

Tijdschrift voor vrouwenstudies

Redactie

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

Themaredactie

Sylvia Lammers en Agnes Sommer

Redaktieraad

Titia Bos, Lenie Brouwer, Jeanne de Bruijn, Loes Brünott, Rosemarie Buikema,
Koos Couprie, Freda Dröes, Angela Grooten, Rina Van der Haegen,
Joke 't Hart, Marijke de Jong, Jytte Kronig, Mieke Verloo, Tienka Wiersma

Redaktiesekretariaat

Saskia Grotenhuis, Amstelveenseweg 97, 1075 VX Amsterdam

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

147 Redactioneel

Themagedeelte: De theorie van Nancy Chodorow

- 150 Moederen over Chodorow. Inleiding op het thema *Agnes Sommer, Sylvia Lammers*
- 154 Geslachtsverschil: psychologische identiteit, een gekasteerde positie? *Agneta Fischer, Jeroen Jansz*
- 163 Vrouwen variées. Omtrent de vrouwelijke sekse en een vrouwelijke identiteit. Een empirische verkenning van Chodorow *Claartje van de Ven*
- 173 Het zit dieper. Vrouwenstudies en de theorie van Nancy Chodorow *Sylvia Lammers*

Overige bijdragen

- 188 'Ic al minnen en de minne al mi' (XII:67). De taal en theologie van Hadewijch *Marieke van Baest*
- 205 'Socialisme betekent geluk voor de vrouw'. De Sociaal-Democratische Vrouwen-Clubs *Heili Both*
- 221 Vrouwen voeden, mannen voeden op. Het vrouwbeeld van twee avantgardistische bewegingen, Futurisme en Strapaese, en hun invloed op het italiaans fascisme *Marie-José Heykant*

Verslag van een bijeenkomst

- 237 LOVA-studiedag 'Wat hebben vrouwen aan antropologie?' *Marjo Buitelaar*

Recensies

- 239 'Bibliografie feminisme en christendom' van Catharina Halkes en Petra Peeters *Freda Dröes*
- 241 'Women in Hellenistic Egypt' van Sarah B. Pomeroy *Josine Blok*

- 243 'Onder mannen, onder vrouwen. Studies van homo-sociale emancipatie' van Mattias Duyves, Gert Hekma, Paula Koelemij (red.) *Marijke Mossink*
- 245 'Het zwijgen achter het spreken. Een analyse van een feministiese hulpverleningsvorm' van Riky van Og *Joke Haafkens*
- 247 Kroniek
- 249 IAV-inventarisatie vrouwenstudies
- 253 Gegevens over de auteurs

Redactioneel

In deze aflevering treft men drie artikelen aan over één theorie, namelijk de theorie van Nancy Chodorow over de reproductie van het moederen. Keuze en achtergronden van dit thema worden in een inleiding toegelicht. Het is geïllustreerd door Marleen, Rachel en Hester.

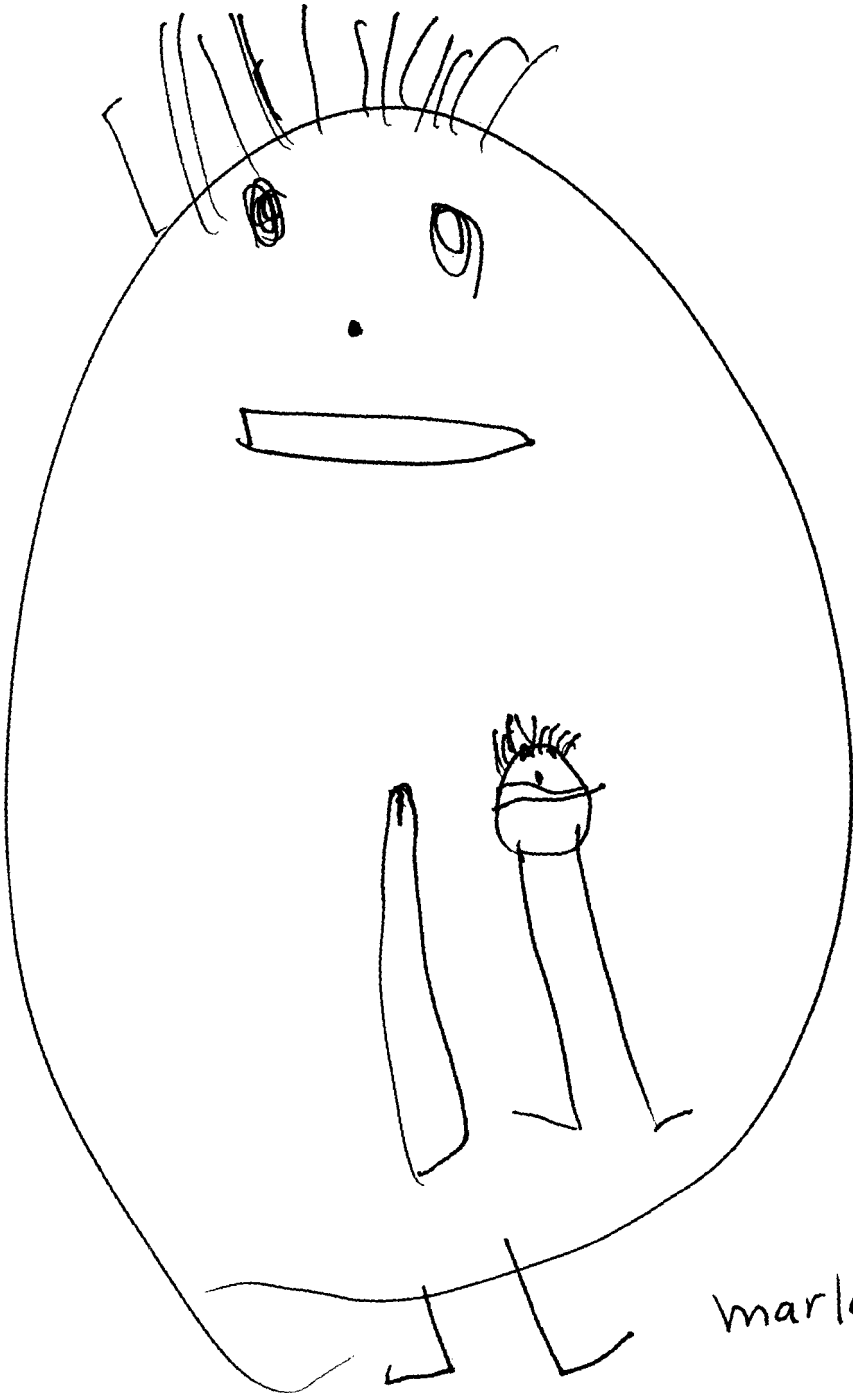
Daarna volgt een stuk van Marieke van Baest over de invloed van de wereldse dichtkunst en van de vrouwenliederen op taal en theologie van Hadewijch, de dertiende-eeuwse dichteres en mystika. De schrijfster laat zien hoe in het werk van Hadewijch een aantal poëtische tradities samenkomen. De aksenten die tot nu toe vanuit verschillende disciplines op het oeuvre van Hadewijch zijn gelegd, worden door haar gekombineerd en gekritiseerd. Van Baest betoogt dat een theologie die recht doet aan de vrouwelijke ervaring, buiten haar grenzen moet gaan. In dit geval betekent dat aandacht voor het verschil tussen de ‘mannelijke’ hoofse lyriek en de traditionele vrouwenliederen, en voor de wijze waarop Hadewijch beide tradities gebruikt om een theologie te komponeren die niet analyseert maar verbeeldt.

Verder twee artikelen die elk op verschillende wijze een maatschappelijk-historische ‘stroming’ aan de orde stellen. In *Socialisme beteekent geluk voor de vrouw* vraagt Heili Both zich af hoe de wervingskracht van het socialisme op vrouwen in het Interbellum valt te interpreteren zonder te vervallen in een dichotoom verklaringsmodel van verzet versus aanpassing. Haar artikel is gebaseerd op een in 1933 uitgevoerd onderzoek onder leden van de leesclubs van de Bond van Sociaal-Democratische Vrouwen-Clubs, een bron die pas onlangs toegankelijk is geworden. De toenemende nadruk op de gemeenschapszin als kern van een socialistiese cultuur biedt volgens Both een verklaring voor de aantrekkelijkheid van het socialisme voor vrouwen. De Bond bood hun een plaats waar zij de ogenschijnlijk tegenstrijdige noties gemeenschapszin en zelfstandigheid konden combineren.

Voor menigeen is ook nieuw materiaal te vinden in het artikel van

Marie-José Heykant: ze beschrijft hoe twee avantgardistische stromingen in het Italië van de eerste decennia van deze eeuw, het Futurisme en Strapaese, voor wat betreft hun ideeën omtrent vrouwen overeenkomsten vertonen met wat later in het fascisme tot de heersende ideologie en politieke praktijk zou worden. Met name het futurisme, bij Macciocchi in *Vrouwen en fascisme* om zijn progressieve opvattingen over huwelijk en vrije liefde positief gewaardeerd, vertoont volgens Heykant een dubbele bodem. Haar artikel doet overigens ook de vraag rijzen naar de rol van breuken en continuïteiten in de geschiedenis.

Tot slot kunnen we mededelen dat we de zeer interessante lezingen van onze lustrumkonferentie van 12 en 13 april j.l. over 'Het verschil en de gelijkheid' in de loop van dit jaar gepubliceerd zullen worden.



marleen

Agnes Sommer, Sylvia Lammers
Moederen over Chodorow

Inleiding op het thema

Nancy Chodorows *Waarom vrouwen moederen* heeft een van de meest succesvolle theorieën binnen vrouwenstudies opgeleverd. In het *Tijdschrift voor vrouwenstudies* is deze op vele manieren aan de orde geweest: als verklarende theorie van allerlei verschijnselen die met vrouw-zijn te maken hebben, als alternatief voor andere theoretiese ondernemingen of juist als object van kritiek. Discussie over de bijdrage van Chodorow beperkt zich niet tot het Tijdschrift of zelfs vrouwenstudies; in verschillende konteksten heeft het boek de afgelopen jaren gefunctioneerd als een van de steunpilaren van het feminisme. In die zin gaat het ook niet alleen om een louter theoretiese inzet of bijdrage: de heftigheid waarmee het boek bemind of bestreden is, duidt op een identifikatie die maar weinig theorieën weten op te roepen, en zeker niet andere psychoanalytische ondernemingen, waartegen Chodorows werk wordt ingezet. Want naast de theoretiese ondersteuning van (feministische) strategieën, variërend van de eis tot arbeidstijdverkorting tot en met de vraag naar aparte meisjeswiskunde, biedt het boek ook een zeer aansprekende variant van de tot eind jaren zeventig omstreden psychoanalyse.

Chodorows triomf was voor een deel te danken aan de manier waarop zij afrekende met biologisme, seksisme en de fallus/penis in de psychoanalyse. Bovendien gaat het boek over een andere bron van ambivalente identifikatie: de moeder-dochterrelatie. Van een duistere poel van macht en verlangen wordt deze verhouding via Chodorows analyse tot een begrijpelijk en produktief resultaat van maatschappelijke verhoudingen.

Niet iedereen is hier even gelukkig mee, getuige de kritiek die zowel op de theoretiese concepten als op de politieke implicaties betrekking heeft. Een discussie over het voor en tegen van Chodorows theorie is tot nu toe nauwelijks expliciet aan de orde geweest. In dit themadeel gaat het vooral om de mogelijkheden en het gebruik van Chodorows theorie. Het is hierbij niet de bedoeling vast te stellen of en waarom het wel of geen psychoanalyse is, of welke psychoanalyse de beste is. Door verschil-

lende soorten bijdragen over Chodorows theorie op te nemen willen we het functioneren van de theorie binnen vrouwenstudies aan de orde stellen. Het gaat om vragen als: waartoe wordt de theorie van de reproductie van het moederen ingezet? Met welke pretenties gebeurt dat? Waarom is er steeds meer kritiek op gekomen en wat wordt daar tegenover gesteld?

De artikelen zijn verschillend van aard (een onderzoeksverslag, een reactie op de manier waarop Chodorow is gekritiseerd en een analyse van de theorie en haar functioneren) en geven ook verschillende antwoorden op deze vragen. De auteurs zijn niet alleen met elkaar in discussie. Kwesties die eerder in het Tijdschrift aan de orde zijn geweest – de mogelijkheden en het functioneren van theorieën – worden toegespitst op de theorie van Chodorow. De auteurs onderzoeken elk op hun eigen wijze de beperkingen, de grenzen van de theorie. Daarin verschilt de inzet niet van die van eerdere kritiek, die wees op de politieke en theoretische implicaties, met name op de vooronderstelde heteroseksualiteit¹ en het in stand houden van een traditioneel middenklasse opvoedingsideaal.² Er kan bijvoorbeeld worden gewezen op de verschuiving die zich heeft voorgedaan bij de vertaling van de titel voor de nederlandse uitgave van het boek: *The Reproduction of Mothering* werd *Waarom vrouwen moederen*. Deze laatste titel suggereert een verklaring die verder gaat dan de beschrijving van hoe het moederen van vrouwen zich reproduceert. Ook is de pretentie van algemeenheid van de theorie onder druk komen te staan. Kritici hebben erop gewezen dat het moederen van vrouwen zoals Chodorow dat beschrijft, voornamelijk door witte, heteroseksuele, middenklasse-vrouwen wordt bedreven. Die beperking wordt meestal niet als onoverkomelijk gezien: met enige uitbreiding en nuancering kan de theorie overeind gehouden worden of zelfs verbeterd worden. Een vraag om verbreding dus, zodat verschillen tussen vrouwen er ook in passen.

Claartje van de Ven laat door middel van haar onderzoek zien dat ook met betrekking tot witte, westerse, enzovoort vrouwen Chodorow nog te algemeen en te schematisch is. Moeders blijken niet automatisch (omdat ze vrouw zijn) op de door Chodorow beschreven manier op hun dochters en zonen te reageren. De categorie sekse funktioneert niet een-

1 Zie hiervoor bijvoorbeeld: Adrienne Rich, 'Gedwongen heteroseksualiteit en lesbisch bestaan', in: *Socialisties-Feministische Teksten* 6, 1981, pp. 44-81.

2. Zie bijvoorbeeld Monique Corten, 'Opvoeden is meer dan een verliefde versmelting', in: *Katijf*, nr. 19, jrg. 4, febr./maart 1984, pp. 10-14; Elly Singer, 'De eenheidsmythe in de vrouwenbeweging. Een kritiek op de "vrouwelijke" empathie en het "moederlijk" denken in de theorieën van Nancy Chodorow en in de vrouwenbeweging', in: *Kongresbundel Winteruniversiteit Vrouwenstudies*, Nijmegen 1983, pp. 146-182.

duidelig, is haar konklusie. Er moet volgens haar een grotere verscheidenheid aan theorievorming tot stand komen. De vraag doet zich dan voor of Chodorow een deelttheorie naast andere theorieën biedt, of dat het om een theorie gaat, die met aanvulling en nuancering kan uitgroeien tot een algemene theorie die wel alle vrouwen omvat?

Agneta Fischer en Jeroen Jansz stellen dat de beperktheid juist de kracht van Chodorows theorie is. Het gaat hen echter niet om het soort vrouwen dat door Chodorows theorie wordt verklaard, maar om het soort theorie. In contrast met bijvoorbeeld Lacans algemene universele begrip-apparaat, zou dat van Chodorow toegesneden zijn op onderzoek. In tegenstelling tot Claartje van de Ven, die een duidelijk verband met de empirie zegt te missen, stellen zij dat deze theorie aansluit bij en geworteld is in de empirie. Chodorow biedt voor hen een psychologische (deel)theorie, gesitueerd tussen een psychoanalyse die over het gedeelde subjekt gaat, en een psychologie die de cognitieve processen bestudeert. Andere theorieën of wetenschappen zouden de verklaring leveren voor sociale en economische processen die het lot der vrouw medebepalen.

Er valt echter niet zozeer een samenwerking der disciplines te constateren alswel een toeëigenen van Chodorows theorie door sociologen, psychologen, pedagogen en anderen. Voor sociologen bijvoorbeeld maakt Chodorow een sociologische hantering van de psychoanalyse mogelijk (Clerkx/Westerbeek, *Tijdschrift voor vrouwenstudies* 20, jrg. 5, nr. 4, p. 465). Haar psychoanalyse funktioneert als theorie die het verband tussen individu en maatschappij legt – via het gezin en specifiek de moeder. (Op analoge wijze heeft met name de funktionalistische tak van de sociologie traditioneel de psychoanalyse ingezet.) Voor psychologen is deze theorie een alternatief voor en/of een aanvulling op socialisatietheorieën, omdat deze affectieve en onbewuste processen koppelt aan cognitieve processen.

Kunnen deze twee inzetten naast elkaar voortbestaan? Levert Chodorow een theorie van de vrouwelijke identiteit, die zich voor elk gebruik leent? Volgens Sylvia Lammers is de combinatie van sociologie en psychoanalyse een onmogelijke en is het uiteindelijk de sociologie die wint. Het succes en het falen van *Waarom vrouwen moederen* komt misschien wel voort uit de geniale cirkelredenering die het antwoord op de vraag naar de vrouwelijke identiteit levert. Enerzijds is het de arbeidsdeling naar sekse die de reproductie van de vrouwelijke behoefte aan symbiose verklaart, anderzijds zijn het de seksegebonden objectrelaties die de maatschappelijke arbeidsdeling reproduceren. Doordat Chodorows theorie een ineenschuiven van het sociale en het psychische veronderstelt, is het vanuit beide wetenschappen mogelijk de theorie naar zich toe te trekken.

~~met~~
met
hoos



Agneta Fischer, Jeroen Jansz

Geslachtsverschil: psychologische identiteit, een gekasteerde positie?

Zeven jaar na het verschijnen van Chodorows *Waarom vrouwen moederen* is de discussie tussen psychoanalyse en feminisme nog steeds in volle hevigheid gaande. De meest fundamentele kritiek op de aanpak van Chodorow heeft betrekking op haar psychoanalytische uitgangspunten. De recente stand van zaken in de discussie kenmerkt zich dan ook door de vraag of en zo ja welke *psychoanalytische* theorie (het meest) geschikt is om de onderdrukking van vrouwen te analyseren. Hiermee lijkt de lacaniaanse interpretatie van de psychoanalyse ook in Nederland steeds meer terrein te winnen en in feministische intellectuele kringen raakt de theorie van Chodorow steeds verder op de achtergrond. Kenmerkend voor deze ontwikkeling is bijvoorbeeld de vraag die in de discussie in dit tijdschrift centraal staat: 'Hoe kunnen sekseverschillen worden *gedacht*?' In antwoord op deze vraag worden verschillende, door heren als Lacan en Althusser geïnspireerde posities ingenomen, die echter één gemeenschappelijk kenmerk hebben: de afwijzing van een 'ego-psychologische', 'humanistische', of 'socialisatietheoretische' benadering van de psychoanalyse.

In dit artikel gaan we in op de twee fundamenteel verschillende benaderingen van Lacan en Chodorow. We stellen hierbij de volgende vraag centraal: welke theorie geeft de beste aangrijpingspunten voor de verklaring van de ontwikkeling van menselijke diertjes (boorling) tot jongens en meisjes en de hiermee verbonden gevoelens van superioriteit en inferioriteit. Het aksent ligt hierbij op de vraag naar een goede verklaring voor de psychologische basis van de verschillende vormen van vrouwenonderdrukking in een westerse patriarchale maatschappij. Een algemene verklaring van vrouwenonderdrukking met een noodzakelijke analyse van politieke en economische factoren is in dit artikel niet aan de orde.

Geen feministiese theorie zonder fallus of kastratie?

De lacaniaanse versie van de psychoanalyse heeft diverse feministiese wetenschapsters verleid tot een felle aanval op alle psychoanalytische theorieën die rieken naar socialisatie, concrete handelingen of personen en eenheid van subjekt. Lacan blijkt in de recente feministiese theorievorming niet meer weg te denken, omdat je altijd een positie ten opzichte van hem inneemt. Hiermee is de discussie tussen feminisme en psychoanalyse tot een theoreties debat verworden, waarin Chodorow als onbruikbaar (sic!) is afgevoerd. In de hitte van de strijd blijft de kritiek op haar theorie echter vaag en kenmerkt zich vooral door een eenstemmig gejuich over de opvattingen van Lacan, waarbij de werkelijkheid uit het gezichtsveld verdwijnt en de breuk tussen empirie en theorie definitief wordt.

Wij zijn van mening dat deze wending in het debat tussen psychoanalyse en feminisme uiterst ongelukkig is en slechts kan verzanden (of is dit al gebeurd?) in metafysische spekulaties. We vragen ons verbaasd af waarom de lacaniaanse psychoanalyse de enige waardevolle theorie zou zijn die sekseverschillen niet reduceert tot kulturele of anatomische factoren. We zullen deze argumenten voor Lacan en tegen Chodorow kort samenvatten.

Het eerste verwijt dat een aantal dames Chodorow maakt is dat haar theorie een socialisatietheorie zou zijn, waarin het individu en de maatschappij gescheiden eenheden zijn en de ontwikkeling van het individu slechts door de cultuur wordt gedetermineerd.¹ Chodorow vervangt het cruciale concept van het polymorfe verlangen door een primaire en fundamentele sociabiliteit in het kind, een reeds bij de geboorte aanwezige behoefte aan menselijk contact.² Deze voormaatschappelijke behoefte zou, zonder dat dit ambivalenties of conflicten oproept, door de moeder worden bevredigd. De fundamentele tegenstelling tussen cultuur en driftbevrediging, het feit dat onze verlangens nooit geheel zullen worden bevredigd, en de onvermijdelijke slijting van het subjekt door de invoeging in de symboliese orde zijn in Chodorows theorie verdwenen. Het kind is een te socialiseren subjekt. Omdat de ontwikkeling van het ego en de vorming van een persoonlijke identiteit gestalte krijgt via de internalisering van object-relaties bepaalt de moeder dus uiteindelijk de ontwikkeling tot het mannelijk en vrouwelijk individu. Hiertegenover wordt de lacaniaanse psychoanalyse gezet, die juist laat zien dat '(...) onbewuste en seksualiteit

1 Zie bijvoorbeeld P. Adams, 'Mothering', in: *M/F*, nr. 8, 1983.

2 P. Adams, a.w., p. 49.

onlosmakelijk verbonden zijn, waardoor het onmogelijk wordt in onvruchtbare, onoplosbare tegenstellingen over de verhouding individu-maatschappij terecht te komen.³

Een tweede belangrijk kritiekpunt betreft het ontstaan van een 'seksuele identiteit' of de ontwikkeling van mannelijkheid en vrouwelijkheid. In de lacaniaanse psychoanalyse wordt het menselijk diertje in de symboliese orde ingevoegd en wordt dientengevolge tot (als) geseksueerd subject: jongens en meisjes, mannen en vrouwen hebben een verschillende positie ten opzichte van datgene wat het gemis aanduidt, namelijk de Fallus. Dit betekent dat er geen vaste seksuele identiteit bestaat, zoals mannelijkheid en vrouwelijkheid, maar dat we slechts kunnen spreken over het seksuele verschil. Iets als een vaste seksuele identiteit wordt ondergraven door 'het steeds verschuivend verlangen van het fundamenteel gespleten subject'.⁴ Het veronderstellen van een seksuele identiteit is een illusie, een fantasie of een fictie en leidt slechts tot cultureel of anatomies reduktionisme.

Dit zou ook bij Chodorow het geval zijn: het onbewuste en de fallus verdwijnen uit haar theorie en maken plaats voor 'vaste, in de biologie verankerde identiteiten'.⁵ Op deze manier gaat de psychoanalyse functioneren als 'een socialisatietheorie, die verklaart hoe culturele regels de biologiese sekseverschillen tot mannelijkheid en vrouwelijkheid omvormen'.⁶ Chodorow zou het seksuele verschil terugvoeren op sociale relaties tussen concrete personen in het gezin, waardoor het psychiese zijn autonomie ten opzichte van het sociale verloren heeft. Zo is ook het Oedipus-komplex niet meer het konstituerende moment van het sekseverschil, maar slechts het resultaat van psychologische problemen als afhankelijkheid en onafhankelijkheid.

Bovenstaande kritiek schreeuwt om commentaar. De discussie kenmerkt zich door een bagatellisering van de standpunten van Chodorow en een ongefundeerde overtuigdheid van de onjuistheid van socialisatietheorieën, reduktionisme of geslachtsidentiteiten. We zullen eerst op bovengenoemde argumenten, waarmee Chodorows theorie onbruikbaar wordt verklaard, ingaan en vervolgens op de vraag welke theorie de meeste aanknopingspunten biedt om de psychologische ontwikkeling van een mannelijke en vrouwelijke identiteit te onderzoeken.

3. A. Sommer, M. Dornekater, 'De Algemene Theorie van Vrouwelijkheid nader bezien', in: *Tijdschrift voor vrouwenstudies* 16, jrg. 4, nr. 4, p. 554.

4. Idem, p. 554.

5. Idem, p. 560.

6. Idem, p. 560.

Het geslachtsverschil

In de uitgangspunten van de objektrelatietheorie worden niet de driften, maar de sociale relaties die het kind vanaf de geboorte aangaat, als determinerend voor de psychologische groei en persoonlijkheidsvorming beschouwd. Bij de geboorte funktioneert het ego nog niet als adaptieve bemiddelaar tussen het kind en de buitenwereld, het kind is volstrekt afhankelijk van de ouderlijke zorg. Uit de eerste relatie tussen de verzorgende persoon (de moeder) en het kind ontwikkelen zich de eerste fundamentele aspecten van het zelfgevoel. Het kind moet een bepaald basisvertrouwen krijgen in de verzorgende persoon en hierin liggen de wortels van het Ik, van een identiteit. In deze periode van absolute afhankelijkheid maakt het kind nog geen onderscheid tussen ik en niet-ik en wordt de moeder dus niet als afzonderlijk persoon gezien. De separatie-individualisatiefase is de cruciale ontwikkeling voor de wording van het kind als individu: de biologische ontwikkeling van de egofuncties (waarnemen, herinneren, denken) leidt tot een scheiding in de symbiotische verstrengeling met de moeder en het kind gaat zichzelf steeds meer als individu, subjezt zien.

Het feit dat Chodorow uitgaat van een biologisch gefundeerd rijpingsproces en van een bij de geboorte aanwezige behoefte aan menselijk contact betekent geenszins dat de psychoanalyse van de objektrelaties over één kam kan worden geschoren met socialisatietheorieën. Chodorows veronderstelling van een primaire en fundamentele sociabiliteit in het kind impliceert geen scheiding tussen individu en maatschappij. De wording van het subjezt is het resultaat van een biologisch rijpingsproces en de materiële en psychologische zorg waarvan het kind afhankelijk is. Een identiteit komt dus niet voort uit een zich los van een sociale en maatschappelijke kontekst ontwikkelende behoefte (biologisch reduktionisme) en evenmin uit het gedrag of de houding van de ouders (kultureel reduktionisme). De ontwikkeling van een identiteit, voortkomend uit de fundamentele aspecten van het zelfgevoel, wordt gevormd in een wederkerige relatie met de moeder. Het subjezt is niet bij de geboorte aanwezig, maar wordt geconstitueerd in relatie met anderen. Alle aspecten van de psychische structuur zijn sociaal en door een 'historie van objektkeuzen' tot stand gekomen. Internalisering van objektrelaties is niet hetzelfde als socialisatie. Bij het internaliseringsproces is sprake van een transformatie van de objektenwereld door onbewuste processen, afhankelijk van de biologische en psychologische toestand waarin het kind zich op dat moment bevindt. Sociale ervaringen kunnen wisselende psychologische betekenissen aannemen, afhankelijk van gevoelens van veiligheid, hulpeloosheid, overweldigende

liefde, konflikt en angst die een kind heeft.⁷ Chodorows theorie is dus geen socialisatietheorie. De volgende vraag die we ons kunnen stellen is echter of socialisatietheorieën wel zo 'fout' of 'slecht' zijn als ze in recente discussies worden afgeschilderd.

Wij zijn van mening dat deze theorieën zeker een bijdrage kunnen leveren aan het onderzoek naar de ontwikkeling van een geslachtsidentiteit. Uit onderzoek van de cognitief ontwikkelingspsycholoog Kohlberg bijvoorbeeld blijkt dat kinderen al vanaf hun tweede jaar onderscheid aanbrengen in geslacht.⁸ Deze kategorisering op basis van geslacht is op deze leeftijd nog niet stabiel, omdat kinderen nog denken dat ze van sekse kunnen veranderen als ze bijvoorbeeld andere kleren aandoen. Op vier- à vijfjarige leeftijd is de geslachtsidentiteit stabiel en gaan kinderen fysieke, uiterlijke en gedragskenmerken indelen als mannelijk of vrouwelijk. Op latere leeftijd wordt de afbakening tussen mannelijk en vrouwelijk nog strikter en beschrijven ze zichzelf en anderen met behulp van psychologische categorieën. Op de vraag hoe deze identiteit zich ontwikkelt geeft de cognitieve psychologie nauwelijks antwoord. De nadruk ligt op het bestuderen van de manier waarop een cognitieve zelfstructuur funktioneert en welke invloed dit heeft op identifikatieprocessen. Dit is precies de reden waarom socialisatietheorieën, in dit geval de cognitieve ontwikkelingstheorie van Kohlberg, niet voldoende zijn om de psychologische machtsongelijkheid, de tegenstrijdigheden, ambivalenties en conflicten die aan de menselijke persoonlijkheid ten grondslag liggen te verklaren. De vorming van een identiteit is een proces dat zowel door cognitieve als door affectieve factoren (bewust en onbewust) wordt bepaald. Chodorows theorie geeft aan op welke manier affectieve processen de ontwikkeling van een identiteit beïnvloeden.

Hiermee komen we bij het tweede kritiekpunt op Chodorows theorie: de veronderstelling van vaste, in de biologie verankerde identiteiten. Een dergelijke 'beschuldiging' kan alleen maar worden bestempeld als een volstrekt onjuiste lezing van Chodorows theorie. Deze lijkt voort te komen uit het welhaast naïeve geloof, dat alleen Lacans theorie de psychoanalyse van cultureel of biologies reduktionisme vrijwaart.

Het moederen van vrouwen staat volgens Chodorow niet los van de sociale structuur in een maatschappij, maar is een onderdeel van het

7. N. Chodorow, *Waarom vrouwen moederen. Psychoanalyse en de maatschappelijke verschillen tussen vrouwen en mannen*. Amsterdam (Sara) 1980, p. 68.

8. L. Kohlberg, 'A cognitive-developmental analysis of children's sex-role concepts and attitudes', in: E. Maccoby (red.), *The development of sex differences*. Stanford (Stanford University Press) 1966.

seksegeslachtssysteem en daardoor een kulturele, sociale en psychologische totaliteit.⁹ In dit seksegeslachtssysteem ontwikkelen alle kinderen hun eerste zelfgevoel in relatie tot de moeder, die altijd de eerste ander is. Hierbij gaat het niet alleen om de konkrete persoon van de moeder, maar ook om het totale patroon van vrouwelijkheid dat in het moederschap wordt gedefinieerd en in de praktijk gebracht: 'Elementen van de maatschappij-structuur, in het bijzonder dat wat wordt doorgegeven via de organisatie van het ouderschap (...) worden door het kind eigengemaakt en getransformeerd door onbewuste processen.'¹⁰ Omdat het subjekt (mannelijk of vrouwelijk) wordt gekonstitueerd in relaties met anderen, heeft het feit dat kinderen reeds op jonge leeftijd weten dat hun moeder van hetzelfde dan wel het andere geslacht is, bepaalde konsekwenties voor de ontwikkeling van de mannelijke of vrouwelijke identiteit. Dit betekent niet dat de moeder de ontwikkeling tot jongetje of meisje bepaalt, hoogstens dat ze het reeds aanwezige besef van 'anders-zijn' of 'hetzelfde zijn' kan stimuleren. Het zal duidelijk zijn dat het volstrekt onjuist is om te spreken over 'in de biologie verankerde identiteiten'. Evenmin is er sprake van 'vaste' identiteiten, omdat het slechts gaat om de ontwikkeling van bepaalde basisvermogens (die in onze cultuur als kenmerkend voor mannen en vrouwen worden gezien), die verschillende vormen aan kunnen nemen. Ambivalenties en conflicten vormen zeker een onderdeel van de identiteitsvorming. Met name de vrouwelijke ontwikkeling kenmerkt zich door een heen en weer geslingerd worden tussen autonomie en afhankelijkheid.

We hebben nu gezien hoe we in vruchteloze tegenstellingen verzamelen wanneer we de psychoanalyse van de objektrelaties gelijkstellen met kultureel of anatomies reduktionisme. We zullen als laatste ingaan op de vraag, of het wel zo vanzelfsprekend is dat de psychoanalyse van Lacan leidt tot alle goed en die van Chodorow tot alle kwaad.

Waarom Chodorow gebruiken

De kloof tussen de positie van Chodorow en die van Lacan is onoverbrugbaar. Haar in de empirie gewortelde en als zodanig onderzoekbare theorie staat haaks op zijn metafysika. Toch ontmoeten beide benaderingen elkaar in het psychoanalyse feminisme-debat, dat wij in dit artikel hebben toege-

9. J. Lorber e.a., 'On the reproduction of mothering: a methodological debate', in: *Signs*, 1981, p. 501.

10. N. Chodorow, a.w., p. 68.

spitst op de discussie over het werk van Chodorow. Een centraal onderwerp in de discussie is 'Het Subjekt'. Waar Chodorow beschrijft hoe het (mannelijk en vrouwelijk) subjekt wordt gemaakt, benadrukken de lacanianen de fundamentele gespletenheid van dit subjekt. Wij beamen dat de eenheid van het subjekt een ideologische categorie is, die is geworteld in de westerse, humanistische traditie sinds het cartesiaans dualisme. Wij beamen bovendien dat dit eenheidsbesef van tijd tot tijd wankel is, zoals de psychoanalyse ons leert. Maar wat we hier – in contrast met het voorafgaande – willen benadrukken, is het feit dat mensen, individuen zichzelf in de regel als eenheid *beleven*.

Lacans theorie over de invoeging van het subjekt in de symboliese orde biedt geen enkel aanknopingspunt om de door ons gestelde vraag naar de psychologische basis van de machtsongelijkheid tussen mannen en vrouwen te beantwoorden. Lacans verhaal handelt over algemene wetten volgens welke mensen zowel in het verleden en in het heden als in de toekomst in de symboliese orde worden ingevoegd. Deze orde als zodanig blijft altijd hetzelfde in die zin dat mannen en vrouwen een bepaalde positie ten opzichte van de fallus innemen. Een dergelijke veralgemenisering van de plaats die mannen en vrouwen altijd in een patriarchale cultuur zullen innemen, geeft echter geen inzicht in de historische en maatschappelijke bepaaldheid van een mannelijke en vrouwelijke identiteit. De identiteit die mensen aan zichzelf toekennen kan vanuit verschillende perspectieven worden onderzocht: als een betrekkelijk unieke persoonlijke identiteit of als een sociale identiteit. Voor het beantwoorden van de vraag hoe deze identiteiten tot stand komen en waarom gevoelens van inferioriteit en superioriteit zo hardnekkig voortbestaan, levert Chodorows theorie een waardevolle bijdrage.

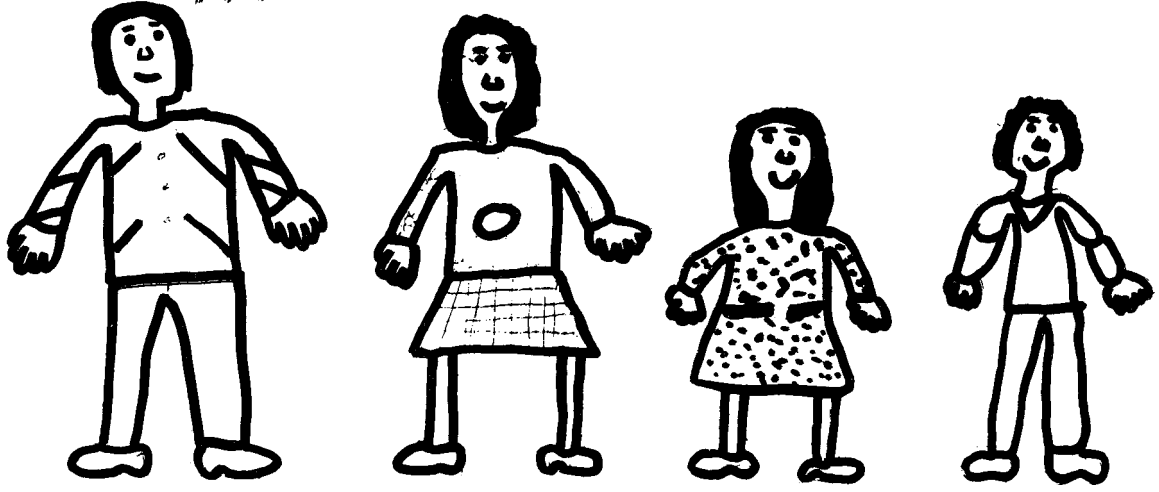
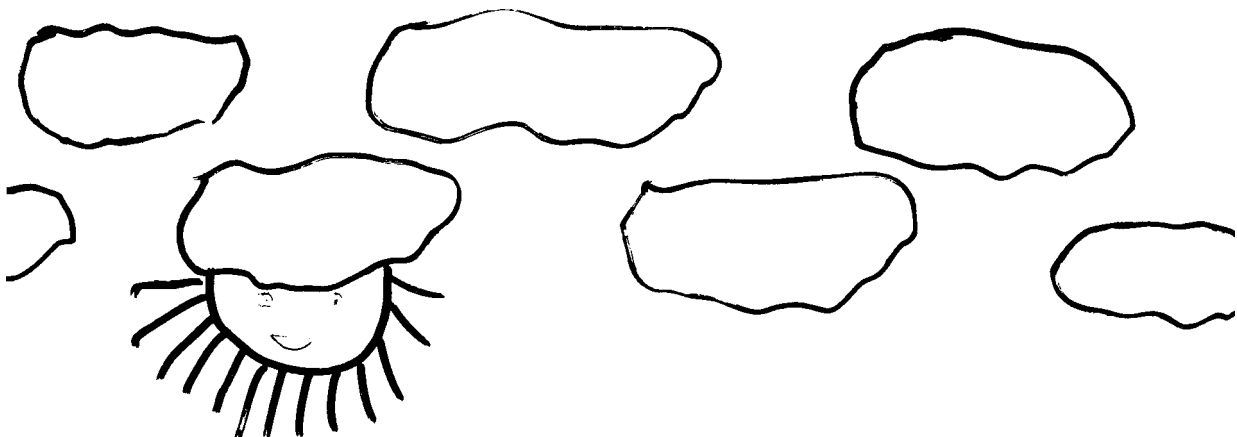
Wij gaan er met Chodorow van uit, dat de manier waarop kinderen sociale relaties met concrete personen in het gezin aangaan, bepalend is voor de ontwikkeling van een aantal basiskenmerken van de persoonlijke identiteit. Deze identiteitsontwikkeling is echter niet alleen afhankelijk van de posities die de vader en de moeder (aan- of afwezig) innemen, maar eveneens van de manier waarop ze met hun kind omgaan en de manier waarop ze hun eigen idealen over mannelijkheid en vrouwelijkheid (vaak onbewust) overdragen. Aan de hand van Chodorows theorie kan empirisch onderzoek gedaan worden naar de reproductie van bepaalde psychologische categorieën van mannelijkheid en vrouwelijkheid, waarbij vragen gesteld kunnen worden als

- welke invloed heeft het buitenshuis werken van moeders op het differentiatieproces van het meisje?

- leidt het huisman zijn van de vader tot een minder negatief gedefinieerde identiteit van het jongetje?
- welke rol spelen de door de ouders impliciet of expliciet gehanteerde ideaalbeelden van 'de' man en 'de' vrouw bij de ontwikkeling van een geslachtsidentiteit?

Op dergelijke vragen zijn tot nu toe slechts schoorvoetend antwoorden gegeven. Wanneer we meer te weten willen komen over de invloed van verschillende factoren (zoals de organisatie van het ouderschap, relatie ouders-kind, seksuele identiteit van de ouders) op de ontwikkeling van een identiteit van een jongetje of een meisje, dan biedt de theorie van Chodorow een theoretisch kader om psychologisch onderzoek te doen. In schril contrast hiermee staat de lacaniaanse benadering. Deze laatste heeft zo langzamerhand het karakter van een scholastiese discussie gekregen, waarin Lacan als plaatsvervanger van Aristoteles optreedt.

Het door ons geschetste onderzoek naar de psychologische basis van vrouwenonderdrukking is een onmisbaar onderdeel van waar het bij Vrouwenstudies ooit om is begonnen: vanuit wetenschappelijk onderzoek een bijdrage leveren aan de strijd tegen vrouwenonderdrukking. Zonder meer op het kompas van Freud varen of via Lacan tot Freud terugkeren is een miskennis van het feit dat de problemen van vandaag de dag fundamenteel verschillen van die in Freuds tijd of in de tijd van het 'herlezen van Freud'. Toen lag terecht de nadruk op de driftontwikkeling vanuit de tegenstellingen tussen wensen die naar vervulling streven en de beperkingen die de cultuur daaraan stelt. Na twee feministische golven en een op veel terreinen slechts in geringe mate gelukte emancipatiestrijd, is de thematiek verschoven. Hedendaagse problemen tussen vrouwen en mannen laten zich wellicht eerder definiëren in termen van afhankelijkheid/onafhankelijkheid, identiteit en autonomie dan in termen van verdrongen seksualiteit.



Claartje van de Ven

Vrouwen variées

Omtrent de vrouwelijke sekse en een vrouwelijke identiteit. Een empiriese verkenning van Chodorow¹

Het is inmiddels betrekkelijk stil geworden rondom Chodorow, wier theorie nog niet zo lang geleden een geweldige populariteit genoot. Met haar inzichten omtrent de konsekwenties van het vrijwel universele moederen van vrouwen voor de vorming van de vrouwelijke en mannelijke persoonlijkheid en de relatie tussen de seksen, heeft zij veel indruk gemaakt. Ook op mij.

Chodorow, van huis uit sociologe, baseert haar theorie niet op een eigen psychoanalytische praktijk. De ideeën die zij ontwikkelde, waren geïnspireerd door de moeder-dochtergroep waar zij lid van was. Ze fundeerde ze echter overwegend theoretisch en niet op gegevens van empirisch onderzoek.

Mijn enthousiasme voor haar theorie en het gemis van een duidelijk verband met empirie, bracht mij ertoe een, bescheiden, explorerend onderzoek op te zetten omtrent een deelaspect ervan, namelijk: hoe verschillend moeders hun dochters en zonen ervaren. Als onderzoeksinstrument diende het diepte-interview. Bij het verwerken van de gegevens kreeg ik het gevoel dat ik vijf bonte fladderende vogels in één luciferdoosje probeerde te stoppen. Dit verbouwde mij, daar ik in mijn, blijkbaar wat verblinde enthousiasme had verwacht slechts ondersteuning voor haar theorie te vinden.

Hier komen nu achtereenvolgens aan bod: het gedeelte van haar theorie dat ik nader geëxploreerd heb; de opzet van het onderzoek; de resultaten en, tot slot, de vragen en kanttekeningen naar aanleiding van die resultaten.

¹ Dit artikel is een bewerking van een gedeelte van mijn doktoraalscriptie: *Omtrent de ontwikkeling van een vrouwelijke en mannelijke persoonlijkheid*. Rijksuniversiteit Utrecht, 1984.

De theorie

Chodorow stelt in haar boek *Waarom vrouwen moederen*² dat de vrouwelijke en mannelijke persoonlijkheid zich verschillend ontwikkelen vanwege het vrijwel universele gegeven dat het vrouwen zijn die moederen. Relaties van moeders met dochters en zonen verschillen systematies, omdat een moeder zich sterker met haar dochter identificeert, daar zij van dezelfde sekse is. Op basis daarvan zijn (pre)oedipale ervaringen voor jongens en meisjes verschillend, waardoor zij zich ook anders ontwikkelen. De relatie tussen een moeder en haar dochter wordt, aldus Chodorow, gekenmerkt door een sterkere identifikatie, minder duidelijke ego-grenzen en een langere primaire binding. Haar zoon ervaart een moeder als gedifferentieerd van haarzelf; als 'seksuele ander'. Zij moedigt hem ook meer aan zich van haar los te maken.

Vanwege deze verschillen in vroegkinderlijke ervaringen, wordt de vrouwelijke persoonlijkheid fundamenteel bepaald door een 'ik-in-relatie-tot-anderen'. Relationele capaciteiten en pre-okkupaties worden gestimuleerd. Vrouwen ontwikkelen meer buigzame en doordringbare ego-grenzen en beleven zich meer in continuïteit met anderen. Mannen daarentegen ontwikkelen een sterker gevoel van differentiatie en een sterker begrensde ego. Zij stellen zichzelf meer op als afzonderlijke, scherp omliggende individuen, aldus Chodorow.

Het onderzoek

Mijn interesse ging met name uit naar dat veronderstelde verschil in houding van moeders ten aanzien van dochters en zonen. Uit de hier kort samengevatte theorie vloeiden derhalve de volgende vragen voort:

Zijn er al dan niet uitspraken te vinden die de idee ondersteunen dat er vanuit een moeder naar een dochter sprake is van een sterkere identifikatie, minder duidelijke ego-grenzen en een langere primaire binding?

Zijn er al dan niet aanwijzingen te vinden dat er vanuit een moeder naar haar zoon sprake is van een sterkere differentiatie, het beleven van een zoon als 'seksuele ander', en dat een moeder haar zoon eerder aanmoedigt zich van haar los te maken?

2. N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley/Los Angeles (The Regents of the University of California) 1978; ned. vert.: *Waarom vrouwen moederen. Psychoanalyse en de maatschappelijke verschillen tussen vrouwen en mannen*. Amsterdam (Sara) 1980.

De onderzoeksgroep bestond uit vijf nederlandse, blanke, middenklasse-vrouwen. Zij waren moeder van minimaal één dochter en één zoon beneden de vijf jaar. Daarnaast waren zij allemaal getrouwd en verrichtten zij (overwegend) de traditionele taken.

In de open interviews ging ik uit van onder andere de volgende themata:

– Hoe staan moeders ten opzichte van het krijgen van een dochter c.q. een zoon?

– Hoe beschrijven zij de band met hun dochter/zoon?

Hier werd min of meer direkt gevraagd naar processen van identifikatie en differentiatie, ego-grenzen en het wel of niet in stand houden van primaire bindingen.

– Hoe ervaren zij de lichamelijke overeenkomst en hoe het verschil? En ervaren zij erotische aantrekkingskracht in relatie met hun dochter/zoon?

De gegevens zijn volgens de methode van kwalitatieve data-analyse verwerkt. De resultaten hiervan zal ik hier weergeven.

Moeders over dochters

De houding van moeders ten aanzien van dochters/zonen, zoals deze uit de interviewgegevens naar voren komt, lijkt veel minder eenvormig en eenduidig dan Chodorow in haar theorie veronderstelt. Grofweg valt er een tweedeling te maken tussen de vijf moeders. ‘Grofweg’, daar bij nadere beschouwing ook binnen deze ‘groepjes’ onderling nog grote verschillen zullen blijken.

Bij drie van de vijf moeders bestond vóór de geboorte van hun kinderen een sterk verlangen naar minstens één dochter en de band met haar, in de situatie nu, is navenant te noemen. De voorkeur van de andere twee moeders bleek meer uit te gaan naar een zoon. Zij zeggen beiden zich beter thuis te voelen bij de mannelijke sekse, van jongs af aan al.

Het sterke verlangen vooraf van drie moeders naar minstens één dochter en hun grote tevredenheid over het hebben van een dochter nu, blijkt vooral gestoeld op een gevoel van verbondenheid en eenheid met een meisje. Meisjes ‘staan dichterbij’, omdat ze ‘in grote lijnen dezelfde ontwikkeling door (zullen gaan) maken’, waardoor ze ‘hen beter aan kunnen voelen (dan jongetjes) en meer met hen kunnen delen’. Deze ‘sterke verbondenheid’ en ‘eenheid’ en het ‘vertrouwde gevoel’ dat ze ervaren in het contact met hun, vormt de basis van de ‘speciale band’ die deze moeders ten opzichte van hun dochter ervaren. Zij zouden er dan ook meer moeite mee hebben om hun dochters los te laten, zo zeggen zij. Moeder en dochter blijken ook van weerszijden, zowel in de emotionele

als in de verzorgende sfeer, sterk op elkaar gericht te zijn. Dit beeld stemt aardig overeen met het beeld dat Chodorow schetst.

Bij de twee andere moeders daarentegen komt een heel ander beeld naar voren:

Moeder een: ‘...jongetjes dat was voor mij bekender terrein. (...) Ja, ik ben zelf ook een meisje natuurlijk, maar ik heb eigenlijk altijd veel meer met jongens gespeeld. (...) Ik ben geen tutteraar; niet dat je dat nou bij meisjes moet doen, maar (...). Ik wilde zelf liever een jongen zijn. Heel veel meisjes dat vond ik maar trutten... die waren met dingen bezig waar ik niet mee bezig was. (...) Ik heb altijd het gevoel gehad dat ik gemakkelijker om zou kunnen gaan met jongetjes... dat ligt me meer.’

Moeder twee: ‘Ik ben zelf tweeslachtig heb ik altijd gezegd, zo heb ik me ook altijd gevoeld. Meisjes vond ik vaak flauw. Ik kon ook altijd in eerste instantie beter met jongens opschieten. Meisjes zijn mij te week en zo gauw aanstellerig, dacht ik (...). Ja, ik was een echte jongensmoeder, maar ik blijk nu toch ook een meisjesmoeder te zijn.’³

Bij deze twee vrouwen bestond vóór de geboorte van hun kinderen geen sterk verlangen naar een dochter, noch blijkt uit een enkel woord een gevoel van verbondenheid en eenheid met een meisje. Er is eerder een neiging voelbaar zich van haar, als negatief beleefde seksegenote, te onderscheiden, te differentiëren, dan dat ze zich met haar zouden willen identificeren. Ook in de beschrijvingen van de band met hun dochter in de situatie nu komen – ofschoon zij zich wel positief uitlaten over hun dochters – geen woorden naar voren die wijzen op een sterke identifikatie, een sterke verbondenheid: ‘Ik kan me niet goed in haar verplaatsen, in haar gedrag niet en in haar spel niet... ik ken het niet van mezelf die meisjesdingen. (...) dat heeft ze beslist niet van mij.’

Opvallend is ook dat niets van wat zij over hun dochter zeggen, blijkt geeft van een mogelijk langere primaire binding. Bovendien lijken zij ervoor op hun hoede dat hun dochters niet van die meiden worden waar zij vroeger (en nu nog) zelf zo’n hekel aan hadden: ‘Ze kan heel zielig huilen. Daar moet ze geen gewoonte van maken; ik wil geen jankerige griet.’

Deze beelden vallen in belangrijk mindere mate samen met hetgeen Chodorow schetst.

3. Het beeld dat deze twee vrouwen oproepen, lijkt meer aan te sluiten bij het beeld in de klassieke psychoanalyse: de ideale moeder-zoon verhouding als gevolg van ‘penisnijd’ bij de moeder als klein meisje. Ook sluit dit beeld meer aan bij theorieën als die van Belotti en Scheu, waar de houding van een moeder ten opzichte van een zoon, zij het op een ander nivo van analyse, ook als veel intiemer wordt afgeschilderd.

Lichamelijkheid

Een wat grotere eensgezindheid blijkt er te bestaan rondom de beleving van lichamelijkheid en erotische aantrekkingskracht. Vier van de vijf moeders zeggen zich in het begin vertrouwder te voelen met het lichaam van hun dochters. De psychologische identifikatie van een moeder met haar dochter zou mogelijk versterkt kunnen worden door de identifikatie met haar lichaam: 'Daar kon ik spontaan mee omgaan; dat was gewoon mezelf'.

Ondanks deze 'gewoonheid' en 'spontaneïteit' viel echter wel op dat moeders de vrouwelijke geslachtsdelen niet met name noemden en de mannelijke wel; maar dit terzijde. Daarnaast zeiden alle moeders in eerste instantie geen erotische gevoelens te ervaren ten opzichte van hun dochters. Na wat meer doorvragen bleek dit bij twee van hen, die beiden heel graag een dochter wilden, toch wel enigszins het geval. Opvallend, met het oog op Chodorows theorie, was de volgende uitspraak: 'Soms dan zou ik haar zo wel weer helemaal...terug in mij willen trekken.' Een beeld van een verlangen naar een totale versmelting.

Een nader onderscheid

In het voorafgaande werd gekonstateerd dat drie van de vijf moeders het zeer bevredigend vinden om een dochter te hebben. Bovendien hebben zij met elkaar gemeen dat zij zich sterk met hun dochter identificeren en sterk op haar betrokken zijn. Bij nadere beschouwing doen zij dat echter ieder op een andere grondslag. De betrokkenheid op en de identifikatie met hun dochter blijkt namelijk op onderling verschillende aspecten van 'het vrouw-zijn' gebaseerd te zijn. Eén moeder, meer 'traditioneel' georiënteerd, houdt vooral van: 'Het gefriemel en geprul met een meisje... het naaien van jurkjes.' Zij projekteert meer haar ideaalbeeld van 'het mooie meisje' op haar dochter; zij wil dat haar dochter er zo leuk en mooi mogelijk uitziet. Omtrent het leven van haar dochter zegt ze: 'Het zou me niet kunnen schelen in wat voor rol ze zit, als ze maar gelukkig is... voor mijn part is ze het sloofje, net als mijn moeder... of feministe...'

Bij de andere twee, meer 'feministies' georiënteerde vrouwen, speelt daarentegen in de band met hun dochter en in de houding ten opzichte van haar het verlangen haar alles mee te geven wat zij zelf gemist hebben. Zij projekteren eigen gemiste kansen en eigen idealen op de toekomst van hun dochters: 'Ik wil haar zoveel mogelijk kansen geven om eruit te halen wat erin zit, gewoon omdat meisjes nooit kansen hebben gehad... en dan krijg ik nu zoiets van: En mijn dochter zal wél... Ik wil mijn dochter dan ook meer aansporen in de, zogenaamde, mannelijke eigenschappen. (...) Ik wil dat ze een vrouw wordt die zegt wat ze denkt en doet wat ze

wil; een vrouw met zelfvertrouwen... dat is bij mij konstant ondermijnd.'

Daarnaast wensen zij hun dochter datgene toe, wat zijzelf als positief ervaren hebben, zoals: goede vriendinnen ('Om samen te gieren van het lachen en te janken van ellende') en het krijgen van een kind.

Identifikatieprocessen kunnen dus nog sterk verschillen qua aard en inhoud, met alle mogelijke gevolgen van dien voor de verhouding tussen een moeder en haar dochter en de persoonlijkheidsontwikkeling van die dochter.

Bovendien is er ook nog een duidelijk verschil tussen deze drie moeders waarneembaar wat betreft de intensiteit van de band met hun dochter en de mate waarin zij zich met haar vereenzelvigen. Een van de twee, meer 'feministische' vrouwen, is duidelijk veel sterker op haar dochter gericht en veel meer van haar vervuld, dan de andere twee vrouwen.

Ook de twee andere moeders blijken slechts met elkaar overeen te komen in hun gerichtheid op zoontjes. De moeder, die zich altijd 'tweeslachtig' heeft gevoeld, zegt ook vaak 'super- vrouwelijke' dingen wel te waarderen, zoals, naar haar zeggen, blijkt uit het feit dat ze schoonheidsspecialiste van beroep is. Ook zegt ze 'het heerlijk te vinden haar dochter en zichzelf leuke jurkjes aan te trekken.' Het zijn vooral eigenschappen als 'huilen', 'zeuren', en 'het weinig ondernemende', die zij in meisjes als negatief ervaart. Daar heeft zij zich van afgewend en daarmee tegelijk ook voor een stuk van meisjes en vrouwen ('Ik hoor d'r niet bij'). Dit lijkt ook door te spelen in haar ambivalentie ten opzichte van het hebben van een dochter. Zij wil zich, zo wordt duidelijk in de interviewgegevens, wel identificeren met het door haar als positief beleefde 'vrouwelijke', ook in haar dochter; maar tegen het door haar als negatief beleefde 'vrouwelijke' zet ze zich af, ook in haar dochter.

Bij de andere moeder daarentegen heeft de positieve waardering voor en de bekendheid en identifikatie met alles wat met de mannelijke sekse te maken heeft, duidelijk de overhand. Hetgeen de vrouwelijke sekse in verschillende levensfasen zoal kan boeien, is haar vreemd, zo zegt ze, en 'heeft mij ook nooit getrokken'. Zij voelt zich dan ook het meest betrokken op en identificeert zich het sterkst met haar zoon.

Dat persoonlijke, historische achtergronden van de moeder meespelen in haar houding ten aanzien van haar dochter/zoon blijkt ook uit het feit dat de moeder die de sterkste band heeft met haar dochter en het liefst 'uitsluitend dochters' wilde, opgegroeid is met enkel zussen en een moeder. Haar vader, met wie ze, in haar beleving, geen beste relatie had en die weinig aanwezig was, stierf toen ze zestien jaar was. En zo had de

moeder die zich altijd 'tweeslachtig' voelde en zich uitsluitend zonen wenste, naar haar zeggen een slechte relatie met haar moeder, was enige dochter en werd door haar vader en broers 'op handen gedragen'.

Er blijken dus, naast het eerstgenoemde onderscheid, of er al dan niet aanwijzingen te vinden zijn voor processen van identifikatie c.q. differentiatie, ook nog grote verschillen te zijn wat betreft aard, intensiteit en inhoud van die processen al naar gelang de achtergrond van de moeders, met zeker de nodige konsekwenties van dien voor de persoonlijkheidsvorming van dochters en zonen. Deze verschillen in houding van moeders ten aanzien van dochters lijken voor een belangrijk deel bepaald te worden door de houding van de moeder ten aanzien van de vrouwelijke en mannelijke sekse en de specifieke ontwikkeling en aard van haar eigen 'vrouwelijke' (sekse-)identiteit.

Moeders over zonen

In het voorafgaande kwam al naar voren dat er twee moeders zijn, die zich sterker aangetrokken voelen tot zonen. Ook tussen hen blijkt een verschil wat betreft hun motieven in de wens naar en gevoelens ten opzichte van zonen. De moeder die 'vroeger liever een jongetje wilde zijn', lijkt zich meer met de mannelijke sekse c.q. haar zoon te identificeren en met hem heeft ze ook de beste band: 'Jongetjes... dat is voor mij gewoon bekender terrein.' Haar uitspraken passen dan ook op geen enkele manier in het plaatje, dat Chodorow schildert: de differentiatie van een moeder ten opzichte van een zoon; het beleven van een zoon als 'seksuele ander'.

De andere vrouw daarentegen, die zich altijd 'tweeslachtig' voelde, lijkt zich niet tot jongetjes aangetrokken te voelen omdat zij 'bekender terrein' zijn, maar meer omdat zij 'de andere sekse' vertegenwoordigen. Haar uitspraken verwijzen enigszins naar aspecten van heteroseksualiteit en met woorden als 'een zoon kan zorg en verantwoordelijkheid dragen voor de rest', lijkt zij haar zoon nu reeds een vaderlijke rol toe te bedelen. Ook komen er bij haar woorden en uitspraken naar voren die erop wijzen, dat zij zich differentieert van haar zoon, omdat hij van een andere sekse is: 'Soms denk je dat jongens toch anders voelen en denken... (...) Een kind met een stukje eraan, daardoor krijg je toch een andere verhouding.' Zij identificeert zich – naar haar zeggen – wél sterk met het karakter van haar zoon, zoals zij dat waarneemt, en heeft met hem ook duidelijk de sterkste band.⁴

4 Naast sekse blijkt ook 'het karakter', zoals de moeder dat waarneemt, een belangrijke bron van identifikatie, en drie vrouwen zien dit ook als een belangrijke basis voor de sterke band met hun zoon.

Evenals bij haar vinden we ook bij de andere drie moeders min of meer een ondersteuning voor Chodorows theorie, máár wederom met de nodige variatie.

Bij twee moeders is vooral een relatief sterke differentiatie ten opzichte van een zoon te vinden door het veelvuldig gebruik van woorden en uitspraken als ‘vreemd’, ‘kan ik niet invoelen’, ‘anders’: ‘Ik had zo’n angst van: wat moet ik in godsnaam met een jongetje’; ‘Ik zou me zo eenzaam voelen met alleen maar zonen’. Deze beide moeders hebben een sterkere band met haar dochters. Ook zeggen zij dat zij er minder moeite mee zullen hebben hun zonen los te laten. Deze moeders ervaren hun zonen wel als zijnde van de andere sekse, maar zij verwijzen niet spontaan naar heteroseksualiteit; de zoon als ‘seksuele ander’.

De derde moeder betreft wel onmiddellijk uit zichzelf het heteroseksuele aspekt in haar verhaal. Bij haar vinden we meer aanwijzingen voor de beleving van haar zoon als ‘seksuele ander’. Zij wil graag dochters èn zonen. Jongetjes vindt ze vooral heel ‘spannend’. Ze merkt op dat ze het ook heel leuk vindt, dat haar zoon nu ‘een echt jongetje aan het worden is’. Zij heeft zowel met haar zoon (‘omdat ik qua karakter zo op hem lijk’) als met haar dochter een sterke band. Zij zegt wel dat ze haar zoon eerder zal aanmoedigen zich van haar los te maken, ‘omdat het minder geaksep-teerd wordt als jongetjes lang aan moeders rokken blijven hangen’.

Lichamelijkheid

Wat betreft het lichamelijke verschil tussen moeders en zonen: vier van de vijf moeders zeggen dat zij daar aanvankelijk moeite mee gehad hebben. Zo bleek het voor hen in het begin vooral heel onwennig om het geslacht van hun zontje aan te raken. Het lichamelijke verschil tussen moeder en zoon zou het gevoel van differentiatie kunnen versterken; het ervaren van een grotere afstand ten opzichte van een zoon en de spanning van ‘de andere sekse’.

Waar slechts bij twee moeders uiterst summiere aanwijzingen naar voren kwamen omtrent erotische gevoelens ten aanzien van dochters, kwamen die bij drie moeders ten aanzien van zonen – bij navraag – aanzienlijk duidelijker naar voren. Zij blijken in de relatie met hun zonen in zekere zin de spanning en de aantrekkingskracht van de andere sekse te ervaren. Dit is dus in overeenstemming met wat Chodorow hierover zegt. Opvallend daarbij is dat de aard van die gevoelens – in tegenstelling tot de erotische gevoelens ten aanzien van dochters – helemaal past in het beeld van volwassen heteroseksualiteit. Ook valt op dat juist de beide moeders, die zich het liefst zonen wensten en die met hen ook de beste band zeggen te

hebben, géén erotische gevoelens zeggen te ervaren ten aanzien van hen (en ook niet ten aanzien van hun dochters).

Tot slot was bij twee moeders het veelvuldig gebruik van het woord 'eigen' opmerkelijk, wanneer zij praten over hun zonen: 'eigen zin', 'eigen gedachten', 'zijn eigen gang'... Ook dit wijst in de richting van differentiatie c.q. in de richting van Chodorows theorie.

De gegevens van vier van de vijf moeders ondersteunen min of meer Chodorows theorie omtrent de houding van moeders ten aanzien van zonen, maar wederom met de nodige variatie. Ook deze onderlinge verschillen in de houding van moeders ten aanzien van zonen lijken terug te voeren op dezelfde factoren als waar het dochters betrof, te weten: hun houding ten aanzien van de vrouwelijke en mannelijke sekse in het algemeen en de aard, ontwikkeling en invulling van hun eigen (sekse-)identiteit.

Samenvatting, konklusies en kanttekeningen

In tegenstelling tot het eenvormige beeld dat Chodorow schetst, kwamen er in deze interviews nogal wat verschillen tussen moeders naar voren in hun houding ten aanzien van dochters en zonen. Zoals reeds geconcludeerd werd in het voorafgaande, lijkt de houding van een moeder ten aanzien van de mannelijke en vrouwelijke sekse en de ontwikkeling en aard van haar eigen (sekse-)identiteit van invloed op de processen van identifikatie en differentiatie van moeders ten aanzien van dochters en zonen en verantwoordelijk voor grote verschillen.

Er valt in eerste instantie al een onderscheid te maken tussen de vijf moeders. Twee moeders ventileren vrij veel negatieve gevoelens ten aanzien van hun vrouwelijke soortgenotes. Een van hen wilde zelf liever een jongetje zijn, de ander voelde zich altijd 'tweeslachtig'. Bij deze beiden komen duidelijk minder aanwijzingen naar voren voor de door Chodorow geschilderde dynamiek in de houding van moeders ten aanzien van dochters en zonen, dan bij de andere drie moeders, die – hoe dan ook – overwegend meer positief staan ten aanzien van de vrouwelijke sekse.

Daarnaast zijn er echter ook nog aanzienlijke verschillen binnen deze twee 'groepjes' te konstateren, waar het de aard, inhoud en intensiteit betreft van deze processen van identifikatie en differentiatie.

In tegenstelling tot 'de vrouwelijke sekse' blijkt een term als 'vrouwelijke identiteit' niet eenduidig te functioneren. Impliciet lijkt Chodorow echter deze twee termen en daarmee alle vrouwen aan elkaar gelijk te

stellen. 'Vrouwelijke sekse' lijkt bij haar altijd eenzelfde 'vrouwelijke identiteit' in te houden. 'Sekse' brengt in haar theorie automaties altijd dezelfde processen op gang. Zij geeft dan ook een vrij mechanisch beeld van hetgeen er zich afspeelt tussen moeders, dochters en zonen.

Een 'vrouwelijke identiteit' kent echter blijkbaar zo'n scala en veelzijdigheid aan verschijningsvormen, dat het er in de werkelijkheid aanzienlijk dynamischer en veel minder mechanisch aan toegaat dan Chodorow veronderstelt.

Natuurlijk kunnen deze gegevens niet gegeneraliseerd worden, omdat het zo'n klein en bovendien exploratief onderzoek betreft. Desalniettemin roepen ze wel de nodige vragen op en de behoefte aan theoretische vorming, waarin plaats is voor een grotere verscheidenheid.

heeft Rachel ~~gute~~ tekenat



Sylvia Lammers
 Het zit dieper

Vrouwenstudies en de theorie van Nancy Chodorow

‘Een belangrijke theoretiese vernieuwing’, ‘een revolutionaire theorie’, ‘een theorie die ons een goed eind op weg kan helpen’; enige van de bewoordingen waarmee de theorie van de Amerikaanse sociologe Nancy Chodorow over de reproductie van vrouwelijkheid en van sekseverhoudingen in de patriarchaal- kapitalistische samenleving, in 1978-1979 in Nederland werd geïntroduceerd.¹ Deze woorden waren niet van profetie ontbloot, althans in zoverre dat deze theorie binnen vrouwenstudies hier te lande een veel gebruikte theorie is geworden, die aardig wat overtuigende aanhangsters telt.²

In dit artikel probeer ik een beeld te geven van de lotgevallen van deze theorie. De inzet is enige reflectie te plegen op de ontwikkelingen binnen vrouwenstudies die zich in het spoor van Chodorow voltrekken en op de theorie zelf. Het gaat om de volgende vragen: wat zijn de achtergronden van het feit dat Chodorow hier zo aanslaat; op welke terreinen en voor welke vragen wordt haar theorie ingezet, en welke tendensen binnen vrouwenstudies worden door haar gestimuleerd? De effecten die het gebruik van de theorie van Chodorow heeft, koppel ik tenslotte terug naar enige theoretiese overwegingen met betrekking tot deze theorie.³

1 N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender* Berkeley/Los Angeles (University of California) 1978; ned. vert. *Waarom vrouwen moederen. Psychoanalyse en de maatschappelijke verschillen tussen vrouwen en mannen*. Amsterdam (Sara) 1980. Zie voor de citaten resp. J. Outshoorn, ‘Zo vader zo zoon en van moeder op dochter’, in: *Socialisties-Feministiese Teksten 1*, Amsterdam 1978, p. 91; A. Komter, ‘Feminisme en Psychoanalyse of: De fallus als hinderpaal’, in: *Socialisties-Feministiese Teksten 3*, Amsterdam 1979, p. 119; J. Withuis, ‘Het moederen als vicieuze cirkel. Gezinsstructuur en persoonlijkheidsvorming aan de hand van Nancy Chodorow’, in: *Maandblad Geestelijke Volksgezondheid 6/7*, 1980, p. 560 en p. 563.

2. Van de nederlandse vertaling zijn ongeveer 8000 exemplaren verkocht. Volgens de uitgeefster (Sara) is dit voor een dergelijk theoreties boek vrij veel. Hoeveel exemplaren er in Nederland van de Amerikaanse versie zijn verkocht is niet bekend. Een aantal schrijfsters verwijst ook naar de in noot 1 genoemde besprekingen en niet naar Chodorow zelf.

Voor de goede orde eerst een beknopte samenvatting. De theorie in kwestie geeft een in algemene termen gestelde verklaring van de reproductie van psychologische sekseverschillen die een voorwaarde vormen voor en tegelijk bijdragen tot de reproductie van de arbeidsdeling tussen de seksen, die op haar beurt weer deze psychologische verschillen veroorzaakt. Uitgangspunt is dat vrouwen in het kerngezin (evenals overal elders volgens Chodorow) de eerste verzorging en opvoeding van de kinderen op zich nemen. De gevolgen hiervan voor de ontwikkeling van de persoonlijkheid van meisjes en jongens werkt Chodorow uit met behulp van de objektrelatietheorie, een revisie van de psychoanalyse, waarin de sociale relaties tussen ouders en kinderen de centrale determinanten zijn. Omdat ze van hetzelfde geslacht is als haar dochter, ervaart een moeder haar dochter als verlengstuk van zichzelf, en moedigt ze haar weinig aan zich van haar los te maken. Een zoon ervaart ze echter wel als verschillend van zichzelf, als seksuele ander. Daarom moedigt ze hem meer aan tot separatie dan het meisje, waardoor hij de pre-oedipale relatie met zijn moeder, zijn 'vrouwelijkheid' al vroeg gaat verdringen.

Het gevolg is dat jongens met een andersoortige persoonlijkheid uit het oedipuskomplex komen dan meisjes. Zij voelen zich een aparte persoon en zijn beperkt geraakt in hun 'vrouwelijke' relationele behoeften. Meisjes hebben de relationele en emotionele kanten van zichzelf niet hoeven te verdringen, ze voelen zich emotioneel verbonden met anderen en hebben minder duidelijke ego-grenzen. Als volwassenen zijn zij wel 'genitaal heteroseksueel' maar emotioneel op vrouwen en kinderen gericht. Dit maakt hen geschikt om zelf ook weer te moederen. Mannen daarentegen worden door hun psychische structuur voorbereid op de rol van kostwinner: het verrichten van arbeid in de niet op emoties ingestelde openbare sfeer.

De sekseverhoudingen reproducen zichzelf. Deze cirkelgang is volgens Chodorow te doorbreken via de strategie van het gezamenlijk ouderen. Hierdoor zullen de typische meisjes- en jongenspersoonlijkheden plaats maken voor flexibeler en veelzijdiger persoonlijkheidstypen.

3. Voor dit artikel heb ik een klein onderzoek verricht naar officiële en officieuze publikaties in Nederland op het gebied van vrouwenstudies, waaronder de bundels en themamappen van de Zomeruniversiteit (1981) en de Winteruniversiteit (1983), *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, *Lover*, S. Poldervaart, *Vrouwenstudies. Een inleiding*, Nijmegen 1983, en tal van skripties en werkstukken.

Chodorows populariteit

Hoe is het mogelijk dat de theorie van Chodorow zo populair is geworden, en dat zovelen in de 'waarheid' van deze theorie zijn gaan geloven? In de besprekingen die van 1978 tot 1980 verschenen, valt in de eerste plaats op dat men ingenomen is met de mogelijkheid via Chodorow een brug te slaan tussen feminisme en psychoanalyse: 'Chodorows boek maakt overtuigend duidelijk dat wij als feministen veel met de psychoanalytische inzichten kunnen doen', leest men in een bespreking.⁵ Dit is volgens de schrijfster ervan onder andere te danken aan de 'sociologisering' van de psychoanalyse die Chodorow doorvoerde, door deze 'in verband te brengen met maatschappelijke gegevens en ontwikkelingen' en doordat zij deze ontdeed van 'de ideologische, a-historische en male-chauvinist-redeneringen erin'. Volgens een andere bespreking had Chodorow 'de "fallocentristische" elementen' uit Freuds theorie weten te verwijderen.⁶

Het bleek volgens deze commentaren mogelijk de psychoanalyse te bevrijden van het stigma van seksisme waarmee zij tot dan toe behept was geweest, en waardoor vrouwenstudies het had moeten stellen met achteraf oppervlakkig geachte sociologische en psychologische rol- en socialisatietheorieën. De gesociologiseerde en van patriarchale smetten ontdane psychodynamische theorie van Chodorow nu kon goed worden ingepast in het dominante feministies-socialistische denken. Hierin werd het persoonlijke, dat 'ervaringen' en psychologische eigenschappen inhield, als een politieke aangelegenheid gezien. Deze opvatting was ook te projekteren in het uitgangspunt van Chodorow: het moederen van vrouwen was zowel een persoonlijke ervaring als een politiek feit, voortvloeiend uit de arbeidsdeling tussen de seksen. Haar theorie maakte het mogelijk één doorlopende lijn te zien van produktie naar reproductie, opgevat als sekseverhoudingen, en vice versa. Aldus werd vanuit het perspectief van het persoonlijke een overzichtelijk totaalbeeld gekonstrueerd van de maatschappelijke verhoudingen tussen de seksen.

Behalve dat Chodorows theorie goed aansloot op de dominante theoretische oriëntatie binnen vrouwenstudies, bleek deze ook goed te verenigen met de heersende politieke opvattingen omtrent de verhouding tussen vrouwenstudies en vrouwenbeweging. In dezelfde *Socialisties-Feministische Teksten* als waarin *The Reproduction of Mothering* lovend wordt besproken, stelt het redactioneel: 'Aan theorievorming doen we omdat

5. J. Withuis, a.w., p. 552.

6. A. Komter, a.w., p. 102.

woede alleen niet genoeg is om onderdrukking te veranderen. Ongericht om ons heen slaan helpt weinig: we moeten effectief kunnen meppen. We hebben dus behoefte aan meer inzicht in alle mechanismen die ons onderdrukt houden.⁷ Chodorow kwam tegemoet aan het verlangen tot inzicht en gaf tevens aan hoe en waar het meppen zou moeten geschieden. Haar strategie hiervoor stemde bovendien redelijk goed overeen met politieke programmapunten van de vrouwenbeweging met betrekking tot herverdeling van betaalde en onbetaalde arbeid. Met andere woorden haar theorie voldeed aan de eisen die men aan theorievorming stelde, namelijk enerzijds de legitimering van bestaande denkbeelden en praktijken, anderzijds de weg wijzen naar nieuwe strategieën.

Tenslotte waren Chodorows positieve vrouwbeeld en haar beeld van vrouwelijke seksualiteit van belang voor de aanhang die deze theorie heeft verworven. Haar vrouwbeeld hield een appèl in tot herkenning en identifikatie. Bovendien ondersteunde het de idee van eenheid binnen de vrouwenbeweging. 'We' zijn allemaal hetzelfde, omdat we door een vrouw zijn gesocialiseerd. Wat betreft vrouwelijke seksualiteit sloot Chodorows opvatting probleemloos aan op de praktijk van velen die acties en emoties deelden met andere vrouwen, maar hun seksualiteit met mannen.

Bovenstaande poging de redenen van de populariteit van de theorie van Chodorow te achterhalen, is in de verleden tijd gesteld, niet omdat de hier aangeroerde politieke en theoretische kwesties verleden tijd zouden zijn, alswel omdat zij momenteel sterk in beweging zijn. Er lijkt op verschillende fronten, binnen de vrouwenbeweging en binnen vrouwenstudies, een reactie op gang te komen tegen het denken in termen van eenheid en algemeenheid. Het is in het licht hiervan niet verwonderlijk dat Chodorow steeds meer aan kritiek is komen bloot te staan. Ondanks dat, is het een theorie die onmiskenbaar funktioneert binnen vrouwenstudies.

Onderwerpen en vragen

Omdat ik wilde weten hoe breed de invloed van de theorie in kwestie was, heb ik gekeken bij wat voor onderwerpen deze ter sprake komt. Het totale scala aan onderwerpen bleek vrij breed, hoewel het grootste deel van de publikaties toch op een beperkt terrein ligt. Dit terrein omvat, zoals te verwachten, moederen en moederschap, moeder-dochterrelaties, opvoeden, seksspecifieke socialisatie en psychoanalyse, voorts als typies

7. *Socialisties-Feministische Teksten* 3, a.w., p. 11.

vrouwelijk beschouwde gedragingen, beroepen en psychiese problemen. Opvallender is dat Chodorow ook regelmatig opduikt in artikelen over onderwijs. En verder, in mindere mate, in bijdragen over uiteenlopende onderwerpen als androgynie, erotiek, vrouwen en de verzorgingsstaat, hulpverlening, de sociale positie van vrouwen, biologie, antropologie. Bij onderwerpen als buitenlandse vrouwen, racisme, religie, arbeid en technologie, beleidsvraagstukken en wetgeving, vrouwengeschiedenis, heb ik geen verwijzingen naar Chodorow aangetroffen.

Vervolgens heb ik mij de vraag gesteld, voor wat voor soort vragen en als wat voor soort theorie Chodorow wordt ingezet. Het blijkt dat men deze theorie soms beschouwt als een algemene verklaring van het verband tussen 'maatschappij', 'sekseverhoudingen' en 'karakterstructuur', en soms als een meer specifiek psychologische of psychoanalytische theorie van vrouwelijkheid en mannelijkheid, waarbij maatschappelijke functionaliteit niet of nauwelijks ter sprake komt. In het eerste geval gaat het om een heel globaal beeld van maatschappelijke verhoudingen: hoe de persoonlijkheid van vrouwen en mannen hierin past en hoe deze ertoe dient de maatschappelijke machine in gang te houden. Typerend zijn uitspraken als 'vrouwen ontwikkelen capaciteiten en behoeften in overeenstemming met hun maatschappelijke taak' of uitdrukkingen als 'de psychiese structuren van de onderdrukking'.

Bij meer strikt psychologische interpretaties van Chodorow valt de nadruk expliciet op socialisatieprocessen en de seksespecifieke persoonlijkheid die hier het produkt van is. Chodorow wordt hier regelmatig opgevoerd als vervanging voor de verouderde of/en patriarchale psychoanalyse van Freud en Lacan. Psychoanalyse geldt dan als 'psychologie die rekening houdt met onbewuste processen'.

Voor wat betreft de vraagstellingen waarvoor men Chodorow inzet, blijkt dat het vaak gaat om algemene kwesties. Men lijkt echter de theorie ook meer en meer te gebruiken in pogingen licht te werpen op specifieke problemen, zoals de vraag waarom anorexia nervosa alleen bij vrouwen voorkomt, waarom vooral vrouwen het beroep van verpleegkundige kiezen, waarom depressies vaker bij vrouwen voorkomen, waarom vrouwen hun relatie verkiezen boven hun 'eigen belangen', of in welke conflicten vrouwen terechtkomen die een bètastudie kiezen, enzovoort.

*Effekten**De verdwijning van het specifieke in het algemene*

Te konstateren valt dat men Chodorow op de eerste plaats gebruikt als algemene verklaring voor hoe mannen 'man' en vrouwen 'vrouw' worden. De twijfel aan de mogelijkheid vrouwen en mannen op een dergelijke algemene wijze van elkaar te onderscheiden neemt de laatste tijd hand over hand toe. Ook bij de theorie van Chodorow lijkt men met de universele vraag naar het man-vrouw-verschil in het klassieke kip-ei-dilemma terecht te komen. Immers, waarom krijgen vrouwen een vrouwelijke persoonlijkheid? Omdat hun moeders een vrouwelijke persoonlijkheid hebben, en zij daarom onafwendbaar zo'n zelfde persoonlijkheid bij hun dochters tot stand brengen. Maar, hoe komen die moeders dan aan zo'n persoonlijkheid? Omdat hún moeders... enzovoort. Met andere woorden, een dergelijke universalistische verklaring van hoe sekse werkt, *vooronderstelt* reeds te veel over hoe sekse werkt, en leidt tot cirkulaire redeneringen.⁸

Misschien echter is deze theorie wel productief als men haar toepast op specifieke kwesties. Twee voorbeelden hiervan zal ik bespreken. Op de eerste plaats de kwestie waarom het vooral vrouwen zijn die de opleiding voor een verzorgend beroep kiezen en ook zo'n beroep uitoefenen; en als tweede voorbeeld de vraag waarom het vooral jonge meisjes en vrouwen zijn die aan anorexia nervosa lijden.

In een artikel over traditionele meisjes (beroeps)opleidingen wordt gesteld dat meisjes in het algemeen een positieve motivatie hebben voor een verzorgend beroep. Een aantal heeft zelfs een sterke emotionele behoefte om voor anderen te zorgen en verwacht van het beroep een vervulling van deze wens. De schrijfster verklaart de aantrekkelijkheid van verzorgende beroepen voor meisjes met de theorie van Chodorow. Door hun socialisatie wordt de neiging voor anderen te zorgen immers in de psyche van meisjes ingebakken.⁹ Echter, wat blijkt nu uit het vervolg van het verhaal? De opleiding stelt dergelijke 'chodorowiaanse' persoonlijkheidstrekken helemaal niet zo op prijs. Integendeel, men tracht de neiging tot

8. Zie hiervoor bijvoorbeeld M.Z. Rosaldo, 'Gebruik en misbruik van de antropologie', in: *Derde Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis*, Nijmegen 1982, pp. 171-208.

9. I. Bontius, 'Opleiden tot verzorgen', in: *Tijdschrift voor vrouwenstudies* 17, 1984, pp. 56-72. Overigens zegt Bontius de analyse van Chodorow niet kritiekloos te aanvaarden. Volgens haar is vrouwelijkheid geen afgerond en gefixeerd resultaat van de vroegkinderlijke socialisatie, maar legt deze de 'basis' voor de psychiese structuur van vrouwen, die later (onder andere in het onderwijs) wordt 'gekonsolideerd en uitgebreid'

persoonlijke betrokkenheid en zorgzaamheid eerder te beteugelen en 'om te zetten' in een meer zakelijke beroepshouding, zo laat de schrijfster zien. De realiteit van het werk vereist niet zozeer de bereidheid hulpbehoevende mensen liefdevol te verzorgen, alswel de bereidheid vooral huishoudelijke arbeid te verrichten, in een – zou ik willen toevoegen – ondergeschikte arbeidssituatie. Deze transformatie stuit volgens de schrijfster bij de meisjes vaak op weerstand. Zijn het de diepgewortelde neigingen tot koesteren die hierbij in de weg staan? (In dat geval is het moeilijk je voor te stellen wat er met deze neigingen bij genoemde transformatie gebeurt.) Of komt de weerstand voort uit de moeite die de meisjes hebben het beeld dat zij van het beroep koesteren te herzien?

Dat bijna alleen meisjes een opleiding voor een verzorgend beroep kiezen, is wellicht te verklaren uit de aantrekkelijkheid van het vrouwelijkheidsideaal dat in het Florence Nightingale-achtige beeld van de verpleegster aanwezig is. Echter, dit betekent niet dat meisjes een bepaalde karakterstructuur zouden moeten hebben. Voorts is duidelijk dat ook voor de feitelijke uitoefening van een dergelijk beroep relationele capaciteiten, behoeften aan versmelting enzovoort niet bepaald van bijzonder belang zijn. Het zou een misleidende reductie zijn te beweren (wat de schrijfster overigens niet doet), dat vrouwen verzorgende beroepen uitoefenen, omdat hun vrouwelijke identiteit hen daarvoor bij uitstek geschikt maakt. Verpleegkunde is niet terug te brengen tot zorgzaamheid.

De verklaring van waarom vooral vrouwen in de verpleging willen, verloopt echter nog soepel in vergelijking met de poging eenzelfde recept toe te passen op anorexia nervosa, magerzucht. Deze ziekte komt bijna alleen bij jonge meisjes en vrouwen voor, en vanuit vrouwenstudies is men de vraag gaan stellen – (die gek genoeg in de hoofden van de vele op dit terrein deskundige klinici nog nooit was opgekomen) – waarom dit zo is. In een artikel hierover wordt de volgende redenering opgebouwd. Anorektische meisjes kenmerken zich volgens de literatuur door een gevoel van 'innerlijke leegte', een gevoel van geen identiteit te hebben, en door een sterke neiging om zich te gedragen volgens de eisen die anderen aan hen stellen. Dit is te beschouwen als een extreme vorm van typische vrouwelijkheid, die volgens Chodorow wordt teweeggebracht door een meisjesopvoeding. Dit komt doordat de moeder van een anorektika er in nog sterkere mate dan de gemiddelde moeder moeite mee heeft haar dochter een eigen identiteit te gunnen. Komen deze meisjes in de puberteit, dan kunnen ze niet voldoen aan eisen omtrent autonomie en individualiteit die aan hen gesteld worden. Als verdediging scheppen ze dan hun eigen zekerheden in de vorm van dwangmatig gedrag. Tot zover deze verklaring.¹⁰

Hierbij een aantal kanttekeningen. Op de eerste plaats is het vanuit Chodorow niet duidelijk te maken wat er zo typies vrouwelijk is aan het gestoorde eetgedrag. Hier tegenover kan men stellen dat weliswaar het afwijkende eetgedrag nadere verklaring behoeft, maar dat de achterliggende psychiese problematiek van anorexia wel duidelijk wordt, namelijk het gebrek aan autonomie en identiteit. Daartegenover kan men dan weer aanvoeren, dat adolescente jongens waarschijnlijk vaak met dezelfde problematiek kampen, en dit bijvoorbeeld achter mannelijk vertoon verbergen, zodat het probleem misschien meer leeftijd,- dan seksespecifiek is. Maar dit is mijns inziens toch niet het belangrijkste punt. Het is eerder de combinatie van Chodorow met het anorektiese meisje die problematies is. Men doet hiermee òf Chodorow geweld aan, òf het anorektiese meisje. De anorektika is namelijk helemaal niet zo'n chodorowiaanse persoonlijkheid als de schrijfster van het artikel suggereert. Wat zij niet vermeldt, is dat het de anorektika niet alleen ontbreekt aan 'psychiese autonomie' en 'een gevoel van eigen identiteit', maar precies ook aan datgene wat bij Chodorow als bij uitstek vrouwelijk vooropstaat: 'relationele capaciteiten', het vermogen tot moederen en empathie, het gevoel van emotionele verbondenheid met anderen. Anorektiese meisjes beschrijft men immers doorgaans als kil en afstandelijk. De vrouwelijkheid die de anorektika gestalte geeft, wijkt kortom nogal af van de inhoudelijke invulling die Chodorow aan vrouwelijkheid geeft. De specifieke kanten van anorexia nervosa verdwijnen voor zover zij niet passen in de algemene theorie.

De konklusie uit deze paragraaf is dat algemene vragen omtrent het sekseverschil door deze theorie nauwelijks verder geholpen worden, omdat men datgene wat men zou moeten verklaren, al vooronderstelt. Het gebruik van Chodorow voor meer specifieke vragen heeft als effect, dat dit specifieke ten onder gaat in het algemene. De theorie lijkt te fungeren als een mal waarmee het materiaal in de vereiste vorm wordt geperst. Wat er niet ingaat, snijdt men eraf. Wat er wel ingaat komt er steeds hetzelfde uit te zien. Aan de eindprodukten valt de bewerking van het materiaal niet meer af te zien. Ofwel, omdat men steeds antwoorden vindt die (lijken te) kloppen, raakt men des te meer overtuigd van het gelijk van de theorie.

Psychologisering en de vaste vrouwelijke identiteit

Een tweede effect van het toepassen van de theorie van Chodorow is psychologisering. Dit wil zeggen dat men theoretiseert over de asymmetrie

10. A. Sommer, 'Hongeren. Waarom anorexia nervosa vooral bij vrouwen voorkomt', in: *Tijdschrift voor vrouwenstudies* 5, 1981, pp. 6-30.

der seksen in termen van 'identiteit' en 'persoonlijkheid'. Men redeneert hierbij als volgt. De socialisatie in het gezin produceert de vrouwelijke identiteit. Hiermee uitgerust, dit wil zeggen met kant-en-klare en vastgelegde vrouwelijke eigenschappen en verlangens betreedt het meisje de maatschappij. Deze kan vervolgens 'aansluiten bij', of 'rekening houden met' deze identiteit, maar er in wezen niets meer aan veranderen. Vrouwelijkheid wordt in de socialisatie binnen het gezin vastgelegd. Het gezin verschijnt als een vóórmaatschappelijke oertijd.

Deze visie op vrouwelijkheid valt met name op in enige publikaties op het gebied van de onderwijskunde. Zo staat in een artikel over sekse-ongelijkheid in het onderwijs te lezen 'Binnen en buiten het onderwijs gelden cultureel bepaalde regels over hoe jongens en meisjes met elkaar om horen te gaan. Deze regels zijn zeer diep in de persoonlijkheid geworteld en vormen als het ware de psychiese make-up van ons bestaan.' De schrijfster geeft vervolgens een aan Chodorow ontleende beschrijving van de gezins-socialisatie met de bekende gevolgen voor de persoonlijkheid. Over de school zegt ze dan, dat daar de 'jongenspedagogiek' dominant is. Dit houdt in dat men zich richt op individuele prestaties, op het stimuleren van competitieve werkwijzen en op het belang van technische vakken, terwijl de emotionele en sociale ontwikkeling, respectievelijk het leren omgaan met vraagstukken uit de privé-sfeer worden verwaarloosd. Deze pedagogiek is, volgens de schrijfster, 'afgestemd op de psychiese structuur en identiteit van jongens' en niet op die van meisjes. Als tegenhanger moet daarom een op de psychiese structuur van meisjes gerichte pedagogiek ontwikkeld worden. De school moet met andere woorden beter tegemoet komen aan hoe meisjes (nu eenmaal) zijn.¹¹

De schrijfster stelt in dit artikel een reëel probleem aan de orde. Echter, haar theoretiese benadering blokkeert het stellen van de vraag hoe het onderwijs (of andere praktijken) zelf vormen van vrouwelijkheid produceert, of zelfs maar reproduceert. Die vrouwelijkheid is er immers al.¹² Daarnaast roept haar benadering ook in politiek opzicht vragen op.

11. J. Huisman, 'Sekse-ongelijkheid in het onderwijs en het probleem van de verborgen jongenspedagogiek', in: *Moer*, 1984, nr. 1/2.

12. Sommige schrijfters stellen dit genuanceerder: 'Tevoren gesocialiseerde vrouwelijkheid wordt in het onderwijs gekonsolideerd en uitgebreid' (Bontius, a.w.) of 'uitgebouwd' (zie bijvoorbeeld Y te Poel, 'Meisjes van het huishoudonderwijs: hun belevingswereld en socialisatie', in: Els Diekerhof (red.), *Leren wat moet je ermee? Over jeugdkultuur en onderwijs*. Het onderwijs (re)produceert hier dus wel vrouwelijkheid en mannelijkheid. Omdat men echter een algemene, vrouwelijke, psychiese structuur als basis aanvaardt, vinden verdere ontwikkelingen per definitie in het verlengde hiervan plaats.

Worden 'vrouwvriendelijke' strategieën, die juist ter discussie staan omdat ze de traditionele positie van meisjes in het onderwijs zouden versterken, hierdoor niet van een extra, 'wetenschappelijke' legitimatie voorzien?

Fixatie in moederlijkheid

In welke termen beschrijft men de vrouwelijke persoonlijkheid in het verlengde van Chodorow's theorie? Men spreekt, in nauwe aansluiting op haar tekst, over emotionele en relationele capaciteiten, het vermogen tot moederen, koesteren en zorgen, het invoelend zijn, betrokken zijn op anderen, zich openstellen voor anderen, het geven van warmte, het aangaan van intieme relaties, emotionele verbondenheid met anderen, het zich ervaren als 'zelf in relatie tot een ander', empathie enzovoort. Seksualiteit wordt vaak niet genoemd, negatieve kanten van het vrouwelijke ook niet altijd. Onder deze negatieve kanten vallen identiteitszwakte, afhankelijkheid, geen duidelijke egogrenzen en 'geen stevig zelfgevoel', gebrek aan autonomie en neiging tot overprotectie van de kinderen.

Soms vindt men kennelijk bij Chodorow aanleiding om vrouwen ook kwaliteiten toe te kennen op andere vlakken, met name het cognitieve. Bijvoorbeeld: 'Dit maakt haar geschikt menselijke verhoudingen op subtiele wijze aan te voelen en om complexe en uiteenlopende verhoudingen in goede banen te leiden.'¹³ Of: 'Aldus gaat de school voorbij aan de mogelijke positieve inbreng van meisjes, zoals een op samenwerking en onderling overleg gebaseerde leerstijl (...).'¹⁴ Traditioneel persoonlijkheidspsychologies onderzoek ondersteunt zeker niet de idee dat vrouwen dergelijke kwaliteiten bij uitstek zouden bezitten. Belangrijker echter dan deze laatste kwestie is het feit dat velen zo rotsvast lijken te geloven in het moederlijke en aseksuele vrouwbeeld zoals dat in het spoor van Chodorow vormt heeft gekregen. Noch over de inhoudelijke invulling van dit beeld, noch over de algemene geldigheid ervan stelt men zich – voor zover ik heb kunnen nagaan – vragen. Moeten we bijvoorbeeld aannemen dat alle vrouwen zo ongeveer dezelfde eigenschappen en verlangens hebben? Of hebben sommigen meer en anderen weer wat minder chodorowiaanse eigenschappen, maar wel allemaal een beetje? Of sommigen misschien wel helemaal niet? Of geldt dat zelfs voor veel vrouwen? En zo ja, wat heeft dit dan voor consequenties voor ons begrip van vrouwelijkheid?

Het effect van het steeds weer en ongereflekted beschrijven van

13. P. Tomlow en V. van Loo, 'Probleemgestuurd onderwijs, vrouwvriendelijk?', in: *Themap Onderwijs*, Winteruniversiteit Vrouwenstudies, Nijmegen 1983.

14. J. Huisman, a.w.

vrouwen in aan Chodorow ontleende termen is dat men vrouwen reduceert tot en fixeert in moederlijkheid; moederlijkheid in de konventionele zin van koesterend, opofferend, gericht op anderen en asexueel. Voor andere vormen en betekenissen van het vrouwelijke is geen ruimte. Men zou hier misschien tegenin kunnen brengen, dat het niet mogelijk is over het vrouwelijke te spreken zonder te verwijzen naar de dimensie van het moederlijke. Hoewel dit mijns inziens inderdaad zo is, leidt toch de manier waarop dit aan de hand van Chodorow gebeurt – alle goede bedoelingen ten spijt – precies tot de reproductie van datgene wat men wenst te bestrijden. De theorie lijkt voor de speurtocht naar andere betekenissen van het moederlijke dan de traditionele verder ook geen inspiratie te bieden, zoals ik nog zal laten zien.

Enige theoretiese overwegingen

Het voorgaande leidt mij tot de konklusie dat de theorie van Chodorow binnen vrouwenstudies in Nederland geen erg positieve effecten heeft gehad. In theoreties opzicht heeft deze geleid tot de tendens te blijven steken in algemene beweringen over de reproductie van sekseverhoudingen, en tot het laten opgaan van specifieke vraagstellingen in algemene. Voorts stimuleert Chodorow psychologisering en het ‘socialisatiedenken’, volgens welke de maatschappelijke sekseverhoudingen vooral via de primaire socialisatie worden gereproduceerd. Mijns inziens vindt hier een schromelijke overschatting plaats van het belang van de persoonlijke identiteit van mensen. Tenslotte versterkt de populariteit van de theorie in kwestie de opsluiting van de vrouwelijke identiteit in een konventioneel opgevatte moederlijkheid en moederschap.

Waarom heeft juist deze theorie, die indertijd werd geïntroduceerd als ‘op verandering gericht’, toch dergelijke stagnerende en konserverende effecten? Een antwoord op deze vraag is misschien te vinden in enige theoretiese kenmerken van Chodorows analyse.

Funktionalisme

Een probleem van een theorie over de reproductie van maatschappelijke verhoudingen is dat de maatschappij hierin verschijnt als een goed lopende machine. Vrouwen en mannen worden volgens Chodorow in het kerngezin psychies precies voorgeprogrammeerd voor hun maatschappelijke taken, die ze vervolgens zonder mankeren uitvoeren. Als een theorie echter geen wezenlijke breuken en conflicten kan laten zien, kan ze ook de noodzaak van veranderingen geen basis geven.

Dat Chodorow funktionalisties zou zijn is door haarzelf en door aanhangsters van haar theorie bestreden. Volgens sommigen zou deze theorie bijvoorbeeld juist wel ambivalenties en conflicten laten zien in de ontwikkeling van het meisje.¹⁵ Het losmakingsproces van de moeder verloopt immers moeizaam en met strijd. Echter, is het niet juist het feit dat dit separatieproces problematies is en min of meer (mis)lukt, de garantie dat het meisje later ook weer kan en wil moederen? De gemiddelde uitkomst is toch dat ze zelfstandig genoeg wordt om zelf te moederrol op zich te nemen, maar tegelijk nog wel zo relationeel is ingesteld, dat ze behoefte heeft aan kinderen. Met andere woorden, het feit dat vrouwen het met een aantal dingen moeilijk hebben, betekent nog geen zand in de maatschappelijke machine.

Er is ook gesteld dat Chodorow laat zien waar het aan schort in de heteroseksuele verhouding, en dan vooral van de kant van de vrouw.¹⁶ Zij is immers wel seksueel gericht op de man (en hij op haar), maar emotioneel gezien vindt ze bij hem geen bevrediging. Dit zowel omdat mannen voor haar in emotioneel opzicht op de tweede plaats komen, alsook omdat de man van zijn kant niet in staat is om aan haar behoeften op dit vlak tegemoet te komen. Deze asymmetrie tussen de seksen heeft tot gevolg dat de man-vrouw-relatie onder spanning staat. Bij nadere beschouwing blijkt echter ook deze moeilijkheid functioneel, omdat deze asymmetrie precies bewerkstelligt dat het gezin stevig in elkaar zit, en wel via de schakel die de vrouw hierin vormt. Omdat ze immers wel seksueel maar niet emotioneel aan haar trekken komt, wil ze kinderen. En zo komt een evenwicht tot stand. Het gezin vervult, in principe althans, ieders behoeften.¹⁷

Dit geeft het veranderingsperspektief dat Chodorow schetst, een voluntaristies karakter. Het vloeit niet uit de theorie voort, maar wordt er als het ware van buiten af aangeplakt. Hoe traditioneel haar theoretiese concepten zijn in contrast met het 'revolutionaire' van haar strategie tot verandering, blijkt wel uit de wijze waarop zij zich deze laatste voorstelt.

15. Zie bijv. A. Fischer, W. van Hoorn en J. Jansz, *Psychoanalyse en vrouwelijke seksualiteit*. Amsterdam 1983, p. 182; J. Withuis, a.w., I. Bontius, a.w.

16. Zie bijv. A. Komter, 'Het moederen van vrouwen en heteroseksualiteit in psychoanalytisches perspektief', in: *Tijdschrift voor vrouwenstudies* 7, 1981, pp. 299-317.

17. Indien het wezenlijke konflikt inderdaad in de man-vrouw-relatie zou liggen, dan is de strategie van het gezamenlijk ouderen die Chodorow voorstaat, te interpreteren als een poging de heteroseksualiteit te redden. Als vrouw en man samen hun kinderen opvoeden, hebben ze uiteindelijk iets anders samen dan alleen hun seksualiteit.

Feministische schrijfsters als De Beauvoir, Irigaray, Hagemann-White hebben laten zien dat het moederschap traditioneel wordt gelijkgesteld aan behoud, reproductie en de eeuwige cyclische herhaling van hetzelfde. In plaats van deze te doorbreken bevestigt Chodorow deze traditionele betekenis van moederschap. Het is bij haar niet de moeder, maar de vader die via zijn inbreng geacht wordt de socialisatie te veranderen. Hoewel hij strikt genomen volgens de theorie niet tot moederen in staat is, wordt van hem kennelijk wel verwacht dat hij dit tekort zal transcenderen, terwijl zij onbeweeglijk gevangen blijft binnen de grenzen van haar 'moederlijke' identiteit.

Onbewuste en sociologie

Veel schrijfsters over Chodorow beginnen met hun psychoanalytische geloofsbrieven af te geven door het fundamentele belang van het onbewuste te benadrukken, om er daarna niet of nauwelijks op terug te komen. Een theoretische uitwerking van dit begrip ontbreekt doorgaans. Aan verschillende teksten te oordelen is de belangrijkste en enige eigenschap van het onbewuste dat het 'diep' is: 'Nancy Chodorow stelt dat de gezinsstructuur waarin vrouwen moederen een diepgaande invloed heeft op de onbewuste psychische structuren en processen van meisjes en jongens'¹⁸ en: 'bepaalde kenmerken van de sociale structuur, n.l. dat de eerste verzorging door vrouwen wordt gegeven en dat mannen pas veel later in de picture komen, worden – met de bijbehorende waarden en verwachtingen – via het gezin diep in de persoonlijkheid geïnternaliseerd. Het is deze grotendeels onbewuste konstellatie waarbinnen – later – de meer doelbewuste geslachtsroltraining plaatsvindt.'¹⁹ En: 'Omdat deze antithese (van mannelijk en vrouwelijk) de onderdrukking van het vrouwelijke impliceert en deze diep in het menselijk onbewuste verankerd ligt, zijn psychoanalytische begrippen noodzakelijk (...)'²⁰

Het onbewuste vormt dus, met andere woorden, het fundament van de vrouwelijke identiteit, het herbergt de belangrijkste kenmerken van de maatschappelijke verhoudingen der seksen. Omdat deze onbewuste inhouden niet aan het bewuste zelf ter beschikking staan, zijn de mannelijke en vrouwelijke identiteit die hierop gebouwd worden, slechts zeer moeilijk te veranderen. (Hoewel merkwaardigerwijs tevens verondersteld wordt dat Chodorows analyse een bewustwording en een bevrijding tot stand zou kunnen brengen.)

18. A. Komter, 'Feminisme en psychoanalyse', a.w.

19. J. Withuis, a.w., p. 561.

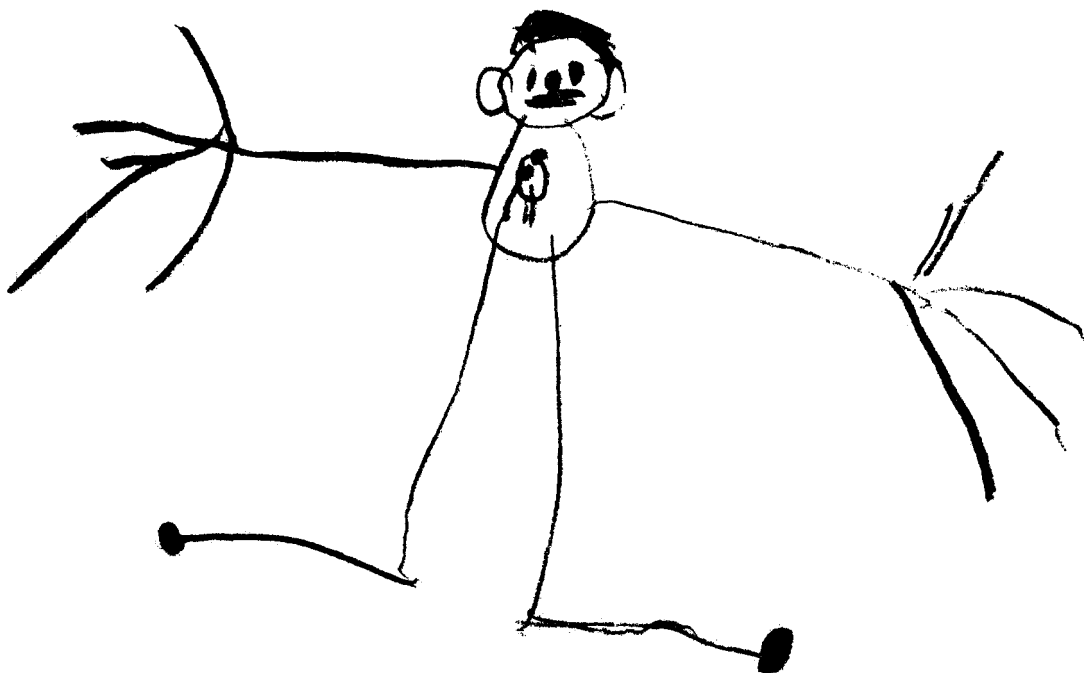
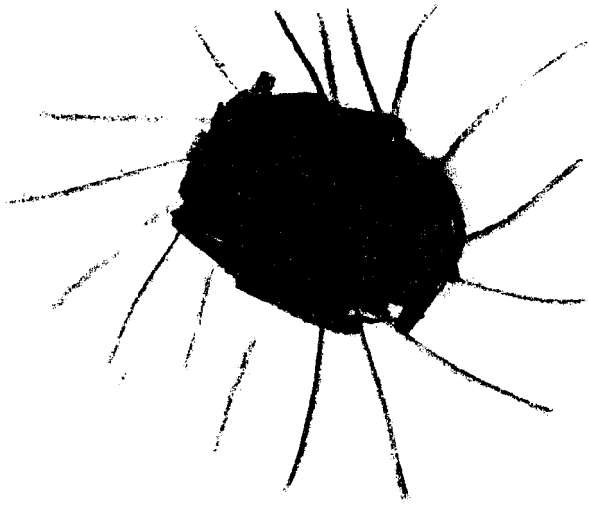
20. A. Fischer, e.a., a.w., p. 184.

Deze konceptualisering van het onbewuste versterkt het functionalistische karakter van de theorie. Immers als het onbewuste de instantie is die de maatschappelijk vereiste vrouwelijke identiteit fundeert, is er geen plaats in het psychische vanwaaruit deze identiteit ondermijnd zou kunnen worden. Het onproblematies functioneren hiervan is daarmee zeker. Ofwel het psychische vormt een directe weerspiegeling van het sociale.

Chodorow lijkt zich overigens van dit probleem wel bewust te zijn. Ze merkt in haar boek op, dat de internalisatie van elementen uit de sociale structuur geen directe overdracht is van wat objectief in de sociale wereld van het kind aanwezig is. Ook bespreekt ze in kort bestek de eigen wetmatigheden van het functioneren van het onbewuste volgens Freud. Chodorow verwijst hierbij naar de idee van het onbewuste als een eigen psychische werkelijkheid, waarin de sociaal bepaalde constructies van mannelijkheid en vrouwelijkheid niet als zodanig aanwezig zijn, wat de vrouwelijkheid en mannelijkheid van identiteiten ook tot onzekere konstellaties maakt.²² Ze komt hier echter in de rest van haar boek niet meer op terug. Het lijkt of ze met deze uitspraken niet meer wil zeggen dan dat er individuele variaties mogelijk zijn, waarvan de grenzen echter worden bepaald door het grondpatroon van vrouwelijkheid en mannelijkheid dat zij schetst. In de 'gesociologiseerde psychoanalyse' van Nancy Chodorow wint uiteindelijk de sociologie het van de psychoanalyse.

21. N. Chodorow, a.w., pp. 41 e.v.

22. Zie hiervoor bijv. J. Mitchell en J. Rose, *Feminine Sexuality. Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*. Londen 1982.



Marieke van Baest

'Ic al minnen ende minne al mi' (XII:67).

De taal en theologie van Hadewijch

Mensen die weet hebben van het bestaan van Hadewijch, zijn vaak het best bekend met haar Strofische Gedichten¹ en associëren Hadewijch met de riddercultuur, waaraan zij veel van haar beeldgoed ontleent. In de neerlandistiek wordt zij overwegend gezien als de taalkunstenares, die diepgaand beïnvloed werd door het poëties register van de hoofse lyriek; invloeden van andere tradities uit de wereldse dichtkunst zijn daardoor nog nauwelijks nader onderzocht. In de gevestigde theologie is de trefzekerheid van haar spreken over de Godheid, dat zij omkleedt met de pracht van haar taalkunst, tot op heden nagenoeg geheel buiten het blikveld gebleven.

Dit artikel moet zich beperken tot een korte situering van Hadewijch en tot een beschrijving van enkele aspecten van de wereldse lyriek en de verwerking daarvan door Hadewijch. Ik baseer mij voornamelijk op de Strofische Gedichten, omdat die niet alleen het meest bekend zijn, maar ook omdat die de invloed van de wereldse dichtkunst het duidelijkst laten zien.

In de wereldse lyriek van de middeleeuwen bestaan meerdere stromingen. Een daarvan werd voornamelijk beoefend door troubadours en trovères. Dit onderdeel van de traditie zal ik verder aanduiden met 'hoofse lyriek'. Het komt aan de orde in par. 2. In de gangbare Hadewijch-studies wordt aangenomen dat deze hoofse lyriek de belangrijkste invloed is die Hadewijch op literair vlak heeft ondergaan, zowel waar het de vorm betreft als met betrekking tot de inhoud.² Aan die vrijwel exclusieve

1. De werken van Hadewijch die ons zijn overgeleverd, bestaan uit: 45 Strofische Gedichten, lyriese mystieke minneliederen van afwisselende lengte; 16 Rijmbrieven in de vorm van paarsgewijs rijmende regels; 14 Visioenen en 31 Brieven in proza, zendbrieven van geestelijke leiding over mystieke onderwerpen.

2. Van de Hadewijch-onderzoekers die deze mening in hun werken onderschrijven, zijn te noemen: J. van Mierlo, J. Snellen, M. van der Zeyde, N. de Paepe, P. Mommaers, T. Guest, F. Willaert.

invloed van de hoofse lyriek ben ik steeds sterker gaan twijfelen. Vooral doorslaggevende invloed van de hoofse lyriek op de inhoud van de Strofische Gedichten komt mij onwaarschijnlijk voor, niet in de laatste plaats omdat ik er van overtuigd ben dat de hoofse liefde 'essentially a man's conception of love' is.³

In par. 3 beschrijf ik een tweede stroming uit de wereldse dichtkunst van de middeleeuwen die, mijns inziens, voor een goed begrip van Hadewijch van groot belang is. Het merendeel van deze 'vrouwenliederen' is namelijk als volksliedje bewaard gebleven, of staat als anoniem gedicht opgetekend in de handschriften. Maar het is bekend dat ook vrouwelijke troubadours, 'trobairitz'⁴ uit de Provence dergelijke liederen geschreven hebben. Zij bedienen zich weliswaar van de poëtische vorm en de poëtische techniek van de hoofse lyriek maar de geesteshouding die zij onder woorden brengen, verschilt fundamenteel van de mentaliteit die in de hoofse lyriek wordt verwoord. Het is niet meer te achterhalen of Hadewijch de liederen van haar tijdgenotes onder ogen heeft gehad. Datzelfde geldt echter voor de gedichten uit de hoofse lyriek die tot op heden als bron zijn gepostuleerd. Als de hoofse lyriek verondersteld wordt aan Hadewijch bekend te zijn geweest, dan mogen met hetzelfde recht ook de zangen van de trobairitz tot de invloeden gerekend worden, die de haar omringende cultuur op Hadewijch heeft uitgeoefend. Te meer daar de gewesten van de Lage Landen, via de handelsroutes, openstonden voor invloeden uit geheel Europa. De opvatting van liefde van de trobairitz heeft bovendien aantoonbaar directe invloed op Hadewijch uitgeoefend via het vrouwenlied dat in de bijbelse canon is opgenomen als 'Hooglied'.

In par. 4 wil ik kort aangeven hoe Hadewijch de vanzelfsprekendheden van de hoofse cultuur naar haar hand zet, door zich met haar opvatting over minne te plaatsen in de oeroude traditie van de vrouwenliederen.

1. Hadewijch

Op grond van de geschiedkundige bronnen die wij kunnen raadplegen, is het onmogelijk de mystika⁵ Hadewijch ergens met onontkoombare zeker-

3. P. Dronke, *Medieval Latin and the Rise of the European Love Lyric*, Vol. I, Oxford 1968, p. 9.

4. De dichters die zich bedienen van de verstechnieken van de troubadours, maar daarmee hun eigen visie op relaties tussen mensen verwoorden, worden in het provençaals 'trobairitz' genoemd.

5. Onder mystiek versta ik hier de levenshouding van openheid voor het 'meer' van de

heid te plaatsen. Er zijn geen aantekeningen van haar tijdgenoten bewaard gebleven waaruit biografiese gegevens afgeleid zouden kunnen worden. Zelf laat zij zich slechts af en toe iets ontvallen dat als aanknopingspunt voor datering of levensomstandigheden bruikbaar is. Zo valt uit haar geschriften op te maken welke graad van intellectuele ontwikkeling zij bereikt had, terwijl haar taal verraadt dat zij een zuid-brabantse moet zijn geweest. Waarschijnlijk was zij afkomstig uit de gegoede burgerij van Antwerpen.⁶

Hadewijch heeft kennelijk geen afgesloten, ingeperkt leven geleid. Vooral uit de Lijst van Volmaakten, het aanhangsel van het 14de Visioen in de vorm van een kataloog van Volgroeiden in de minne, komt naar voren dat zij via korrespondentie relaties onderhield met geestverwanten tot ver over de grenzen van Brabant. Zij vermeldt de haar bekende Volmaakten uit Engeland, Saksen, Thüringen, Parijs en zelfs Jeruzalem. Titus Brandsma heeft in een scherpzinnig artikel uiteengezet, hoe het verloop van de tekst van de Lijst het verantwoord maakt te stellen dat Hadewijch haar Visioenen heeft opgetekend tussen 1240 en 1244.⁷ Dat voert tot de, nog steeds onaangetoonden, konklusie, dat Hadewijch geleefd en gewerkt moet hebben in de eerste helft van de 13de eeuw.

Het is in hoge mate waarschijnlijk dat Hadewijch als geestelijk leidsvrouw deel heeft uitgemaakt van een groep vrouwen, die aan hun roeping tot gemeenschapsleven geen vorm gaven door zich in een klooster (of in een huwelijk) te laten 'leiden' maar door in de wereld te blijven, in het eigen onderhoud te voorzien door inkomsten uit arbeid en door met elkaar hun geloof te beleven. Dergelijke vrouwen, die in de volksmond Begijnen genoemd werden, bleven dus leek en vielen als zodanig niet onder de jurisdictie van het kerkelijk gezag, zoals nonnen. Dat werd niet alleen de kerkelijke overheid steeds meer een doorn in het oog, maar stelde de in zelfstandigheid levende Begijnen eveneens bloot aan de hand over hand toenemende beschuldigingen van ketterij. De klerus heeft niet gerust voordat deze vrouwen hun onafhankelijkheid ontnomen was door het kerkelijk recht op hen van toepassing te verklaren. Door hen er vervolgens toe te

werkelijkheid, dat zich in de christelijk georiënteerde ervaring van Hadewijch te kennen geeft als een Persoon, met wie zij in een onverbreekbare relatie verbonden is.

6. A. Deblaere, 'Hadewijch', in: *Twintig eeuwen Vlaanderen*, deel 13, Hasselt 1976, pp. 25-28; hier p. 26; *Hadewijch. Een bloemlezing uit haar poëzie en proza*. Ingeleid door J. Snellen, Zeist 1932, p. 11; K. Ruh, 'Beginenmystik; Hadewijch, Mechtild von Magdeburg, Marguerite Porete', in: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 106, 1977, pp. 265-277, hier p. 268.

7. T. Brandsma, 'Wanneer schreef Hadewijch hare visioenen?', in: *Studia Catholica*, deel 11, 1926, pp. 238-256.

brengen op Begijnhoven bij elkaar te gaan wonen en hen onder het direkte gezag van een priester te plaatsen, waren beide problemen tegelijk opgelost.

In het begin van de 13de eeuw is het echter nog niet zo ver en fungeert Hadewijch als 'meesteresse': als geestelijk leidster van een groep geestverwanten. Deze gezellinnen spelen een belangrijke rol in het leven van Hadewijch. Haar innige verbondenheid met haar vriendinnen is er mede aanleiding toe geweest, dat zij haar ervaringen en raadgevingen heeft opgetekend. Met haar geschriften wil Hadewijch van dienst zijn aan een groep geliefde vrouwen, die zij begeleidt op hun weg door 'der minnen lant' en die zij tevens op de hoogte wil houden van haar eigen wel en wee. In al haar werken heeft Hadewijch maar één thema: 'De minne es al' (Brief 25), waar zij voortdurend varieert op de wijze die bij het betreffende genre past.

2. Hoofse lyriek

Onmiddellijk na hun terugkeer van de eerste kruistocht begonnen hoogadellijke dichters uit de Provence te dichten in een stijl die tot dan toe niet beoefend was in West-Europa. Al heel snel vonden zij vele navolgers en binnen een paar generaties verspreidde de 'gai savoir': de vreugdevolle wetenschap van de 'fin'amors', de verfijnde liefde, zich over het Westen van Europa.

Deze vorm van hoofse dichtkunst bezong in steeds ingewikkelder stijlvormen een opvatting over liefde die naar haar wezen is toegesneden op mannen. In hun beschrijvingen van de wijze waarop een hoofse man relaties met vrouwen onderhoudt, brachten de dichters een onoverbrugbare kloof aan tussen ware geestelijke liefde en lichamelijke lustbevrediging. Verschillende relatievormen schreven zij vervolgens dwingend voor aan aparte categorieën vrouwen.⁸ De hoofse liefde is een gesloten circuit van eigenliefde van mannen, die enkel hun eigen genot zoeken door in hun relatieopvatting een tweedeling aan te brengen die vrouwen reduceert tot wezens die in dienst staan van de bevrediging van de hoofse man. Alle niet-adellijke vrouwen en de eigen echtgenote waren onderworpen aan de

8. R. Lemaire, 'Vroeg-middeleeuwse vrouwenlyriek en hoofse mannenpoëzie', in: *Sprekend*. Teksten lezingencyclus 'vrouwen en letteren', november 1979-februari 1980, Nijmegen 1981, pp. 127-156. Haar opvattingen, die mij bevestigd hebben in mijn vermoedens omtrent hoofse lyriek en vrouwenliederen en mij hebben gestimuleerd in mijn eigen onderzoek, zijn in dit artikel verwerkt.

‘amour chevaleresque’: de paardenliefde, die de vrouw zonder plichtplegingen neemt. De ‘verre vrouwe’ daarentegen werd aanbeden met verfijnde liefde, die vorm kreeg als ‘verlangen dat niet vervuld mag worden’. Door elke vrouw in te delen in een van deze twee categorieën, werd de onmenselijkheid van de vrouw een feit en werd het man en vrouw onmogelijk gemaakt een wederkerige relatie aan te gaan. Alleen de man mocht zich in beide categorieën bewegen. De vrouwen werden vastgelegd op één, voor hen onontkoombare, deelfunctie.

In een van de elf liederen die de oudste ons bekende troubadour, Guilhem IX (1071-1127), graaf van Aquitanië, geschreven heeft, dicht hij:

Ik heb een geliefde
 Ik weet niet wie ze is
 Want ik heb haar nog nooit gezien
 Ik heb haar nog nooit gezien
 En ik houd veel van haar⁹

In deze strofe wordt meteen duidelijk hoe marginaal de werkelijkheid van de vrouw vanaf het begin in de hoofse lyriek is geweest. De hoofse lyriek cultiveerde het verlangen om het verlangen en de figuur van de vrouwe werd gebruikt als katalysator voor de innerlijke groei van de man in plaats van dat zij erkend werd als medemens, als partner.

De kenmerkende houding van ‘verlangen dat niet vervuld mag worden’ is goed te illustreren aan de hand van het verhaal over de ‘amor de lonh’: de liefde van verre, dat verteld wordt over de troubadour Jaufré Rudel. Hij nam deel aan de kruistocht van 1148 omdat hij sinds jaren in liefde ontvlamd was voor de gravin van Tripolis in Syrië, die hij door pelgrims in de meest geestdriftige bewoordingen had horen prijzen. Hij zong de lof van deze vrouw die hij nog nooit had ontmoet, in het ene lied na het andere en tenslotte dreef zijn verlangen hem ter kruisvaart. Onderweg werd hij echter ernstig ziek en zijn metgezellen hielden hem al voor gestorven, toen zij hem binnendroegen in een herberg in Tripolis. Aan de geliefde gravin werd per boodschapper meegedeeld wat er gebeurd was. Onverwijd haastte zij zich naar de herberg en nam Jaufré in haar armen. Daardoor kwam de stervende bij bewustzijn en zijn laatste adem blies hij pas uit, toen hij begrepen had in wier armen hij lag. De gravin, die in het verhaal overigens naamloos blijft, werd door zo diepe smart overmand, dat zij zich diezelfde dag nog terugtrok in een klooster.¹⁰ Deze archetypiese overlevering geeft een onthullende kijk op de liefdesvisie die

9. Geciteerd bij: R. Lemaire, a.w., p. 152; vertaling van R. Lemaire.

10. *Sesam Wereldgeschiedenis*, deel 5, Amsterdam, z.j., p. 249.

in de hoofse cultuur gemeengoed was. Jaufré Rudel wordt in staat geacht jarenlang vol te houden dat hij een vrouw liefheeft die hij nog nooit heeft gezien. Als hij uiteindelijk de euvele moed heeft zijn verlangen om te zetten in werkelijkheid, wordt deze inbreuk op de hoofse kode afgestraft met ziekte en tenslotte met de dood. De vrouwe, die als drijvende kracht achter de gebeurtenissen fungeert, moet de rol die haar wordt opgelegd tot de uiterste konsekventie spelen. Zij snelt niet alleen naar de herberg om daar een volkomen vreemde in haar armen te nemen, zij vervult bovendien het diepste verlangen dat in deze mannenwensdroom speelt: zonder een ogenblik te aarzelen, zonder enkele gedachte aan gezin of familie, maakt zij zich in een klooster voorgoed onbereikbaar voor elke andere man. Zo blijft zij zelfs na de dood van Jaufré in zijn macht.

De hoofse verhouding tussen man en vrouwe is niet wederkerig. De vrouwe krijgt enkel karakter voor zover dat nodig is om het ideaalbeeld van de dichter te bevestigen. Zij bestaat enkel als personifikatie en als inkarnatie van de hoofse kode die hij voor zichzelf ontworpen heeft. Daarom kan de vrouwe alleen 'ver' zijn, letterlijk en figuurlijk. En als zij onverhoeds toch dichtbij komt, zoals de gravin van Tripolis, dan blijft de troubadour geen andere uitweg dan ter plaatse te overlijden. Zowel minne als vrouwe zijn in het algemeen niet meer dan 'bleke, bloedloze verschijningen, die het hoofse streven naar zedelijke vervolmaking in het beste geval motiveren, in het slechtste geval literair helpen inkleden'.¹¹

Het gevolg van de hierboven beschreven liefdesopvatting was dat de vrouwe door de hoofse kode tot het twijfelachtig voorrecht van het leven op een voetstuk werd veroordeeld. Deze hoofse liefdesopvatting aanmerken als gedragen door diepe eerbied voor de vrouw, zoals zovele literatuur- en cultuurhistorici doen, gaat voorbij aan het verminkende effect dat de verheerlijking van een ideaalbeeld heeft. Het gaat voorbij aan de dagelijkse werkelijkheid van vrouwen en reduceert hen tot het scherm waarop het hoogste zowel als het laagste van het eigen innerlijk wordt geprojecteerd.

De vrouwe was middel tot een doel, zoals eens te meer blijkt uit de absolute trouw die van haar werd geëist. Deze moest veranderingen in de houding van de vrouwe voorkomen, terwijl de hoofse dichters zichzelf toestonden hun verkoren vrouwe in te ruilen voor een andere, hoger geplaatste Dame, als zij daardoor in aanzien zouden kunnen stijgen. Dit wordt duidelijk in de tweezang van de troubadoura Isabella (ca. 1180) met de troubadour Elias Cairel:

11. J. Reynaert, *De beeldspraak van Hadewijch*. Tielt/Bussum 1981, p. 361.

Elias Cairel, ik wil de waarheid weten
 Over de liefde die eens de onze was
 Zeg mij daarom alsjeblieft
 Waarom je die aan een ander hebt gegeven?...

Mijn vrouwe Isabella...toen ik jouw lof zong
 Was dat niet uit liefde
 Maar vanwege de eer die ik er mee zou inleggen...¹²

In de hoofse lyriek wordt een werkelijkheid weerspiegeld die onherbergzaam is voor vrouwen. Het opportunisme en de onechtheid van de gevoelens die de troubadours beleden, komt voort uit de scheiding die werd aangebracht in de liefde en vond uitdrukking in de scheiding tussen de volmaaktheid van de vorm en de onoprechtheid van de inhoud van de hoofse lyriek.

3. *Vrouwenliederen*

De traditie van de vrouwenliederen is oeroud, wijdverbreid en geenszins beperkt tot de zangen van de trobairitz. Het is een traditie die getuigt van een over de eeuwen en alle kulturen verbreid elementair gevoel.

De vrouwenliederen hebben in de loop der tijden vele vormen aangenomen. De hoofse vorm van de trobairitz is er daar een van. Andere vormen worden 'Mädchenlied' genoemd, 'refrains', 'winilēodas': vriendenliederen, 'cantigas d'amigo' en komen onder andere voor als klachten, raadsels, dansliederen, morgenliederen en bruiloftsliederen.¹³ Vooral in de volksliederen van vele landen zijn vrouwenliederen bewaard gebleven.¹⁴

Alle genres van het vrouwenlied komen overeen in de opvatting over liefde. Een opvatting die zowel innerlijk als uiterlijk afwijkt van de liefdeshouding die verwoord wordt in de traditie waarvan de hoofse lyriek een verschijningsvorm is. Een vrouwenlied is een lied van een vrouw over haar houding ten opzichte van haar geliefde of waarin zij zich rechtstreeks tot hem richt. De vrouw stelt zich niet afstandelijk of schroomvallig op.

12. N'Elias Cairel, de l'amor/qu'ieu e vos soliam aver/voil, si.us platz, que.m digatz lo ver,/per que l'avetz cambiad' aillor.../Ma domn' Isabella...e s'ieu en dia lauzor/en mon chantar, no. 1 dis per drudaria/mas per honor e pro qu'ieu n'atendia... Ontleend aan: M. Bogin, *The Women Troubadours*. Londen 1976, p. 110; vertaling van mij, *M.v.B.*

13. P. Dronke, a.w., met name de hoofdstukken 3 t/m 6.

14. T. Frings, *Minnesinger und Troubadours*. Deutsche Akademie der Wissenschaften. Vorträge und Schriften, Berlijn 1949.

Zij laat haar geliefde niet raden naar wat haar beweegt en toont zich zelfbewust en in staat het initiatief te nemen:

Jij die mij zo geschikt lijkt als minnaar
Ik zou willen dat je niet zo aarzelde...

dichtte de troubadoura Garsenda de Forcalquier (ca. 1170).¹⁵ De vrouw spreekt recht op de man af en durft de aan vrouwen voorgeschreven gedragskode te negeren en zelf over haar gedrag te beslissen. Een andere, anonieme troubadoura schreef:

Vriend, ik ben je niet dankbaar voor je moeite
Want de risico's die ik loop hoeven jou niet te weerhouden
Op bezoek te komen bij degene die zo van je houdt;
Als je doorgaat met je meer zorgen te maken dan ikzelf
Over mijn reputatie, dan moet ik wel zeggen
Dat je getrouwer bent dan de goede hospitaalridders¹⁶

Met andere woorden, zij verwijt hem dat hij in zijn angstvallige bezorgdheid voor haar reputatie nog roomser wil zijn dan de paus.

Vele traditionele vrouwenliederen zijn gekomponeed op de grondtoon van de melancholie. De geliefde vriend is afwezig. Met het weemoedige inzicht dat ook de sterkste liefde smaakt naar pijn, bezingen de vrouwen hun verlangen naar hun vriend. De winilêod: het vriendenlied uit het angelsaksiese gedicht dat 'Wulf and Eādwacer' genoemd wordt, luidt:

...Ik verlangde naar mijn Wulf tijdens zijn omzwervingen
En dacht aan zijn hoop en vrees
Wanneer het regende en ik in tranen neerzat
Telkens als de vermetele man mij in zijn armen sloot
Was dat vreugde voor mij maar ook verdriet
Wulf, mijn Wulf
Ik ben ziek van verlangen naar jou
Jouw zeldzame bezoeken hebben mij ziek gemaakt
Het verdriet van mijn hart
Niet de honger die ik lijd...¹⁷

15. Vos que.m semblatz dels corals amadors,/ja non volgra que fossetz tan doptanz... Ontleend aan: M. Bogin, a.w., p. 108; vertaling van mij, *M.v.B.*

16. Amics, nulh grat no.us refier/quar ja.l mieus dans vos refrena/de vezer me que.us enquier;/ e si vos faitz plus guardaire/del mieu dan qu/ieu non vuelh faire,/be.us tenc per sobreplus lejtal/que no son cilh de l'espital. Ontleend aan: M. Bogin, a.w., p. 148; vertaling van mij, *M.v.B.*

17. Wulfes ic mines widlastum, wenum, hogode:/ponne hit wxs renig weder ond ic reotugu

Onomwonden spreekt de vrouw ook over haar lichamelijk verlangen naar haar geliefde. De troubadoura Béatrix de Dia schreef:

Hoe wens ik dat ik mijn ridder
Een nacht naakt in mijn armen kan houden...¹⁸

In de vrouwenliederen wordt de lichamelijke vervulling van de relatie nagestreefd, opdat de liefde bij gebrek aan wederkerigheid geen illusie zal worden of een hersenschim, in stand gehouden door voor de verwerking van de liefde terug te denken. De Vriendin in het Hooglied zingt:

2:5 Ondersteun mij met rozijnenkoeken
Verkwik mij met appels
Want ik bezwijk van liefde
2:6 Zijn linkerarm is onder mijn hoofd
Zijn rechter omhelst mij

De vrouwenliederen beschrijven de liefde als een beleving van heelheid en volmenselijkheid, die geen weet heeft van een scheiding tussen lichaam en geest. Zij verwoorden die alomvattende gevoelens in een taal van metaforen en symbolen, geladen door een Eros die godsbesef en nabijheid aan de schepping vervlecht. De Vriendin uit het Hooglied verwoordt dat als volgt:

6:2 Mijn beminde is naar zijn hof gegaan
Naar het terras met de balsemstruiken
Om een weideplaats in die lusthof te vinden
En om er lelies te plukken
6:3 Ik ben voor mijn beminde
Mijn beminde is voor mij
Hij heeft een weideplaats tussen de lelies

Niet een doel, zoals lustbevrediging of zelfs het streven naar geestelijke volmaaktheid, staat in de vrouwenliederen centraal maar het gedurig aan elkaar aanwezig zijn, het genieten van elkaars gezelschap, het verwijlend toeven van mensen die elkaar als geschenk hebben aanvaard. In een lied dat wordt toegeschreven aan de Minnesänger Walther von der Vogelweide (ca. 1170) klinkt dat zo:

sxt,/ponne mec se beaducafa bogum bilegde,/wxs me wyn to pon, wxs me hwxpre eac
lad./Wulf, min Wulf, wena me pine/seoce gedydon, pine seldcymas,/murnende mod, nales
meteliste. Ontleend aan: Kemp Malone, 'Two English Frauenlieder', in: *Comparative Literature*, 14, 1962, pp. 106-117, hier p. 107; vertaling van mij, *M.v.B.*

18. ...Ben volria mon cavallier/tener un ser en mos bratz nut... Ontleend aan: M. Bogin, a.w., p. 88; vertaling van mij, *M.v.B.*

Ik kwam gelopen
 Naar de weide
 Daar was mijn geliefde al voor mij gekomen
 Daar werd ik zo ontvangen
 Heilige Maagd
 Dat ik er altijd gelukkig van zal zijn
 Of hij mij kuste? Wel duizend keer
 Tandaradei
 Zie maar hoe rood mijn mond is.¹⁹

Van de trobairitz zijn ons nog ongeveer twintig namen bekend.²⁰ Zij bedienden zich voor hun liederen van het taalsysteem van de hoofse lyriek, evenals hun tijdgenote Hadewijch deed. Maar zij waren niet zo sterk geïnteresseerd in de ingewikkelde uiterlijke vorm van de dichtkunst als hun mannelijke tegenhangers. Zij bedienden zich liever van meer directe, ondubbelzinnige, persoonlijke taal. Zelfs in de gedichten van Béatrix de Dia, waarin de poëtische techniek van zeer hoog nivo is, is het meest treffende aspect haar onthullen van ervaring en gevoel:

Ik heb goede reden om te weeklagen
 Als ik voel dat jouw hart zich tegen mij verhardt, vriend
 Het is niet recht dat een andere geliefde jou van mij wegneemt
 Wat zij er ook van zegt.
 Herinner je hoe het tussen ons was in het begin van onze liefde
 Moge God verhoeden dat ik degene zou zijn die een einde aan onze liefde maakt²¹

De trobairitz schreven over hun intieme, persoonlijke gevoelens. Zij projecteerden hun verlangens en tekortkomingen echter niet op de relaties waarover zij schreven. Zij gebruikten de geliefde vriend niet als symboliese figuur. Zij wilden als vrouw, als individu erkend worden door een beminde man, die haar aanvaardt als wederhelft.

Behalve in hun gedichten wordt deze, van de hoofse kode afwijkende

19. ...Ich kam gegangen/Zuo der ouwe/Dô was mîn friedel komen ê/Dâ wart ich enpfangen/
 Hère frouwe/Daz ich bin saelic iemer mê/Kustermich wol tûsentstunt/Tandaradei/Seht wie
 rot mir ist der munt... Ontleend aan: *Codex Manesse (Palatinus Germanicus 848). Eine
 Auswahl aus der grossen Heidelberger Liederhandschrift*. Bezorgd door P. Wapnewski. Parma
 enz. 1982, p. 94, vertaling van mij, *M.v.B.*

20. M. Bogin, a.w.

21. ...Be.m meravill com vostre cors s'orguilla/Amics, vas me, per qu'ai rason qu'ieu.m
 duoilla;/non es ges dreitz c'autr' amors vos mi tuoilla/per nuilla ren que.us diga ni acuilla;/e
 membre vos cals fo.l comenssamens/de nostr'amor! ja Dompnedieus non vuolla/qu'en ma
 colpa sia.l departimens.../ Ontleend aan: M. Bogin, a.w., p. 86; vertaling van mij, *M.v.B.*

houding van vrouwen nog eens bevestigd door velerlei historische en literair-historische dokumenten uit die tijd, waarin de mannelijke dichters zich steeds weer beklagen over het feit dat de vrouwen weigeren zich te gedragen naar de hoofse kode.²² Zij geven de mannen de kans niet het hoofse spel ongestoord te spelen, maar blijven hen konfronteren met de werkelijkheid van vrouwen van vlees en bloed.

De liefdesopvattingen in de hierboven summier beschreven tradities verschillen opvallend van elkaar. In de hoofse lyriek wordt de onoverbrugbare afstand in een relatie als uitgangspunt genomen. In de vrouwenliederen wordt afstandelijkheid verworpen. De afstand kan geen waarde in zichzelf zijn maar bestaat enkel om ongedaan te worden gemaakt. De hoofse dichters kunnen zich goed vinden in de functionele benadering van vrouwen. In de vrouwenliederen is de liefde een totaalervaring tussen gelijkwaardige partners, die aan elkaar gewaagd zijn. In de hoofse lyriek wordt de relatie met de vrouw opgevat als middel om de eer van de man luister bij te zetten. In de vrouwenliederen is de ander doel in zich. De hoofse liefde is gebonden aan een strakke gedragskode. In de vrouwenliederen is de gerichtheid op de ander primair en worden gedragsregels en konventies, die de liefde in de weg staan, zo nodig met voeten getreden. Zelfs in de aanspreektitels van de geliefde is het verschil duidelijk. De hoofse lyriek noemt de geliefde 'domna', 'frōwe', wat zoveel betekent als 'gebiedster' en de ongelijkheid benadrukt, terwijl in de vrouwenliederen de beminde 'geliefde' wordt genoemd of 'vriend'.

In de hoofse lyriek wordt het de vrouw onmogelijk gemaakt levenspartner te zijn, omdat de man afstand en ongelijkheid tussen hem en haar in stand houdt, als levensvoorwaarde voor zijn eigen autonomie. Hij behoudt de macht over zichzelf en de vrouw en hoeft zijn suprematie niet op te geven in een relatie op voet van gelijkheid. In de vrouwenliederen spreken vrouwen zich uit voor de ernst van de liefde die de werkelijkheid durft trotseren door zich in die werkelijkheid te voltrekken. Daarmee aanvaarden zij het risico van falen, het risico dat de liefde gehavend zal worden door de wisselvalligheden van het leven. Maar dat doet de liefde in hun ogen niet in aanzien dalen. Integendeel, de verwerkelijking van de liefde betekent dat ook de lichamelijke haar deel moet krijgen. Anders dan in de hoofse lyriek wordt de lichamelijke in de vrouwenliederen niet gezien als bezoedeling van een hoog ideaal, maar is deze fundamenteel onderdeel van de liefde die niet verworpen kan worden zonder de liefde

22. R. Lemaire, a.w., p. 150.

te verminken. Liefde beweegt alle vermogens van de partners en komt enkel door samenspel van al die vermogens tot zichzelf.

4. De verwerking van de wereldse lyriek bij Hadewijch

Toen zij voor haar gezellinnen en zichzelf haar weg door 'der minnen lant' ging beschrijven, heeft Hadewijch gebruik gemaakt van vele taalspelen die ertoe konden bijdragen haar relatie met minne op te roepen. Zowel de hoofse lyriek als de vrouwenliederen horen daarbij. Hoewel ik mij in deze paragraaf voornamelijk bezighoud met de Strofische Gedichten, blijkt uit alle werken die ons van haar zijn overgeleverd, van hoe groot belang taal en woord voor Hadewijch zijn. Het is de materie waarmee zij vorm geeft aan haar taalkunst. In haar relatie met Minne, het Woord zelf, vindt zij de kracht zich te uiten in ongehoorde taal. Hadewijch spréékt niet koudweg over de Godheid, zij beoefent met haar taalkreativiteit daadwerkelijke imitatio van de scheppende kracht van de Godheid.

Hadewijch aanvaardt dat zij is geschapen naar het beeld en de gelijkenis van de Godheid en dat zij daarom, zoals de Godheid, (poiētēs), poeet is in de meest oorspronkelijke zin van dat woord. Zij is maakster van de werkelijkheid; schepster van nieuwe betekenissamenhangen, doordat zij woorden loswrikt uit hun gangbare kontekst; zij is verdichtster, die vele taallagen samenbalt en zo haar taal ongekende zeggingskracht verleent. Zij baseert haar recht van spreken op haar verhouding met minne. Daarin voelt zij zich één met Maria van Magdala die eveneens, op grond van haar ontmoeting met de Herrezene, de Goede Tijding moet verkondigen (Joh.20:18; Rijmbrief 3:50-62). Het is de zending van de minnares haar relatie met minne in daden om te zetten. Denken en doen zijn één in het scheppende spreken, en de taaldaden van Hadewijch tonen de intensiteit van haar 'wesen inder minnen gront'.

Aan de hoofse lyriek ontleent Hadewijch vooral het beeldgoed en de symboliek waarin de minnende ridder en de ridderlijke levenshouding centraal staan. Zij heeft iets van zichzelf herkend in het verwerende, het strevende, het aktieve en veroverende van het ridderideaal. Zij weet zichzelf als ridderlijke minnaar naar waarde te schatten en kan met de beeldspraak van de ridderlijkheid belangrijke aspecten van haar minnestrijd onder woorden brengen. De hoofse stijlfiguren waarvan zij zich bedient, vult zij echter met een intentie die daaraan vreemd is: zij heeft de ander en niet in de eerste plaats zichzelf tot norm en doel, zodat zij de ander niet reduceert tot een middel om een doel te bereiken. Deze houding van

Hadewijch ten opzichte van de ander lijkt mij gevoed te zijn uit meerdere bronnen: de vrouwenliederen en haar mystieke ervaring die zij bevestigd heeft gevonden in het gelovig spreken van bepaalde tradities in de Schrift.²³ Haar bronnen hebben haar duidelijk gemaakt hoezeer zij de ander in zijn anders-zijn moet eerbiedigen, terwijl zij alles in het werk stelt om hem te veroveren en met hem te leven.

De hoofse liefde denkt dat zij haar zuiverheid behoudt, door ten koste van alles te voorkomen dat de, met de mond beleden, begeerde vereniging met de vrouwe gerealiseerd wordt. Hadewijch verkiest de droom in stand te houden ten koste van de werkelijkheid. Maar de liefde tussen mensen zoals die in de vrouwenliederen bedoeld wordt, wordt niet geschaad door verwerkelijking. (Datzelfde geldt voor de liefde tussen geschapen en ongeschapen minne).²⁴ Zij is dan ook niet omzichtig of terughoudend ten opzichte van minne. Onbevreesd spreekt zij zich uit in erotische taal, die blaakt van een hartstocht die geen grenzen erkent. Deze meest grondige drift van de mens noemt Hadewijch 'oerwoet': oerwoede, de razende liefde die de minnende buiten zichzelf brengt. Hadewijch sluit de vervulling van haar minneverlangen niet als verderfelijk uit, zoals in de hoofse lyriek gebeurt; zij streeft die juist na, zoals dat in de vrouwenliederen staat:

XX:29 Dat minne mij als minnares nog zo vast tegen zich zal aandrukken
30 Als maar mogelijk is²⁵

Zij wenst een werkelijke relatie, geen symboliese; anders zou alle substantie en elk fundament aan haar minne ontnomen worden en verworden tot een hersenschim. Ook Hadewijch verlangt naar de ernst van de minne, de bereidheid expliciet verantwoordelijkheid te nemen voor de relatie, en daarmee het risico van falen en tekortschieten te aanvaarden:

XXVI:67 Want het juiste volwaardige geven van de minnende
68 Dat is het innerlijk weten te kort te schieten²⁶

23. Belangrijke tradities in dit opzicht zijn die van de Vriendin uit het Hooglied, de Jacob van het gevecht met de Onbekende (Genesis 32) en de veelbeproefde Job. M. van Baest, *Fiere herte doelt na minnen gronde... De fierheid als kernmoment in het zelfverstaan van Hadewijch*. Tilburg 1984, pp. 124-200.

24. Vergelijk E. Gilson, *La théologie mystique de Saint Bernard*. Parijs 1934, pp. 193 e.v.

25. 'XX:29 Dat minne mij minne alsoe na noch dvinghe/30 Als sij can voeghen' Ontleend aan: *De wetten van de minne*. Met de tekst van Hadewijchs 45 Strofische Gedichten volgens handschrift 385II van het Ruusbroecgenootschap, Bonheiden 1977, p. 190.

26. XXVI:67 Want dat rechte volgeven van minne/68 Dat is dat ontblijven van binnen. Ontleend aan: *De wetten van de minne*, a.w., p. 222.

De erkenning dat minne blijvend minne schuldig is, omdat minne nooit verzadigd raakt of uitgeput, aksentueert de moed van Hadewijch, die niet opgeeft en op minne gericht blijft.

De dichotomie die de hoofse lyriek aanbrengt in de liefde is noch in de vrouwenliederen noch bij Hadewijch terug te vinden. Ook Hadewijch onderkent dat er maar één liefde bestaat, maar één verlangen. Minne is een totaalervaring van heelheid en volmenselijkheid, waarin alle vermogens van de mens verstrengeld liggen. Van lichamelijkheid tot en met godsbesef. Daarom werft Hadewijch om de Godheid met onbevangen menselijke begeerte. Zij weet dat de vervulling van minne niet volkomen kan zijn, als enkel haar geestelijke vermogens daaraan deel hebben en haar lichamelijkheid wordt verguisd. Als de Beminde niet gezocht wordt met ongedwongen verlangen, dan wordt hem groot onrecht aangedaan, omdat hem dan een dimensie van de minne wordt onthouden. Dit inzicht deelt Hadewijch met de vrouwenliederen, en zij werkt het expliciet uit in Visioen 8 in de passage over de 'kimpe': de kampvechter, die lange tijd Hadewijchs gids is geweest op haar tocht naar de Beminde. Deze kan haar echter op de laatste weg niet begeleiden, omdat hij, toen hij als mens leefde, de affektieve dimensie van de minne verwaarloosde en zich liet leiden door de strenge richtlijnen van de geest. Daarom kan hij niet worden bewogen door het verlangen naar een volkomen vereniging met minne, zoals Hadewijch.²⁷

In de Strofische Gedichten valt op hoe Hadewijch zich verscheidene topoi van de hoofse literatuur toeëigent. Zij doorbreekt het taalsysteem van de hoofse lyriek door met het poëties register van de hoofse lyriek haar eigen werkelijkheid te verwoorden, door de hoofse stijlfiguren te vullen met háár inhoud. Enkele voorbeelden hiervan wil ik tot slot onder de aandacht brengen.

Hadewijch verbeeldt zich als onversaagde ridder, die zich blijvend in trouwe dienst op minne richt. Hij durft alles aan en is bereid alles te doorstaan omdat hij zich nooit ofte nimmer zal neerleggen bij de onbereikbaarheid van minne (V:8-14; XXI:3-9; XLIII:85-86). Onverschrokken gaat hij de tweekamp met minne aan:

XIX:52 Overwin mij opdat ik jou overwin
53 In je onoverwonnen kracht²⁸

27 *Het Visioenenboek van Hadewijch*. Uitgave naar handschrift 941 van de Bibliotheek der Rijksuniversiteit te Gent, met een hertaling en kommentaar door H.W.J. Vekeman, Nijmegen/Brugge 1980, p. 109.

28. XIX:52 Verwinne mij dat ic dij verwinne/53 In dijn onverwonnen cracht. Ontleend aan: *De wetten van de minne*, a.w., p. 186.

In de minnestrijd zijn zowel minne als minnende verliezer, want de overwinning van de ander betekent de eigen nederlaag. Maar de nederlaag is het overwonnen zijn door minne. Daarom zijn beide veel meer nog overwinnaars. Want beiden valt in de nederlaag toe wat zij boven alles verlangen: de minne van de ander. Om deze overwinning op elkaar te behalen is nabijheid vereist. Hadewijch zal dan ook nooit de distantie ten opzichte van de Beminde kultiveren. Dit is een van de nuanceringen die Hadewijch aanbrengt in het symbool van de ridder, omdat zij spreekt vanuit een perspectief dat grondig van het hoofse verschilt. Ook Hadewijchs Beminde is vaak afwezig en lijkt meestal onbereikbaar. Zij ziet die onbereikbaarheid van minne echter niet als passend maar als 'onnatuer' (XLIII:32) en zij zet alles op alles om de afstand ongedaan te maken, zoals ook in de vrouwenliederen gebeurt.

Een bekend gegeven uit de hoofse literatuur is het 'aventure', het 'dolen' van de ridder die wil tonen dat hij zich inzet om zijn roem en eer te vermeerderen, zodat zijn vrouwe wel trots op hem moet zijn. Hadewijch gebruikt het beeld van het dolen veelvuldig, maar zij tekent het niet als middel om roem te vergaren maar als vervreemding van minne. Zij verbindt het dolen dan ook met het woord 'allende', dat ontstaan is uit 'aljis landis': een ander land, en daarom als betekenisinhoud de ervaring van ballingschap meedraagt (XXI:58; XL:33-34).

Tot de onontbeerlijke eigenschappen van degenen die minne beminnen, behoort de moed het tegen de Godheid in persoon op te nemen. Deze liefhebbende strijd lust wordt gedragen door fierheid. De fierheid was in de hoofse wereld bij uitstek een 'kaste'-begrip. De hoofse man ontleende zijn fierheid aan zijn sociale status en bevestigde die met een vastomlijnd gedragspatroon, dat het eigen aanzien veilig moest stellen. Hadewijch eigent zich ook deze topos toe, maar geeft er opnieuw een eigen inhoud aan. Haar fierheid is geen kastebegrip maar gronddeugd en mogelijkheid voor elke mens die aanvaardt naar Gods beeld en gelijkenis te zijn geschapen. De fierheid van Hadewijch is een relationele houding die gebaseerd is op de relatie met minne. Het is het zelfbewustzijn van een geliefde wederhelft, die zich niet meer gewonnen wenst te geven aan kleinmenselijkheid en bangelijkheid, maar minne partij wil geven als in minne gelijke, vervuld van de rechtmatige trots die minne in haar heeft losgemaakt (XXI:36/68; XXXIX:91-95; XL:21-24; XLIII:41).

De onstuimigheid van Hadewijchs verlangen naar minne heeft energieke beelden nodig en bekleedt zich daarom met de persona van de fiere ridder. Zo kan Hadewijch de heftigheid van de actieve, veroverende zijde van haar persoonlijkheid uitdrukken. De 'al om al'-hartstocht van Hade-

wijch kan zich niet identificeren met, noch zich uitleven in het keurslijf van de enkel afhankelijke, passieve houding die in de hoofse lyriek aan een vrouw werd voorgeschreven. Evenals de vrouwen die uit de vrouwenliederen tot ons spreken, wil Hadewijch niet louter ontvangend zijn maar ook zelf geven, zoals dat tussen gelijkwaardige partners betaamt.

De beelden van het verwijlen bij de beminde, het aanraken, aankijken, het gestadige samen-zijn, die in de vrouwenliederen een zo vooraanstaande rol spelen, keren ook steeds terug in de minneliederden die Hadewijch geschreven heeft over haar strijdend verlangen naar de Godheid (XIII:25-25; XX:29-30; XX:58-60; XXXVI:52-53; XL:46-48). Met krachtadige beeldspraak verwoordt Hadewijch de roekeloze overgave (XLI-II:49) van haar minne, haar gerichtheid op de ander (XXXV:73-75), het overschrijden van de grenzen van haar eigen ik (XXVI:7-13), en zij gaat daarbij uit van de fundamentele gelijkheid (XXVI:61) van de partners in minne.

‘Ic al minnen ende minne al mi’. Deze parafrase van Hooglied 6:3 geeft aan waarin voor Hadewijch de kern van dit bijbelboek te vinden is: in de symmetrische relatie tussen partners die elkaar kennen als wederhelft. Haar gelijkwaardigheid geeft Hadewijch het recht en de verantwoordelijkheid zelf initiatieven te nemen in de verhouding met minne (XXXVII:32).

In een aantal gevallen combineert Hadewijch heel subtiel de betekenisinhoud van de beeldspraken uit de hoofse lyriek met vrouwenliederen. Zo bijvoorbeeld in de term ‘ontmoet’, waarin zij zowel het treffen in een tweekamp als het elkaar ontmoeten binnen een relatie laat doorklinken (I:13-15; XXI:28-31). Op die wijze weet zij de minne-ontmoeting te laden met een gevoelswaarde van tedere heftigheid, van stormachtige zachtheid in het vanzelfsprekende samengaan van tederheid en kracht. Het veroverende en het verwijlende zijn twee aspecten van dezelfde dynamiek: minne (XXXVI:50-52). Wie de spanning tussen deze twee polen ‘fier ende stout’ weet te handhaven, is binnengevoerd in de rijkdom van minne en wordt in minne ‘ghesoeghet’.

Het theologies spreken van Hadewijch is levensnabij omdat zij uitgaat van haar ervaringen. Om die ervaringen voor anderen op te roepen, spreekt zij in beelden. Beelden die zij vervolgens niet rationeel verklarend ontleedt en uitlegt, maar die zij verheldert, aanvult en nuanceert met een opeenstapeling van andere beelden en vergelijkingen. Haar theologie ontstaat niet uit pure reflectie, maar ontvouwt zich in haar werken van binnen uit, door de daad van het scheppende schrijven.

Zij onderwerpt zich aan de regels van het strakke kader van het poëties register van de hoofse lyriek en onderstreept hoezeer zij dat kader

naar haar hand weet te zetten, door binnen dat kader een geesteshouding te verwoorden die principieel van die van de hoofse lyriek verschilt. Zij doorbreekt het taalspel van de hoofse lyriek van binnen uit door binnen de poëtische vormen van deze lyriek de mystieke godsliefde ter tale te brengen.

Paradoxen, beeldspraken die elkaar schijnbaar uitsluitende tegenpolen met elkaar verenigen, zijn het meest geschikt om de onoverwinnelijke onzegbaarheid van minne uit te spreken. Hadewijch geeft zichzelf de mogelijkheid alle aspecten van haar minneverlangen te beleven en te verwoorden en zo de vele zijden van een godsverhouding op te roepen. Met de complexiteit van het rollenspel in haar Strofische Gedichten schept Hadewijch een meer-dimensionale taal, die in haar symboliek mede geïnspireerd is door de wereldse lyriek van haar tijd. Zij speelt met het verglijden van de ene beeldspraak naar de andere omdat zij noch haar Beminde noch zichzelf heeft willen vastleggen op één mogelijkheid van zijn en zich te kennen geven. Met haar veelgelaagde taal slaagt zij erin de onbegrensde openheid van de goddelijke en de menselijke persoon naar elkaar diets te maken.

Heili Both
 ‘Socialisme betekent geluk voor de
 vrouw’¹

Met deze leuze vierden SDAP-vrouwen in 1929 de vrouwendag van de Bond van Sociaal-Democratische Vrouwen-Clubs (BSDVC). Onderschaten zij de kracht van het patriarchaat, zoals Joke Smit eens zei?² Feministies-histories onderzoek uit de afgelopen jaren toonde aan dat socialisten – in de jaren twintig en dertig – hun vrouwen liever thuis zagen. *De Proletarische Vrouw*, het weekblad van de Bond, sprak de vrouwen aan in hun moederrol en stelde de arbeidsverdeling in het gezin nauwelijks ter discussie. Ook de vrouwen zelf leken niets liever te willen dan zorgen voor eigen huis en haard. Pogingen tot kollektivering van huishoudelijke arbeid mislukten; daarvoor in de plaats kwam aandacht voor vereenvoudiging van huishoudelijk werk, voor de opvoeding van kinderen en voor het gezinsleven. Het beeld dat uit deze onderzoeken verschijnt is dat van vrouwen die zich voegden in een socialistiese ideologie, waarin van hen verwacht werd dat zij huisvrouw en moeder zouden zijn.³ In gesprekken met vrouwen die in die tijd actief waren in de Bond, merkte ik dat zij over dat beeld niet tevreden waren. Werd hun verleden niet goed begrepen of wilden zij het mooier voorstellen dan het geweest was?⁴

Onlangs opperde Selma Leydesdorff in dit tijdschrift dat feministies onderzoek naar het verleden van vrouwen nieuwe wegen zou moeten inslaan. Zij stelde het *aanpassing/verzet-paradigma*, waarop veel onderzoe-

1. Dit artikel kwam tot stand tijdens een schrijfkursus die begeleid werd door Francis van Soest en Pauline Slot. Hun stimulerende adviezen en de steun van medekursistes waren belangrijk bij het schrijfproces.

2. Joke Smit, ‘De fout van hun leven’, in: *Er is een land waar vrouwen willen wonen*. Amsterdam (Sara) 1984.

3. Zie o.a. Eeuwke Sijes, ‘Moederschap en de eerste feministische golf’, in: *Tijdschrift voor vrouwenstudies* 7, 1981, jrg. 2, nr. 3, pp. 417-430; Ger Arons, ‘Collectivering van huishoudelijke arbeid’, in: *Socialisties-Feministiese Teksten* 6, 1981, pp. 111-136. Liesbeth Bervoets, *Telt zij wel of telt zij niet?* Amsterdam 1982.

4. Heili Both, *Gesprekken over de scholing en ontwikkeling van arbeidersvrouwen; 1908-1940*. Vakgroep Andragologie, RUL, Leiden 1985.

ken zich tot nu toe baseerden, ter discussie.⁵ Andere vragen dan die naar de aanpassing van vrouwen aan of hun verzet tegen hun traditionele rol, hun levensomstandigheden en de partij-ideologie, zijn in dit dichotome onderzoeksmodel niet goed mogelijk. Wat vrouwen in het socialisme aantrok, is zo'n vraag die daarin niet gesteld kan worden.

Het verhaal over het verleden van socialistiese vrouwen kan meer gedifferentieerd worden, door te onderzoeken welke betekenis het socialisme had voor vrouwen, wat hun motieven waren om zich aan te sluiten en actief te zijn in de beweging, hoe zij de socialistiese ideologie plaats gaven in hun dagelijks leven, en welke handelingsruimte dit hen bood. Dat soortgelijke vragen ruim vijftig jaar geleden al eens gesteld waren, was een verrassende ontdekking. Enige tijd geleden hadden wij een gesprek met Lien Meyboom-Broersma over de geschiedenis van het vormingscentrum 'De Born', dat in 1933 als vakantiehuis voor SDAP-vrouwen geopend werd.⁶ Bij die gelegenheid haalde zij haar skriptie, die in hetzelfde jaar geschreven werd, tevoorschijn. Deze bevatte een verslag van haar onderzoek onder leden van de Bond naar 'De betekenis van het lidmaatschap van de SDAP voor vrouwen'. Het oorspronkelijk materiaal voor haar onderzoeksverslag (161 ingevulde enquêtes, aantekeningen van 8 interviews en enkele brieven met aanvullende informatie) ging helaas in de oorlogsjaren verloren. De skriptie, verborgen in de dubbele wand van een kast, bleef bewaard.⁷

In dit artikel wil ik ruim aandacht besteden aan deze vrijwel onbekende bron. Daaraan vooraf zal ik een korte schets geven van de vrouwenklubs en hun positie in de SDAP, gevolgd door enige achtergrondgegevens bij het onderzoek van Lien Broersma. Na een samenvatting van haar verslag zullen kanttekeningen geplaatst worden bij het beeld dat daarin naar voren komt van de handelingsruimte die SDAP-vrouwen hadden in de jaren twintig en dertig. Ik zal het artikel besluiten met enkele opmerkingen over de positie van vrouwen in de sociaal-democratie in de betreffende periode.

5. Selma Leydesdorff, 'Spinnewebben en spinrag', in: *Tijdschrift voor vrouwenstudies* 19, 1984, jrg. 5, nr. 3, pp. 372-384.

6. Dit gesprek vond plaats in het kader van een onderzoek naar de geschiedenis van het vrouwenvormingscentrum 'De Born'. Dit onderzoek wordt uitgevoerd door Henriëtte van Dongen, Tineke van Gessel en Heili Both.

7. Gesprek met mevrouw L. Meyboom-Broersma, 14-3-1984 (zie noot 4). Mevrouw Meyboom ben ik veel dank verschuldigd. Zij gaf toestemming om over haar skriptie te publiceren, nam de tijd om mijn vragen te beantwoorden, en voorzag een eerdere versie van dit artikel van krities commentaar. Een kopie van haar skriptie heeft zij inmiddels afgestaan aan het Internationaal Archief voor de Vrouwenbeweging.

Vrouwenklubs in de SDAP

De Bond van Sociaal-Democratische Vrouwen-Clubs werd opgericht in 1908. Aan de achtergronden daarvan, de formele organisatie van de Bond, zijn verhouding met de partij en de politieke eisen die de Bond stelde met betrekking tot de positieverbetering van vrouwen, is de afgelopen jaren in verschillende publikaties aandacht besteed. Ook werd verslag gedaan van onderzoeken naar de inhoud van *De Proletarische Vrouw*. Eén van de drie hoofdactiviteiten van de Bond kreeg in deze onderzoeken te weinig aandacht: het scholings- en ontwikkelingswerk.⁸ Dit lijkt vreemd gezien het feit dat juist dit werk in de jaren twintig en dertig een steeds belangrijker plaats ging innemen. Een verklaring daarvoor zou kunnen zijn dat er weinig schriftelijke bronnen zijn. De leiding van de Bond vond het belangrijker dat dit werk gebeurde, dan dat er over geschreven werd.⁹

Behalve de scholing en ontwikkeling van de klubleden, stelde de Bond zich ten doel om: '...socialistische eischen, speciaal de vrouw betreffend onder de aandacht te brengen, ook in de partij' en: '...de buitenstaande vrouwen in de propaganda te betrekken'.¹⁰ Het benadrukken van de noodzaak van afzonderlijke propaganda onder vrouwen, leidde er uiteindelijk in 1914 toe, dat de partij het bestaansrecht van de Bond erkende. Maar het zou nog tot 1925 duren voordat de organisatorische verhouding tussen Bond en partij formeel geregeld werd.

De partijleiding nam het werk van de Bond nauwelijks serieus. In de vorming van een vrouwenorganisatie school volgens haar het gevaar dat er een partij binnen de partij zou kunnen ontstaan. Afzonderlijke propaganda onder vrouwen leek de tegenstanders overbodig: zij zouden op

8. Zie o.a. Joyce Outshoorn, *Vrouwenemancipatie en socialisme*. Nijmegen 1973; *Vrouwbeeld in de sociaal-democratie in de 30er jaren*. IWA 1981. Alleen Ulla Jansz, *Vrouwen, Ontwaakt!* Amsterdam 1983, besteedde enige aandacht aan het ontwikkelingswerk (pp. 99 e.v.).

9. Heili Both, *Het scholings- en ontwikkelingswerk van de Bond van Sociaal Democratische Vrouwen Clubs 1908-1940*. Vakgroep Andragologie, RUL, Leiden 1984. Van 1925-1940 werd op het Bondssecretariaat een uitgebreide dokumentatie bijgehouden met gegevens over de leesklubs en andere activiteiten van de plaatselijke vrouwenklubs. In de meidagen van 1940 werd het meeste daarvan verbrand.

10. 'Jaarverslag van de Bond over het jaar 1916', in: *Archief Mathilde Wibaut/SDVC*, IISG, Amsterdam. Zie ook: Anne Kal en Marce Noordenbos: *Komt u ook eens luisteren? De edukatieve activiteiten van de Bond van Sociaal Democratische Vrouwen Clubs tussen 1905 en 1925*. Leiden 1983. En: B.J. Hake, Anne Kal en Marce Noordenbos, *Adult education, working-class women and social-democracy in the Netherlands. A study of the Union of Social Democratic Women's Clubs in the period 1905-1925*. Vakgroep Andragologie, RUL Leiden 1983.

aandringen van hun man ook wel lid worden. Aparte voorzieningen voor scholing en ontwikkeling van vrouwen, en de strijd voor specifieke vrouwenbelangen werd door velen in de partij gezien als een typiese activiteit voor burgerlijke vrouwen. Het moeilijkst had de partij het nog met de aktiepunten van de Bond. In de jaren twintig en dertig waren dat: het krijgen van vrouwen op verkiesbare plaatsen, de verdediging van het recht van vrouwen op arbeid, en ontwapening. Hét argument om vrouwen niet op een verkiesbare plaats te zetten, was dat zij niet geschikt waren.¹¹ Uiteraard protesteerde de Bond hiertegen, maar het was ook een reden te meer om in het ontwikkelingswerk aandacht aan kadervorming te gaan besteden. Dat betekende een uitbreiding van het werk waarin de oorsprong van de Bond lag: scholing en ontwikkeling van de klubleden.

Over het ontstaan van een aparte organisatie van socialistiese vrouwen vertelde Mathilde Wibaut: 'Op een mooie zomermiddag van het jaar 1902 zaten in de oude tuin van het Schuttershof in de stad Middelburg een aantal vrouwen van de leden der Afdeling SDAP om een lange tafel onder de hoge bomen, waar ik ze toesprak en het socialisme trachtte te verklaren.'¹² Een jaar later richtte zij met anderen een vrouwenklub op, die zich ten doel stelde om propaganda te voeren en leesklubs te organiseren. Vanaf 1905 zette zij dit werk in Amsterdam voort, terwijl het initiatief ook in andere plaatsen werd opgevolgd. Het aantal leesklubs nam vooral na 1925 snel toe. Toen waren het er 50, in 1933 al 194. Tot het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog kwamen wekelijks, of eens in de veertien dagen, 2000 vrouwen in deze klubs bijeen. Behalve dat ze er wáren, is over de leesklubs nog maar weinig bekend.¹³

Vanaf het begin vond de leiding van de Bond het belangrijk om arbeidersvrouwen socialistiese scholing en ontwikkeling te bieden: vrouwen moesten mee kunnen strijden voor een socialistiese maatschappij. Lien Broersma legde in 1933 de klemtoon anders. Zij achtte het belangrijk dat vrouwen zich aansloten bij de beweging omdat het voor hen zèlf veel zou betekenen om daarin deel te nemen. 'Dit kunnen de mannen (...) nog niet zo begrijpen, die zien de vrouw altijd in verband met haar mogelijke functie van moeder zijn, verzorgster van het huisgezin.'¹⁴ Hoe verhoudt deze uitspraak zich tot een konklusie uit recent onderzoek dat in

11. U. Jansz, a.w., pp. 59-104.

12. *Herinneringen van Mathilde Wibaut-Berdenis van Berlekom*. Uitgave Rooie Vrouwen, Amsterdam 1976, p. 14.

13. H. Both, *Het scholings- en ontwikkelingswerk*, a.w., pp. 37 e.v.

14. Lien Broersma, *De beteekenis van het lidmaatschap van de S.D.A.P. voor vrouwen*. Haarlem 1933, p. 17.

De Proletarische Vrouw het moederschap werd opgehemeld?¹⁵

Het streven naar kollektivering van huishoudelijke taken werd in de jaren twintig door de Bond opgegeven. Hij stelde een kommissie in die een onderzoek moest doen naar mogelijkheden om huishoudelijke arbeid te vereenvoudigen. De vrouwen sloten daarmee aan bij de ideeën van de, internationaal in de belangstelling staande, beweging voor rationalisatie van huishoudelijke arbeid. In *De Proletarische Vrouw* werd rationalisering gezien als een mogelijkheid om huishoudelijke arbeid te verlichten. Ook al mocht het gezinsleven niet aangetast worden, vrouwen hoefden zich ook niet voortdurend weg te cijferen. In het kaderblad voor leesclubleiders, *Mededeelingen*, werd geopperd, dat de tijd die vrij kwam door vereenvoudiging, besteed zou kunnen worden aan: 'geestelijke ontwikkeling van onszelf, onze kinderen, of propagandawerk of iets anders'.¹⁶

Over de eigen ontwikkeling van vrouwen schreef Lien Broersma in 1933 dat mannen nog niet inzagen dat de vrouw een eigen persoonlijkheid is en dat het voor haar veel waarde heeft om zich te kunnen ontplooien. Wanneer de vrouw haar aandacht niet uitsluitend tot haar kleine omgeving beperkte, maar zich kon ontplooien, zou zij 'de verbondenheid met een grooter geheel gaan voelen en daadwerkelijk tot heil van dat geheel gaan meewerken'.¹⁷

Juist bij de ontplooiing, ontwikkeling en scholing van vrouwen hadden de leesclubs een taak. De geringe waardering in de SDAP voor afzonderlijke voorzieningen voor vrouwen, kon niet verhinderen dat dit werk in de jaren twintig en dertig uitgebreid werd.

Het onderzoek onder leesclubleden

In 1933, het jaar waarin Lien Broersma haar skriptie schreef, vierde de Bond zijn 25-jarig bestaan, en werd het vakantiehuis van de Bond, 'De Born', geopend. Vanaf 1925 was er differentiatie gekomen in het ontwikkelingswerk van de Bond. Er werden kursussen gehouden om kader te vormen voor het groeiend aantal leesclubs, en voor de leesclubleden werden zomerbijeenkomsten van enkele dagen georganiseerd in verschillende konferentie-oorden. Over die zomerbijeenkomsten merkte Mathilde Wibaut bij de opening van 'De Born' op: 'De vrouwen der arbeidersklasse

15. G. Arons, a.w., p. 135.

16. J. van Gogh-Wibaut, 'Rationalisatie in de gezinshuishouding', in: *Mededeelingen voor de propaganda onder de vrouwen*, januari 1933.

17. L. Broersma, a.w., p. 17.

zijn niet verwend door veel mogelijkheden om hun aanleg en begaafdheid tot ontwikkeling te brengen. Voor de overgrote meerderheid van haar is het leven een aaneengeschakelde dagelijksche worsteling met dagelijksche zorgen of alledaagsche bezigheden. Hoe dikwijls lijdt de ziel armoede daarbij en klopt het hart van verlangen naar hogere vervullingen. Uit dit besef is gegroeid wat wij noemen ons zomerwerk.¹⁸

Lien Broersma, onderwijzeres en afkomstig uit een arbeidersgezin, was vanaf 1928 assistente van de sekretaresse van de Bond, Liesbeth Ribbius Peletier. Een belangrijk deel van hun werk bestond uit contact houden met het groeiend aantal vrouwenklubs, de leesklubs van materiaal voorzien, organiseren en uitvoeren van scholings- en zomerbijeenkomsten. Ze verzorgden de uitgave van propagandamateriaal, en koördineerden (propaganda)akties en de landelijke vrouwenmaand.¹⁹

Begin jaren dertig nam Lien Broersma enige tijd verlof om haar afstudeeronderzoek voor de MO-opleiding Pedagogie uit te voeren. De centrale vraag voor het onderzoek, wat het lidmaatschap van de SDAP betekende voor de ontplooiing van de leesclubleden, kwam voort uit werkervaringen.

Uit het theoreties deel van de skriptie blijkt dat zij zich liet inspireren door Gertrud Hermes en Hendrik de Man. Beiden schreven in 1926 een boek vanuit een kritiek op het marxisties denken in die tijd.²⁰ Tegenover de – nog algemeen aanvaarde – opvatting dat inzicht op basis van een rationele analyse van de economiese verhoudingen de massa der arbeiders tot de klassenstrijd zou brengen, stelden zij dat het veeleer sociaal-psychologische motieven waren, voortkomend uit de dagelijkse strijd om het bestaan, die arbeiders bewust konden maken van hun klassepositie en hen aanzetten tot de klassenstrijd.

De Man geeft in zijn boek *De Psychologie van het Socialisme* een schematische voorstelling van de 'gemoedsgesteldheid der industrie-arbeiders'. Hij onderscheidt daarin verschillende 'instincten', die het handelen van mensen richten: het verwervings-, het zelfwaarderings- en het maatschappelijke beschermingsinstinkt. Zowel De Man als Hermes stonden stil bij de taak van intellectuelen in de socialistiese beweging. Volgens Hermes zou aan arbeiders niet langer de wetenschappelijke denkwijze opgelegd moeten worden, maar zouden zij hun eigen denkwijze moeten ontvouwen. Intellectuelen zouden daarbij slechts hulp kunnen verlenen.

18. *Archief Mathilde Wibaut/SDVC*, 1933, IISG, Amsterdam.

19. Gesprek, zie noot 4.

20. Gertrud Hermes, *Die geistige Gestalt des marxistischen Arbeiters*. Tübingen 1926; Hendrik de Man, *De psychologie van het Socialisme*. Arnhem 1927 (oorspr. in het duits, Jena 1926).

Hoewel zij beide schrijvers met instemming citeerde, merkte Lien Broersma fijntjes op, dat zij het slechts over de helft van het proletariaat hadden: het mannelijk deel ervan. Het werd hoog tijd dat de vrouwen eens aan het woord kwamen.

Lien Broersma werkte haar centrale vraagstelling uit tot een enquête met 28 hoofdvragen. Zeven daarvan hadden betrekking op de achtergronden van de onderzochten, waaronder twee vragen naar een eventueel lidmaatschap van een kerkgenootschap van de ouders en van de vrouw zelf. Verder werd gevraagd, of de vrouwen belangstelling hadden voor het religieus-socialisme of de vrijdenkersbeweging. De helft van de vragenlijst ging over de invloeden op het besluit om lid te worden. Uitvoering werd gevraagd naar de houding en de rol van de echtgenoten. Vier vragen hadden betrekking op de Bond, de positie van de vrouw en de propaganda onder vrouwen. Tenslotte waren er enkele vragen naar de verwachtingen bij toetreden en de invloed van het werken voor de socialistiese beweging op het dagelijks leven van de vrouwen.²¹ In de vragenlijst is de invloed van De Man en Hermes merkbaar: er werd vooral gevraagd naar houding en gevoelens van vrouwen ten opzichte van de beweging, en minder naar hun activiteiten daarin.

Aan een aantal leidsters van leesclubs – de meeste kende ze persoonlijk – vroeg Lien Broersma om haar vragenlijst te verspreiden onder zoveel mogelijk typen van leesclubleden. In totaal werden 284 lijsten verspreid, 161 kwamen terug, waarvan er 155 bruikbaar waren voor het onderzoeksverslag.

De vrouwen die de lijsten invulden behoorden vermoedelijk tot een middenlaag in de Bond; ze waren actief in Bond en partij, maar behoorden niet tot de bestuurskern. Van de geënquêteerden woonde 49% in Friesland, Groningen en Drente: op het platteland. De overigen woonden in grote steden: Haarlem, Amsterdam, Utrecht, Den Haag en Heerlen. De meeste vrouwen (61,8%) waren tussen de 30 en 50 jaar, 16,1% was ouder, en 22,5% was tussen de 20 en 30 jaar; 141 vrouwen waren getrouwd of weduwe. Ze hadden, vaak zeer gebrekkig, lager onderwijs gehad. Voor hun huwelijk waren ze dienstbode (95), land- of fabrieksarbeidster (9) geweest, of hadden in de huishouding geholpen (14). Slechts enkelen hadden meer opleiding gehad en waren onderwijzeres (4), verpleegster (1) en arts (1) geweest. De ongehuwden (14) waren doorgaans wat jonger. Wat opleiding en soort beroepen betreft verschilden zij nauwelijks van de andere groep.

21. L. Broersma, a.w., bijlage I.

Hoewel er niet rechtstreeks naar levensomstandigheden werd gevraagd, deelden de vrouwen hierover terloops heel wat mee. Het merendeel was afkomstig uit een gezin dat met financiële zorgen kampte. Ze moesten zo gauw mogelijk meeverdienen of voor zichzelf zorgen; ze gingen al heel jong in betrekking en trokken van de ene dienst naar de andere. In hun verlovingsstijd kenden ze soms een periode van betrekkelijke zorgeloosheid, maar als ze getrouwd waren zaten ze al weer snel in de zorgen. Zorgen om een zieke man, ziekte en dood van familieleden; zorgen om rond te komen van een karig loon, werkloosheid of alcoholisme van de echtgenoot. Om hun gezin draaiend te houden moesten ze vaak zelf weer uit werken als werkster of wasvrouw.²² Een zwaar leven dus. Wat bezielde deze vrouwen om actief te worden in een socialistiese beweging?

Invloeden op het besluit om lid te worden

Kontakt met personen die actief waren in de SDAP, gaf bij de meeste vrouwen de doorslag bij het besluit om ook lid te worden. Het was lang niet altijd de echtgenoot die hen hiertoe aanspoorde. Echtgenoten die lid waren (99), stelden het wel op prijs als hun vrouw belangstelling had voor hun werk in de beweging, maar dat moest niet tot gevolg hebben dat er in de gang van zaken thuis iets veranderde. Iemand vertelde dat zij al drie jaar lid was, maar zelden vergaderingen bezocht: 'Dat gaat meestal zoo als je getrouwd bent. Dan zegt de man al gauw, alweer weg?' Een ander legde zich daar niet bij neer. Haar man had haar wel gestimuleerd om ook lid te worden, maar al gauw merkte ze dat hij daar spijt van had. Zij zette door, en 'nu is hij er helemaal aan gewend dat ik ook mijn partijwerk heb en is alles veel beter als in sommige gezinnen, waar de vrouw altijd maar toegeeft'. Meestal probeerden deze vrouwen om niet met hun man 'in debat te komen', zoals een van hen dat uitdrukte. Ze bleven thuis, of plooiden het zo, dat hij er weinig van merkte dat ze voor de partij op pad gingen.

Het kwam nogal eens voor dat het kontakt met en het voorbeeld van andere vrouwen een rol speelde bij het besluit om lid te worden: 'er was een vrouw, die bracht ons brood van de coöperatie "Excelsior", in hart en nieren soc. dem., vaak ruwe woorden in de mond, maar een hart van goud in daden (...) Die haar levenswerk heeft veel invloed op me gehad.' Anderen vertelden dat hun activiteiten in een ontspanningsvereniging (zang, muziek, toneel) of de onthoudersbeweging hen tot de SDAP

22. L. Broersma, a.w., pp. 26 e.v.

bracht. Weer anderen wilden, bij het zien van onrecht anderen aangedaan, 'meehelpen bouwen aan een betere wereld'. Sommigen werden lid bij huisbezoek, of nadat ze op uitnodiging een leesclub of vergadering van een vrouwenclub bijwoonden.

Mannen die geen lid waren van de partij (soms wel van een vakbond), stimuleerden hun vrouw zelden om wel lid te worden. Bij deze vrouwen (23) gaf soms hun socialistiese opvoeding de doorslag, anderen kwamen tot hun besluit op aandrang van kinderen, of door het lezen van *Het Volk* en *De Proletarische Vrouw*. Bij deze groep werkten de mannen op verschillende manieren tegen. De een zat in de kroeg als zijn vrouw 's avonds thuiskwam, een ander zegde het lidmaatschap van zijn vrouw buiten haar medeweten op, een derde vond dat eerst de (10) kinderen maar eens groot gebracht moesten worden, en een vierde was bang dat het lidmaatschap van zijn vrouw hem brodeloos zou maken.

Vrouwen die niet getrouwd waren toen zij lid werden (34), waren voor de helft afkomstig uit een socialisties gezin. Ze waren meestal lid geweest van de AJC, de onthoudersbeweging of een socialisties zangkoor. Andere vrouwen uit deze groep kozen partij uit medeleven met het lot van de arbeidersklasse, waaruit zijzelf niet afkomstig waren.²³

Motieven om lid te worden

Veel vrouwen gaven aan dat het besluit om lid te worden langzaam gegroeid en bewust genomen was. In navolging van De Man onderscheidde Lien Broersma drie hoofdmotieven: 'materieel-egoïstiese', 'altruïstiese' en 'zelfwaarderings'-motieven.²⁴

In hoofdzaak 'materieel egoïstiese motieven' (bij De Man 'verweringsinstincten' genoemd) trof zij aan bij 37 vrouwen. Deze motieven kwamen voort uit verzet tegen een mensonwaardig leven en het verlangen naar materiële verbeteringen. Zo schreef iemand: 'toen ik weer telkens in moeilijkheid en zorgen zat en werkloosheid (...) vroeg ik mij weleens af, wanneer zal er eens een tijd komen, dat ook de arbeidervrouw een stukje levensgeluk kan genieten'. En een ander dacht dikwijls: 'waarom moet ik toch altijd uit werken om onze kinderen te geven wat ze hebben

23. L. Broersma, a.w., pp. 29-60.

24. H. de Man, a.w., hoofdstuk II. Zowel De Man als Broersma beschouwden het door hen gebruikte begrippenkader als: 'kunststermen', overeenkomend met de 'dichtsbijliggende verschijningsvorm van de gemoedsgesteldheid der arbeiders'. Het 'materieel egoïsties motief' moet in dit verband niet verstaan worden als: uitsluitend gericht op eigen belang. Veeleer heeft het de betekenis van: een noodzakelijke, kollektieve reactie op de levensomstandigheden van de arbeidersklasse.

moeten en met een hart vol angst thuis weg te gaan, hoe zou het wezen als ik thuis kom?’

In hoofdzaak ‘altruïstiese motieven’ (‘maatschappelijk beschermingsinstinct’ bij De Man) kwamen voor bij 17 vrouwen. Zij voelden zich verantwoordelijk voor het leed van anderen. Zoals een vrouw, die enkele familieleden had verloren door de, ‘uit de oorlogsvelden voortkomende’, Spaanse griep (1918), dit onder woorden bracht: ‘Toen ik 10 dagen later weer in mijn eigen huis vreselijk ontdaan terugkwam, kwam de wroeging dat ik nooit meegeholpen had die oorlog te bestrijden (...) en voelde ik dat ik een andere weg op moest, naar het Socialisme’. Anderen die zelf een moeilijk leven hadden (gehad), schreven dat ze wilden voorkomen dat anderen hetzelfde zouden moeten ondervinden, en wilden daarom: ‘werken aan een Nieuwe Maatschappij, waarin deze dingen niet kunnen voorkomen’.

Bij een derde groep vrouwen overheerste de drang om door deelname aan een strijdende organisatie het persoonlijk leven meer inhoud te geven (De Man: ‘zelfwaarderinginstinct’). Iemand die al jaren *De Proletarische Vrouw* las, schreef dat ze pas besloot om lid te worden: ‘totdat eens in moeilijke dagen het sterk tot mijn bewustzijn doordrong dat alleen voor zoo’n mooi ideaal te leven en te strijden de moeite waard zou zijn’. Een aantal vrouwen uit deze groep schreef, dat zij door een druk gezin en door gebrek aan ontwikkeling te weinig voor de beweging konden doen.

Bij de meeste vrouwen (81) was volgens Lien Broersma sprake van een mengeling van de drie genoemde motieven.²⁵

Wat betekende het socialisme in het leven van de vrouwen?

Uit de beantwoording van de vragen bleek dat er onderscheid gemaakt kon worden tussen vrouwen voor wie het socialisme het eerste grote doel in hun leven was (96), en degenen voor wie het in de plaats kwam van een godsdienstige overtuiging (59). De eerste groep vrouwen zei, op de vraag waarom zij lid werden, kortweg: ‘Ik hoorde erbij... Ik gevoelde mij daar op mijn plaats... Dat ik daarbij thuis was.’ De tweede groep antwoordde uitvoeriger. Lien Broersma verklaarde dat zo: ‘Waar de eene band verbroken werd en een nieuwe aangeknoopt, is meer behoefte om te argumenteren dan daar waar de band als een vanzelfsprekend feit of als de eenige mogelijkheid wordt gezien.’ Van de 59 vrouwen voor wie het socialisme een nieuw levensdoel was, hadden 32 de band met de kerk verbroken; van de overigen was er één die haar geloof en socialistiese

25. L. Broersma, a.w., pp. 61-68.

overtuiging met elkaar kon verenigen. Ze schreef dat ze in het socialisme had gevonden: 'wat ik in het Christelijk geloofsleven miste, namelijk *de daad*'.

De vraag wat het socialisme hun te bieden had was voor deze vrouwen erg belangrijk: 'Aan een partijgenoot (die ook lid was van de Doopsgezinde Gemeente en ook aan 't afzakken was) vroeg ik eens: Hoe komt het, dat wij ons beter in de beweging thuis voelen als in de gemeente? Zij zeide dit: In de beweging kunnen wij naar onze krachten en gaven allen werken en strijden en in de gemeente voelen wij ons nietsnutters.' Ook anderen zeiden, dat zij het geloof in daden wilden omzetten; dat zij uit het besef tot de arbeidersklasse te behoren, geen liefdadigheid meer wilden; dat zij in de beweging meer bevrediging vonden van hun geestelijke behoeften; en dat zij er een groter gevoel van eenheid in vonden.

Ruim de helft van de vrouwen (83) schreef over de invloed van het socialisme op hun persoonlijk leven. Volgens Lien Broersma wilde dat niet zeggen, dat er bij de anderen niet van invloed sprake was. Voor degenen die afkomstig waren uit een socialisties gezin, was het moeilijk uit te maken welke invloed zij aan de beweging moesten toeschrijven. Anderen die nog maar kort lid waren, zouden dat nog moeilijk kunnen zeggen. Slechts zes vrouwen meenden dat hun leven door het socialisme niet veranderd was. Voor dertien vrouwen was de invloed op het gezinsleven, de opvoeding van de kinderen, de onderlinge verhoudingen en de saamhorigheid in het gezin belangrijk. Eén van hen schreef: 'Ik vind het prettig erover te spreken, ook praat ik graag over mooie boeken, b.v. die van A.M. de Jong en vind dan bij mijn man een gewillig toehoorder. Wij spreken er dan samen over en genieten dan samen en leven daardoor erg gelukkig, omdat wij één zijn in ons denken voor het Socialisme en praten er ook vaak met onze kinderen over, de oudste is ook in de AJC.' Een ander vertelde over de relatie met haar man: 'Nu (...) beschouwen we elkaar als kameraden, al schijnt dit voor een man soms wel heel moeilijk te gaan, of liever gezegd, de man moet daar meer naar toe groeien als de vrouw'.

Zestien vrouwen vertelden, dat zij zich door deelname aan de beweging meer hadden ontwikkeld. Ze hadden 'liefde voor de natuur' gekregen, 'ruimer leren denken', 'lazen meer op politiek gebied', en hadden 'meer kijk op het leven gekregen als wanneer je altijd maar thuis blijft zitten'. De meeste vrouwen (54) beschreven de invloed van het socialisme op hun levenshouding in algemene termen. In deze reacties kwamen uitspraken voor, die volgens Lien Broersma wezen op:

-- De wens zich ondergeschikt te maken aan een geheel. Sommigen vertel-

den, dat hun leven 'oneindig rijker van inhoud' was geworden door het in dienst te stellen van het socialisties ideaal. Het hielp iemand om: 'over de teleurstellingen van het leven heen te komen en doet me diep beseffen dat het leven dan alleen de moeite waard wordt om geleefd te worden, wanneer men zijn eigen kleine *ikje* ondergeschikt maakt aan 't groote geheel.' Anderen leerden 'meer zelfbeheersching', 'egoïstische gedachten ondergeschikt maken aan 't groote geheel'. En weer een ander vond dat 'we ons zelf moeten vergeten en alles moeten zijn voor onze medemenschen. En alle dagen moet ik aan mijn eigen opvoeding werken en dan denk ik altijd dat ik nog tekort geschoten ben... wat natuurlijk ook zoo is.'

– Veranderde houding tegenover anderen. Niet alleen relaties binnen het gezin konden veranderen, ook die daarbuiten. Men voelde zich vrijer in de omgang met anderen, leerde 'elkaar beter verdragen', was 'gauwer tot helpen bereid', en werd zelfbewuster: 'Dat ik veel vrijer met mijn huisgenooten bij wie ik dien en dat zijn meest liberalen, praten durf en ik voel mij niets lager in de maatschappij als hen en bij vele dienstboden zie ik vaak de kruiperige onderdanigheid en dat is zoo leelijk voor ons.'

– Waarde van een achtergrond in het leven. Het socialisme gaf vrouwen de moed om, ook onder moeilijke omstandigheden, door te gaan: 'zonder dat zou je ondergaan in je dagelijkse beslommeringen'.

– Zelfstandiger worden. Door voor de beweging te werken voelden de vrouwen zich 'niet altijd een huissloofje', konden zij hun 'minderwaardigheidsgevoel onderdrukken', en zagen zij 'minder tegen uiterlijke dingen op'.²⁶

Vrouwen die gegrepen waren door het socialisties ideaal, waren vaak driedubbel belast. Naast het werk binnenshuis, moesten ze soms erbij werken, en gingen ze ook nog eens voor de partij en de Bond op pad. Ze streefden wel naar een kameraadschappelijke verhouding met hun man, maar uit niets blijkt dat ze de onderlinge taakverdeling ter discussie stelden. Wat hen gedreven kan hebben, blijkt uit het verhaal van een vrouw die in korte tijd vier kinderen kreeg, zelf niet sterk was, en een man had die regelmatig werkloos was: 'Toen ik lid van de Partij werd, was ik een echte tobber, hoewel ik het aan niemand liet merken. Het werken voor de Partij, vooral voor de vrouwenclub vond ik buitengewoon prettig, hoewel ik in 't geheel geen strijdfiguur was. Maar al dat werken bracht je eigen zorgen op de achtergrond. Vooral toen ik zelf hard moest werken om ons gezin in stand te helpen houden, was ik 's avonds zoo moe, dat mijn man zei dat ik thuis moest blijven. Maar als ik dan

26. L. Broersma, a.w., pp. 69-83.

weer op stap was voor de beweging, voelde ik geen moeheid meer en kwam ik frisch en monter thuis. Ik schrijf dit nog altijd toe aan de verandering van geest, want als het werk succesvol was geweest, was alle lichamelijke moeheid vergeten. (...) het is de Partij geweest, die van een huisloof een vrouw van mij gemaakt heeft, die voor geen moeilijkheid meer uit de weg gaat.²⁷

Al zal niet iedereen zo bevlogen actief geweest zijn, uit de skriptie van Lien Broersma blijkt dat deze vrouw geen uitzondering was.

Ruimte voor vrouwen?

Het onderzoeksverslag geeft weer hoe de geënquêteerde leden van de Bond dachten over hun aansluiting bij de SDAP, welke moeilijkheden zij daarbij ondervonden en welke rol het socialisme in hun leven speelde. Opvallend zijn uitspraken die verwijzen naar een proces van verinnerlijking van het socialisties ideaal: men moest leren zich dienstbaar op te stellen ten opzichte van anderen en van de beweging. Dit soort uitspraken lijken op gespannen voet te staan met andere, die wijzen op toegenomen zelfstandigheid in opvattingen en activiteiten. In hoeverre heeft deze tegenstrijdigheid iets te maken met opvattingen binnen de SDAP, over de rol van vrouwen en van de Bond in de beweging?

Vrouwen moesten een goede moeder, echtgenote en huisvrouw zijn; ze mochten niet mopperen als hun man voor de partij op pad moest; ze moesten hun kinderen in socialistiese geest opvoeden; ze moesten natuurlijk wèl SDAP stemmen. Als daar afzonderlijke propaganda voor nodig was dan kon dat; en als ze dan zo nodig in die leesclub wilden, moesten ze hun gang maar gaan, was ongeveer de redenering in de top van de partij.

Hoe mannen, eenmaal thuis, over de rol van hun vrouwen dachten, is in het verslag te lezen. De meeste hingen mét hun jas het socialisme aan de kapstok, zoals Mathilde Wibaut zei.²⁸ Ze stribbelden tegen als er in het traditionele patroon verandering dreigde te komen, en moesten er aan wennen om hun vrouw als kameraad te beschouwen.

Waar zó over vrouwen gedacht werd, konden de opvattingen over de rol van de Bond in de partij niet veel anders zijn. Zeker, vrouwen hadden kiesrecht en moesten verkozen kunnen worden, maar er waren zo weinig vrouwen geschíkt om verkiesbaar te stellen. Het recht van vrou-

27. L. Broersma, a.w., pp. 82-83.

28. *Herinneringen*, a.w., p. 60.

wen op arbeid mocht de Bond wel verdedigen, maar er waren natuurlijk ook veel mannen werkloos, en de gezinstaken moesten niet vergeten worden. De Bond maakte onderdeel uit van de partij en moest geen afwijkende standpunten innemen.²⁹

In de jaren twintig en dertig brokkelde het terrein af, waarop de Bond zijn 'eigen', voor de positie van vrouwen belangrijke, politieke eisen kon stellen. Niet dat de vrouwen zich niet krachtig te weer stelden. Er werden protestvergaderingen en demonstraties gehouden tegen arbeidsbeperkende maatregelen voor meisjes en (gehuwde) vrouwen. De leiding van de Bond nam zitting in het 'Comité tot verdediging van de vrijheid van arbeid van de vrouw' en in commissies die de Hoge Raad van Arbeid moesten adviseren over wetsvoorstellen. Tijdens de jaarlijks gehouden vrouwendagen, ter gelegenheid van wapenstilstandsdag (11 november) en Kerstmis, werden duizenden vredesgeschriftjes verspreid. De leden van de Bond maakten in 1936 ook propaganda voor het 'Plan van de Arbeid', het antwoord van de sociaal-demokraten op de economische crisis, al werd daarin met geen woord gerept over maatregelen ter verbetering van de positie van vrouwen. Dat was voor de Bond geen onoverkomelijk bezwaar: 'De mensen hadden geen cent meer, je kunt je niet voorstellen hoe erg de armoede en ellende was. In die omstandigheden moest je met de vrouwen eisen maar een beetje van het tapijt zijn.'³⁰

Lien Broersma schreef dat ze het belangrijk vond dat de arbeidersvrouwen zich konden ontwikkelen en ontplooiën. Liesbeth Ribbius Peletier was dezelfde mening toegedaan: 'Als ik er op terugkijk, vond ik het ontwikkelingswerk van het begin af aan toch wel het belangrijkste. Daar besteedde ik de meeste aandacht aan, en het kostte ook veel tijd.'³¹

De toenemende aandacht voor scholing en ontwikkeling van de leden was niet specifiek voor de Bond. De AJC organiseerde cursussen en vakantiekampen, SDAP en NVV richtten in 1924 het Instituut voor Arbeidersontwikkeling op. Het Instituut organiseerde culturele activiteiten om het gemeenschapsgevoel in de 'brede kring' van leden te versterken, activiteiten voor de algemene ontwikkeling van de 'reeds geïnteresseerden' en scholingscursussen en studiekлубs, die bedoeld waren voor 'kader en kern'. Van een speciaal aanbod voor vrouwen was eigenlijk geen sprake. Waar dat wel het geval was, ging het om cursussen met rolbevestigende

29. U. Jansz, a.w., pp. 75-104.

30. H. Both, 'Gesprekken met Liesbeth Ribbius Peletier en Han Hille-Kalsbeek' (zie noot 4).

31. Ibidem.

inhoud, zoals 'De geestelijke ontwikkeling van zuigeling, kleuter en kind', of 'Voedingsleer en warenkennis'.³²

Het edukatieve werk van de Bond verschilde in een aantal opzichten van dat van het Instituut. De vrouwen brachten geen scheiding aan tussen politieke scholing en algemene ontwikkeling. In de jaren dertig was het doel van het leesclubwerk:

- de leden te scholen in de beginselen der sociaal-demokratie, en 'haar op te wekken tot deelname aan onze strijd';
- de gezichtskring te verruimen door 'belangstelling te wekken voor alle dingen die het leven schoon en belangrijk maken';
- de vrouwen 'te prikkelen tot eigen nadenken en zelfontwikkeling'.³³

Er was ook een belangrijk organisatorisch verschil: het Instituut en de AJC werden bestuurd door afgevaardigden van partij en vakbeweging, maar de Bond was betrekkelijk autonoom in het scholings- en ontwikkelingswerk. Dat was niet in het minst te danken aan de strategie van Liesbeth Ribbius Peletier, die er wel voor zorgde dit werk buiten de invloedssfeer van mannelijke partijgenoten te houden. Zo had de partij geen invloed op het bestuur en het beheer van 'De Born'. Ook had ze geen directe invloed op de inhoud van het werk, al werd het voor een belangrijk deel wel door de partij gefinancierd. De Bond kon op dit terrein ook zelfstandig zijn, omdat het de partijleiding overwegend onverschillig liet. Men had belangrijker dingen aan het hoofd dan de scholing en ontwikkeling van vrouwen.

Al kon het thuis heel wat voeten in aarde hebben voordat vrouwen een avond – laat staan een paar dagen – weg konden, in de leesclubs en de zomerse bijeenkomsten op 'De Born' vonden de leden van de Bond de ruimte die hun door de partij werd gelaten en die door de leiding van de Bond zorgvuldig werd afgeschermd.

Zelfstandigheid en gemeenschapszin

De Bond van Sociaal-Democratische Vrouwen-Clubs stelde het socialisme boven het feminisme: pas in het socialisme zou de strijd van vrouwen om zelfstandigheid volstreden kunnen worden, stelde Mathilde Wibaut in haar

32. H.C.M. Michielse, *Socialistische Vorming*. Nijmegen 1980, pp. 152-154 en 200 e.v.; Leo Hartveld, Frits de Jong Edz. en Dries Kuperus, *De Arbeiders Jeugd Centrale*. Amsterdam 1982, pp. 136 e.v.

33. 'Enige wenken voor leidsters van leesclubs', leesclubmappen jaren dertig in *Archief Rooie Vrouwen*, Amsterdam.

toelichting op het thema van de vrouwendag in 1929.³⁴ Dat betekende niet dat de vrouwen thuis de komst van de nieuwe maatschappij afwachtten. In de jaren van economische crisis, opkomend fascisme en toenemende oorlogsdreiging, verdriedubbelde het aantal leden van de Bond.³⁵

Toen duidelijk werd dat het verwezenlijken van de idealen een kwestie van lange adem zou zijn, begon men in de beweging meer belang te hechten aan kadervorming en aan de ontwikkeling van een nieuwe, socialistische cultuur. De leden moesten gemeenschapszin ontwikkelen: 'één voor allen, allen voor één' was de leuze. Men moest bereid zijn persoonlijke offers te brengen in het besef deel uit te maken van een groter geheel. Juist vrouwen die, daarover was men het – ondanks verschillen – in de beweging wel eens, de eerstverantwoordelijken waren voor verzorging en opvoeding, voelden zich waarschijnlijk door de gemeenschapsgedachte aangesproken. Uit het onderzoeksverslag van Lien Broersma bleek dat de leesclubleden zich in de eerste plaats solidair verklaarden met hun klasse, ook al vonden ze een man op hun pad naar de beweging. Ze wilden iets doen, werken aan een 'Nieuwe Maatschappij', leven en strijden voor een mooi ideaal. Verschillende vrouwen voelden zich in persoon aangesproken: men moest leren zich ondergeschikt te maken, ongeduld en egoïstische gedachten beheersen en begrip opbrengen voor anderen.

Onderschatten zij de kracht van het patriërchaat? Het is een vraag die andere vragen oproept. Onder welke verhoudingen en maatschappelijke omstandigheden gaven de vrouwen betekenis aan hun strijd om zelfstandigheid? Welke betekenis had die strijd voor de machtsverhoudingen tussen mannen en vrouwen in de sociaal-demokratische beweging? Waarin verschilde de ideologie van de Bond van die van de partij? Welke strategieën werden door de vrouwen ontwikkeld en welke effecten had dat voor de positie van vrouwen in de beweging?

De ideologie van de Bond bevatte, voor de strijd van de vrouwen, tegenstrijdige noties: zelfstandigheid én gemeenschapszin. In het scholings- en ontwikkelingswerk ging het om de vrouwen zelf. Aan de vrije ontplooiing van de persoonlijkheid, een van de dingen die vrouwen in het socialisme geluk zou brengen, kon hier alvast worden gewerkt.

34. Mathilde Wibaut-Berdenis van Berlekom, 'Socialisme beteekent geluk voor de vrouw', in: *Mededeelingen voor de propaganda onder de vrouwen*, oktober 1929.

35. U. Jansz, a.w., Bijlage I. In 1920 had de Bond 4.170 leden en in 1939 12.714.

Marie-José Heykant

Vrouwen voeden, mannen voeden op

Het vrouwbeeld van twee avantgardistische bewegingen, Futurisme en Strapaese, en hun invloed op het italiaans fascisme

Het fascisme wordt door Umberto Silva omschreven als een export-ideologie. Hiermee wordt bedoeld dat een klasse een bepaalde ideologie gebruikt met het doel te overheersen, terwijl deze klasse zelf een andere ideologie of helemaal geen ideologie heeft. Zo is in het geval van het fascisme de kapitalistische burgerij gericht op de totale onderwerping van de andere klassen. Deze ideologie wordt samengesteld uit elementen van andere op dat moment in de mode zijnde ideologieën en bewegingen, opgepikt en vervolgens omgebogen tot eigen doeleinden.¹

In zijn lijvige biografie over Mussolini toont Renzo De Felice aan dat het fascisme zich in zijn beginfase van revolutionaire beweging enerzijds laat beïnvloeden door de Futuristen en anderzijds door de agrarische revolutionairen, waarvan de denkbeelden verwoord worden door Strapaese.² Beide stromingen, Futurisme en Strapaese, hebben grote invloed uitgeoefend op het fascistiese vrouwbeeld. Beide zijn non-konformities, gericht tegen de gevestigde orde, anti-burgerlijk, voorstanders van geweld en spontane akties, willen shockeren en stellen tegenover de verwijfde mannen en vrouwen van het Fin du Siècle de nieuwe mythe van de viriliteit.³ Maar terwijl het Futurisme gericht is op de toekomst van de industrialisatie, die hoort bij de stad, is Strapaese gericht op de terugkeer naar de oude tradities, die horen bij het platteland. Dat beide bewegingen elkaar geenszins uitsluiten moge blijken uit het feit dat de futurist Soffici zicht uiteindelijk voegt bij Strapaese, en dat Pirandello, die meer affiniteit heeft met Stracittà, een latere variant van het Futurisme, tenslotte ook werken schrijft waarin de ideologie van Strapaese wordt verwoord.

1. U. Silva, *Ideologia e arte del Fascismo*, Milaan 1973, pp. 16-18.

2. R. De Felice, *Mussolini il rivoluzionario*, Turijn 1965, pp. 481 en 616-618.

3. Ook Edward Tannenbaum, *L'Esperienza fascista*. Milaan 1974, p. 293, merkt op, dat het italiaanse fascisme, in tegenstelling tot het nazisme, vanaf het begin steun ondervindt bij artiesten en schrijvers van de avantgardes die proberen een eigen versie van de fascistiese cultuur te scheppen.

Vrouwen en fascisme

Het beeld van de vrouw dat door het fascisme en de avantgardes wordt geschetst, is daarom zo belangrijk omdat het vooral vrouwen zijn geweest die hun instemming zouden hebben betuigd met het fascisme. Maria Macciocchi wijt dit aan een masochisties verlangen naar onderdrukking, gesublimeerd in het moederschap.⁴ In plaats van hun eigen intellectuele, emotionele en zinnelijke mogelijkheden te verwerklijken – waartoe zij niet in staat zijn door hun patriarchale, autoritaire, kleinburgerlijke opvoeding – zoeken vrouwen bescherming bij een charismaties leider, Mussolini.

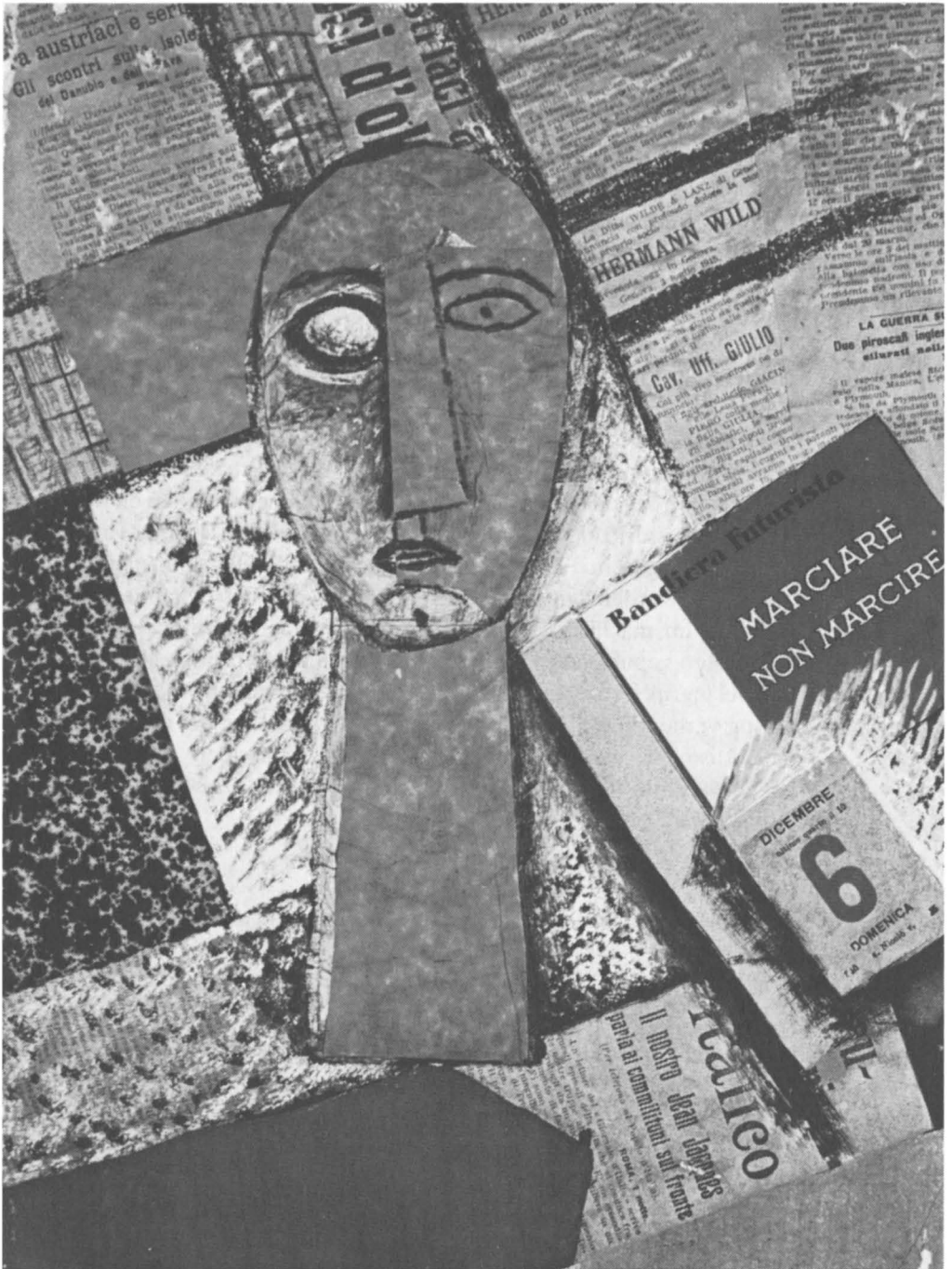
Deze visie van Macciocchi op de consensus van de italiaanse vrouwen is gekritiseerd door Luisa Passerini en Marjan Schwegman, die benadrukken dat het fascisme voortbouwt op een reeds bestaande onderdrukking van vrouwen, gesanktionneerd door andere ideologieën, zoals de leer van de katholieke kerk.⁵ Ook de kerk ziet het baren van kinderen als de voornaamste natuurlijke roeping van de vrouw, onderdrukt haar seksualiteit en hanteert het kontrasterende vrouwbeeld van de moeder Maria, bron van al het goede, en de verleidster Eva, bron van al het kwaad.⁶ Dit zou ertoe geleid hebben dat de vrouwen onderdrukking hadden geïnternaliseerd en daarom schijnbaar geaksepteerd. Dat de consensus slechts uiterlijke schijn was, blijkt wel uit de diskrepantie tussen de ideologie en de praktische werkelijkheid, want ondanks de fascistiese propaganda nam het aantal geboorten af en bleven de vrouwen buitenshuis werken. De realiteit dwong vrouwen wel tot een andere levenswijze dan officieel werd gepropageerd.⁷ Het benadrukken van de sadomasochistiese komponent en de seksuele onderdrukking van vrouwen leidt er toe, dat Macciocchi soms te

4. M. Macciocchi, *Vrouwen en Fascisme*, Amsterdam 1977, p. 42.

5. L. Passerini, 'Work, ideology and consensus under Italian Fascism', in *History Workshop Journal*, nr. 8, 1979, pp. 82-108; M Schwegman, 'Lagen der werkelijkheid' in: *Jaarboek voor vrouwengeschiedenis* 2, Nijmegen 1981, pp. 110-131.

6. De Kerk kent de vrouw wel een socialiserende functie toe. Zij vooral moet de kinderen opvoeden tot volwaardige leden van de godsstaat. Voor het fascisme daarentegen behoren de kinderen toe aan de lekenstaat, die derhalve ook de taak van hun opvoeding op zich wil nemen. Zie M. Schwegman, a.w., pp. 118-119.

7. K. Mannheim, *Man and society in an age of reconstruction*, Londen 1949, pp. 213-217, wijst op het behavioeristische karakter van de fascistiese ideologie. De propaganda is niet zozeer gericht op het transformeren of verlichten van de massa, alswel op de onderwerping ervan. R. De Felice merkt in *Mussolini il Fascista II*. Turijn 1968, p. 72, in dit verband op dat niet zozeer het fascisme een mythe was, alswel Mussolini.



Carlo Carrà, *Composizione con figura femminile* (1915), Moskou, Poesjkin Museum (Carrà is een Futuristisch schilder). Het hoofd van een vrouw met op de achtergrond een collage van kranten met berichten van het front.

snel, zoals in het geval van het Futurisme, bewegingen die streven naar de seksuele bevrijding van de vrouw, zonder vorm van kritiek toejuicht.⁸

De Futuristen en hun vrouwbeeld

Wanneer Mussolini in 1919 de radikale, militante beweging van de Fasci di Combattimento opricht,⁹ een beweging die zich richt tegen links en rechts, kortom tegen het Systeem, wordt de kern daarvan gevormd door oudstrijders en Futuristen.¹⁰ In haar analyse van het fascisme in Italië komt Maria Macciocchi tot een positieve beoordeling van het Futurisme, een literaire voorhoede die volgens haar een invloed heeft uitgeoefend die men 'emancipatoir' kan noemen.¹¹

Het Futurisme ontstaat aan het begin van deze eeuw als een irrationele, avantgardistische beweging van jonge intellectuelen en artiesten die zich afzetten tegen de traditionele waarden van het verleden en daarentegen met geëstdrift de technologische en industriële beschaving van de toekomst propageren. Het staties verleden van platteland en natuur moet vernietigd worden om ruimte te scheppen voor het dynamische tijdperk van stad en machines. Gericht op actie worden talrijke provocerende manifesten gepubliceerd, waarvan dat van Marinetti, uitgegeven in 1909, het belangrijkste is. Enkele uitspraken uit dit manifest: 'Wij willen de oorlog verheerlijken – enige hygiëne van de wereld –, het militarisme, het patriottisme ... en de achting van de vrouw. Wij willen ... strijden tegen het moralisme, het feminisme en iedere opportunistische of utilitaristische lafhartigheid.'¹²

8. Bovendien vraag ik mij af of naast het sadomasochisme niet ook het automatisch konformisme aandacht verdient, door Fromm eveneens genoemd als toevluchtsoord voor het verenzaamde individu: bang om geïsoleerd te raken neemt de vrouw de rol aan die de fascistiese propaganda haar aanbiedt, om deel uit te maken van een miljoenenleger van vrouwen met een en dezelfde identiteit: moeder. Zie E. Fromm, *De angst voor vrijheid*. Utrecht 1976, pp. 138-153.

9. R. De Felice onderscheidt de volgende drie stadia die het fascisme doorloopt: revolutionaire beweging, fascistiese partij en regime, totalitaire staat. Zie R. De Felice, *Autobiografia del Fascismo*. Rome 1978; *Mussolini il rivoluzionario*, a.w.; *Mussolini il Fascista I*. Turijn 1966; *Mussolini il Fascista II*, a.w.; *Mussolini il Duce*, Turijn 1974.

10. R. De Felice, *Mussolini il rivoluzionario*, a.w., p. 481.

11. M. Macciocchi, a.w., p. 52.

12. M. Marinetti, *Operel*, Milaan 1968, p. 10. Zie ook F. Drijkoningen e.a., *Historische avantgarde*. Amsterdam 1982, p. 68. Dezelfde verbale agressie vindt men terug in de leuzen waarvan de fascistiese propaganda zich bedient.

In hun strijd tegen de burgerlijke moraal richten zij zich vooral tegen huwelijk en gezin, pleiten zij voor vrije liefde en het sluiten van bordelen, zetten zij zich in voor de onafhankelijkheid en het kiesrecht van de vrouw. Het feit dat nu juist tijdens het fascisme de vrouw in deze moraal gevangen zit, brengt Macciocchi tot haar positieve uitspraak over het Futurisme. Maar ze gaat voorbij aan het vrouwbeeld dat ten grondslag ligt aan hun zogenaamde progressieve opvattingen.

Waarom zijn de Futuristen tegen het huwelijk en voor de vrije liefde? 'Wij zijn ervan overtuigd dat de liefde ... het minst natuurlijk is van de wereld. Er is niets natuurlijker en belangrijker dan de coïtus, die tot doel heeft het Futurisme van de soort.'¹³ In naam van het ras eisen de Futuristen vurige mannen en vruchtbare vrouwen. De vrouw wordt beschouwd als een fabriek van menselijke munitie. Het huwelijk nu is schadelijk voor de voortplanting omdat het na verloop van tijd de geslachtsdrift doet afnemen, terwijl de vrije liefde deze juist stimuleert. De Futuristen willen de bordelen sluiten omdat de hoer, die geen kinderen wil krijgen, immers steriel is. In het op het eerste gezicht bevrijdende *Manifest van de Wellust* van Valentine de Saint-Point wordt erotiek eveneens voorgesteld als een genitale sensualiteit gericht op mechanische bevrediging zonder gevoel en op voortplanting. Ze gaat zelfs zo ver te stellen dat, aangezien lust de bron is van energie en scheppende kracht, het normaal is voor overwinnaars om na de beproeving van de oorlog in het veroverde land vrouwen te verkrachten, zodat er na de vernietiging weer leven geschapen wordt.¹⁴

De Futuristen ageren tegen het gezin omdat dit een broedplaats zou zijn van sentimentaliteit. Derhalve zou iedereen die kinderen kan krijgen een speciale belasting moeten betalen, waarmee opvoedingsinstituten betaald worden: 'De staat dient de fysieke, morele en intellectuele opvoeding van de kinderen op zich te nemen. Met één opvoeder per honderd kinderen bevrijdt men ongeveer dertig moeders van een nutteloze, alle aandacht opeisende taak en geeft men honderd kinderen een prachtige opvoeding, zonder lafhartige verwijfdheid en morbide sentimentaliteit.'¹⁵ Zij hebben een mens voor ogen die perfect als een machine funktioneert, ontdaan van remmende ballast zoals moraliteit, goedheid, affektie en liefde.¹⁶

13. M. Marinetti, a.w., pp. 250-251.

14. Valentine de Saint-Point, 'Futurist manifesto of Lust', 1913, in: U. Apollonio (red.), *Futurist manifestos*. Londen 1973, pp. 70-73.

15. M. Marinetti, a.w., p. 321.

16. Volgens G.B. Nazzaro, *Introduzione al Futurismo*, Napels 1973, pp. 121-126, proberen de Futuristen hun diepgewortelde doodsangst te verdrijven door het natuurlijke in de mens te vernietigen en hem te reduceren tot een onsterfelijke machine, een robot zonder gevoel.

De Futuristen prediken de onafhankelijkheid van de vrouw, omdat de vrouw niet het bezit is van de man maar van de staat, van de toekomst en de ontwikkeling van het ras.¹⁷ Daarom zijn ze van mening dat iedere vrouw die moeder is, of zij getrouwd is of niet, geëerd dient te worden, want alleen zij is het waard met recht vrouw genoemd te worden. Zij zijn voor het kiesrecht van vrouwen omdat zij ervan overtuigd zijn dat vrouwen, daar ze in karakter en intelligentie inferieur zijn aan de man, juist door dat kiesrecht zullen bijdragen tot de vernietiging van het parlementaire stelsel, dat door hen wordt verafschuwed.¹⁸

In 1912 publiceert Valentine de Saint-Point het *Manifest van de Futuristische vrouw*. Hierin wordt gesteld dat men leeft in een te verwijfde tijd, waardoor het zowel voor mannen als voor vrouwen noodzakelijk is om de viriliteit te ontwikkelen. Om het normale evenwicht tussen mannelijkheid en vrouwelijkheid weer terug te vinden moet nu, als tegenwicht, vrij baan gegeven worden aan het dierlijke in de mens, het instinkt, de natuurlijke wreedheid en het natuurlijke geweld. Het Manifest konkludeert als volgt: 'Vrouwen, te lang op een dwaalspoor geraakt tussen zeden en vooroordelen, keert terug naar jullie verheven instinkt: naar het geweld en de wreedheid. Vanwege de fatale afname van het bloed moeten jullie, terwijl de mannen vechten en strijden, kinderen maken en samen met hen, als offer voor de Heldhaftigheid, deel uitmaken van het Lot. Voedt hen niet op voor jullie zelf, dat wil zeggen tot hun eigen beperking, maar in een vergaande vrijheid, tot een complete ontwikkeling. In plaats van de man terug te brengen tot de slavernij van de afschuwelijke sentimentele behoeftes, dienen jullie je kinderen en mannen te dwingen zichzelf te overwinnen. Jullie zijn het die hen maken. Jullie hebben alle macht over hen. Aan de mensheid zijn jullie helden verschuldigd. Geeft hen haar!'¹⁹

De denkbeelden van de Futuristen zijn vaak tegenstrijdig, zoals blijkt uit het futuristies tijdschrift *Lacerba*.²⁰ De vrouw wordt ook hier beschouwd als broedmachine, maar meer nog wordt haar tegenpool, de hoer verheerlijkt. Voor de beschaving echter zijn beiden waardeloos en heeft alleen het mannelijk geslacht bestaansrecht.²¹ Marinetti wenst zelfs een maat-

17. M. Marinetti, a.w., p. 319.

18. Idem, pp. 251-253.

19. *Manifesti Futuristi*. Florence Lacerba 1914. Een nederlandse vertaling van het 'Manifest van de futuristische vrouw' is verschenen in: *Chrysalis*, nr. 2, 1978, pp. 161-166.

20. *Lacerba*. Florence, 1913-1915, geredigeerd door G. Papini en A. Soffici.

21. Overigens wordt de inferioriteit van de vrouw verklaard door haar opvoeding. De Futuristen zijn van mening dat, indien vrouwen een mannelijke opvoeding zouden krijgen, zij

schappij die het vrouwelijk geslacht niet eens meer nodig heeft als broed-machine: in zijn roman *Mafarka de Futurist* baart de mannelijke hoofdpersoon, zonder tussenkomst van een vrouw, door eigen wilskracht alleen, een zoon.

De meeste ideeën van de Futuristen over de vrouw zijn geïnspireerd door Otto Weininger, die in zijn werk *Geschlecht und Charakter* uit 1903 de karaktereigenschappen van de Vrouw vastlegt tegenover die van de Man. Hij komt tot de konklusie dat de Vrouw een seksueel wezen is, dat slechts geïnteresseerd is in datgene wat samenhangt met haar geslachtsdrift (en in dit opzicht is zij een hoer) of met de voortplanting (in dit opzicht is zij vooral moeder). Moederliefde is even lichamelijk, instinktief en egoïsties als de liefde van de hoer. 'De individualiteit van het kind laat de moederliefde volkomen koud, het hebben van een kind is haar voldoende: en dit is nu juist het onzedelijke aan haar.'²² Daarom beperkt de taak van de moeder zich tot het verzorgen van het kind en interesseert zij zich niet voor de opvoeding ervan. De Vrouw is aards, dierlijk, instinktief, heeft geen logika, geen ethiek, geen ik, zij is niets. Daarom zou echte vrouwenemancipatie gericht dienen te zijn tegen de Vrouw. De vrouw moet ophouden Vrouw te zijn en de opvoeding – die natuurlijk aan de vrouw onttrokken moet worden – heeft hier een belangrijke taak. De Vrouw zou eigenlijk op moeten houden te bestaan. Op deze ideeën van Weininger bouwen de fascistiese theoretici van het racisme tegen de vrouw voort.²³

gelijk aan de man zouden zijn (Marinetti, a.w., p. 251). Beide beelden, moeder en hoer, zijn geschapen om af te rekenen met het romanties burgerlijk beeld van de 'femme fatale' en de 'femme fragile'.

22. O. Weininger, *Geschlecht und Charakter* Wenen en Leipzig 1912, p. 296; onlangs verscheen een nederlandse vertaling: *Geslacht en karakter*. Amsterdam 1984.

23. F. Loffredo, *Politica della famiglia*. Milaan 1936; G. Gentile, 'La donna nella coscienza moderna', in: *La donna e il fanciullo*. Florence 1934, pp. 3-28. Als Gentile spreekt over het 'zware en massieve aardse dat de vrouw heel haar leven met zich mee zal dragen als haar lot', komen de volgende woorden van Marinetti in de herinnering: 'Jullie zullen zeker wel eens het vertrek hebben bijgewoond van een Bleriot. Wij Futuristen hebben bij zo'n dronkenmakend schouwspel meteen gevoeld hoe we losgemaakt werden van de vrouw, plotseling te aards geworden, of, om beter te zeggen, symbool geworden van de aarde die men moet verlaten.' (*Opere*, a.w., p. 254).

De Futurist Soffici en zijn roman Lemmonio Boreo, Ilias van de agrarische Futuristen

Terwijl aanvankelijk het succes van de fascistiese beweging in de steden uitblijft, vindt ze op het platteland steun bij de middenklasse, die zich bedreigd voelt door enerzijds het groot-kapitaal en anderzijds het bolsjevisme onder de boeren. Dank zij gewelddadige acties, uitgevoerd door knokploegen, de zogenaamde squadri, controleren de fascisten in 1921 grote delen van het platteland. De Felice beweert dat met het squadrisme het echte fascisme ontstaat en dat Mussolini zich laat inkapselen door dit provinciale fascisme. Maar wanneer Mussolini eenmaal aan de macht is en de beweging inmiddels een centrum-rechtse partij geworden is, zal hij alles in het werk stellen om het squadrisme te elimineren.²⁴

Het is een italiaanse Futurist, de schilder Ardengo Soffici, die reeds vóór het ontstaan van de fascistiese beweging in zijn roman *Lemmonio Boreo*, geschreven in 1911, de idealen van de squadristen belichaamt.²⁵ Deze roman wordt daarom ook wel de Ilias van de fascisten genoemd. In deze roman trekt een driemanschap, een soort squadra in een notedop, ter kruistocht tegen het egoïsme, de korruptie en het opportunisme die de gezonde produktieve samenleving van het platteland bedreigen. Tegenover de parasieten, hypokrietten en bureaucraten die meedogenloos worden afgestraft door de zuiverende kracht van het geweld,²⁶ stelt vooral de leider Lemmonio een sterk viriel ras, dat exemplarisch wordt weergegeven door de man die sterk en arbeidzaam terugkeert van het land, de vrouw die, mooi en kuis, liefdevol haar baby de borst geeft, en de gezonde, spelende kinderen. De vrouwen die het trio ontmoet, zijn op enkele uitzonderingen na allen vlijtige huisvrouwen en moeders, met kinderen op de arm of aan de borst. Ze zitten met opgeschorte kleren, bezweet van het werk, in de keuken te praten, staan zingend de was te doen in het water van een beekje, of zitten naast het haardvuur en ontfermen zich over de baby in de wieg. De sporadies voorkomende ongetrouwde vrouwen worden met verachting 'oude maagd' of 'lelijke oude vrijster' genoemd. Slechts één keer richt de agressie van Lemmonio en de zijnen zich tegen de vrouw, en wel als zij verschijnt in de gedaante van de hoer. Een mooie vrouw uit de stad wil een rijke man trouwen en doet zich als zeer deugdzaam voor

24. Als gevolg van dit konflikt worden in 1926 ongeveer 60.000 ex-squadristen uit de partij verwijderd. R. De Felice, *Mussolini il Fascista II*, a.w., p. 187.

25. A. Soffici, *Opere II*. Florence 1959.

26. De theorie van de zuiverende kracht van het geweld, overgenomen door Futuristen en squadristen, is afkomstig van G. Sorel, *Reflexions sur la violence*, 1908.

om zichzelf zo duur mogelijk te verkopen. Tijdens haar verblijf op het platteland echter omringt ze zich met talloze aanbidders, hetgeen ze verborgen houdt voor haar verloofde. Het drietal besluit om haar, bij wijze van afstraffing, haar kapitaal, dat wil zeggen haar eer, met geweld te ontnemen en Zaccagna neemt met veel genoegen deze taak op zich. De schrijver wil niet van verkrachting spreken. Immers, een man en een vrouw alleen op een verlaten plek komen tenslotte toch altijd 'nader tot elkaar', zeker bij een vrouw als deze.

Veel idealen van het Futurisme, maar ook van de latere provinciale fascistiese stroming Strapaese, waaraan Soffici zijn medewerking zal verlenen, vindt men terug in deze roman: de verachting voor de hypokrisie van de bourgeoisie, het verlangen naar verandering, het vertrouwen in actie, het geweld als zuiverende kracht, de produktiviteit van de mens, de viriliteit van de man als teken van welstand van het ras, het beeld van de vrouw als moeder, maar ook als hoer.

De Selvaggi en hun beeld van de vrouw

Van de vele tijdschriften die verschijnen in de jaren van het fascisme vertolkt het blad *Selvaggio* vanaf 1924 de stem van het agrarische fascisme van de provincie Toscane.²⁷ Deze fascistie van het platteland voelen zich, als squadristen, fascistie van het eerste uur en zetten zich af tegen een groeiende tendens in de fascistiese partij om staties en konformisties te worden en aan te sturen op een status quo door middel van compromissen, en dus verraad te plegen aan de revolutie.²⁸ Zij voelen zich aanvankelijk verwant aan de Futuristen en noemen als gemeenschappelijke kenmerken: het dynamisme, de roekeloosheid, het geweld en het verlangen naar vernieuwing. Ware fascistie zijn voor deze 'Selvaggi' (ruige, onbeschaafde mannen) de kameraden die 'dienen, gehoorzamen en marcheren' voor God, vaderland en gezin. In de eerste twee jaargangen van het tijdschrift komen vrouwen sporadies voor, en dan nog alleen als anonieme moeders

27. *Selvaggio*, 1924-1943, Colle Val D'Elsa, Siena, Turijn, Rome.

28. 'In het Fascisme zijn twee moeilijk te vermengen componenten aanwezig, de gewelddadige, anarchistiese, squadristiese component (en hierop is de invloed van het Futurisme belangrijk) en de bureaucratiese katholieke staatscomponent.' G. Manacorda, *Letteratura e cultura del periodo fascista*. Milaan 1976, p. 57.

of weduwen van met naam genoemde helden die ten gevolge van geweld om het leven zijn gekomen.²⁹

In 1926 wordt *Selvaggio* onder redactie van Mino Maccari de getuigenis van een nieuwe kulturele stroming, Strapaese. De naam brengt tot uitdrukking dat men de nadruk wil leggen op het platteland. Terwijl dit platteland wordt verheerlijkt als een vruchtbare moeder, wordt de stad verguisd als een steriele prostituée. Het Futurisme wordt als achterhaald beschouwd en tegenstrijdig met de traditionele waarden die al eeuwenlang de identiteit vormen van het italiaanse volk. Strapaese stelt de authentieke tradities en de sobere gewoontes van de provincie tegenover het burgerlijk konformisme vol valse retoriek, de corruptie en het bedrog in de steden. Men heeft heimwee naar het squadrisme en het oorspronkelijk revolutionaire fascisme en heeft steeds meer kritiek op de konformistische politiek van de partij en Mussolini. Veel medewerkers aan het tijdschrift keren zich uiteindelijk tegen het militarisme, nazisme, rascisme, en tenslotte tegen het fascisme zelf.

De maatschappijvorm die zij voorstaan behoort echter tot het feodale verleden van een agrarische cultuur, die juist ten tijde van het fascisme de strijd verliest tegen de oprukkende industrialisatie. Op kultureel gebied woedt dezelfde strijd tussen Strapaese en Stracittà.³⁰ Strapaese streeft naar kulturele autarkie en is fel gekant tegen kulturele invloeden van het buitenland, die het eigen karakter van het italiaanse volk aantasten.

Ook in Strapaese is de Man de kern waar alles om draait. Zelfs het nakomelingschap is in de eerste plaats een aangelegenheid van de man, zoals vaak op provocerende wijze wordt duidelijk gemaakt door bijvoorbeeld de volgende imperatieven 'Prima che caschino le foglie ognuno ingravidi sua moglie' (Voordat de bladeren vallen moet ieder zijn vrouw zwanger maken). 'Uno non regna se donna non è pregna' (De man heerst niet als de vrouw niet zwanger is). 'Salute e figli maschi' (Gezondheid en zonen) is de officiële groet. Tot een vrijgezel, die maar niet kan besluiten te trouwen, wordt gezegd: 'Neem een stevige vrouw, lul, en maak haar zwanger'; tot degene die kritiek spuit over Frankrijk: 'Spreek geen kwaad

29. 'Selvaggio wendt een levendige antikonformistische polemiek aan, in een poging het revolutionair verlangen van de provinciale en agrarische middenklasse onveranderd te handhaven, welke een zo belangrijke rol had gespeeld bij het aan de macht komen van het fascisme'. G. Luti, *La letteratura nel ventennio fascista*. Florence 1977, p. 156.

30. Stracittà is de tegenpool van de beweging Strapaese en komt tot uitdrukking in het tijdschrift *Novecento*, uitgegeven door M. Bontempelli, van 1926 tot 1929 (Florence, Rome). Het fascisme wordt hierin niet geïdentificeerd met het platteland, maar juist met de moderne technologische maatschappij.

over Frankrijk tot je zelf drie zonen hebt en een dochter'. De beste politiek van de vrouw is het baren van een stevige zoon. De mannen bewonderen dan ook vooral vrouwen die door brede heupen en gezwollen borsten goed uitgerust lijken voor deze taak. Naast verhalen over beroemde, zich opofferende echtgenotes en moeders, zoals Marietta, de vrouw van Machiavelli, en Anita, de vrouw van Garibaldi, wordt de moeder verheerlijkt in de vele jeugdherinneringen van de schrijvers. De vrouw wordt daarin steevast omringd door een flink aantal kinderen. Wel wordt benadrukt dat de man erop toe moet zien dat zijn zonen een mannelijke opvoeding krijgen die soldaten van hen maakt, geen lafaards.

Eveneens verschijnt in Strapaese naast het beeld van de vruchtbare moeder, dat van de trouweloze maar begerenswaardige hoer. Er wordt beweerd dat een radikaal fascist drie vrouwen nodig heeft: zijn moeder om hem te troosten, zijn echtgenote om kinderen te baren, zijn minnares om hem eroties te prikkelen. Het beeld van de hoer moet echter ten



COCKTAIL

Spotprent, anoniem, in *Selvaggio*, 15 juni 1932. Links een vrouw van Strapaese, rechts een vrouw van Stracità; de spot richt zich tegen de laatste.

strengste gescheiden blijven van dat van de moeder. Onder de mannen van Strapaese heerst een enorme angst door de vrouw bedrogen te worden. Daarom wordt gepleit voor de terugkeer naar de oude romeinse gezinsstructuur waarin de 'pater familias' oppermachtig is en de vrouw van haar geboorte tot aan haar graf bevoegd wordt door haar vader, broers, echtgenoot en zonen. Is de vrouw namelijk niet onderworpen aan het strenge gezag van de man dan wordt zij al gauw een lichtekooi die met iedereen naar bed gaat.³¹

Tegenover de slappe mannen van Stracittà, van wie de vrouwen worden afgeschilderd als wezens zonder borsten, met kortgeknipte haren, rokken boven de knie en een sigaret in de mond, die hun mannen meermalen bedriegen, staan de viriele mannen van Strapaese, exemplaries afgebeeld in de hoofdfiguur van de roman *Leven van Pisto* van Bilenchi.³² Zijn hele leven lang probeert Pisto mannen die dat verdienen, hoorntjes op te zetten, terwijl hijzelf op genadeloze manier de vrouw die hem bedriegt, afstraft.

Pas in 1938, als *Selvaggio* zich, gefrustreerd, terugtrekt uit de politiek, en zich beperkt tot de cultuur, verschijnen er stukken van vrouwen, bijvoorbeeld het verhaal over het einde van de zomer van Liana Ferri.³³ Ook hier zien we het beeld van de zwangere vrouw, één met moeder aarde door de toestand waarin ze verkeert. Maar het moederschap wordt tenminste gezien als vruchtbaarheid van de vrouw, en niet als teken van viriliteit van de man.

Het moederschap in de mythen van Pirandello

Ofschoon Pirandello eerder aansluiting vond bij Stracittà dan bij Strapaese en zelfs meermalen door de laatste stroming werd gekritiseerd, vinden we in een paar toneelstukken, de zogenaamde mythen, het standpunt van Strapaese verwoord. Deze mythen, waarvan vooral *La Nuova Colonia* interessant is voor ons onderwerp, schreef hij na 1925, het jaar waarin hij zich inschreef bij de fascistiese partij en het Manifest van de fascistiese

31. Er wordt zelfs beweerd dat 90% van de mannen door hun vrouwen wordt bedrogen. Als gevolg van de angst om op deze wijze door vrouwen 'gekastreerd' te worden, wordt in het fascisties Burgelijk Wetboek opgenomen dat een vrouw die haar echtgenoot bedriegt, vermoord kan worden zonder dat de echtgenoot hiervoor gestraft wordt. Zie M. Macciocchi, a.w., p. 67.

32. Deze roman verschijnt in afleveringen in *Selvaggio*, 1931.

33. *Selvaggio*, november 1939.

intellektuelen ondertekende.³⁴ Ofschoon hij zich nooit tot spreekbuis heeft gemaakt van het officiële fascistiese regime, is er in zijn werken, naast polemiek tegen de gevestigde orde, ook sprake van adhesie en akseptatie, zoals vooral ook blijkt uit zijn opvatting van de rol van de vrouw. Wordt zij gezien als slachtoffer van de man die haar onderdrukt, dan kan zij deze situatie overwinnen door het moederschap. Wordt zij voorgesteld als de oeroude vijandin van de man die vooral als zij jong en mooi is zijn achterdocht en jaloezie opwekt, dan kan ze een eerbare positie slechts verwerven door het moederschap.³⁵

Zelfs de hoer kan zich rehabiliteren als zij haar moederschap akseptiert, zoals blijkt uit het toneelstuk *La Nuova Colonia* (De Nieuwe Kolonie) geschreven in 1927.³⁶ Terwijl de meeste werken van Pirandello zich afspelen tegen de achtergrond van een burgerlijk milieu gaat het hier om de mythe van het platteland. Een groep smokkelaars wordt zich bewust van het feit dat het maatschappelijk systeem waarin zij leven, hen stigmatiseert als slecht. Ontevreden met deze rol van delinquent, waaruit ze niet kunnen ontsnappen, trekken ze zich vrijwillig terug op een eiland, om er een nieuwe maatschappij op te bouwen, een nieuwe orde, die is gebaseerd op een produktief leven in harmonie met de natuur. Onder hen bevindt zich een hoer, La Spera (de hoop) die een kind heeft van één van de smokkelaars, Currao. Ook La Spera verlangt naar een nieuw leven en een nieuwe identiteit: zij wil moeder zijn. En op het moment dat zij zich daarvan bewust wordt en haar baby bij de voedster weghaalt om er zelf voor te zorgen, ondergaat ze een metamorfose: de verlepte hoer wordt een mooie moeder, en uit haar borsten, die aanvankelijk slechts dienden tot prikkel van de begeerte van mannen, begint melk te vloeien, zodat ze zelf haar zoon kan voeden. Op het eiland heeft de leider Currao echter de grootste moeite om de orde te handhaven, want enkele smokkelaars weigeren zich aan zijn gezag te onderwerpen uit verlangen naar macht, naar bezittingen, en naar de enige vrouw op het eiland, La Spera. Zij halen de rijke padron Nocio naar het eiland, die er met zijn geld, luxe en vrouwen

34. M. Meynaud-Jeuland, 'Pirandello, dramaturge de conformisme', in: *Revue des études italiennes*, 1971, pp. 51-79, is van mening dat, wat ook de beweegredenen van Pirandello geweest mogen zijn om zich aan te sluiten bij het fascisme, niemand in 1925 meer in onwetendheid kon verkeren over de reaktionaire en diktatoriale bedoelingen van deze partij.

35. Volgens N. Jonard, 'L'amour, la femme et la société dans l'oeuvre narrative de Pirandello', in: *Revue des études italiennes*, 1966, pp. 19-60, is in veel werken van Pirandello het moederschap de weg naar het geluk. M. Meynaud-Jeuland, a.w., p. 74: 'Het middel dat de man heeft om zich te wapenen tegen zijn vrouwelijke vijand is om haar te annexeren, om zijn beslaglegging op haar veilig te stellen.'

36. L. Pirandello, *La Nuova Colonia*, Milaan 1928.

wanorde en chaos brengt. De enige die haar nieuwe identiteit trouw blijft is La Spera: zij zorgt voor allen als een goede moeder en is trouw aan Currao. Zodra zij echter niet meer de enige vrouw op het eiland is, willen de kolonisten haar terugdringen in haar rol van hoer. Als men haar ten slotte haar zoon wil ontnemen, en hiermee haar identiteit als moeder, roept zij een hogere macht aan. Moeder Aarde verhoort haar: het eiland zinkt in zee door een enorme aardbeving, en alle eilandbewoners worden door het water verzwolgen. Alleen Moeder en zoon worden gespaard. Moeder met een hoofdletter want het gaat hier om de apotheose van de vrouw als moeder.

De idealen van Strapaese vinden we terug in heel de structuur van het werk, maar het is Currao die, alvorens ook hij ten prooi valt aan het korrumperende systeem, zich met de volgende woorden tot padron Nocio ontpopt als een ware 'selvaggio': 'U heeft ons ledigheid gebracht en vermaak; en dientengevolge zullen ambities en intriges ontstaan. Alle ondeugden van de stad heeft u ons gebracht, en vrouwen en geld. De stad, de stad waarvandaan we gevlucht waren, als de pest.' De hoeren horen bij de steriele stad, zoals de moeder hoort bij de vruchtbare natuur. Omdat



Tekening van Mino Maccari in *Selvaggio*, 31 maart 1931. De tekening heeft als onderschrift: Laten we vrouwen van Strapaese blij hun kinderen de borst geven, en hun echtgenoten het recht laten om te strijden en met mannelijke wonden thuis te komen. Het gezin moet een smidse van mannen zijn, geen paradijs van schapen.

La Spera leeft in harmonie met haar natuur, geen verlangen heeft naar bezit en alleen ten dienste wil staan van man en kind en degenen voor wie zij verantwoordelijk is, is zij gelukkig, ook al leeft zij geïsoleerd. God en de Natuur zijn met haar. Alleen Moeder en Zoon hebben het recht van overleven, om de soort in stand te houden.

Ook in de werken van Pirandello beperkt het moederschap zich tot het baren en voeden van de kinderen.³⁷ Alleen in de mythe *Lazzaro* stelt een moeder zich vragen over de opvoeding van haar kinderen. Terwijl ze haar wettige kinderen in de steek laat, die door de vader worden opgevoed en naar kostschool worden gestuurd – een vader die overigens opmerkt dat moeders op een te lichamelijke manier van kinderen houden – laat zij haar onechte kinderen opgroeien op het platteland, waar zij zich uit verlangen om ‘selvaggia’ te zijn heeft teruggetrokken.³⁸ Dit is geheel volgens de imperatief van Mussolini: ‘Moeders moeten hun kinderen opvoeden tot het werk op het land en alle neigingen bestrijden om het land te verlaten voor de illusies van de stad.’³⁹

Het fascistiese beeld van de vrouw gevormd uit elementen van Futurisme en Strapaese

In de avantgardistische stromingen van het Futurisme en Strapaese zijn dus verschillende vrouwbeelden te onderscheiden. Voor de Futuristen is de vrouw aan de ene kant een lustobject, dat tegemoet komt aan de verlangens van de man, maar ook toegeeft aan eigen lusten en verlangens. Lust wordt niet gezien als een zonde of als bedreiging voor de man, maar moet wel in dienst staan van en leiden tot moederschap. Het produceren van kinderen wordt beschouwd als een natuurlijke, instinctieve daad, futuristisch bij uitstek, waardoor er zelfs sprake is van afgunst bij de man. Voor Strapaese daarentegen is de verleidster in de vrouw een gevaar. Eva moet gedomesticeerd worden door de man, haar eigen seksualiteit moet onderdrukt worden, omdat deze de man zou kunnen ‘kastren’. In zekere zin eigent de man zich ook het moederschap toe, omdat het een teken is van viriliteit. (En in dit opzicht zou men het einde van *La Nuova Colonia* ook positief kunnen lezen als een overwinning van de vrouw.) Beide stromingen zien

37. Zie M. Meynaud-Jeuland, a.w., p. 76: ‘De moeder (...) put haar rol geheel uit in de uitsluitend lichamelijke liefde die haar bindt aan de vrucht van haar schoot. Zij oefent bijvoorbeeld geen functie uit als opvoedster’.

38. L. Pirandello, *Lazzaro*. Milaan 1929.

39. M. Macciocchi, a.w., p. 105.

de vrouw exclusief als producente van kinderen. De opvoeding ervan kan beter overgelaten worden aan de staat of aan de man.

Bekijken we nu het vrouwbeeld van het fascisme, dan kunnen we duidelijk de invloeden van bovengenoemde stromingen herkennen. Lustgevoelens van vrouwen worden erkend, maar gekanaliseerd en onschadelijk gemaakt door vrouwen de gelegenheid te geven deze te projekteren op één man: Mussolini. Hij is hun Man, echtgenoot van allen. Symbolies voor de huwelijksband met Hem is het feit dat vrouwen tijdens de oorlog met Ethiopië hun trouwring offeren voor het Vaderland. Uit de mond van deze Minnaar horen de vrouwen slechts één boodschap: dat het hun taak is kinderen te produceren. Mussolini heeft immers een nieuwe, fascistiese generatie nodig, niet alleen voor zijn oorlogen maar ook voor de opbouw van een ware fascistiese hiërarchie. Bovendien wordt daling van het geboortecijfer gezien als symptoom van degeneratie, terwijl een sterke bevolkingsaanwas beschouwd wordt als een teken van viriliteit en dus superioriteit van het ras.⁴⁰ Het gezin wordt beschouwd als de beste broedplaats, maar de opvoeding van de nieuwe generatie vertrouwt men liever toe aan school en jeugdorganisaties, beide gekontrolleerd door de staat.⁴¹ Als substituut voor het gezin, waarvan het fascisme de invloed wil ondermijnen en zelfs totaal vernietigen, wordt de massa mannen verbonden door de produktie, de massa vrouwen via die ene Man door die ene taak van het Moederschap.⁴² Het is duidelijk dat in ieder geval voor wat betreft het beeld van de vrouw het fascisme feilloos uit de zogenaamde non-konformistische stromingen die konformistische elementen weet te kiezen, die geschikt zijn voor zijn enige doel: de massa vrouwen en mannen onderschikken aan het allesoverheersende fascistiese ordebevel: 'Credere Obbedire Combattere' – Geloven Gehoorzamen Vechten.

40. R. De Felice, *Mussolini il Duce*, a.w., pp. 38-42.

41. In 1926 worden allerlei jeugdorganisaties opgericht, waarvan alle kinderen en jongeren van 6 tot 21 jaar verplicht lid zijn. De Kerk was fel gekant tegen deze inbreuk op het gezin en op haar eigen monopolie in het onderwijs. Bovendien verwierp zij de idealisering van het geweld, dat door de Fascisten werd gepropageerd. R. De Felice, *Mussolini il Fascista II*, a.w., pp. 399-400.

42. E. Lederer, *State of the Masses III*. New York 1967, pp. 72-73.

Verlag

Marjo Buitelaar

LOVA-studiedag, 'Wat hebben vrouwen aan antropologie'

Op 8 maart 1985 vond in Utrecht de zestiende studiedag van het Landelijk Overleg Vrouwenstudies in de Antropologie (LOVA) plaats. De dag was dit maal georganiseerd door de Vrouwengroep Antropologie Amsterdam en had als thema *Wat hebben vrouwen aan antropologie?* De (on)bruikbaarheid van diverse stromingen binnen de antropologie stond daarbij centraal. Dank zij de aantrekkelijkheid van dit centrale thema, wellicht samen met het feit dat de LOVA-dag samenviel met de Internationale Vrouwendag, was de opkomst groot: er waren ongeveer honderd aanwezigen.

De dag werd geopend door *Anna Aalten* (VU). Zij schetste de ontwikkeling van 5 jaar LOVA. De eerste 6 bijeenkomsten werden gekenmerkt door de nadruk op de vraag 'Wat is feministische antropologie en wat is de band met de vrouwenbeweging?'; daarna verschoof de discussie naar meer inhoudelijke thema's.

In de eerste lezing nam *Willy Jansen* (KUN) het begrip kulturele dominantie onder de loep. Dit begrip betreft een combinatie van drie invalshoeken: de machtsdiskussies zoals deze door mensen als N. Elias, A. Blok en J. Boissevain zijn gevoerd, het symbolies strukturalisme en de groep onderzoekers rond C. Geertz, die de koppeling tussen kulturele noties en andere sociale verhoudingen bestu-

deert. Het voordeel van de analyse van genusverhoudingen vanuit het begrip kulturele dominantie is volgens Jansen dat het wijst op de formele en informele machtskansen van vrouwen als individu en als groep. Ongelijkheid vloeit niet alleen voort uit economische verhoudingen, maar is verweven met de manier waarop men categoriseert in termen van vrouwelijkheid en mannelijkheid, respectievelijk onreinheid en reinheid. Ideeën hieromtrent vormen zelf ook een machtsverhouding waar economische verhoudingen door beïnvloed kunnen worden. Het gaat dan ook om het opsporen van de uiteenlopende opvattingen van verschillende groepen over bezit, arbeid en geld, met welke opvattingen gemanipuleerd kan worden.

De lezing van *Els Postel* (RUL) had betrekking op het strukturalisme van C. Lévi-Strauss. Zijn theorie is toegespitst op verwantschap en mythen, waarbij hij op zoek is naar denkpatronen. Het bezwaar van Lévi-Strauss' benadering van verwantschap is dat hij er van uitgaat dat mensen (lees: mannen) met elkaar in relatie treden middels uitwisseling van vrouwen, zonder zich af te vragen hoe dit komt en of dit in alle samenlevingen het geval is. Het gevaar van zijn denken in strikte opposities op een formeel nivo is dat een staties wereldbeeld wordt geproduceerd. Het onderzoeken van denkkategorieën kan wel zeer nuttig zijn, bijvoorbeeld voor de ontwikkeling van het genusbegrip, maar dan moet dit wel op verschillende nivo's gebeuren. Ook moet men zich er rekenschap van geven dat binaire opposities niet neutraal zijn en moet men zich afvragen, hoe het komt dat er op die manier wordt gekategoriseerd.

José van Santen (RUU) boog zich in haar lezing over het gebruik van marxistische begrippen. In niet-kapitalistische samenlevingen functioneren de verwantschapsverhoudingen vaak als produktieverhoudingen. In wat C. Meillassoux de domestieke produktiewijze

noemt, ontlene oude mannen macht aan de controle van de reproductiemiddelen, dat wil zeggen bestaansmiddelen en vrouwen. Helaas signaleert Meillassoux vrouwenonderdrukking zonder te problematiseren. Wil men een vruchtbaar gebruik maken van marxistische begrippen, dan zal men aandacht moeten besteden aan de symboliese aspecten van verwantschap en produktieverhoudingen. Vrouwen zijn niet alleen producenten van producenten, maar spelen een actieve rol in het produceren van een surplus. Onderzocht moet worden hoe groot hun aandeel is in de produktie, in hoeverre zij deze controleren en hoe de produktie door de verschillende groepen wordt gewaardeerd. Naast de produktie en distributie moet ook gelet worden op de konsumptie; het zijn met name vrouwen die deze fase van het produktieproces verzorgen.

Voorafgaande aan de vierde lezing werd de film *Her name came on arrows* gedraaid, waarin de antropoloog M. Godelier kon worden betrappt op een seksistische wijze van verzamelen van etnografies materiaal. Na dit voorbeeld van hoe het niet moet, schetste *Saskia Wieringa* (ISS) in haar lezing over de antropologische methode van onderzoek een beeld van hoe het volgens haar wél moet. Het tweeledige doel van feministiese antropologie is volgens haar het zichtbaar maken van vrouwenonderdrukking door middel van kwalitatief onderzoek. Dit is te bereiken door van onder af te werken, samen met de onderzochte vrouwen, gebruikmakend van bewuste participatie. Met dit laatste wordt bedoeld dat de onderzoekster haar binding met de onderzochten in het onderzoek betreft, dat ze verschijnselen definieert vanuit de denkkategorieën van de onderzochte vrouwen. Ook let ze bij vrouwen die qua verbale kommunikatie niet erg ontwikkeld zijn, op non-verbale vormen van kommunikatie.

De laatste spreker was *Amrita Chhachhi* (ISS). Haar lezing over imperialisme-theo-

rieën was een pleidooi voor het hanteren van een perspectief op makro-nivo voor het bestuderen van problemen op mikro-nivo. Imperialisme-theorieën wijzen door hun histories-politieke benadering op de cruciale rol van de wereldeconomie. Door de dekolonisatie is de wereldsituatie sterk gewijzigd en vrouwen zijn vaak de eerste slachtoffers hiervan. De internationale arbeidsverdeling betekent ook een nieuwe arbeidsverdeling tussen de seksen, die zowel in het Westen als in de Derde Wereld veelal een verslechtering voor vrouwen inhoudt. Antropologen moeten daarom meer onderzoek verrichten in eigen land, ook naar de positie van immigranten.

In de discussies die op de diverse lezingen volgden, werd de onduidelijkheid van begrippen als produktie, reproductie, maar ook macht gesignaleerd. Al pratende over de bruikbaarheid van bestaande antropologische stromingen voor feministies onderzoek kwam de vraag boven wat feministiese antropologie nu eigenlijk is. Sommigen meenden dat de eigenheid vooral gezocht moet worden in de onderwerpen die bestudeerd worden, daar een eigen theorievorming nog niet ver is ontwikkeld. Anderen zagen feministiese antropologie duidelijk als een stroming, en wel een die veel verder gaat dan de traditionele antropologie, daar ze de man/vrouw-verhouding problematiseert; feministiese antropologie is geen deeltheorie, maar een totale studie. Over de vraag of ze daarom een alles overkoepelende wetenschap moet zijn, of dat feministiese antropologie haar bijdrage moet leveren aan een multi-disciplinaire aanpak waren de meningen eveneens verdeeld.

De vraag wat feministiese antropologie is, blijkt vandaag de dag, vijf jaar na de oprichting van LOVA, dus nog steeds te leven. Toch is deze zestiende LOVA-dag het bewijs dat er in die tijd heel wat bereikt is. De vraag wat vrouwen hebben aan antropologie heeft zich ontwikkeld van het stellen van een diagnose:

het aanwijzen van seksistische plekken in bestaande theorieën, naar het op gang brengen van het genezingsproces: het verwerpen van de slechte elementen uit die theorieën en het gebruiken en ontwikkelen van de nuttige elementen daarin.

Recensies

Freda Dröes

*Bibliografie feminisme en christendom.
Een geannoteerd overzicht van de
Nederlandstalige literatuur 1960-1982.*

Catharina J.M. Halkes en Petra Peeters.
Amersfoort (De Horstink) 1984, 141 pp.,
f 12,90 (245 BF)

Tien jaar na het ontstaan van academische 'feministische theologiebeoefening' in Nederland ligt er nu een bibliografie 'feminisme en christendom' voor ons. Dit is een verheugende gebeurtenis. De bibliografie is samengesteld door de historika Petra Peeters en de Nijmeegse hoogleraar 'Feminisme en Christendom' Catharina Halkes, die sinds jaar en dag werkt aan de ontwikkeling van feministische theologiebeoefening in Nederland. Het is een overzicht geworden in chronologische volgorde van literatuur uit Nederland, Vlaanderen en vertaalde buitenlandse literatuur tussen 1960 en 1982 over het thema vrouw, geloof, kerk en theologie in hun onderlinge samenhang. Elke titel is voorzien van een korte aanduiding van de inhoud. De toegankelijkheid van de inhoud is vergroot door toevoeging van een drietal registers op auteurs- en titelwoorden, bijbelboeken, personen en zaken. In een aantal bijlagen zijn namen en adressen van kerkelijke organisaties, documentatiecentra, feministische tijdschriften en vrouwenboekhandels opgenomen. Het geheel is voorzien van een korte inleiding en een lijst van systematies doorgenomen tijdschriften.

Het maken van een bibliografie als deze is uiteraard een hachelijke onderneming. In een

betrekkelijk korte tijd moeten knopen doorgehaakt en keuzen gemaakt worden. Hoe het terrein 'feminisme en christendom' te definiëren? Hoe het af te bakenen? Wanneer te beginnen? Waar inhoudelijk de grenzen te leggen? Welke selectiekriteria te hanteren? Welke tijdschriften systematies doornemen? Voor wie is het bedoeld? Het ligt dan ook voor de hand dat de keuzen die gemaakt zijn op dit nog nauwelijks in kaart gebrachte terrein, vragen en kritiek oproepen. Blijft staan dat deze vragen en kritiek gesteld kunnen worden omdat deze publikatie nu voor ons ligt.

De volgende belangrijke keuzen zijn in deze bibliografie gemaakt.

- Er is gekozen voor twee typen doelgroepen, die onderling in hun behoeften sterk verschillen: studenten en docenten aan theologische fakulteiten en vrouwen en mannen in den lande, pastores, vormingswerk(st)ers, leken, enz.
- Er zijn publikaties van wetenschappelijke aard en niveau opgenomen én niet-wetenschappelijke werken en artikelen.
- Er is gekozen voor opname van drie soorten materiaal: relevante kerkelijke documenten van de katholieke kerk, de gereformeerden en de nederlandse hervormde kerk; publikaties uit het milieu van de theologische fakulteiten en publikaties uit het milieu van vrouwengroepen in gemeenten en vormingscentra.
- Alle theologische literatuur die een bijdrage (pro of contra) heeft geleverd op het terrein van feministische theologie en/of op het bredere terrein waar feminisme en christendom elkaar raken.

Mijn belangrijkste bezwaar tegen deze bibliografie is dat de titel 'feminisme en christendom' de inhoud niet dekt. Studies geïnspireerd door discussies in de vrouwenbeweging staan naast studies die geen enkele referentie hebben met feminisme en studies die te typeren zijn als vrouwvijandig. Op zich lijkt het mij te verdedigen al deze publikaties op te nemen, maar de titel 'feminisme' is dan niet te verdedigen zeker niet als die titel door de samenstellers zelf beschreven wordt als 'vrouwbevrijdend'. De titel 'vrouw en christendom' beschrijft het opgenomen materiaal beter. Waar 'feminisme' bepaald te breed genomen is, is het 'christendom' verengd tot de kerkelijke en theologiese kant. De politieke, de kulturele en de historische kant van het christendom blijven sterk onderbelicht. Dit komt door de keuze die gemaakt is in de tijdschriften die systematies doorgenomen zijn. Ook hier geldt weer dat de beperking tot overwegend kerkelijke en theologiese literatuur op zich te verdedigen is, maar dat opname van het woord 'christendom' in de titel dan niet te verdedigen is. Het probleem had opgelost kunnen worden door in de titel niet te spreken van 'feminisme en christendom', maar van 'vrouw en geloof/kerk en theologie'.

Een tweede probleem ligt in de keuzen die gemaakt zijn in verhouding tot de doelgroepen van de bibliografie. Geen van beide doelgroepen kan helemaal tevreden zijn. Studenten en docenten hebben meer aan een bibliografie die toegespitst is op vrouwenstudies theologie, waarin ook relevante buitenlandse literatuur is opgenomen en relevante literatuur uit verwante vakgebieden. Pastores, vormingswerk(st)ers, vrouwengroepen hebben meer aan een bibliografie waarin belangrijke nederlandse literatuur thematisch beredeneerd en gewaardeerd is opgenomen. Blijft staan dat beide groepen materiaal kunnen vinden in deze bibliografie.

De bibliografie is een goede weergave van de wijze waarop Tine Halkes al vele jaren vanuit Nijmegen haar leeropdracht Feminisme en Christendom gestalte geeft. Typerend daarin is dat zij telkens over de grenzen van de universiteit heen heeft gekeken naar al die groepen in de kerken waar vrouwen gestalte geven aan hun geloof, en dat zij telkens weer de vinger heeft gelegd op dat denken in de kerken dat vrouwen uitsluit of marginaliseert.

Tenslotte kan deze bibliografie dienen als uitgangspunt en aanzet voor verder onderzoek. Een toespitsing op de theoretische implicaties van wat gewoonlijk 'feministische theologie' genoemd wordt, maar wat ik liever zou aanduiden met de term 'vrouwenstudies theologie' heeft daarbij prioriteit.

Josine Blok

Women in Hellenistic Egypt. From Alexander to Cleopatra.

Sarah B. Pomeroy. New York (Schocken) 1984, 241 pp., \$ 16,95.

Pomeroy als papyrologe

Het archiefmateriaal dat uit de klassieke oudheid bewaard is gebleven, is bijzonder onevenredig verdeeld. Egypte is ook in dit opzicht een rijk gebied, waar dank zij de droogte van het woestijnzand een immense hoeveelheid papyrus-fragmenten zijn gekonserveerd. Naast literaire teksten bestaan deze inderdaad uit archiefstukken in de gebruikelijke zin: egodokumenten, administratieve teksten, kontrakten, correspondentie van de gigantische burokratie, die Egypte een dankbaar onderwerp maken voor gedetailleerd onderzoek. Een dergelijke dokumentatie met de daarop voortbouwende typen historiografie bestaat voor andere gebieden eigenlijk niet. Egypte werd in 332 v.C. veroverd door Alexander de Grote op de laatste representanten van de faraonische heerschappij. Bij Alexanders dood in 323 viel het toe aan generaal Ptolemaeus, en tot aan de dood van Cleopatra VII in 30 v.C., toen Egypte een romeins 'kroondomein' werd, heerste een griekse monarchie, die ook de vestiging van een griekse upper- en middle-class met zich meebracht. Zeker in Egypte is het proces van hellenisering, de wederzijdse ak-

kulturatie van de griekse en autochtone cultuur, goed te traceren. Het papyrus-materiaal dat in deze periode voor een deel in de griekse taal is gesteld, maakt het voor oudhistorici mogelijk om het leven tot in kleine details terug te vinden.

Het traceren van de levens van vrouwen en het beschrijven van de details blijkt het doel te zijn dat Sarah B. Pomeroy zich heeft gesteld in haar recente boek *Women in Hellenistic Egypt*. De auteur is in vrouwengeschiedeniskringen vooral bekend door haar monografie *Goddesses, whores, wives and slaves* en wellicht in iets mindere mate door haar artikel 'Infanticide in Hellenistic Greece', in *Images of Women in Antiquity*.¹ *Goddesses* is een belangrijk boek geworden: in vakkringen vestigde het de aandacht op het onderwerp 'vrouwen' op een geschikt moment en vanuit een moderner en kritischer perspectief, en tevens was het toegankelijk voor een breder publiek. Toch zijn er tegen de benadering in *Goddesses* ernstige bezwaren in te brengen. In veel opzichten bleek Pomeroy niet losgekomen te zijn van traditionele concepten, die bepaald werden door het streven 'de positie van de vrouw' in kaart te brengen.² Was 1975 misschien nog wat vroeg voor een verdergaande benadering, in *Women in Hellenistic Egypt* blijkt de auteur deze opvatting niet verlaten te hebben.

De vraagstellingen in *Women in Hellenistic Egypt*, zijn, kortom, nauwelijks interessant. Al tamelijk in het begin snijdt Pomeroy de kwestie aan hoe 'de status van de vrouw' was (p. 45), niet om de zin van deze vraag te betwijfelen maar om hem te beantwoorden: in hellenisties Egypte was die status hoger dan in klassiek Griekenland, maar nog niet zo hoog als we nu zouden willen. Ook haar indeling van het boek volgt een traditioneel stramien: sociale groepen, van koninginnen tot lower-class (slavinnen) worden elk beschreven. Behalve de genoemde 'status'-vraag wordt geen enkel breder concept op het materiaal losgelaten,

waarbij zelfs de religie eigenlijk niet aan bod komt. De verschillende groepen zelf beschrijft Pomeroy aardig, soms met het inzicht waarvan ook *Goddesses* getuigt, maar veelal ook onevenwichtig. Niet alleen legt ze willekeurig bepaalde gegevens wel (mythise figuren) en andere niet uit (de leer van de Pythagoreeërs, bijvoorbeeld, terwijl dat een belangrijke kwestie is), maar vooral blijft steeds een worsteling voelbaar tussen de keurige papyrologe en de feministe, die Amerikaanse opvattingen over sukses en gelijkberechtiging niet echt kan relativeren. Zo zwenken veel zinnen rond een twijfelend enerzijds-anderzijds, met als maat 'de emancipatie van de vrouw'; de levendige Pomeroy, die soms in *Goddesses* en in 'Infanticide' aanwezig was, is hier vermoeid of verdwenen.

Het is een boek geworden met veel gemiste kansen. Een bijzonder interessant stuk betreft 'Ethnicity and gender' (p. 121), waarin Pomeroy laat zien dat het helleniseringsproces voor mannen en vrouwen verschillend verliep. Omdat de egyptiese wet vrouwen een grotere juridische zelfstandigheid toekende dan de griekse, waren vrouwen van beide bevolkingsgroepen geneigd op z'n egypties te leven (men mocht kiezen tussen de twee juridische stelsels, die in ptolemaeïes Egypte beide geldig waren), terwijl de mannen zich wendden tot de griekse normen en wetten, die immers die van de rulling-class waren. Maar dit stuk krijgt nauwelijks een inhoudelijk vervolg in de rest van het boek. In een hoofdstuk over 'Alexandrian women' (vrouwen in Alexandrië, de door Alexander in 331 gestichte wereldstad, die echter vanwege de vochtige ligging weinig papyrus heeft nagelaten) komt een weinig verrassend en globaal portret van vrouwen in de literatuur naar voren, terwijl daarnaast iets wordt gezegd over vrouwen die zelf schreven. Dat waren er niet veel, en zouden ze echt de auteur zijn van wat op hun naam staat? Veel verder dan deze vragen komt de analyse van de literaire erfenis

van hellenisties Egypte niet. Jammer, want dat had gemakkelijk gekund.

De indruk die het boek maakt wordt bevestigd door de bibliografie: wel een nette selectie uit papyrologiese deskundigheid, geen literatuur die een nieuwere opvatting van vrouwen-geschiedenis vertegenwoordigt. En dat terwijl in de VS momenteel nadrukkelijk in franse voetsporen wordt getreden door oudhistorici, die soms parijziger zijn dan Parijs zelf. Misschien heeft Pomeroy een dergelijke modieuze inslag willen vermijden en zich netjes binnen de traditionele oude geschiedenis willen houden om het onderwerp 'vrouwen' zo ver mogelijk van het rareiteitenkabinet te verwijderen. Ze heeft daarin dan op z'n minst overdreven. Het eindresultaat is een boek waarin bijzonder veel gegevens te vinden zijn, dat soms een aantrekkelijke beschrijving biedt van het dagelijks leven (de echt papyrologiese gedeelten zijn veruit het leukst). Maar het echte interessante werk aan dit materiaal (moet) grotendeels nog beginnen.

Noten

1. S. Pomeroy, *Goddesses, whores, wives and slaves. Women in classical antiquity*. New York 1975; en 'Infanticide in Hellenistic Greece', in: A. Cameron en A. Kuhrt (red.), *Images of Women in Antiquity*. Londen 1983, pp. 207-222.
2. Zie voor een nadere analyse van deze concepten en de standpunten van Pomeroy mijn artikel 'Vrouwen en de antieke wereld – isolement en integratie', in: *Lampas* 17, 1984, pp. 5-27.

Marijke Mossink

Onder mannen, onder vrouwen. Studies van homosociale emancipatie

Mattias Duyves, Gert Hekma,
Paula Koelemij (red.). Amsterdam (SUA)
1984, 181 pp., f 18,-.

In *Onder mannen, onder vrouwen* staan vijf artikelen van vrouwen over vrouwen en negen artikelen van mannen over mannen. Is deze bundeling van slechts veertien papers uit een oorspronkelijk totaal aanbod van meer dan tachtig op het gelijknamige kongres dat zomer 1983 plaatsvond, tekenend voor een gebrek aan enthousiasme onder homologen om zich te blijven scharen onder de banier van het begrip 'homosociale arrangementen'?

De definitie die de samenstellers van de bundel geven – 'groepsvormingsprocessen onder geslachtsgenoten op basis van geslachtsgeenootschap' (p. 11) – duidt op een eenduidig en nauw omschreven onderzoeksterrein. Toch moet dit begrip (als je het ietwat ronkend en schier onleesbaar inleidend hoofdstuk wilt geloven) de grootste doorbraak van de laatste eeuw zijn in het wetenschappelijk onderzoek naar homoseksualiteit, heteroseksualiteit, en zo'n beetje alles wat daar tussenin en omheen ligt.

Maar de gevarieerdheid van de kongrespapers, en ook van de artikelen in de bundel, maakt duidelijk dat er geen sprake is van zelfs maar het begin van een nieuw paradigma. Niet erg, zo gaat het in het wetenschappelijk machtsspel. Alleen krijgt het woord 'homosociaal' langzamerhand wel veel weg van een botte bijl, en met botte bijlen zijn geen bomen te vellen, behalve misschien dooie, zoals de oude traditie van onderzoek naar homoseksualiteit als klinies verschijnsel, als natuurlijke afwijking, vanouds in handen van medici, psychologen en seksuologen. Voor het overige slagen de samenstellers er niet zo erg in om alle 'misverstanden' (p. 12)

die tijdens en na het kongres ontstonden over het begrip 'homosociale arrangementen' weg te nemen, tenzij je het als een oplossing beschouwt dat de oorspronkelijke definitie in alle richtingen wordt opgerekt. Zo moet 'homosociale arrangementen' zowel een einde maken aan de kliniese obsessie met de homoseksuele identiteit, als een nieuw paradigma bieden voor de studie van (niet alleen homoseksuele) identiteiten. Zo moest 'homosociale arrangementen' aanvankelijk op vrij naïeve wijze een brug slaan tussen homostudies, mannenstudies en vrouwenstudies, en is het nu bij uitstek geschikt om de seksistische en homofobe karaktertrekken van mannenverbanden te bestuderen. Zo moet 'homosociale arrangementen', volgens Paula Koelemij in *Tijdschrift voor vrouwenstudies* 19, 1984, de focus verplaatsen van het seksuele naar het sociale, maar in de lesbische geschiedschrijving het seksuele weer in ere herstellen.

Voorlopig lijkt het er dus op dat 'homosociale arrangementen' meer een placebo is dan het panacee dat de samenstellers van *Onder mannen, onder vrouwen* ons proberen te verkopen. Laten we het er maar op houden dat het vooral sukses heeft gehad als strategie van (met name de heren van?) de afdeling homostudies van de Universiteit van Amsterdam om in een reeks van wetenschappelijke (en politieke) discussies te interveniëren en zo een plaats te veroveren in homostudiesland.

Onder vrouwen

Niettemin maken sommige artikelen de bundel toch de moeite waard. Ik beperk me hier tot een korte weergave van de vrouwenartikelen. We vinden daar een paar 'grote namen' in de discussie die op het kongres gevoerd werd over lesbische geschiedschrijving.

'In een zekere wurggreep van een onzekere geschiedenis' van Marie-Jo Bonnet is de vertaling van de inleiding tot haar boek *Une choix équivoque*, dat indertijd door Mieke Aerts en

Saskia Grotenhuis (in *Lover* 1982, nr. 3) werd aangeprezen als alternatief voor de angelsaksische speurtocht naar een 'eigen lesbische geschiedenis'. Ook Bonnet, zo blijkt uit dit fragment, zocht naar lesbische verledens en stuitte op censuur en zelfcensuur. Maar meer dan in de Amerikaanse of Nederlandse traditie aksepteerde ze het zwijgen van mannen en vrouwen over de vrouwenliefde; meer dan achter de grote muur van het zwijgen de 'werkelijkheid' te zoeken, heeft ze de totstandkoming van de muur onderzocht: in woordenboeken, bibliografieën, handboeken en bibliotheken.

Carroll Smith-Rosenberg houdt zich in 'De politisering van het lichaam' bezig met de seksuele metaforen van de maatschappelijke 'leegers' die elkaar 'op het sombere vlak van honger, economische ontbinding en oorlog' bestrijden (p. 124). Aan de hand van de ideeën van Krafft-Ebing en Havelock Ellis laat ze zien hoe 'De Lesbienne' uiteindelijk ging staan voor de 'chaos niet alleen van de Nieuwe Vrouw maar van de nieuwe wereld' (pp. 136-137). Vrouwelijke auteurs uit de jaren twintig en dertig – Gertrude Stein, Djuna Barnes, Virginia Woolf – creëerden uit deze bourgeoisie-mythe een feministische beeldspraak: ze zetten het vrouwelijke derde geslacht om in ongrijpbare karakters, aldus Smith-Rosenberg.

Waar bij Smith-Rosenberg *Orlando* van Woolf en *Ladies' Almanack* van Barnes model staan voor vrouwelijke omkeringen van mannelijke bourgeoisie-mythes, zijn ze daar bij Lillian Faderman de treurige gevolgen van. In haar 'Liefde tussen vrouwen in 1928. Waarom Modernisme niet altijd modern is' zijn de romans die in 1928 verschenen over lesbische figuren het eindpunt van een ontwikkeling, waarin de romantiese liefde tussen vrouwen die in de negentiende eeuw mogelijk was, werd geperverteerd tot een ziekelijke afwijking. Dit was een deel van de reactie op de groeiende (economische) onafhankelijkheid van vrouwen dank zij het feminisme en op de seksuele revo-

lutie die de komst van voorbehoedmiddelen en ... de auto voortbracht. Het modernisme, zo luidt Fadermans in het geheel niet verrassende konklusie, was dus niet modern 'wat betreft de vrouwenliefde die vrouwen zolang een kans op een gelukkig en gezond (gezond?, *M.M.*) leven had geboden' (p. 152).

Gudrun Schwarz schrijft in de traditie van Faderman, zij het dat in 'Vrouwennetwerken in Duitsland rond negentienhonderd' niet de teloorgang van de liefde tussen vrouwen centraal staat, maar het glorieuze verzet tegen het patriarchaat. In haar beschrijving van de (dames)liefdes van de feministe Anita Augspurg staan zelfs de breuken en keerpunten daarin alléén in het teken van persoonlijke groei en de kracht van vrouwenliefde. De enige bron die Schwarz gebruikt is de gezamenlijke autobiografie van Anita Augspurg en haar vriendin Lida Heymann.

Tenslotte een aflevering van Maaïke Meijer in de continuïng story van Wolff & Deken. Een nieuw aksent: het was niet de damesliefde die in de achttiende eeuw bedreigend was voor de heersende orde, maar de damesgeleerdheid. Meijer: 'De agressie en onzekerheid van mannen ontaardt zich in een angstfantasie en dat is de 'Savante' (p. 173), een sociale fictie waaraan Wolff & Deken overigens zelf hun steentje bijdroegen. In die zin was dus de geleerdheid van vrouwen in de achttiende eeuw meer revolutionair dan de romantiese vrouwenliefde; dat was dan ook de 'frontlinie' (p. 177).

Joke Haafkens

Het zwijgen achter het spreken. Een analyse van een feministiese hulpverleningsvorm

Riky van Og. Den Bosch (Marge-teksten 8) 1985, 101 pp., f 11,-.

Zo'n vijftien jaar geleden begon in feministiese kringen het inzicht te ontstaan dat in de geestelijke gezondheidszorg vaak dwingende, sekserol-bevestigende beelden over vrouwen gehanteerd worden. Dit is niet zonder gevolgen gebleven. Zo zijn er inmiddels drie door de overheid gesubsidieerde feministiese hulpverleningsinstellingen opgericht, en neemt het aantal feministiese hulpverleensters in de ambulante geestelijke gezondheidszorg langzaam toe.

De notie 'het persoonlijke is politiek' vormt voor de feministiese hulpverlening een belangrijk uitgangspunt. Hoe deze notie wordt geïnterpreteerd, valt bijvoorbeeld te lezen in een belangrijke beleidsnota over vrouwenhulpverlening van de Hoofdinspectie voor de Geestelijke Volksgezondheid (1982): 'Het belangrijkste in vrouwenhulpverlening is dat cliënten zich bewust worden van geïnternaliseerde maatschappelijke normen, die door externe druk in stand gehouden worden, en haar eigen identiteit, behoeftes en verlangens. Zo wordt vrouwen duidelijk dat hun problemen behalve individueel ook structureel zijn en derhalve als *vrouwenproblemen* kunnen worden aangeduid.'

Deze invulling van de notie 'het persoonlijke is politiek' staat de laatste tijd ter discussie binnen de vrouwenbeweging. Zo zegt Rosalind Coward dat deze interpretatie gebaseerd is op het uitgangspunt dat er *aparte* vrouwelijke of feministiese (gedrags)praktijken zouden bestaan, die bevrijd zijn van seksistische machtsverhoudingen. Dit heeft tot gevolg dat feministies gedrag ook voorgeschreven kan worden als norm (prescriptive approach), bijvoorbeeld

aan vrouwen met problemen. (Zie: Snitow, *Desire*, Londen (Virago) 1984.) Coward pleit ervoor om juist niet uit te gaan van vooropgestelde beelden over vrouwelijk of feministies gedrag, de verschillen tussen vrouwen aandacht te geven en tot inzet te maken van (politieke) strategie binnen de vrouwenbeweging.

Aan deze opmerkingen van Coward moest ik denken, toen ik in de doktoraalskriptie van Riky van Og over feministiese hulpverlening de volgende konklusies aantrof: 'Eén van de belangrijkste voorwaarden van feministiese therapie is dat vrouwen, bewust hun leven moeten willen veranderen... in de richting van een *feministies doel*' (p. 87); 'Vrouwen, die niet feministies zijn hebben geen baat bij (feministiese, *J.H.*) hulpverlening' (p. 88).

Van Og komt tot deze konklusie op grond van haar onderzoek naar de werking en de effecten van feministiese therapie. Daarin analyseert zij uitspraken van drie cliënten en twee hulpverleensters over een feministiese therapiegroep, waaraan zij in 1980 gedurende een jaar deelnamen. De werkwijze in de therapiegroep, was gebaseerd op de uitgangspunten van de radikale therapie. Deze stroming is volgens Van Og populair onder feministiese hulpverleensters.

In het eerste deel van haar analyse komt Van Og tot de ontdekking dat de meeste uitspraken van hulpverleensters en hulpvraagsters over de therapie parafrasen zijn van belangrijke theoretiese uitgangspunten van de radikale therapie: *roldoorbreking* en het maken van eigen keuzes worden als belangrijke doelstellingen van de therapie gezien. Er moet *aktief* gewerkt worden in de groep en er moeten geen fiktieve maar *dagelijkse* problemen besproken worden. De groep moet *veiligheid* bieden aan vrouwen. Dit kan tot stand komen door de *positieve kanten* van vrouwen te benadrukken in de groep. Problemen worden niet beschouwd als *psychiese stoornis* maar als moeilijkheden waar iedereen tegenaan kan lo-

pen. Hulpverleensters laten zich niet voorstaan op hun *deskundigheid* door onder andere hun eigen levenservaringen te vertellen in de groep.

De eenstemmigheid die zij aantrof tussen hulpverleensters en hulpvraagsters, riep bij Van Og een gevoel van onbehagen op: 'Er is iets mis met het (vrouw) beeld van de feministische hulpverleningsvorm. Er ontbreekt iets. Met dat onbestemde gevoel bleef ik achter toen ik deze therapievorm zo nauwgezet mogelijk had ontrafeld', schrijft ze op pagina 63. Het gevoel van onbehagen leidde tot een nieuwe analyse van het onderzoeksmateriaal en dat leverde het boeiendste hoofdstuk van de skriptie op. Ik zal het kort resumeren.

Van Og neemt hierin – vrij kritiekloos overigens – het analyse-model over dat Gabriël van de Brink hanteerde in een artikel over welzijnstaal. Dit analyse-model gaat ervan uit dat de functie van welzijnstaal bestaat uit het elimineren of kanaliseren van de destructieve kracht van agressie. Daartoe zijn er vier wetmatigheden in het spel in de welzijnstaal: 1 het subjekt moet zich uitspreken; 2 er moet gekommuniceerd worden; 3 het subjekt kan groeien; 4 de metakommunikatie. Van Og herkent deze wetmatigheden ook in de uitspraken over feministische therapie: Voor je zelf opkomen is een voorwaarde. Gelijkwaardigheid tussen de groepsleden wordt benadrukt om communicatie mogelijk te maken. Er bestaat dwang om te veranderen en te groeien. Tenslotte is er een konstante tendens om de juiste communicatie te bewaken. Via deze wetmatigheden wordt een beeld van de vrouw gekonstrueerd als *autonoom*, in staat tot *eigen keuzes* en tot *verandering* in feministische zin bereid. Van Og vraagt zich af wat er via deze wetmatigheden verzwegen wordt. In de eerste plaats is dat de twijfel over de eigen identiteit, konkludeert ze. Vrouwen *moeten* een identiteit hebben in feministische therapie. Vanuit psychoanalytiek gezichtspunt is de autonome

mens echter een mythe: 'Het ik is steeds een tijdelijk kompromis tussen strijdige houdingen.' Ook is er in de feministische therapiegroep geen plaats voor het verlangen. Alles moet formuleerbaar en herkenbaar zijn terwijl het verlangen in psychoanalytische zin juist ongrijpbaar is.

Door de sterke nadruk op autonomie, veiligheid, betrokkenheid en herkenbaarheid, wordt agressie als ontbindende faktor in de groep ontkend. Aan de hand van uitspraken over vrouwen die uit de groep waren gegaan, konkludeert Van Og echter dat agressie zich wel keert tegen vrouwen die zich niet aan de groep konformerden. Op de onderzoeksupzet en analysemethode die Van Og gebruikt, is veel aan te merken. Op zich kan de analyse van teksten veel aan het licht brengen. Het is mijns inziens echter niet juist om van te voren de functie van de taal te definiëren (zoals het kanaliseren van agressie). Vooronderstellingen over wat men *doet* in de communicatie – steunen, confronteren, oplossen, of wat dan ook – interfereren bij zo'n aanpak met de analyse van wat men *zegt*. Op die manier wordt het moeilijk eventuele verschillen tussen sprekers op het spoor te komen, want iedereen wordt verondersteld dezelfde functie te realiseren.

De waarde van het hoofdstuk ligt dus niet zozeer in de gebruikte methode, alswel in de theoretische en strategische vragen die Van Og stelt: De vraag óf er wel sprake is van een 'vaste identiteit' voor vrouwen, kunnen feministische hulpverleensters tot een hernieuwde discussie stimuleren over hoe de notie het 'persoonlijke is politiek' ingevuld moet worden in therapieën. De opvatting dat het gedrag van vrouwen een loutere weerspiegeling is van maatschappelijke machtsverhoudingen kan cliënten die dit niet herkennen of aksepteren, uitsluiten. Omgekeerd brengt de stelling van Van Og dat 'treurnis, emoties of onzekerheid' relatief autonome psychische processen zijn, los

van de feitelijke machtsverhoudingen tussen mannen en vrouwen, een gevaar met zich mee. Het kan leiden tot een terugval naar een houding vanwaaruit problemen slechts als een uitdrukking van een individuele geschiedenis beschouwd worden. Van Og pleit mijns inziens niet voor het laatste. Haar skriptie zie ik als een oproep om ruimte te maken voor verschillende 'vrouwelijke identiteiten', binnen de feministiese therapie, en om niet voor te schrijven hoe vrouwen zouden moeten zijn. Dit lijkt mij een belangrijk uitgangspunt voor een feministiese strategie binnen de geestelijke gezondheidszorg.

Gegevens over de auteurs

Marieke van Baest (1951) studeerde engelse taal- en letterkunde en is werkzaam als free-lance publiciste.

Heili Both (1949) is wetenschappelijk medewerkster volwassenen edukatie bij de vakgroep andragologie, Rijksuniversiteit Leiden.

Agneta Fischer (1958) werkt als student-assistent bij de vakgroep Theoretische Psychologie van de Rijksuniversiteit Leiden.

Marie-José Heykant (1952) studeerde italiaanse taal en letterkunde. Zij is werkzaam aan het Instituut Italiaans van de Katholieke Universiteit Nijmegen.

Jeroen Jansz (1958) werkt als student-assistent bij de vakgroep Theoretische Psychologie van de Rijksuniversiteit Leiden.

Sylvia Lammers (1947) studeerde psychologie en is wetenschappelijk medewerkster bij de vakgroep Klinische Psychologie van de Subfaculteit der Psychologie van de Katholieke Universiteit Nijmegen.

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

Claartje van de Ven (1955) studeerde psychologie en is docente Psychologie en Methodiek aan het Middelbaar Dienstverlenend en Gezondheidszorg Onderwijs – Agogisch Werk in Tiel.