijnen vrouwen nog als machteloos, bijna als slachtoffers. Er is sprake van marginalisering. Vrouwen zijn arm en hebben niet voldoende toegang tot werk en inkomsten. Niet alleen moederschap maakt hen kwetsbaar, maar ook de seksuele arbeidsdeling en de sekse-ideologie. Ontwikkelingswerkers en overheid tenslotte hebben geen oog voor hun werkelijke noden, of willen dat niet hebben.

In de laatste hoofdstukken verandert dat beeld. In 'Resistance to Violence' en 'Between Powerlessness and Power' komen allengs meer aspecten van het bestaan van tegenkrachten aan bod. Vrouwen zijn niet geheel en al machteloos, en niet op elk nivo op dezelfde manier. Dit veranderende fokus gaat samen met steeds

meer en uitgebreidere voorbeelden uit het dagelijks leven in het onderzochte dorp, waarbij ook de vrouwen uit het dorp zelf aan het woord komen. Dan blijkt er sprake te zijn van bewustzijn van vrouwen van hun onderdrukking, van kollektieve rituelen en informele organisatie van vrouwen. Zo geeft Schrijvers voorbeelden van vrouwen die kiezen voor een sterilisatie of die weggaan bij hun man. Belangrijk is voor haar dat vrouwen een 'koestermonopolie' hebben. Als moeders en echtgenoten hebben vrouwen macht over hun kinderen en mannen, doordat binnen het socialisatieproces hun een monopolie op emotie, affektie, zorgen en veiligheid toegewezen is. Bij deze analyse baseert Schrijvers zich op Chodorow. Doordat vrouwen dit monopolie op het zorgen kunnen manipuleren, zijn zij niet geheel en al machteloos. Mannen mogen dan een monopolie op het uitoefenen van geweld hebben, dit maakt hen – althans binnen de huwelijksrelatie – nog niet oppermachtig.

Nieuw binnen de traditie van de feministische antropologie is het feit dat zij moederschap centraal stelt als de sociale institutie die het leven van vrouwen bepaalt. Zij geeft een aantal aanzetten tot nadenken hierover, tot een consistente theorie over moederschap komt zij echter niet.

De feministische benadering die Schrijvers in haar werk hanteert, houdt onder andere in dat zij vrouwen expliciet centraal stelt en de verwevenheid van haar persoonlijke ontwikkeling met haar wetenschappelijke belangstelling aangeeft. Bij Postel-Coster gebeurt dit eerder impliciet door de keuze van onderzoeksproblematiek en het gebruik maken van eerder binnen de feministische antropologie ontwikkelde analysekaders. Beide benaderingen – en deze verschillen op zich kunnen stof voor verdere discussies vormen – leveren elk op eigen wijze een leesbare en boeiende bijdrage aan de feministische antropologie.

Troetje Loewenthal  
*Sexism, racism and oppression*  
 Arthur Brittan en Mary Maynard,  
 New York (Basil Blackwell) 1984,  
 236 blz., f 38,20.

De mogelijke overeenkomsten en verschillen tussen racisme, seksisme en klassisme zijn nog steeds een interessant object van studie. Op de een of andere manier schijnen deze probleemvelden met elkaar samen te hangen, hoewel ze niet tot elkaar herleid kunnen worden. Het is deze kwestie die Brittan en Maynard ertoe heeft gebracht in hun boek *Sexism, racism and oppression* een (algemene) theorie van de onderdrukking te formuleren.

Hun centrale stelling is dat elke vorm van onderdrukking een mate van objectivering met zich meebrengt. Deze objectivering vindt ideologies plaats via het kennistheoretische perspectief. Hierbinnen zien mensen zichzelf als subjeet en datgene wat te kennen is, als object: de mannelijke ideologie is gebaseerd op de macht van de mannelijke subjektiviteit in een wereld van objecten. Dit objectiveringsproces wordt door Brittan en Maynard gezien als nauw verweven met de toeëigening van de natuur door mannen: de mannelijke overheersing is geworteld in de zelfopvatting van mannen als temmers van de natuur. Als mannelijke ideologie worden onderdrukking en hiërarchie, voortbrengselen van het objectiveringsproces, gereproduceerd.

Macht (en dus onderdrukking) is voor de schrijvers niet alleen het effect van overweldigende maatschappelijke en politieke krachten, maar is een faktor in alle ontmoetingen tussen mensen. Ze vergelijken hun zienswijze met die van Foucault, die macht ziet als samenvallend met maatschappelijke verhoudingen; onderdrukking kan, derhalve, op een veelvoud van plaatsen worden 'ont'dekt, zonder dat dat impliceert dat de historische en structurele dimensie van macht uit het oog wordt verloren.

Daarbij hanteren zij twee categorieën: 'primaire' en 'sekundaire' onderdrukking. Het eerste staat voor (een theorie van?) onderdrukking die herleid wordt tot de directe konsekwentie van het ongelijke bezit van biologische kenmerken en/of economische, kulturele en maatschappelijke goederen. Het tweede wordt vaag omschreven als een afgeleide van de 'primaire' onderdrukking en komt ongeveer overeen met de onderdrukking zoals het slachtoffer ervan deze ervaart.

Het wordt niet duidelijk waarom de schrijvers deze categorieën nodig hebben, anders dan om te verklaren dat ze het terugbrengen van verschillende vormen van onderdrukking tot (strukturele) processen van primaire onderdrukking afkeuren. Daarbij bestaat immers het gevaar dat beslissende dimensies van persoonlijke en maatschappelijke ervaringen over het hoofd worden gezien. Het beste tonen Brittan en Maynard dat aan in de beschrijving van het onderwijssysteem, waarin niet alleen het systeem zelf seksisme en racisme (re)produceert maar daaraan de onderwijzers (leraren) ook actief kunnen meewerken. Tegelijkertijd wordt getoond hoe vormen van verzet tegenstrijdig kunnen zijn. Zo kan het verzet tegen het klassekarakter van de school zich bij jonge witte mannen uiten in een bijzonder seksistische en racistiese kultuur, terwijl andere vormen van verzet juist stereotypen bevestigen, zoals meisjes die (in de klas) extreem vrouwelijk flirtgedrag vertonen of zwarte jongens en meisjes die al hun energie in sport en dans steken.

In feite is het hele boek een polemiek tegen de belangrijkste theorieën die op de een of andere manier de relaties tussen sekse, 'ras' en klasse behandelen. Achtereenvolgens worden biologiese, kulturele en psychologische faktoren als *uitsluitend* verklarend voor racisme en seksisme afgewezen. De verschillende klassetheorieën worden in een apart hoofdstuk behandeld en ondergaan hetzelfde lot.

Het probleem met de op zichzelf soms interessante kritiek op een groot aantal verschillende richtingen is, dat zij mank gaat aan niet waargemaakte verwachtingen en een aantal fundamentele inkonsistenties:

1. Ondanks de nadruk op het belang van onderzoek naar concrete onderdrukingsmechanismen, waarbij de autonomie van elk gewaarborgd wordt, leveren de auteurs daar zelf met hun theorie nauwelijks een bijdrage aan.
2. Sekse- en klassetheorieën attaqueren zij als reduktionisties omdat zij verschillende vormen van onderdrukking tot één onderdrukkingwijze reduceren, terwijl ze degenen die dat niet doen juist weer aanvallen (deze zijn dan weer 'idealities' of schieten te kort in het verbinden van de verschillende onderdrukingsmechanismen).
3. Socialisatietheorieën worden afgewezen, hoewel het enige terrein waarop de schrijvers wat uitgebreider ingaan op de verschillende onderdrukingsmechanismen nu juist het onderwijsstelsel is.
4. Ondanks vele schoten voor de boeg over racisme is hun theorie op zijn hoogst een seksetheorie waarin het racisme geen enkele plaats heeft.

De zwakte van het boek blijkt dan ook met name wanneer het over racisme gaat. Afgezien van het irritante gebruik van de categorieën 'vrouwen' aan de ene kant en 'zwarten' en 'outgroups' (kennelijk sekseneutraal) aan de andere kant, worden zwarte vrouwen vaak opgevoerd om met name klassetheorieën te 'ontmaskeren' en om op de onderlinge verschillen tussen zwarte vrouwen te wijzen. Het benadrukken van de verschillen tussen bijvoorbeeld aziatische en west-indiëse vrouwen leidt zelfs tot de bewering: 'There is nothing to suggest that Asians and West Indians will organize collectively together ... since their political activities are most commonly articulated on a separate ethnic basis'. (p. 67) Het bestaan van de OWAAD (Organisation of Women of Af-

rican and Asian Descent) is hiermee in tegenspraak.

Een ander bezwaar is de wijze waarop met de kritiek van zwarte vrouwen wordt omgegaan. Na hun analyse van het gezin als de plaats waar de sekseonderdrukking concreet gestalte krijgt, zeggen de auteurs (ter verontschuldiging?) 'We do not see it as our business to deconstruct the family systems of other ethnic groups in order to tell black women how they are specifically and particularly oppressed' (pp. 147-148). Een enigszins bevreemdende restrictie in een boek dat over seksisme, racisme en onderdrukking gaat.

Belangrijker is echter dat de eigen theorie van Brittan en Maynard op geen enkele manier getoetst wordt aan de door zwarte vrouwen geleverde kritiek. Verwerking van de als typies 'zwart' aangemerkte kenmerken, zoals bijvoorbeeld de pathologie van het éénoudergezin, zou hebben kunnen leiden tot het problematiseren van de etnocentrische en klassistische theorievorming, waar de 'westerse' cultuur een midden-klasse cultuur is en de 'etniese' een proletarische.

Ook als seksetheorie lijkt de benadering van Brittan en Maynard weinig op te leveren: zij is tautologies. Overal waar we overheersing zien, zijn het mannen die overheersen; de reden waarom ze overheersen is dat het mannen zijn. Over hoe het komt dat het mannen zijn, blijven de schrijvers vaag: 'for a variety of reasons'. De ondeelbaarheid van de onderdrukking leidt tot de konklusie dat de ondeelbaarheid in de onderdrukker zit: de man. 'Those who exploit workers do not have much difficulty in exploiting black groups. Those who dominate their wives and children at home have no difficulty in dominating people at work' (p. 180). Uiteindelijk komt hun theorie neer op een vage beschrijving van een 'heersers'-ideologie. Door *heersen* als *mannelijk* te vertalen wordt het een seksetheorie die, verge-

leken met verwante theorieën als die van Engels en Rubin, beslist geen vooruitgang is.

Over racisme tenslotte heeft de theorie niets te zeggen. Terwijl het overheersen van andere mannen (we zullen maar denken: ook zwarte) enerzijds wordt verklaard uit rivaliteit, worden anderzijds *zwarte mensen* weer meer als *vrouwen* ('natuur') gezien. Hoe de *zwarte* vrouw onderdrukt wordt, is nooit meer ter sprake gekomen. Kortom, het manko van alle witte theorieën waar de 'zwarten' altijd mannen zijn en 'vrouwen' altijd wit.

Riky van Og

*Geen eigen gezicht*

*Socialisties-Feministische Teksten 8.*

Amsterdam (Sara) 1984, 229 blz., f 25,-

Voordat ik begon met het lezen van *Socialisties-Feministische Teksten 8*, hoopte ik dat de bundel deze keer zijn pretentie – namelijk het stimuleren van een discussie over feminisme en socialisme – zou waarmaken. Deze hoop is wederom niet in vervulling gegaan. Afzonderlijke artikelen verschaffen heel wat informatie, maar wat er specifiek socialisties-feministies aan is, blijft onduidelijk.

Naast geschriften die ingaan op sociaal-economische onderwerpen bevat de bundel histories gerichte stukken over het gezin, seksualiteit en moederschap, alsook twee beschouwingen over zogenaamde socialistiese landen. Op drie van de artikelen ga ik in het kort in.

Allereerst 'Individualisering in het inkomensbeleid – discussie tussen vrouwenbeweging en politiek'. Op zeer heldere wijze beschrijft Joke Swiebel hierin een aantal ontwikkelingen binnen het inkomensbeleid (kostwinnersprincipe en tweeverdieners) die ze relateert aan discussies over individualisering. Swiebel maakt inzichtelijk hoe beide zaken aan elkaar worden gekoppeld in de regerings-

politiek, wat daarbij de uitgangspunten zijn en wat daarvan de betekenis is voor vrouwen. Wat dit betreft levert Swiebel een uitmuntend stukje werk. Moeite heb ik echter met haar persoonlijke visie. Swiebel vindt dat het recht op sociale zekerheid direct verbonden moet zijn aan de bereidheid te participeren op de arbeidsmarkt. Daarom is zij voor de arbeidsplicht. Ze ageert tegen de mening die een basisinkomen voor iedereen voorstaat, zonder daarbij over individuele arbeidsplicht voor iedereen te reppen. Zo zegt ze: 'Je ontkent dan de functie van de betaalde arbeid als verdeelingsinstrument van maatschappelijke macht en je wekt de schijn, je neer te willen leggen bij de traditionele taakverdeling over vrouwen en mannen'. Hoewel Swiebel op abstract, theoreties nivo gelijk heeft, gaat ze met haar stellingname voorbij aan de concrete werkelijkheid. Immers, voor welke vrouwen is deze arbeidsplicht bedoeld? Niet voor die ambitieuze dames die een hogere positie bekleden op de arbeidsmarkt of daar toegang toe hebben. Wel voor die vrouwen die werkloos zijn en na vruchteloze pogingen niet meer solliciteren. En wel voor die vrouwen die niet in de huidige arbeidsomstandigheden willen werken, maar daarbinnen juist iets willen veranderen. Wat Swiebel zo goed uiteen weet te raffen als ze het heeft over sociale zekerheid, doet ze precies niet als ze pleit voor de arbeidsplicht. Terwijl arbeid bij uitstek een begrip is dat – zeker als je het relateert aan sociale zekerheid en de positie van vrouwen – dient te worden geproblematiseerd.

Petra de Vries gaat in 'Alle vrouwen zijn moeders. Feminisme en moederschap rond de eeuwwisseling' in op moederschap en de plaats die dat inneemt in het leven van feministen rond 1900. Zij onderscheidt daarbij het professionele, morele en maatschappelijke moederschap. Dit artikel bevat veel informatie. Sturend is echter het gebrek aan histories besef. Zo benadert De Vries de vrouwenbeweging

van rond de eeuwwisseling meer vanuit heden-daagse, feministiese opvattingen, dan dat zij deze beschouwt als produkt van die tijd, waarin het logies was dat bepaalde dingen zus en andere zo werden beleefd. Omdat De Vries onvoldoende aandacht heeft voor de specifieke historische kontekst, kan ze irrelevante opmerkingen maken als: 'in hoeverre het "morele moederschap" echt een feministisch ideaal vertegenwoordigde is moeilijk te beoordelen'. Interessanter en vruchtbaarder voor de discussie zou het zijn geweest als zij zich meer had toegelegd op vragen over wat de effecten zijn van het feminisme en moederschap toen op latere ontwikkelingen.

Ook in 'Anticonceptie dient een betere voortplanting. Het anti-conceptiebeleid in Polen' van Jola Klein is weer sprake van een benadering waarbij de hedendaagse, feministiese, westerse blik het uitgangspunt vormt. Ontwikkelingen in Polen worden niet geplaatst in de poolse geschiedenis. Vragen als hoe poolse vrouwen denken over en omgaan met anticonceptie, seksualiteit, gezin, komen niet aan de orde. Haar eindkonklusie, dat de politiek van deze staat de traditionele gezinsverhoudingen in stand houdt, klinkt interessant. Op zijn minst vind ik het echter vreemd dat het reëel existierend socialisme aan het begin van het artikel hoopvol wordt gelijkgesteld met eigen westerse, socialisties-feministiese opvattingen. Wanneer allengs blijkt, dat dit niet opgaat, volgt geklaag over de TRR en de poolse mentaliteit, terwijl een gedegen konfronterende van socialistiese theorie met socialistiese praktijk uitblijft. Door dit alles blijft het artikel steken in een rigide beschrijving waar verder niet veel mee te doen valt.

Steeds meer beekroop mij onder het lezen het onbehaaglijke gevoel dat het hier een bundel betreft waarvan de vlag de lading niet dekt. Elke inhoudelijke verantwoording van de redaktie ten aanzien van haar doelstellingen

ontbreekt. Daarom leek het me de moeite waard eens naar de eerder uitgegeven *Teksten* te kijken, om zodoende zicht te krijgen op het beleid dat deze redaktie voert.

Toen in 1978 de eerste aflevering bij uitgeverij Sara verscheen, vermeldde het voorwoord dat 'socialisme' betekent: 'dat de vrouwenbeweging een anti-kapitalistiese strijd voert, langs lijnen vanuit de positie van vrouwen'. Een opvatting die in die tijd door het gros van feministen werd gedeeld. Tot, grofweg, begin jaren '80 waren feminisme en socialisme immers door de vrouwenbeweging onlosmakelijk met elkaar verbonden. Voor vrouwenstudies betekende dit dat marxistiese theorieën vaak uitgangspunt waren bij onderzoek. En ook de derde *Teksten* sloot aan op deze denkwijze: 'Dat we onze theorie ook socialisties noemen heeft te maken met een vanuit het marxisme meegenomen houding: een histories-materialistiese blik, die maakt dat we er te allen tijde van uitgaan dat ideeën, ook feministiese, te maken hebben met de materiële en histories gegroeide situatie waarin mensen leven, en dat die situatie voor een groot gedeelte wordt bepaald door machtsverhoudingen die we kapitalisties noemen (terwijl ze tegelijkertijd nog steeds patriarchaal blijven).' Maar het feminisme heeft zich verder ontwikkeld. Men kwam er achter dat voor 'vrouwenbevrijding' meer nodig is dan het socialisme. Feminisme en socialisme werden losgekoppeld. Op het terrein van de konkrete politieke strijd vinden vrouwen elkaar niet meer allereerst op 'het' socialisme. En vrouwenstudies-onderzoek gaat allang niet meer primair uit van het marxisme.

De wijze waarop de samenstelsters van de *Socialisties-Feministiese Teksten* op deze ontwikkelingen hebben gereageerd, is op zijn minst onbevredigend. Zo beperken zij zich in nummer 4 (1980) tot: 'bij het nadenken over de inhoud van komende nummers gaan we uit van wat we weten over de ontwikkelingen bin-



nen de vrouwenbeweging wat praktijk en wat theorie betreft. We proberen successievelijk alle gebieden waarop vrouwen actief zijn aan de orde te laten komen en we streven ernaar om analyses vanuit verschillende wetenschapsvelden op te nemen.' En zo kan het dan ook gebeuren dat in nummer 7 opeens een (overigens uitstekend) artikel verschijnt over onder andere *écriture féminine*!

De redactie van de *Teksten* blijkt de onlosmakelijkheid van socialisme en feminisme nog vrijwel uitsluitend op de kافت te hanteren. Ook aflevering 8 wijst in die richting. Geen sprake van een voorwoord waarin wordt aangegeven waarom de opgenomen artikelen juist thuishoren in een bundel die het predikaat 'socialisties' draagt. Het redactioneel beperkt zich, jammer genoeg, tot kreten als: 'ook dit nummer is langs de gebruikelijke brede formule verlopen: van economie tot seksuele politiek, van feministiese strategieën tot 'harde' beleidskwesties'. En verder: 'een duidelijke lijn die door de artikelen loopt is de vraag hoe de vrouwenbeweging zich op verschillende terreinen heeft georganiseerd, en of (en hoe) haar politieke eisen zijn doorgezet'. Waarmee dus 'alles-kan' binnen de *Teksten*.

De laatste jaren is de nederlandse verzorgingsstaat in toenemende mate onder druk komen te staan. Door de afbraak van sociale voorzieningen is de strijd voor konkrete belangen veel nadrukkelijker geworden. En omdat allerlei verschillende groepen worden 'gepakt', elk weer op een specifiek terrein, heeft er binnen de totale samenleving een versplintering plaatsgevonden van tal van belangengroeperingen. Het kollektieve 'wij-gevoel' dat socialisten vroeger bond, lijkt plaats te hebben gemaakt voor het individuele belang. Uiteraard wordt dit laatste beïnvloed door een toenemende individualiseringstendens. Het feminisme automaties gekoppeld aan het socialisme, lijkt achterhaald. Jet Bussemaker beschrijft dit op een uitstekende manier in *Katijf*

nr. 29, als ze ingaat op hoe 'links' de vrouwenbeweging nog is.

De *Socialisties-Feministiese Teksten*, met een traditie die zich beweegt tusen wetenschap en praktijk, zouden bij uitstek het platform moeten zijn waarin wordt gediskussieerd over hoe dat nu zit met socialisme en feminisme; wat 'socialisme' wél betekent, en wat niet'; hoe beide zich tot elkaar verhouden op zowel het terrein van de wetenschap als dat van de politiek; wat er voor verschuivingen zijn opgetreden en hoe deze ontwikkelingen uitwerken voor de vrouwenbeweging. Vooral de behoefte aan een positief ingevuld socialisties (feministies) alternatief wordt de laatste tijd steeds sterker benadrukt. Het is jammer, dat de redactie zich deze vragen nog niet stelt. Daardoor hebben de *Teksten* bekeken door de jaren heen, alles behalve een eigen gezicht.

Jacinta Kannekens

*Vrouwen, Religie, Macht.*

Denise Dijk, Wim Haan, Marja Meerburg, Allard Willemier Westra (redactie). Delft (Meinema) 1985, 137 blz., f 23,50.

Over de samenhang tussen vrouwen, religie en macht bestond tot voor kort in de vrouwenbeweging een duidelijke mening: religie is onderdrukkend en misleidend. Daarbij werd dan verwezen naar de negatieve ervaringen van moeders, grootmoeders en tantes met 'de kerk' of naar de situatie van vrouwen in landen waar religie een belangrijke plaats in het politieke leven inneemt, zoals in Iran. Met de hernieuwde belangstelling van vrouwen voor hun eigen religieuze traditie, met name binnen de 'feministiese theologie' en de huidige groeiende interesse voor het verschijnsel 'spiritualiteit' in het algemeen, lijkt de tijd nu rijp

de relatie tussen vrouwen, religie en macht nader te gaan onderzoeken.

De bundel *Vrouwen, Religie, Macht* is een serieuze poging het eenzijdige beeld over deze relatie te doorbreken. Er worden vragen gesteld naar religie als inspiratiebron voor vrouwen, alsook naar de belemmerende functie die religie vaak vervult. Maar ook worden mogelijkheden zichtbaar om via religie iets aan de bestaande machtsongelijkheid van vrouwen ten opzichte van mannen te veranderen.

Bij de keuze van onderwerpen voor dit boek, waaraan door theologen en sociale wetenschappers is meegewerkt, heeft men vooral gelet op aktualiteit en regionale spreiding van godsdiensten. Het resultaat is een bundel artikelen van wisselende kwaliteit en inhoud, waaraan een duidelijke samenhang ontbreekt. Op moeizame wijze wordt in het inleidende hoofdstuk geprobeerd een eenheid in de vraagstelling aan te brengen, de konklusies zijn hierdoor teleurstellend en nauwelijks in overeenstemming met de kleurrijke perspectieven die in de bundel geboden worden. Dit hoofdstuk beperkt zich tot vragen rondom de positie van vrouwen en vrouwbeelden in verschillende religies, terwijl de betekenis van geslacht in relatie tot religie in de artikelen op veel gevarieerdere wijze wordt belicht.

Dat in alle onderzochte religies een negatief beeld over 'de natuur' van de vrouw bestaat, en er ook sprake is van een soms zeer verregaande seksesegregatie, zal nauwelijks iemand verwonderen. Tot de verbeelding spreken eerder de vele manifestaties van bezetenheid van vrouwen in de verschillende onderzochte religieuze groeperingen. Het betreft hier leden van meestal zeer kleine, arme kerken en marginale religieuze groepen. Zowel in Botswana (Lagerwerf), Sri Lanka (Boer/Collijn), Brazilië (Willemier Westra) als Suriname (Van Wetering) blijken vrouwen regelmatig door zowel goede als kwade geesten bezocht te worden. Deze 'geestkracht' verleent aan een

vrouw enig, vaak instabiel gezag, waardoor zij kans ziet om iets aan haar maatschappelijke situatie te veranderen. In andere gevallen gebruikt de vrouw haar 'ziekte' om op indirecte wijze haar persoonlijke problemen aan de orde te stellen.

Het artikel van Wilhelmina van Wetering over de carrière die een vrouw weet te maken als medium in de Djoeka-stam in Suriname, laat bijvoorbeeld zien dat religie hier een van de weinige mogelijkheden voor vrouwen vormt, directe invloed in het openbare leven uit te oefenen. Deze mogelijkheid wordt hun in andere gevallen met een beroep op de reinheidswetten onthouden. Doordat deze vrouw de gemeenschap ervan weet te overtuigen dat door haar de belangrijke geest van Mi Gaanda spreekt, verwerft zij grote politieke invloed. Zolang deze erkenning duurt, geniet zij, met haar 'soldaten' het eerbetoon dat daarbij hoort. Zij ziet echter tenslotte geen kans haar charisma te institutionaliseren. Pas dan, aan het einde van haar religieuze loopbaan, worden de menstruatietaboes ingezet om aan te tonen dat een vrouw nooit door een dergelijke invloedrijke geest bezeten kan worden. Hierna wordt van de vrouw niet veel meer vernomen.

Twee artikelen in de bundel hebben betrekking op de christelijke religie. Willemien Boot konfronteert in 'Macht – je ziet het – je ziet het niet' de visies van christelijke vrouwen en van een rapport van de gereformeerde kerken over liefde en relaties, met de werkelijkheid zoals die naar voren komt in de overheidsnota *Seksueel geweld tegen vrouwen en meisjes*. Een nadeel van dit, overigens voor betrokkenen belangrijke artikel is dat de auteur een verouderd ideologiebegrip hanteert, waarbij een scherp onderscheid tussen beeld en werkelijkheid gemaakt wordt. Denise Dijk onderzoekt de betekenis van de Amerikaanse, katholiek-feministische theologe Rosemary Ruether voor het religieus feminisme, een stroming, die inmiddels belangrijke invloed in de Amerikaanse

kerken heeft weten te verwerven. Een strenge redactie zou de leesbaarheid van dit artikel hebben verhoogd.

Wim Haan biedt in zijn beschrijving van de positie van vrouwen in de Hare Krishnabeweging, zoals hij zelf zegt, 'een oud verhaal in een nieuw jasje'. Doordat een strikt onderscheid wordt gehanteerd tussen 'mannelijkheid' en 'vrouwelijkheid', wordt aan vrouwen en mannen een duidelijk omschreven ongelijke maatschappelijke positie toegewezen. Zijn konklusie dat binnen niet al te lange tijd echter ook hier de emancipatie van vrouwen een feit zal zijn, wordt in deze bijdrage niet overtuigend ondersteund.

Het proces van islamisering in Pakistan zoals dat in het artikel van Mintjes wordt beschreven, is een goed voorbeeld van de complexe wijze waarop religie en macht voor en van vrouwen samenhangen. Aan de hand van de politieke ontwikkelingen tijdens de regeringsperiodes van Bhutto en Zia ul Haq, laat Mintjes zien dat de macht van religie, de Islam, en van de (westers-georiënteerde) vrouwenbeweging afhankelijk is van het belangrijkste vraagstuk in dit land: de nationale ontwikkeling.

Bhutto achtte een grotere deelname van vrouwen aan het maatschappelijk leven van groot belang voor het verwezenlijken van sociale doelstellingen, zoals geboortenbeperking, uitbreiding van de woongelegenheden, en het verbeteren van de welzijns- en gezondheidszorg. Onder de regering van Zia echter, die in belangrijke mate steunde op religieuze partijen, kwam de nadruk te liggen op de islamisering van de samenleving. Dit betekende een harde strijd tussen de 'ulama' (religieuze leiders) en de vrouwenbeweging om de wetten die op de positie van vrouwen betrekking hebben. Deze strijd is nog niet beslist, omdat ook Zia inziet dat nationale ontwikkeling emancipatie van vrouwen vereist. Daarom neigt hij naar een voor vrouwen liberalere uitleg van

de Qur'an. Het vrouwenvraagstuk, met name de 'purdah' (de strenge seksesegregatie) blijkt hier zwaartepunt geworden van een andere kwestie: de verdediging van de eigen islamitische identiteit tegenover invloeden vanuit het Westen. De vrouwenbeweging wordt zo tot een exponent van 'islam-vijandige krachten' gemaakt. De 'ulama' trachten hun overwegend fundamentalistische opvatting van de islam als de enig mogelijke opvatting voor te stellen. Deze uitleg vormt echter evenzeer een bedreiging voor de macht die vrouwen op het platteland traditioneel bezaten in de 'volksislam'. Er is dus niet alleen sprake van een islamisering van de samenleving, maar eveneens van een 'maskulinisering' van de islam, aldus Mintjes. Dit geeft dan weer aanleiding 'tot het stereotiepe westerse verwijt dat de islam een mannenreligie is, die vrouwen geen positie van macht en invloed gunt en haar 't liefst achter de sluier en de vier muren opbergt' (p. 84). De schrijver pleit dan ook voor een eigen moslimse 'feministische theologie', waardoor vrouwen duidelijk kunnen maken dat ze geen 'westerse vrijheden' maar 'islamitische rechten' nastreven.

Vanwege de interessante en over het algemeen goed leesbare beschrijvingen van de situatie van vrouwen in verschillende (godsdienstige) culturen zal deze bundel een vrij breed publiek aanspreken. Wat de bijdrage aan de theorievorming betreft, houden enkele artikelen, met name die van Mintjes, Boer/Colijn, Willemier Westra en Van Wetering een belofte in. De verdieping van de vraagstelling naar de samenhang tussen vrouwen, religie en macht biedt duidelijk nieuwe perspectieven voor de discussie over de verhouding privé-openbaar zoals deze zich onder invloed van de ideeën van Michelle Rosaldo binnen vrouwenstudies heeft ontwikkeld.

Jonneke Bekkenkamp

*En Sara in haar tent lachte... Patriarchaat en verzet in bijbelverhalen.*

Mieke Bal, Fokkelien van Dijk-Hemmes en Grietje van Ginneken. Utrecht

(H&S Publishers) 1984, 120 blz., f 16,-

*En Sara in haar tent lachte...* is de eerste uitgave in wat, onder redactie van Mieke Bal, de reeks Tekst en Maatschappij gaat worden. Het boek omvat vier ideologiekritische benaderingen vanuit feministies perspectief van bekende verhalen uit de 'hebreeuwse bijbel'. Vanuit vrouwenstudies theologie zijn zowel tekstkeuze als vraagstelling niet ongewoon: de keuze van verhalende teksten waarin vrouwen een (hoofd)rol spelen en de vraag naar de ideologische werking van deze verhalen. Ook het uitgangspunt wordt inmiddels door velen gedeeld: een visie op de bijbel als een verzameling teksten uit een patriarchale tijd die krities gelezen moet worden, zonder daarbij uit te gaan van een bij voorbaat vaststaand 'seksisties gehalte'. Voor theologes ligt het belang van het boek dan ook vooral in de methodiese inbreng vanuit de literatuurwetenschap; voor vrouwenstudies letteren betekent het een verbreding van het onderzoeksterrein.

'Feminisme is zelf geen methode; het bepaalt welke methode je kiest.' (p. 20) In de inleiding wordt Bals narratologische methode kort samengevat. De schrijfsters van de bundel verantwoorden de keuze voor deze methode met een verwijzing naar de centrale plaats van macht in de onderzoeksvragen die deze methode met zich meebrengt. Jammer is dat in de analyses van de bijbelverhalen deze methode nergens systematies gehanteerd wordt, niettegenstaande het frekwente gebruik van de termen. Jammer is ook dat men de andere methoden die toegepast worden, niet nader specificeert en beargumenteert. Zo noemen de schrijfsters de psychoanalyse eenvoudig een 'op zich overtuigende theorie, waarvan echter

de nadere specificatie te sterk beperkt is gebleven tot mannelijke problemen, denkwijzen, principes' (p. 21).

De eerste bijdrage is een analyse van *Genesis* 16, vanuit de visie van Hagar. Het verhaal wordt in de kontekst van heel *Genesis* geplaatst. Hierin staat de realisering van de 'aartsvaderlijke' beloftes van land en nageslacht aan Abram centraal. In *Genesis* 16 loopt het verhaal vast op de onvruchtbaarheid van Sarai, de vrouw van Abram. Sarai biedt daarop haar slavin Hagar aan Abram aan om 'uit haar gebouwd te worden'. Deze wordt zwanger en trots. Sarai wordt jaloers en pest Hagar weg. Een bode van JHWH achterhaalt haar en weet haar te bewegen terug te gaan naar Sarai. Daar baart zij Abram een zoon.

Wat moet je nu als feminist met zo'n verhaal? Grietje van Ginneken gebruikt het enerzijds om te laten zien hoe het patriarchaat werkt. Zij wijst op de nadrukkelijke aanwezigheid van Abram bij de landverwerving tegenover zijn tijdelijke afwezigheid bij de verwerving van nageslacht. In dit verschil in aktantiele structuur van beide verhaallijnen ziet zij een geraffineerde manier om verhalen over oorsprong van land en volk te verbinden met patriarchale dominantie. 'Het evidente gegeven dat mannen geen nageslacht baren ... wordt in het verhaal tot een voor mannen bevredigende oplossing gebracht. Het wordt in ambigüiteit verhuld, zodat het noch botweg ontkend noch geproblematiseerd hoeft te worden. Afwezigheid is zo'n oplossing, althans tijdelijke afwezigheid.' (p. 35)

De andere kant van het verhaal is het verzet van Hagar middels de macht die haar zwangerschap haar oplevert. Ver komt ze daar niet mee, maar Van Ginneken stelt dat Hagar er in ieder geval in slaagt de bode nerveus te maken. Hij doet haar, een vrouw, een aartsvaderlijke belofte 'vermeerderen, vermeerderen zal ik jouw zaad, en niet zal het geteld worden

vanwege de menigte'. Dat de bode zich hierbij vergist in het geslacht van degene tegen wie hij het heeft, hangt Van Ginneken overigens ten onrechte op aan het woord zaad 'dat meestal en terecht van toepassing is op de man' (p. 40). Het hebreeuwse woord 'zará heeft echter een andere konnotatie dan het nederlandse woord 'zaad', zoals alleen al blijkt uit *Genesis* 3:15 'En ik zal vijandschap zetten tussen u en tussen deze vrouw, en tussen uw zaad en tussen haar zaad...'; een citaat uit een tekstgedeelte dat ook in dit boek behandeld wordt.

De behandelde tekstgedeelten worden ofwel in de Statenvertaling weergegeven ofwel in een werkvertaling van Fokkelien van Dijk-Hemmes. Zo letterlijk mogelijke, konkordante werkvertalingen zijn in de bijbelexegese vaak noodzakelijk omdat de geautoriseerde vertalingen niet vrij van seksisme zijn, en meer algemeen om aan mensen die geen grieks/aramees/hebreuws kennen, de structuur van de grondtekst duidelijk te maken. Met name op de werkvertaling van *Genesis* 16 valt nog wel wat aan te merken: in de vertaling zitten dubbelzinnigheden die in het hebreuws afwezig zijn, dubbele vertaal mogelijkheden worden gegeven waar ze in de uitleg niet functioneren en waar ze wel functioneren (bron/ogen) worden ze in de vertaling niet genoemd. Ook met citaten uit de Statenvertaling wordt overigens nogal slordig omgesprongen: de korrekte vertalingen in de Statenbijbel van *Genesis* 1:27 en 2:9 worden foutief weergegeven, hetgeen niet onbelangrijk is voor de uitleg. (p. 18, 104, 106 resp. p. 105).

Fokkelien van Dijk-Hemmes brengt in haar bijdrage op een verrassende wijze verhalen rond twee vrouwenfiguren die de naam Tamar dragen, met elkaar in verband. Het met name in de joodse exegese gehanteerde principe dat het éne verhaal het andere uitlegt is daarbij uitgangspunt. Het oudste verhaal, 2 *Samuel* 13, is dat van Tamar de dochter van David,

objekt van verkrachting door haar halfbroer Amnon. Uit nuancerings in het woordgebruik toont Van Dijk-Hemmes de medeplichtigheid van het familielid Jonadab en ook van vader David aan. Deze bevinding konfronteert ze met de gangbare receptie, waarin door enkel Amnon de verkrachter schuldig te verklaren andere mannen vrijwel unaniem worden verontschuldigd. 'Verkrachting blijft zo een schoonheidsfoutje in de patriarchale orde en daarmee in feite gelegitimeerd' (p. 59).

Een verhaal als dit draagt aardig bij aan de bevestiging van een universeel bestaand slachtofferbeeld van vrouwen. Zelfs in haar verzet maakt Tamar zich nog ondergeschikt aan Ammons verlangens. Elders, namelijk in het Tamarverhaal van *Genesis* 36, vindt volgens Van Dijk-Hemmes echter een korrektie op dit beeld plaats. Ook deze Tamar is in eerste instantie slechts slachtoffer van de patriarchale macht. Haar schoonvader Juda ziet haar als de oorzaak van de dood van zijn twee oudste zoons, aan wie hij haar achtereenvolgens als vrouw gegeven heeft. Om te voorkomen, dat ook zijn jongste zoon sterft ten gevolge van het contact met haar, stuurt hij Tamar weg. Tamar weet echter, door zich als 'gewijde vrouw' (in Juda's ogen: hoer) te verkleeden, Juda te verleiden en zo haar objectpositie te veranderen in die van subjekt.

Deze tweede Tamar is volgens Van Dijk-Hemmes een rehabilitatie van de eerste, die alleen in haar zelfbeeld nog overeind wist te blijven. 'Dat de tweede Tamar slaagt waar de eerste het onderspit moest delven, heeft zij te danken aan het feit dat zij zich verhult. Zij bestrijdt de patriarchale machtsverhoudingen die bestaan bij de gratie van verhulling, met haar eigen wapens... De tweede Tamar tenslotte, is voor erkenning van haar rechtvaardigheid niet afhankelijk van haar lezerspubliek, zoals de eerste. Zij krijgt die in de tekst. Mirabile dictu heeft dat niet altijd in haar voordeel gewerkt. Weerloze slachtoffers spreken

wellicht meer tot de (wiens?) verbeelding.' (p. 69)

Niet onvermeld had mogen blijven dat de exegese van dit tweede Tamarverhaal vooral het produkt is van een andere groep dan de schrijfsters van dit boek en ook reeds als zodanig gepubliceerd is.

De laatste twee hoofdstukken, over Ruth en over Eva, zijn het werk van Mieke Bal. In 'Kommentaar op kommentaar op kommentaar, of de enge poort in het boek Ruth' laat zij zich leiden door produktieve recepties, waaruit blijkt dat er met *Ruth* 3:10 iets aan de hand is. In dit vers prijst Boaz Ruths daad, haar poging de rijke Boaz tot een huwelijk te verleiden, als een weldaad aan hem, terwijl hij in de rest van het verhaal de 'actantiële positie van *begunstiger* inneemt' (p. 72). Zo is Victor Hugo's gedicht 'Booz endormi' een uitvergroting van dit éne vers, waaraan een negatieve visie op zichzelf als man ten grondslag ligt. Bal vraagt zich af: 'Wie censureert nu, Hugo of de schrijver van het boek Ruth? Met andere woorden: houdt Hugo's verschuiving wellicht een herstel van een andere verschuiving in?' (p. 74) Zij interpreteert uiteindelijk niet alleen dit vers, maar meerdere reeds vaker naar voren gehaalde elementen uit *Ruth* als 'uitingen van onbewuste problemen die gecensureerd naar voren komen' (p. 86).

In 'Achteraf gezien. Het personagebegrip, of waarom Eva de schuld kreeg' voert Bal de gangbare receptie van het *Genesis* 2/3 verhaal terug op wat ze een 'ideologisch verdachte leesstrategie', de 'retrospectieve illusie' noemt: 'de projectie van een af, enkelvoudig, benoembaar personage, op voorafgaande tekstgedeelten die juist tot de opbouw van dat personage leiden' (p. 97). Ze levert echter zelf het bewijs van de taatheid van een dergelijke leeswijze als ze stelt: 'Zo wordt *Eva, die begon als een complete vrouw*, veroordeeld tot "voorloopster" van Maria' (p. 111, kurs. van mij,

*J.B.*). De benadering in dit laatste hoofdstuk is duidelijk een andere dan die in het voorafgaande hoofdstuk over Ruth; werd daar een specifieke werking van het verhaal serieus genomen als een indicatie van een in het verhaal zelf aanwezige betekenislaag, hier wordt de gangbare werking van het verhaal vooral verkláárd, en wel als produkt van een ideologies verdachte leeswijze. De ontmythologisering van het personagebegrip, die Bal in dit hoofdstuk mede nastreeft, is vooral interessant voor literatuurwetenschappers.

Eigenlijk geldt dit in meer of mindere mate voor het geheel: de methodiese inbreng is te weinig gedoceerd om theologes die niet vertrouwd zijn op het terrein van de literatuurwetenschap, bruikbare methoden aan te reiken. Anderzijds slagen de schrijfsters er wel in de relevantie, en het leuke (!) van het werken met bijbelverhalen over te brengen op een publiek dat daar nu niet direkt toe geneigd is. 'Bij ideologiekritisch onderzoek gaat het om de tekst-in-gebruik. De bijbelverhalen zijn juist relevant omdat ze zo lang, en op zoveel verschillende manieren, zijn gebruikt in zoveel verschillende contexten en met verschillende doelstellingen.' (pp. 23-24).

Juliette Zipper

*Tegennatuurlijk*

Anneke van Baalen en Marijke

Ekelschot. Amsterdam (De Bonte Was)

1985, 112 blz., f 12,50

Bij de feministiese uitgeverij De Bonte Was verscheen in mei 1985 een boek van Anneke van Baalen en Marijke Ekelschot, tevens auteurs van een geschiedenisboek dat bij verschijning veel stof deed opwaaien.<sup>1</sup> Eén van de kritiekpunten op dit boek betrof de onkontroleerbaarheid als gevolg van het ontbreken

van voetnoten. Een verwijt dat de schrijfters zich ter harte hebben genomen: in hun streven 'voorzichtig, wetenschappelijk, tolerant en gedistancieerd' (p. 47) te werk te gaan hebben zij nu met gulle hand gestrooid.

In *Tegennatuurlijk* vinden we geen geschiedschrijving die streeft naar wereldomvattende verklaringen voor vrouwenonderdrukking. Toch is de algemene theoretiese benadering dezelfde gebleven: nog steeds overstijgen klassentegenstellingen alle andere. Het betreft hier een verzameling van eerder verschenen artikelen en columns, waarvan de samenhang niet altijd even duidelijk is: zowel een in memoriam voor Joke Smit als een kritiek op neodarwinisten zijn in de bundel te vinden. Een deel van de artikelen is eerder in *De Vrouwenkrant* verschenen, dat geldt met name voor de ko-producties. De nu onder de titel 'Natuurkalender' samengevoegde observaties verschenen als maandelijkse column in *Folia Civitatis*.

Zoals de titel van de bundel al aangeeft, zijn de schrijfters tégen natuurlijk denken, tegen elke biologistische zienswijze: uitgaande van de – helaas bijna ouderwetse – radikaal-feministische stelling: biologie is geen noodlot. Vrouwen zijn niet minder, niet meer en eigenlijk ook niet anders dan mannen, hoewel sommige natuurwetenschappers, sociobiologen en andere slechterikken het tegendeel beweren.

De natuur was voor Anneke van Baalen wèl aanleiding voor bespiegelingen uit het raam van de woonboot. Deze vonden plaats van augustus tot april onder het motto 'weg met zwellingen en zwangerschappen; de vruchtbaarheid terug naar waar hij hoort: in land- en tuinbouw' (p. 42). Merels in het Vondelpark, iepen die dreigen om te vallen (boven op de boot), de nadelen van het zaaien van radijs onder de berkebomen alsmede het gedrag van fazanten, korhoenders en koeien passeren de revue. Maar niet zonder de vrouw in het algemeen en de bijstandsvrouw in het bijzonder uit het oog te verliezen: het overwegen

van een moestuin te water leidt tot de verzuchting dat de bijstand dan wel weer een nieuw bijverdienstenkortingsformulier (voor watermoestuinbouwsters) in zal voeren.

Een bezoek aan De Apenheul gaf aanleiding tot een betoog over het beperkte interpretatiekader van sociobiologen en andere vogelkenners. Anneke van Baalen blijkt de definitie van 'biologie' opgezocht te hebben en koncludeert dat De Natuur de plaats van God heeft overgenomen (p. 44). Het gaat om groen, groener, Grünst en als Moeder Natuur daar dan ook nog bijgehaald wordt, is Anneke van Baalen er niet gerust op. Het Verlangen naar Buiten is volgens de schrijfster eigenlijk een verlangen naar Geld, Macht en Prestige. (In het kader van de bereikbaarheid én de geneugten van het grootstedse leven lijkt mij persoonlijk een boerderij op de Dam nog altijd ideaal.) Kan *Folia* of enig ander tijdschrift haar niet vragen om meer van hetzelfde?

Traditiegetrouw staan ook in deze bundel een aantal tegen het therapie-wezen gerichte stukken: de vrouwenbeweging is er niet voor de hoogstpersoonlijk ontplooiing. Dat de dames geen heil zien in assertiviteitskursussen, Fort of andere therapie, hebben ze onlangs nog eens herhaald in een interview in *Marge*; dat leidt maar tot therapeutisering en de-politiseren van de vrouwenbeweging.<sup>2</sup> De materiële voorwaarden van het bestaan van vrouwen moeten veranderen, niet hun gedrag.

In dit kader kunnen we ook de kritiek op de co-counselbeweging plaatsen, waarin gesteld wordt dat deze beweging 'aansluit bij nieuw-rechtse tendensen'. Ze blijkt een internationale geheime sekte, die naar enge dingen streeft, racisme en nationalisme bepaald niet schuwt en waarbinnen men van mening is dat vrouwen anders zijn en homoseksualiteit een 'verkeerd patroon' is. Wat er ook verkeerd gaat, wat mensen elkaar ook voor lelijks aan doen, alles schijnt te komen door 'oude pijn' die 'verkeerde patronen' veroorzaakt. Eigen-

lijk is iedereen een slachtoffer van haar opvoeding. Dus moeten er bondgenootschappen worden gesloten. De kritiek luidt dat op deze manier de persoonlijke verantwoordelijkheid van mensen voor hun daden verdwijnt. Bovendien heeft de co.co.club het ook nog speciaal gemunt op de vrouwenbeweging, die in die kringen beschouwd wordt als 'een geweldige kracht om af te tappen' (p. 64). Na de ontmaskering van deze sekte als een 'effektief en goed georganiseerd propaganda-apparaat voor nieuw-rechtse ideeën' wordt links (en wederom vormings- en welzijnswerk) algemeen medeplichtig genoemd (p. 67).

Hierop aansluitend zijn de schrijfsters dan ook tegenstandsters van (de benadering van) Alice Miller. Deze psychoanalytica zou de ergste misdaden van de grootste boeven nog willen vergoelijken met een beroep op predestinatie vanwege de kindertijd: wie als kleuter mishandeld is, zal zelf ook een mishandelaar worden. Dat is onontkoombaar en daarom kan de dader eigenlijk ook niet verantwoordelijk worden gesteld. (Dus heeft het geen enkele zin om te streven naar wereldverbetering. Alleen een andere opvoeding kan soelaas bieden. En wie zijn daar weer verantwoordelijk voor? Juist ja.)

De serie getiteld 'Gelijk maar anders', artikelen over seksisme en racisme als wetenschap vermomd, verscheen eerder in *De Vrouwenkrant*. Wat betreft vrouwen komt een sociobiologische redenering uit op de volgende stellingname: 'De vrouw is zelfs *beter* dan de man – tenzij ze weigert om anders te zijn, want dan is ze onnatuurlijk.' (p. 44) Ook linkse lieden blijken het begrip 'ras' naar binnen te smokkelen, zij het, dat dat met nieuwe (andere) woorden zoals 'anders', 'eigen cultuur' en 'territorium' gepaard gaat. Racistische vooroordelen van 'gewone mensen' worden verklaard uit het zogenaamde 'oude-wijken-syndroom' en een gebrek aan informatie. Waar liberalisme en zelfontplooiing de plaats hebben inge-

nomen van de 'harde strijd om rechtvaardigheid' (p. 79) krijgt 'links' er stevig van langs.

Uit genoemd interview in *Marge* bleek ook, dat Anneke van Baalen en Marijke Ekelschot vinden dat anti-racistiese strijd uiteindelijk om hetzelfde gaat als vrouwenstrijd. Ze hopen op 'werkelijke coalitievorming en strijd van bezitloze vrouwen en mannen met een huidskleur'. Ik zou het graag met ze eens zijn, maar waar hun hoop op gebaseerd is, is mij niet duidelijk. Als schrijfsters van een geschiedenisboek kunnen ze toch weten dat er wel vaker coalities gevormd zijn, maar ook dat die van tijdelijke aard waren. En wie werden er, kleurrijk of kleurarm, na de revolutie weer naar keuken en kinderen gestuurd?

#### Noten

1. Zie: Mieke Aerts, 'De toekomst van vrouwengeschiedenis', in: *Tijdschrift voor vrouwenstudies* 6, 1981, pp. 242-247.
2. Marianne van den Boomen: 'Uit principe deden we altijd alles voor de lol – Portret van het radikaal-feminisme van de Bonte Was', in: *Marge*, 1985, jrg. 9, nr. 3, pp. 122-131.

Marianne Grunell

*De macht van de vanzelfsprekendheid in relaties tussen vrouwen en mannen*

Aafke Komter. Dissertatie,  
's-Gravenhage (VUGA) 1985, 346 blz.,  
f 39,50

Aafke Komter heeft met *De macht van de vanzelfsprekendheid in relaties tussen vrouwen en mannen* een rijk proefschrift geschreven: in het boek is een ruime theoretiese en methodologische reflexie rond een grote hoeveelheid (interview)materiaal te vinden. Het onderwerp – de machtsverhouding tussen vrouwen en mannen in huwelijksrelaties – valt in de 'mainstream' van vrouwenstudies in de sociale



wetenschappen. Komter motiveert haar onderwerp van onderzoek door te stellen dat machtongelijkheid tussen de seksen structureel en cultureel verbonden is met het huwelijk als instituut (p. 12). Ze bestudeert de wijze waarop macht in het huwelijk funktioneert: het gaat haar niet om oorzaken, maar om de vanzelfsprekende aanwezigheid van macht, om machtsprocessen en om 'onzichtbare' machtsmechanismen.

Honderdtwintig interviews met gehuwde vrouwen en mannen vormen het basismateriaal van het onderzoek. Komter en 16 vrouwelijke studenten spraken afzonderlijk met vrouwen en mannen, afkomstig uit lage en hoge sociaal-ekonomische milieus. Op een enkele uitzondering na werkten de mannen 40 uur buitenshuis; de helft van de vrouwen werkte in deeltijd buitenshuis. De paren hadden allemaal jonge, nog thuiswonende kinderen. De vrouwen en mannen zijn geïnterviewd over hun trouwen en arbeidsdeling thuis, sociale contacten en vrije-tijdsbesteding, hun seksualiteitsbeleving, hun zelfwaardering en waardering van elkaar. Aan het slot van elk hoofdstuk over een van deze onderwerpen bespreekt Komter welke veranderingen vrouwen en mannen wensen, hoe ze deze proberen te realiseren, de aard van de belemmeringen die ze daarbij ondervinden en de ruzies die ze erover maken.

Het thematiseren van de machtswerking van vanzelfsprekendheden in huwelijksrelaties voegt een nieuwe dimensie toe aan het gezins-sociologies onderzoek en bestaande theorieën over macht in het huwelijk. Aan de beperkte reikwijdte van dit type onderzoek en theorievorming – bijvoorbeeld door een uitsluitende voorkeur voor meetbaar gedrag of intenties van mensen – weet Komter te ontkomen. Bovendien wil ze de verwevenheid van verschillende maatschappelijke nivo's – van maatschappelijk structureel tot inter- en intrapsychies – vasthouden.

De analyse-instrumenten voor het zichtbaar maken van de machtsdynamiek in het huwelijk ontleent Komter aan het zogenoemde drie-dimensionele machtsbegrip van Steven Lukes. Essentieel is dat Lukes ook situaties van openlijke harmonie in zijn machts-optiek betreft. Harmonie kan volgens hem schijnbare consensus verhullen, doordat minder machtigen de gedachten en wensen van degenen die macht uitoefenen, hebben overgenomen. Komter laat het achterliggende (en gekritiseerde) concept – de werkelijke belangen van de minder machtigen – vallen, maar handhaaft het onderscheid tussen werkelijke en schijnbare consensus. Hiertoe gebruikt ze het begrip 'ideologische hegemonie' van Antonio Gramsci. Van schijnbare consensus is volgens Gramsci sprake als de dominante ideologie alledaags denken is geworden, tegenstrijdigheden in de werkelijkheid als eenheid en de bijzondere belangen van de heersenden als algemene belangen worden voorgesteld en ervaren.

Komter spreekt van schijnbare consensus als de overeenstemming in een huwelijksrelatie berust op bijvoorbeeld selectieve waarneming of stereotiepe oordelen – vrouwen doen het huishouden nu eenmaal beter dan mannen ....

Overtuigend vind ik ook deze uitwerking van schijnbare consensus niet. Immers, ook al is overeenstemming gebaseerd op legitimaties of stereotypering, dan hoeft deze nog niet schijnbaar te zijn. Als een vrouw en een man allebei *geloven* dat hij bijvoorbeeld beter in staat is de verantwoordelijkheid voor de 'grote' financiën te dragen, dan is dat voor hen 'werkelijkheid', zelfs als Komter aannemelijk kan maken dat hierbij macht- en status-kwesties een rol spelen, en constateert dat de vrouw in tegenstelling tot haar man een boekhouddiploma bezit. Als beiden desondanks menen dat hij het beter doet dan zij, dan is er mijns inziens overeenstemming tussen hen, ook al

berust die consensus in de ogen van de onderzoekster op een stereotiep oordeel.

Of overeenstemming tussen paren 'werkelijk' of 'schijnbaar' is, onderzoekt Komter door de beleving van het bestaande én de wensen tot verandering van vrouwen en mannen met elkaar te vergelijken. En al geldt voor veranderingswensen eveneens dat zij, hoe vurig verdedigend en oprecht beleden ook niet vrij hoeven zijn van halve waarheden, meer dan het bestaande vergelijken met de wensen van de onderzochte paren en het vergelijken van die wensen onderling lijkt me niet mogelijk. De diskrepancies die uit deze vergelijkingen naar voren komen, zijn veelzeggend genoeg. Daarvoor is Gramsci's 'schijn' en 'werkelijkheid' helemaal niet nodig.

De 'diamant' van het boek schuilt in Komters analyse van de onzichtbaarheid van machtsmechanismen en bijvoorbeeld in haar beschrijving van de (seksespecifieke kleur van) strategieën ter verandering, dan wel ter handhaving van de status-quo. Zij onderscheidt vier 'onzichtbare machtsmechanismen': ongelijkheid in waardering van mannen en vrouwen, stereotypering, selectieve waarneming en schijnbare consensus. Ze laat in haar slothoofdstuk zien hoe deze mechanismen, die als zodanig niet bewust of bedoeld hoeven zijn, werkzaam zijn. Hun effect is dat dominante, mannelijke perspectieven op het nivo van huwelijksrelaties als vanzelfsprekend zijn geaccepteerd en worden 'vertolkt' door mannen en 'tot op zekere hoogte' door vrouwen.

Als verwaterd marxist hecht ik eraan de samenhang zichtbaar te maken tussen de levensloop en de levenswijze van mensen enerzijds en hun opvattingen anderzijds, omdat opvattingen in deze context veel begrijpelijker worden. Op dit punt heb ik enige moeite met de onderzoekshoofdstukken. Ik mis hier gedetailleerde aandacht voor de verplechting van de levensloop van de onderzochte paren met

de dominante ideologieën over de seksen die de paren verwoorden. Zoals Komter zelf in haar inleiding aangeeft, worden traditionele ideologieën over de seksen keer op keer bewaarheid door de wijze waarop de (onderzochte) vrouwen en mannen leven. De sanktionerende kracht hiervan, bijvoorbeeld het 'omhoog' trouwen van vrouwen of het in deeltijd buitenshuis werken van vrouwen, ontbreekt te vaak in de onderzoekshoofdstukken. Misschien kijkt Komter met haar machtsperspectief te veel naar de toekomstwensen en te weinig naar het verleden, waardoor opvattingen en dominante cultuur al te direct aan elkaar (kunnen) worden gekoppeld.

Komter besluit haar boek onder meer met theoretische uitspraken over de te generaliseren betekenis van de concepten over machtsmechanismen die zij heeft ontwikkeld. De hardnekkige machtsongelijkheid in de privé- (en de openbare) sfeer schrijft ze toe aan de werking van de 'onzichtbare machtsmechanismen', die zowel uitdrukking als rechtvaardiging en bevestiging zijn van de machtsongelijkheid (p. 313). Twee hiervan, ideologische rechtvaardiging en selectieve waarneming, noemt zij processen die de machtsverhoudingen tussen de seksen in het algemeen kenmerken. Deze zijn terug te voeren op de dominantie van mannelijke perspectieven (p. 315). Met dit machtsperspectief heeft Aafke Komter een nieuwe optiek binnen vrouwenstudies consciëntieus uitgewerkt. Ze is er niet op uit slachtoffers en daders, schuldigen en onschuldigen aan te wijzen; op grond van haar onderzoeksresultaten konkludeert ze dat van een simpele belangentegenstelling tussen de seksen geen sprake is. In de wijze waarop Komter de processen waardoor machtsverschillen tussen de seksen in stand blijven, analyseert, doet zij recht aan de complexiteit van macht in huwelijksrelaties. En dat is een optiek die mij aanspreekt.

Nelleke Bakker

*Onderwijzeressen in niemandsland.*  
*Vrouwen in opvoeding en onderwijs.*  
 Mineke van Essen. Nijkerk (Intro)  
 1985, 283 blz., f 39,50

Het proefschrift van Mineke van Essen, dat enige tijd geleden in een handelseditie verscheen, behandelt de ontwikkeling van het onderwijzeressenberoep in Nederland tussen 1827 en 1858. De nadere aanduiding van de thematiek is in deze editie uit de ondertitel gebannen. Het zou immers jammer zijn, wanneer geïnteresseerden in de hedendaagse positie van de vrouw in het onderwijs het boek vanwege het historische karakter ongelezen zouden laten.

Uitgangspunt van het onderzoek was de vraag naar ideaal en werkelijkheid van het onderwijzeressenberoep tussen 1827, het jaar waarin de centrale overheid voor het eerst aandacht gaf aan de kwaliteit van het meisjesonderwijs en aan de onderwijzeressen die ermee belast waren, en de invoering – dertig jaar later – van de eerste lager-onderwijswet die de exameneisen voor onderwijzeressen nauwkeurig vastlegde. Het begrip ‘onderwijzeres’ wordt in deze studie ruim opgevat: alle vrouwen die op enigerlei wijze een aandeel hadden in onderwijsactiviteiten. De indeling van het boek korrespondeert met de verschillende werkterreinen van vrouwelijke onderwijsgevendenden. Na de inleiding volgen hoofdstukken over de bewaarschool en de meisjesschool en een kort hoofdstuk over de resterende soorten onderwijs door vrouwen: het werk van de handwerkonderwijzeres, de gouvernante en de huisonderwijzeres. Voor elk type onderwijs geeft de auteur eerst een schets van het ideaalbeeld van het beroep zoals dat uit eigentijdse pedagogische geschriften naar voren komt, gevolgd door een beschrijving van de opleiding en de examens waarmee de onderwijzeres zich op het beroep voorbereidde, en tenslotte een

weergave van de praktijk van het beroep.

Als een rode draad door het geheel loopt de veronderstelling dat het onderwijzeressenberoep in zijn totaliteit zich in deze periode in een meer professionele richting heeft ontwikkeld. Zolang vereiste kwalifikaties voor de onderwijzeres niet bij wet waren vastgelegd, was van een erkenning van haar werk als een ‘professionele’ bezigheid geen sprake, stelt de auteur in de inleiding. De inwerkingtreding van de nieuwe onderwijswet in 1858 wordt dan beschouwd als ‘een logische afsluiting van drie decennia waarin onderwijzeressen zich als het ware in “niemandsland” bevonden, op weg naar een erkenning van hun onderwijstaak’ (p. 2). In het slothoofdstuk luidt de konklusie dat het lesgeven door vrouwen zich inderdaad heeft ontwikkeld tot een echte ‘professie’: ‘van werk dat iedere vrouw op grond van haar aard en geschiktheid voor het moederschap kan doen, tot een baan voor de uitoefening waarvan vrouwen hun natuurlijke aanleg door een grondige opleiding verder moeten ontplooiën en die als een goede voorbereiding voor moederschap en huwelijk wordt beschouwd’ (p. 228).

Het betoog is – vooral voor het meisjesonderwijs – uitstekend gedocumenteerd, ook in kwantitatief opzicht. Bijna alle denkbare aspecten van het onderwijzeressenbestaan komen voor het voetlicht: van het salaris tot de inhoud van het onderwijs en van de sociale afkomst tot het carrièreverloop. Een dergelijke ‘histoire totale’ is in de nederlandse onderwijsgeschiedenis nog vrij uniek. *De onderwijzeres* komt uit de vele treffende citaten en voorbeelden naar voren als een vrouw die met hard werken een redelijk bestaan wist op te bouwen, door middel van zelfstudie veel wist te bereiken en uitstekend in staat was een school te leiden. Toch wil ik, bij alle lof, ook enkele kanttekeningen plaatsen.

De ontwikkeling van het onderwijzeressenberoep is hier bestudeerd in het licht van een

professionaliseringsproces. maar een eenduidige omschrijving van wat zij hieronder verstaat, blijft de auteur de lezers schuldig. In de inleiding noemt Van Essen de overheidsinitiatieven in het jaar 1827 het 'startsein' van het proces, dat met de wetgeving in 1857 'voor een belangrijk deel voltooid' wordt genoemd (p. 2). De graad van 'professionaliteit' meet zij hier af aan een *formeel* criterium, erkenning van de eisen van vakbekwaamheid en een overeenkomstige wetgeving door de centrale overheid. Op andere plaatsen in het boek blijkt zij echter *kwalitatieve* criteria te hantieren: de hoogte van de exameneisen voor onderwijzeressen, het karakter van de opleiding en het nivo van het door hen gegeven onderwijs.

De wet van 1857 maakte voor het lager onderwijs een einde aan de situatie, waarin examinatoren de kandidaten voor de akte van toelating als 'schoolhouderes' naar eigen inzicht konden beoordelen. Het wettelijk vastleggen van de vereiste kwalifikaties was geen onverwachte ingreep van bovenaf. In de onderzochte periode nam het aandeel van gediplomeerde hulponderwijzeressen gestaag toe, terwijl een akte voor hen nog niet verplicht was. En het aantal door vrouwen afgelegde examens groeide snel. De wetgever deed dus weinig anders dan een voortgaande verbetering garanderen van het nivo van het onderwijs door vrouwen.

Heel anders liggen de zaken bij de bewaarschool; hier bleef een formele bevestiging van de kwaliteitseisen uit. Houderessen van bewaarscholen waren op grond van de schoolwet van 1806 gehouden via de plaatselijke overheid een 'akte van bekwaamheid' te verwerven. Zolang een stad niet was verzadigd van instellingen waar werkende moeders tegen betaling hun peuters en kleuters konden onderbrengen, werden die akten zonder meer uitgereikt. De opkomst na 1827 van 'welingerigte' bewaarscholen bracht hierin enige verandering.

Deze scholen werden gesubsidieerd door de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen of het stadsbestuur. Deze konden eisen van bekwaamheid stellen aan de kandidaat-schoolhouderessen.

Van Essen heeft nagegaan aan welk profiel de onderwijzeres van zo'n nieuwe bewaarschool diende te beantwoorden. Tussen 1830 en 1860 ziet zij een toename in de eisen op het gebied van kennis van opvoeding en onderwijs. Maar persoonlijke eigenschappen van kandidaten bleven zeker tot in het midden van de jaren veertig belangrijker dan de feitelijke beroepsbekwaamheid. Waren gehuwde vrouwen en weduwen met kinderen aanvankelijk meer in trek, steeds vaker sloeg de balans door ten gunste van ongehuwde vrouwen met enige theoretiese kennis en didaktiese ervaring. Deze ontwikkeling kon er overigens ook toe leiden dat soms een bevoegd onderwijzer aan het hoofd van een bewaarschool of als hulpkracht naast een onderwijzeres werd aangesteld. Daarmee laat Van Essen 'en passant' zien dat het idee dat de opvoeding van kleuters geen mannenwerk zou zijn, van later datum is dan vaak wordt aangenomen. De bewaarscholen bleven desondanks buiten de onderwijswet van 1857. Zo werd de situatie gekontinueerd dat in principe iedere vrouw een dergelijke school kon openen. Op grond van het in de inleiding gehanteerde criterium is hier dus helemaal geen sprake van een toenemende 'professionaliteit'. En het lijkt niet uitgesloten dat de kwaliteitsverbetering zich vooral tot de 'welingerigte' scholen heeft beperkt. Kortom: voor de bewaarschoolonderwijzeres is de konklusie van deze studie te sterk geformuleerd.

Mijn tweede punt van kritiek sluit hier nauw bij aan. De beroepsgroep 'onderwijzeres' is zozeer in zijn totaliteit gezien, dat helaas weinig ruimte overbleef voor een vergelijking met het mannelijk onderwijzerskorps: die is meer uitzondering dan regel. Natuurlijk zijn

legio praktische redenen aan te voeren waarom niet is gekozen voor een 'dubbel'-onderzoek. Maar een beperking tot een aantal aspecten, bijvoorbeeld die kenmerken die als maatgevend worden beschouwd voor de kwalitatieve 'professionaliteit', zou in mijn ogen geen minder overtuigend beeld hebben opgeleverd. Wel een beeld met aanzienlijk meer reliëf.

Dit doet echter weinig af aan mijn bewondering voor dit met veel creativiteit uitgevoerde onderzoek. Geschikte bronnen zijn er voor deze periode bepaald niet in overvloed. Niettemin heeft Van Essen dankzij een bijzonder talent om gegevens uit heel verschillende bronnen met elkaar in verband te brengen een levendig en afgerond beeld weten te schetsen van het enige beroep dat vrouwen in die tijd kans bood op een carrière. Zo er binnen vrouwenstudies iemand in een niemandsland heeft moeten werken, dan is het de auteur van dit boek.

#### *Zomerkursus Vrouwenstudies*

Het Centrum voor Vrouwenstudies in Nijmegen organiseert deze zomer een cursus over recente ontwikkelingen in vrouwenstudies, waarbij o.a. lesbiese en zwarte studies aan bod zullen komen. De cursus, die een week duurt, kost f 50,- voor studenten/s en baanlozen en f 100,- voor mensen met betaalde functies. Het maximum aantal deelnemers is 25 à 30.

Inschrijfformulieren en nadere informatie kunnen worden aangevraagd bij het Centrum voor Vrouwenstudies, Postbus 9108, 6500 HK Nijmegen, tel. 080-512339 tussen 9.00 en 13.00 uur.

## Samenvattingen

Jane Gallop, *Feminist criticism and the pleasure of the text*

In *The pleasure of the text* Barthes poses the problem of pleasure for left politics: they seem to exclude each other in an opposition. Barthes escapes from ideological struggle but also makes pleasure to a serious political question. Feminism also seems to politicize what is apparently not political, most notably in the slogan 'The personal is political'. Both Barthes and feminism take sexuality as their main road, but for Barthes it leads to (perverse) pleasure and for feminism it leads to politics. Feminism has troubles with perversion and pleasure in her sexual politics, which is characterized by opposition, struggle and normalization of perversion. Feminism even poses a political correct lesbian sexuality.

Analogous to feminist sexual politics there is a feminist textual politics that mainly finds pleasure in correct female writing. Yet, Barthes and feminism both try to escape sex differentiation, and despite this they are still trapped in the opposition pleasure/politics – and necessarily in a male/female opposition. For Barthes, politics is identified with the father (the socialist super ego) and pleasure with the mother: a very classical opposition. Feminists also rebel against fathers and celebrate a reconciliation with the mother. There is another way to have pleasure: to politicize what apparently is not political, to depoliticize what apparently is; to politicize motherhood and find pleasure in the father.

Loes Schenk, *Why bride-burning in India? Violence on young brides in relation to dowry problems*

In this article the question is raised, why so many brides and even an increasing number of brides are burned in India. A short description of the circumstances of bride-burning shows the difficulties to prove these horrible crimes. Besides there appear to be many constraints to investigate suspect cases because of deeply rooted traditional values related to the inferior status of women.

The relation between bride-burning and the increasing incidence of dowry problems is indicated. The background of dowry problems is analysed by putting

two important questions. In the first place: what is the relation between the decreasing labour opportunities for women caused by modernization, and the increasing trend to adopt the dowry system by communities and caste groups who formerly used to have a tradition of brideprice, i.e. money and goods the bridegroom's family has to give to the bride's house. It seems that the 'economic compensation theory' pointing that dowries increase with decreasing productivity of women, can give only a partial explanation of the quick spread of the dowry system. Especially in the lower income groups notions of status ('sanskritisation') seem very important. In the second place: which processes given insight into the reasons of the quick rise in the amount of dowries? The greedy attitude in higher middle classes to obtain in an easy way the gadgets of the consumption market seems a major factor. At the end the question is put: Who are the burned brides? To what classes or castes do they belong?

Jytte Kronig, *The camouflaged subject*

In this paper an analysis is attempted of Selma Lagerlöf's tale about the magic bear of the Gurlita mountain in her first novel *Gösta Berlings saga* (1891). I have looked for traces of female experience in the broadest sense, ranging from symptoms of female psychosexual development to the impact a given historical situation may have on the woman author.

In the introductory part of the story a self-conscious narrator establishes and asserts herself by reactivating a pre-oedipal, phallic figure comprising both the human and the animal, the magic 'were' bear. In the ensuing tale told by this narrator – who can be considered as Selma Lagerlöf's fictional alter ego – the bear becomes a central actor constantly on the move from one narrative position to another (adversary, princess, hero).

In the introduction, the flow of the 'semiotic' (Kristeva) has its effects predominantly on the stylistic level. In the ensuing story the narrator partly redirects these energies towards an ironic rearrangement and interplay of structural elements that belong to the patriarchal narrative code of the fairy tale. Thus, while writing herself into the 'symbolic order' by using its narrative code, she simultaneously breaks up this code in her text, which can be read as an ironical commentary on women's positions in this 'symbolic order'.

Jo Vossen, *The Barr body as myth. Sex discrimination, sports and science*

Some twenty years ago a number of international sport organizations, including the International Olympic Committee, decided to require a sex control for female participants of international games. At that time some cases were known of mas-

culine pseudohermaphrodites (women having a Y-chromosome), who became medal winners. As a diagnostic tool for sex control the Barr body was chosen. In all probability the Barr body is an inactivated X-chromosome, which is absent in persons having a male appearance.

It is argued that the Barr body is a deficient diagnostic tool for sex determination, because there is no sex criterion, against which the diagnostic tool can be correlated. The problem of the absence of an adequate criterion is solved by giving the diagnostic tool the status of criterion. Diagnostic tools of a psychological nature like tests for gender are qualified as less reliable because they correlate imperfectly with the Barr body criterion. This one-sided approach of sex determination reflects a tendency of mythisation of science, especially of natural science. Scientific statements are considered to represent the ultimate truth, on which normative action can be based. As a result of mythisation the Barr body evolves from a scientific concept in biology into a myth, controlling the every-day life of people.



Staatsuitgeverij

Postbus 20014  
2500 EA 's-Gravenhage

---

## The rights of working women in the European Community

Over de wetgeving en ontwikkelingen in de gelijkstelling van mannen en vrouwen m.b.t. arbeid in Europa als Gemeenschap en in de afzonderlijke lidstaten. Loon, waardering, toegankelijkheid, vooruitzichten etc. Met verslagen van rechtszaken over sekse-discriminatie.

De richtlijnen zijn er, de praktische uitvoering komt op gang. Een boek voor vrouwen die willen weten wat hun rechten zijn.

Auteur: Dr. C. Eve Landau ISBN 92 825 5341 8 Prijs f 15,15

Te bestellen bij de boekhandel of rechtstreeks bij de Staatsuitgeverij.

Prijswijzigingen voorbehouden. De Staatsuitgeverij brengt verzendkosten in rekening.



## Gegevens over de auteurs

*Jane Gallop* (1951) is hoogleraar in de letteren aan de Rice University in Houston, Texas.

*Kamala Kempadoo* (1955) studeert antropologie aan de Universiteit van Amsterdam en is als kandidaatsassistente werkzaam aan het Centrum voor Etnische Studies van de Universiteit van Amsterdam en de Vrije Universiteit.

*Jytte Kronig* (1942) is universitair docent aan het Instituut voor Skandinavische talen en letterkunde van de Rijksuniversiteit Groningen en vertaalster skandinaviese talen.

*Troetje Loewenthal* (1944) is als wetenschappelijk medewerkster spaans verbonden aan de Universiteit van Leiden.

*Agnes Sommer* (1954) studeerde sociologie en is wetenschappelijk medewerkster bij de Faculteit der Sociale Wetenschappen, afdeling Vrouwenstudies van de Universiteit van Amsterdam.

*Loes Schenk* (1941) studeerde sociale geografie aan de Universiteit van Amsterdam en is medewerkster bij de vakgroep Zuid- en Zuidoost-Azië van het Antropologisch Sociologisch Centrum in Amsterdam.

*Jo Vossen* (1935) is hoogleraar in de vergelijkende en fysiologische psychologie aan het Psychologisch Laboratorium van de Katholieke Universiteit Nijmegen.

