

Tijdschrift voor vrouwenstudies

Redactie

Tjitske Akkerman, Roos de Haas, Joke Hermsen, Alkeline van Lenning, Riet Paasman, Janneke Plantenga, Odile Verhaar, Ingrid Visser, Monique Volman, H       Vossen.

Themaredactie

T. Akkerman en A. Sommer

Redactieraad

Titia Bos, Jeanne de Bruijn, Coosje Couprie, Freda Dröes, Angela Grooten,
Ans Hobbelink, Willy Jansen, Jytte Kroning, Els Maeckelberghe, Nelly Oudshoorn,
Marion den Uyl, Mieke Verloo, Marianne van de Wijngaard.

Redactiesecretariaat

TvV, p/a Spinhuisstraat 2, 6511 TT Nijmegen

Kopij

Artikelen of voorstellen voor artikelen behoren in tweevoud – getikt op dubbele regelafstand en 50 aanslagen per regel – opgestuurd te worden aan bovenstaand redactieadres.

Uitgeverij en abonnementsadministratie

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 telefonisch 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.

Inhoud

Themagedeelte: Hoofd & Hart

(redactie: Tjitske Akkerman en Agnes Sommer)

- 3 Hoofd & Hart: een kwestie van sekseverschil? Inleiding bij het thema
Tjitske Akkerman
- 8 Vrouwen creëren monsters: Frankenstein en Jane Eyre *Martha Vicinus*
- 22 Huiselijkheid en geheimen. Frankenstein en Jane Eyre *Tjitske Akkerman*
- 37 Feminisme, romantiek, socialisme. Romantiek als bemiddelende factor?
Saskia Poldervaart
- 52 Wat is een heldin? De meisjesbiografie als model voor optreden in het
openbaar *Martha Vicinus*
- 65 Het kasteel en het bed. Over lesbische romantische fictie *Joke Hermes*
- 77 Het bed zelf. Ter discussie bij 'Het kasteel en het bed' *Mieke Aerts*
- 83 Een laatste blik op de exotische man *Agnes Sommer*
- 102 Fatma of Sheherazade: oosterse vrouwelijkheid in westerse literatuur
Helma Lutz
- 117 De ambiguïteiten van Simone de Beauvoir *Karen Vintges*

Proefschriftfragment

- 131 Corpus worden met... Omtrent 'In het spoor van seksuele differentie'
van Rina Van der Haegen *Daan Van Speybroeck*

Reacties

- 135 Blij dat we braaf zijn. Waarom het met Diva zo moeilijk discussieerde
Monique Volman en Evelien Tonkens
- 136 Gewoon verkeerd, want nu eenmaal anders *Aafke Komter*

Verslagen

- 138 Verslag 4. Kunsthistorikerinnen-Tagung, 21-25 september 1988 te Berlijn
Mirjam Westen
- 139 Verslag lezeressendag 'Tijdschrift voor Vrouwenstudies', 8 oktober 1988
te Utrecht *Alkeline van Lenning en Monique Volman*
- 142 Congres 'Explorations in Feminist Ethics: Theory and Practice',
7 en 8 oktober 1988 te Duluth, Minnesota *Rob van Es en Baukje Prins*
- 143 Verslag van 'First USA conference on international trafficking in
women', 22-23 oktober 1988 te New York *Ine Vanwesenbeeck*
- 145 Verslag van het symposium 'Ongeregeld zenuwleven', 3 november 1988
te Amsterdam *Joke Hermsen en Alkeline van Lenning*
- 147 Vrouwenstudies: lof betuigen of negeren? Verslag van een
koffiesymposium 'Vrouwenstudies tussen beheersing en beweging',
9 december 1988 te Utrecht *Mieke Verloo*

Recensies

- 150 SISWO-conferentie 'Het geslacht van de macht', 2 december 1988 te
Amsterdam, en het STEO-trendrapport 'De kracht van de macht.
Theorieën over macht en hun gebruik in vrouwenstudies' van
C.C.M. Gremmen en J.A. Westerbeek van Eerten *Rian Voet*
- 153 Klachten, ambivalenties en gelijkheid: 'De belasting van de bevrijding'
van Christien Brinkgreve *Marianne Beelaerts*
- 155 'Nemesis. Tijdschrift over vrouwen en recht' *Klaartje Wentholt*
- 157 'Veertien jaar Vrouwenstudies in Nederland; een overzicht' van
Margo Brouns *Jet Bussemaker*
- 159 'Power Under the Microscope. Towards a Grounded Theory of Gender
Relations in Medical Encounters' van Kathy Davis *Ingrid Baart*
- 161 'Writing Differences. Readings from the Seminar of Hélène Cixous'
onder redactie van Susan Sellers *Christa Stevens*

- 163 Kroniek
- 168 IIAV-inventarisatie
- 173 Summaries
- 176 Gegevens over de auteurs

Tjitske Akkerman

Hoofd & Hart: een kwestie van sekseverschil?

Inleiding op het thema*

De bijdragen in dit themanummer zijn afkomstig uit verschillende disciplines en betreffen zulke uiteenlopende terreinen als exotische fotografie en existentiefilosofie. Dat betekent dat ook het thema nogal breed uitgerekt wordt en naar verschillende soorten vraagstellingen verwijst, uiteenlopend van een ideeënhistorische benadering van rationalisme en romantiek tot een wetenschapsfilosofische. Niettemin zijn er een aantal lijnen die de auteurs met elkaar verbinden en zijn de auteurs impliciet en soms ook expliciet in een onderlinge discussie verwickeld.

Deze bundel laat allereerst een zekere herwaardering voor romantische vormen van verbeelding zien, getuige ook de fascinatie voor monsters, kastelen, 'nobele wilden' en oosterse prinsessen. Een dergelijke 'droomwereld' is lange tijd gewantwoord door feministen; allerlei vormen van romantiek werden beschouwd als vrouwonderdrukkend. In de beginfase van de tweede golf overheerste de rationalistische visie en was romantiek verdacht. Firestone wijdde bijvoorbeeld een bijzonder kritisch hoofdstuk aan de romantische liefde.¹ Dit wantrouwen ten opzichte van romantiek is zeer taai gebleken. Het is ook nog terug te vinden in een recentere bundel, *Romantische liefde. Een droombeeld vereeuwigd*.² Daarin komen nog eens de langzamerhand tot cliché geworden gevaren naar voren die de romantische liefde met name voor vrouwen zou verbergen. De romantische verbeelding wordt door de auteurs van deze bundel getypeerd als een vlucht uit de werkelijkheid. Het misleidende karakter van de romantiek wordt in deze bundel gekarakteriseerd als een 'droombeeld'; romantiek zou de fictie van vrouwen als gelukkige moeders en echtgenotes creëren. De werkelijkheid van de sociale en economische ongelijkheid zou door dit droombeeld aan het oog onttrokken worden. Deze kritiek kan misschien het beste als rationalistisch getypeerd worden. Dat

* Dit themanummer is voortgekomen uit de zomerschool die de Vakgroep Vrouwenstudies i.o., PSCF, Universiteit van Amsterdam, in augustus 1987 organiseerde onder de titel 'Rationalisme & Romantiek. Verbeeldingen van het vrouwelijke'.

1. S. Firestone, *The dialectic of Sex*. New York 1970.

2. *Romantische liefde. Een droombeeld vereeuwigd*. Nijmegen 1985.

wil zeggen dat de rede in deze visie in staat zou zijn de sluier die over de werkelijkheid ligt, weg te trekken en zo de naakte waarheid te tonen.

Een dergelijke kritiek lijkt echter nauwelijks meer actueel. Het rationalisme is nu eerder zelf het mikpunt van feministische kritieken geworden. Er is soms zelfs sprake van een omkering voorzover het rationalistische ideaal van objectiviteit en algemeenheid nu als een droombeeld of als fictie gebrandmerkt wordt. Dezelfde terminologie, van een werkelijkheid die verhuld zou worden door een vals beeld, wordt nu gebruikt tegen het rationalisme. Een objectieve, seksneutrale visie op de werkelijkheid zou een fictie zijn en een mannelijke positie verhullen.³

Verbeelding en denken, het hoofd en het hart, lijken zo om de beurt de weg naar waarheid en bedrog te wijzen. Hoe aan die eenzijdige keuze tussen hoofd en hart te ontkomen? Die vraag wordt door de auteurs in dit themanummer op verschillende manieren beantwoord.

In sommige artikelen wordt 'de sluier' die het zicht op de werkelijkheid zou benemen, min of meer in ere hersteld. Het ideaal van een doorzichtige werkelijkheid is weinig aantrekkelijk voor sommige auteurs. Helma Lutz heeft het in haar artikel 'Fatma of Sheherazade' bijvoorbeeld letterlijk over de sluier, die vaak als teken van de geheimzinnige, erotische macht van de oosterse vrouw beschouwd is. Die betekenis is inmiddels verloren gegaan; de 'naakte werkelijkheid' van de migrantenvrouw 'Fatma', heeft in de hedendaagse visie het romantische beeld van 'Sheherazade' verdrongen. Lutz ziet deze ontsluiting eerder als een verarming dan als een vooruitgang en is er op uit de romantische visie tot op zekere hoogte te herwaarderden.

Maar betekent een herwaardering van romantiek dat nu omgekeerd het gevoel tot waarheidsbron verheven moet worden? Moeten vrouwen haar hart volgen om de waarheid of de ware liefde te vinden? Het genre van de romance drijft bijvoorbeeld op een dergelijke boodschap, stelt Joke Hermes in haar artikel 'De kasteel en het bed'. De plot van de romance draait erom dat de heldin moet leren haar hart te vertrouwen en dan zal ze alle obstakels en misverstanden overwinnen die haar van de ware liefde hebben afgehouden. Hier is het dus het gevoel dat de weg naar de waarheid wijst en is het verstand een sta-in-de-weg. Volgens Hermes vormt dit nou net de charme van dit onder vrouwen zo populaire genre. Zij gaat in zoverre mee met de rationalistische visie dat zij de romance inderdaad als een vlucht uit de werkelijkheid beschouwt. Maar dat is volgens haar geen probleem; integendeel, het maakt nu juist het leesplezier uit van deze verhalen... Met feminisme heeft dergelijke pulp weliswaar niets te maken, maar dat is niet erg, het is zelfs maar goed ook. Immers, wanneer de politiek het kasteel binnendringt, zoals in de lesbische

3. Een dergelijke kritiek is op verschillende manieren verwoord in vele recente publikaties. Een interessant voorbeeld is: G. Lloyd, *The man of reason: 'male' and 'female' in western philosophy*. Minneapolis 1984.

pulp die in het artikel centraal staat, dreigt het leesplezier te verdwijnen volgens Hermes.

Haar visie op dit soort van romantiek valt dus als een gedeeltelijke herwaardering te karakteriseren. Romantiek ‘mag’, is zelfs heel plezierig voor die momenten waarop je je wel eens wil terugtrekken op jezelf, en rationalisme en politiek zijn er voor andere momenten in het leven.

Een geheel andere visie op de romance spreekt uit Vicinus’ artikel over de meisjesbiografieën die in de periode tussen 1870 en 1950 populair waren. In ‘Wat is een heldin’ stelt ze dat de vroege biografieën over Florence Nightingale meisjes identificatiemogelijkheden gaven met een vrouw die een sterke roeping had en die een belangrijke sociale rol vervulde. Vicinus betreurt het dat deze voorbeelden van zelfstandig optreden van vrouwen in de biografieën van de jaren vijftig verzwakt worden doordat het romantische conflict tussen geliefde en roeping centraal komt te staan. Het zal duidelijk zijn dat Vicinus populaire meisjesverhalen niet ziet als lectuur ter verstrooiing, zoals Hermes de romance beschouwt, maar als voorbeelden van vrouwenlevens. Vicinus hanteert feministische criteria als onafhankelijkheid en openbare machtsverwerving, Hermes vindt dat dat soort criteria voor de politiek gereserveerd moeten blijven en dat de romance er is voor het plezier.

In een reactie op ‘Het kasteel en het bed’ van Hermes waardeert Mieke Aerts de romantiek van de kasteelroman vanuit weer een andere invalshoek. Haar bijdrage ‘Het bed zelf’ kan zelfs zo begrepen worden, dat zij vindt dat de romance in het algemeen, en niet alleen de lesbische pulp, te weinig romantisch is. Niet alleen in lesbische pulp, maar ook in de heterovariant heerst taalarmoede als het over seks gaat. Het Grote Smachten en de mystiek van seksualiteit, dat is wat Aerts mist in dit genre. Te veel onthulling, te weinig te raden?

Geheimen worden ook positief gewaardeerd in ‘Huiselijkheid en geheimen’, een reactie van mijn kant op het artikel van Vicinus over *Frankenstein* en *Jane Eyre*. Geheimen en misverstanden maken in *Jane Eyre* volgens mij deel uit van de huiselijke kring terwijl in *Frankenstein* de huiselijke verhoudingen transparant zijn. Dit verschil hangt samen met verschillende soorten waarneming die in beide romans een rol spelen; in beide romans gaat het om een conflict tussen oog en oor, tussen beeld en taal. Mijn stelling is dat het geheim (dat in *Jane Eyre* de vrouwelijke waarneming vertroebelt, terwijl in *Frankenstein* slechts de mannelijke waarneming verblind is) niet alleen gewaardeerd moet worden omdat het deel uitmaakt van de romance en zoveel leesplezier oplevert, maar dat het ook in feministische zin een interessantere visie op huiselijkheid oplevert.

In deze artikelen wordt dus een tussenweg gezocht tussen een romantische en een rationalistische waarheid door een herwaardering voor de sluier, misverstanden en geheimen. Er moet wat te raden overblijven.

Een vraag die in alle artikelen in meerdere of mindere mate naar voren komt is of het onderscheid tussen hoofd en hart een kwestie van sekseverschil is. De identificatie van vrouwelijkheid met gevoel en mannelijkheid met verstand wordt bijvoorbeeld ter discussie gesteld door Martha Vicinus en Karen Vintges. Vicinus stelt de vereenzelviging van romantiek met vrouwelijkheid ter discussie, Vintges die van mannelijkheid met rationalisme. Vicinus stelt in haar artikel 'Vrouwen creëren monsters' dat de negentiende-eeuwse Romantiek een mannelijke en een vrouwelijke variant kent. Schrijfsters als Mary Shelley en Charlotte Brontë kritiseerden de individualistische, 'byronistische' variant van de Romantiek. De daarin besproken romans *Frankenstein* en *Jane Eyre* tonen volgens haar een huiselijke wereld die als alternatief voor dit mannelijke individualisme dient. Het ideaal dat deze schrijfsters voor ogen zou staan is een huiselijkheid waarin een evenwicht tussen familieverplichtingen en individuele ontplooiing, en tussen het streven naar kennis en gevoelsmatige banden zou bestaan.

Vintges gaat in 'De ambiguïteiten van Simone de Beauvoir' in op verschillende feministische kritieken op De Beauvoir. Zij vraagt zich af of de vereenzelviging van rationalisme met masculinisme, die in dergelijke kritieken naar voren komt, wel terecht is. Ze laat zien dat er een belangrijk verschil is tussen de existentiële filosofie van Sartre en De Beauvoirs verwerking daarvan. De Beauvoirs theorie van de vrouw als Ander betekent een dusdanige breuk met Sartre's filosofie, dat het verwijt van masculinisme volgens Vintges onterecht is.

In verschillende artikelen wordt het onderscheid tussen rede en gevoel niet zonder meer geïdentificeerd als een kwestie van sekseverschil, maar blijken andere verschillen, bijvoorbeeld met betrekking tot seksualiteit, klasse en etniciteit, het beeld te compliceren.

In het al genoemde artikel van Helma Lutz en in een bijdrage van Agnes Sommer staat de romantisering van niet-westerse culturen centraal. In het artikel van Sommer 'De laatste blik op de exotische man' gaat het om een romantisering van 'de zwarte man' door westerse vrouwen. Zij vergelijkt het werk van drie fotografes die met elkaar gemeen hebben dat zij het verdwijnende 'Afrika' willen vereeuwigen. Sommer laat zien hoe in deze exotische fotografie de problematiek van een mogelijk door etnocentrisme gekleurde blik vermeden wordt door het werk als a-politiek te presenteren, namelijk als Kunst dan wel Kennis. Hoewel Sommer een dergelijke neutrale presentatie niet voor lief neemt, volgt daar volgens haar niet uit dat deze exotica niet zou deugen. Door de onderlinge verschillen in het werk van deze fotografes uit te vergroten, probeert Sommer criteria te vinden om dit werk te beoordelen.

De titel van het artikel van Saskia Poldervaart, 'Feminisme, Romantiek, Socialisme', maakt duidelijk dat het hier over sekse en klasse gaat. Zij laat zien dat het socialisme zich niet altijd binnen de traditie van het Rationalisme heeft

bewogen. Het communautair-socialisme rond 1830 heeft volgens haar een sterk romantische inslag. Zij laat dit zien aan de hand van ideeën van Owenisten, Saint-Simonisten en ideeën van Fourier en zijn navolgers. Die romantische inslag heeft volgens haar deze socialistische stromingen nauw verbonden met het feminisme. Een herwaardering dus van de door socialisten zo vaak verguisde romantiek.

Als geheel blijkt uit deze artikelen dat romantiek niet meer als noodzakelijk vrouwonderdrukkend en anti-feministisch beschouwd wordt. Maar de auteurs blijken van mening te verschillen over de plaats van de romantiek in het feminisme. Kan het feminisme beide tradities in zich verenigen en heeft het dat misschien zelfs altijd gedaan, zoals doorklinkt in Vicinus' artikel 'Vrouwen creëren monsters'? Of moet het feminisme als een rationalistische beweging beschouwd worden en is romantiek voor het plezier, zoals verondersteld wordt door Joke Hermes? Of is het feminisme eigenlijk een romantische beweging, zoals men zou kunnen afleiden uit het artikel van Saskia Poldervaart?

Onze dank gaat uit naar de Emancipatiecommissie 'Vrouwen aan de UvA' en het Ministerie voor Onderwijs en Wetenschappen voor de financiële ondersteuning.

Martha Vicinus
Vrouwen creëren monsters
Frankenstein van Mary Shelley en *Jane Eyre* van
 Charlotte Brontë

De wijze waarop Engelse vrouwelijke auteurs in de negentiende eeuw reageerden op de romantiek en het rationalisme was gecompliceerd en tegenstrijdig. Herhaaldelijk zien we hen een poging doen om uit beide de beste aspecten samen te smeden tot een gezinsideologie.¹ Over het algemeen verwierpen ze die kenmerken van het Romanticisme die ‘Byroniaans’ genoemd kunnen worden, namelijk een extreem individualisme dat het individu bevoorrechtte boven alle gemeenschaps- en familie-verantwoordelijkheden en één enkele geliefde op een voetstuk plaatste om van verre te aanbidden. Ze wantrouwden de ongebreidelde fantasie als irrationeel, onverantwoordelijk en zelfzuchtig – termen van minachting die al te lang voor vrouwen waren gebruikt. Vrouwelijke auteurs wilden juist een individualisme kweken dat zowel vrouwen als mannen in staat zou stellen bevrediging te vinden binnen de context van sociale en familiebanden. Ze accepteerden het belang van het individu en zijn of haar emotionele ontwikkeling, maar ze geloofden dat zij of hij zich nooit zou kunnen onttrekken aan bredere verantwoordelijkheden.

Het is niet verwonderlijk dat negentiende-eeuwse auteurs wantrouwig waren ten opzichte van bepaalde aspecten van het romanticisme. In hun ogen moesten zulke romantische kenmerken als spontaneïteit, zelfexpressie en fantasie ingetoomd worden door middel van de rede en een gepaste achting voor universeel aanvaarde morele waarden en sociaal gedrag. Weinig auteurs toonden bijvoorbeeld publiekelijk belangstelling voor het doorbreken van de wetten van de samenleving. Zowel Mary Shelley als George Eliot, die met getrouwde mannen samenleefden, hadden een hekel aan de ongeregeldheid van hun liaison en deden hun best om zichzelf als uiterst respectabel te presenteren. Misschien omdat zij en andere schrijfsters zagen welke prijs Mary Wollstonecraft had moeten betalen voor haar pleidooi voor vrije liefde, drongen ze hun lezers geen bohémienachtige vrijheid op. Een groot aantal Victoriaanse auteurs had wel bewondering voor George Sand, maar geen van hen voelde zich geroepen in haar voetstappen te

1. De meest complete studie van deze ontwikkeling is die over Amerikaanse vrouwen van Nancy F. Cott, *The Bonds of Womanhood: 'Woman's Sphere' in New England, 1780-1835*. New Haven (Yale University Press) 1977.

treten.² Vrijheid betekende voor vrouwen een heel ander type zelfontplooiing dan voor mannen.

Hoe onaantrekkelijk het rationalisme ook was door het overmatige leunen op het verstand en de geschoolde geest ten koste van het gevoel en het intuïtieve begrip, het had onmiskenbare verdiensten die door schrijfsters bewonderd werden. Ook hier echter waren ze zo kieskeurig om enkel die aspecten van het rationalisme te kiezen die alle vrouwen, naar ze hoopten, op hun voorspraak zouden kunnen overnemen. De belangrijkste hiervan was een hervormde opvoeding, die de geest en het lichaam op systematische wijze trainde. Aan het eind van de achttiende eeuw attackeerde Mary Wollstonecraft in haar welsprekende *Vindication of the Rights of Women* (1792) de irrationaliteit van vrouwen, die zij zag als het produkt van een opvoeding die meer ontworpen was om mannen te behagen dan om de capaciteiten te ontwikkelen van vrouwen als rationele wezens.³ Ze wilde 'vrouwen overhalen om te trachten kracht te verwerven, zowel van lichaam als van geest, en hen ervan overtuigen dat zachte frasen, ontvankelijkheid van hart, exquisheid van gevoel en verfijndheid van smaak bijna synoniem zijn aan scheldnamen voor zwakheid, en dat die schepsels die slechts medelijden oogsten en het soort liefde dat daar wel de zuster van genoemd is, spoedig het voorwerp van minachting zullen worden...'.⁴ Dit thema werd keer op keer herhaald gedurende de volgende eeuw, want vrouwelijke auteurs waren er zich wel van bewust dat vrouwen door het gebrek aan systematische training in logisch denken kleingeestig en ineffectief bleven. Een opvoeding die zich richtte op de geest en het hart, en niet slechts het uiterlijk, dat was het begeerde doel voor veel negentiende-eeuwse schrijfsters.⁵

De poging van schrijfsters om een rationeel romanticisme te kweken als alternatief voor het in toenemende mate dominante individualistische romanticisme van mannelijke auteurs als Byron, Percy Bysshe Shelley en Goethe is slechts ten dele geslaagd, maar behoeft nadere wetenschappelijke bestudering. Met een korte beschouwing van twee van de belangrijkste teksten van vrouwelijke auteurs,

2. Vrouwelijke auteurs die afkomstig zijn uit de 'middle class', gedragen zich duidelijk anders dan vrouwen die verbonden zijn met de vroege socialistische bewegingen, vooral afkomstig uit de 'lower middle class' en de arbeidersklasse. Zie Barbara Taylor, *Eve and the New Jerusalem. Socialism and Feminism in the nineteenth Century*. Londen (Virago) 1983, pp. 183-226, voor een bespreking van socialistische debatten over huwelijkshervorming en vrije liefde.

3. Zie voor een bespreking van de relatie tussen rationalisme en romanticisme onder laat-achttiende-eeuwse feministische denkers: Ursula Vogel, 'Rationalism and Romanticism: two strategies for Women's Liberation', in: J. Evans (ed.) *Feminism and Political Theory*. Londen (Sage) 1986, pp. 17-45, met name pp. 27-34.

4. Geciteerd uit: Mary Wollstonecraft, *A Wollstonecraft Anthology*. Ed. Mary Todd, Bloomington (Indiana University Press) 1977, p. 86.

5. Zie bijvoorbeeld de werken van Jane Austen, Elizabeth Barrett Browning, Dinah Mulock Craik, George Eliot, Mary E. Braddon, Charlotte Yonge, Anne Brontë, en Harriet Martineau, om slechts de bekendste te noemen.

Frankenstein (1818) en *Jane Eyre* (1847), lever ik slechts het begin van wat een onderdeel zou moeten zijn van het in ere herstellen, in breder verband, van het vrouwelijke perspectief op een van de voornaamste ideologische verschuivingen van de moderne Europese cultuur. Ik zal laten zien dat deze twee romans een aanval vormen op het mannelijke romanticisme en de ontkenning daarin van de moreel bindende wetten van God. Mary Shelley en Charlotte Brontë stellen in het bijzonder het mannelijke gebruik van kennis en persoonlijke macht ter beheersing van anderen, ter ontkenning van de ware orde der Natuur, en om zich te distantiëren van sociale en huiselijke banden ter discussie.

Frankenstein en *Jane Eyre* zijn mengelingen van realisme, romantiek, het Gotische en het autobiografische; hoewel ze verschillen in stijl en toon, zijn ze duidelijk 'romantisch' in hun schildering van extreme emoties, gedwarsboemd individualisme en sociale vervreemding. Maar Shelley en Brontë zijn ook in hoge mate kritisch ten aanzien van ongebreideld verlangen. Ze erkennen en respecteren krachtige emoties, maar of het nu liefde, haat, ambitie of jaloezie betreft, ze moeten beheerst worden door het verstand en begrip. Slechts wanneer de vrouwelijke waarden van medeleven, koesterende zorg en steun gecombineerd worden met kennis en begrip, kunnen diepe gevoelens hulp bieden in plaats van schade berokkenen. Het huiselijke, in de ruimste zin, wordt het alternatief voor zelfs het tegengestelde van verregaande zelfexpansie.

Het familieleven: van feit naar fictie

Het zou kunnen zijn dat Mary Shelley en Charlotte Brontë zoveel vertrouwen stelden in huiselijk geluk, omdat geen van beiden daar zelf veel van had ervaren in haar persoonlijke leven. Nadat Mary Wollstonecraft gestorven was tijdens de bevalling van haar dochter, de latere Mary Shelley, hertrouwde Mary's vader, William Godwin, om haar en haar halfzuster een nieuwe moeder te verschaffen. Maar Mary kon niet opschieten met Mrs. Clairmont en haar twee kinderen en zag haar vader steeds afstandelijker worden. Als adolescent werd ze naar vrienden in Schotland gestuurd; deze maanden werden gelukkige tussenpozen in een overigens eenzame en onzekere jeugd. Victor Frankensteins hechte en gelukkige gezin is misschien gebaseerd op Shelley's idealisering van deze logeerpertijen. En al verliest Victor zijn moeder, net als Shelley, in zijn geval wordt deze vervangen door de warme, begripvolle Elizabeth; dit toonbeeld van traditionele vrouwelijkheid zal Victor's vrouw worden, zodat het gezin Frankenstein kan voortbestaan zonder verstoord te worden door buitenstaanders.

Pas na de dood van haar vader kon Mary Shelley toegeven: 'Mijn vader kon,

door zijn leeftijd en huiselijke omstandigheden, niet “*me faire valoir*”. Mijn totale gebrek aan vrienden, mijn afschuw van opdringerigheid, en een onmacht om mezelf vooruit te helpen mits *geleid, gekoesterd, en bijgestaan* - dit alles had me in een staat van eenzaamheid gebracht als geen enkel ander mens ooit meemaakte - behalve misschien Robinson Crusoe.⁶ Deze pijnlijke isolatie vindt zijn weerklink in haar naamloze monster, die harhaaldelijk zijn toestand betreurt met de vraag ‘...waar waren mijn vrienden en familieleden? Eer was geen vader die toezag op mijn kinderjaren, er was geen moeder die mij zegende met een glimlach en liefkozingen...ik had nog nooit een wezen gezien dat op me leek of omgang met me zocht.’⁷ Mogelijk putte Shelley voor de aangrijpende jammerklachten van het monster tegen zijn onverdraaglijke eenzaamheid uit haar eigen pijnlijke herinneringen.

In de tijd dat ze *Frankenstein* begon te schrijven, was Shelley net in verwachting, haar halfzuster en de eerste vrouw van haar man, Harriet Westwood, hadden beiden kort tevoren zelfmoord gepleegd en ze was diep bezorgd over de gezondheid van haar kleine dochtertje en over de overlevingskansen van haar relatie met Percy. Het is daarom niet verwonderlijk dat ze angst koesterde het leven te zullen schenken aan een monster en daardoor de genegenheid van haar geliefde Percy te verliezen.⁸ Zo’n drie jaar tevoren had ze haar eerste kind verloren nadat het slechts een paar dagen had geleefd. Ze schreef toen in haar dagboek: ‘Droom dat mijn kleine kindje weer tot leven kwam: dat het slechts kou had geleden, en dat we het bij het vuur warm wreven en het bleef leven.’⁹ Voordat ze de roman afhad, kreeg ze een jongetje, dat ze naar haar vader William noemde. Vervolgens maakte ze, uit een soort wraak op haar vader die haar verwaarloosd had, nog een William, de jongste broer van Frankenstein, het eerste slachtoffer van het monster. De oorzaak van de dood van deze William is de uitdagende bewering van zijn vader dat hij het monster in bedwang kon houden. Shelley’s vader had zich, in weerwil van zijn eigen vrije-liefdesrelatie met Mary Wollstonecraft, zwaar verzet tegen Mary’s liaison met Percy Shelley. Het doden van de arrogante kleine William is misschien Mary’s onbewuste repliek geweest op haar vaders afkeuring. Zij en

6. Uit Mary Shelley’s dagboek, geciteerd in U.C. Knoepfmacher, ‘Thoughts on the Aggression of Daughters’, in: George Levine en U.C. Knoepfmacher *The Endurance of ‘Frankenstein’. Essays on Mary Shelley’s Novel*. Berkeley (University of California Press) 1979, p. 95.

7. Mary Shelley, *Frankenstein, or, The Modern Prometheus*. Editie en inleiding: Maurice Hindle, Harmondsworth. (Penguin) 1985, pp. 162-163. Alle verdere citaten zijn ook aan deze uitgave ontleend; de paginaverwijzing is tussen haakjes in de tekst aangegeven. Deze editie is gebaseerd op de herziene tekst van 1831. Zie echter ook: *Frankenstein, or The Modern Prometheus. The 1818 Text*. Ed. James Rieger, Chicago (University of Chicago Press) 1974.

8. De relatie tussen de zwangerschap van Shelley en het scheppen van haar roman werd voor het eerst gelegd door Ellen Moers in ‘Female Gothic’, herdrukt in haar *Literary Women*. Garden City, N.Y. (Doubleday) 1976, pp. 90-110.

9. Geciteerd door Maurice Hindle, in zijn inleiding bij *Frankenstein*, a.w., p. 15.

Brontë schaarden zich achter één voornaam dogma van het Romanticisme: onschendbaarheid van het individu; niemand moest een ander willen beheersen.

Charlotte Brontë's leven was nauwelijks minder dramatisch dan dat van Mary Shelley. Na de voortijdige dood van haar moeder kwam een hardvochtige, onsympathieke, streng religieuze tante voor de zes kinderen zorgen. Haar twee oudere zusters stierven aan tuberculose op een kostschool, waar Lowood in *Jane Eyre* op gebaseerd is. Als oudste overgebleven kind werd Charlotte de surrogaatmoeder van de overige drie en ze maakte zich, gedurende hun jeugd al voortdurend zorgen over het vinden van een baan en financiële zekerheid voor ieder van hen. Toen ze *Jane Eyre* aan het schrijven was, was haar geliefde broer Branwell stervende aan een combinatie van alcoholisme en drugverslaving; zijn nachtelijke uitbarstingen van delirium tremens weergalmden door het huis. Tegen de tijd dat ze haar laatste twee romans zou schrijven, waren haar overgebleven twee zusters gestorven aan tuberculose. Charlotte moest haar geheime liefde voor een getrouwde man verbergen en bleef haar vaders emotionele steun en toeverlaat tot haar dood. Ondanks de verschrikkelijke verantwoordelijkheden die ze zoveel jaren droeg, twijfelde Brontë geen minuut aan de emotionele noodzaak van familiebanden.¹⁰ Net als voor Frankenstein is de voornaamste straf voor Mr. Rochester zijn verwijdering van vrienden en familie. De goede afloop van *Jane Eyre* wordt weergegeven met de geboorte van een zoon – een belofte dat de familie Rochester zal voortbestaan in de toekomst, in tegenstelling tot die van Frankenstein.

Mannelijke kennis en macht

Zowel *Frankenstein* als *Jane Eyre* bevatten lange stukken over scholing, onderwijs en de juiste soort kennis. Shelley noch Brontë schaarden zich aan de kant van de kleine feministische beweging van de vroege negentiende eeuw, maar hun romans spreken zich duidelijk uit voor de noodzaak dat vrouwen een degelijke scholing krijgen, met een gelijktijdige verzekering van het mannelijke respect voor een vrouwelijk perspectief. 'Zichzelf begrijpen' was het ideaal, in tegenstelling tot het mannelijke model van 'het beheersen van zaken en mensen'. Het probleem is dat mannen, en zeer in het bijzonder Frankenstein en Mr. Rochester, ervan uitgaan dat zij kennis kunnen gebruiken voor macht in plaats van voor begrip. Het resultaat is een fatale hoogmoed, waarvoor beiden gestraft moeten worden.

10. De standaardbiografie van Charlotte Brontë, waaraan deze feiten ontleend zijn, is: Winifred Gerin, *Charlotte Brontë, The Evolution of a Genius*, Oxford (Oxford University Press) 1967. Zie voor een feministische interpretatie van deze gebeurtenissen: Helene Moglen, *Charlotte Brontë, The Self-Conceived*. New York (W.W. Norton) 1976.

Frankenstein krijgt alle gelegenheid om zich te scholen bij de beste leraren van zijn tijd. We zien hoe snel hij uitblinkt; hij laat zijn leraren in Ingolstadt spoedig achter zich in zijn pogingen zich verboden kennis eigen te maken. Maar de prijs voor deze geleerdheid is de vervreemding van zijn familie en anderen. Hij verwaarloost zijn geliefde Elizabeth, zijn vriend Clerval en de rest van zijn familie, en laat twee jaar lang na hen te schrijven, ondanks zijn beloftes hen nooit te zullen vergeten. Dit verzaken van de contacten met zijn familie is onze eerste aanwijzing dat hij de morele banden heeft verloochend die hem met zijn medemens verbinden, en dat hij gevaar loopt een onvergeeflijke misdaad te begaan.

Terwijl hij volop bezig is nieuw leven te creëren uit stukjes en beetjes van gestorvenen, droomt Frankenstein: 'Een nieuwe soort zou mij zegenen als zijn schepper en oorsprong; menig gelukkig en voortreffelijk persoon zou zijn bestaan aan mij te danken hebben. Geen enkele vader zou de dankbaarheid van zijn kind zo volledig kunnen opeisen als ik de hunne zou verdienen.' (pp. 97-98) Deze woorden galmen honend na wanneer Frankenstein zijn lelijke creatie, zodra die tot leven komt, ontvlucht en hij zijn dualistische rol van moeder en vader verwerpt. Hij heeft zich niet alleen onrechtmatig het recht van God toegeëigend, maar ook dat van de vrouw. Maar vanaf dat ogenblik van verwerping tot aan zijn dood moet Frankenstein de wraak der Doden ondergaan. Het is alsof ieder deel van het monster – de gestolen beenderen, longen, hersens enzovoort – eisen dat een levend mens gedood wordt. Dit is het gevolg van Frankensteins 'achtervolgen van de natuur tot aan haar schuilplaats' (p. 98). Dat er misbruik gemaakt wordt van onderwijs, van kennis, is overduidelijk.

Wanneer de gelouterde Frankenstein Walton ontmoet, de Engelse verteller, blijkt deze, tot zijn ontzetting, heel graag zijn geheim te willen vernemen. Net als de jonge Frankenstein neemt Walton aan dat alle kennis macht is en toebehoort aan een elite van idealistische mannen. De schijnbaar goedaardige Walton is een streber, hetgeen de lezer eraan herinnert dat Frankenstein niet uniek is in een tijdperk van overontwikkeld individualisme. Evenals Frankenstein is Walton een vriendelijk man en houdt hij van zijn familie, maar verovering gaat boven alles. Hij verdedigt zichzelf met de redenering: 'Het leven of de dood van één man zou slechts een luttele tol zijn voor de verwerving van de kennis die ik zocht, voor de heerschappij die ik zou verwerven en zou uitoefenen over de elementaire vijanden van ons ras.' (p. 73) Walton belichaamt het vermogen van gewone mensen om hetzij de wetten der Natuur te breken, hetzij te leren leven binnen de grenzen ervan.

Brontë presenteert dit verlangen om anderen te beheersen, om kennis als macht te gebruiken, in twee van haar personages, Mr. Brocklehurst en Mr. Rochester. De eerste belichaamt fallische macht in de ergste vorm, terwijl de tweede slechts gered wordt wanneer hij zich aan Gods wetten onderwerpt. Mr. Brocklehurst, die steeds omschreven wordt als rechtlijnig, bekrompen en rechtschapen,

schept een regime op de Lowood-school dat erop gericht is de meisjes-van-de-liefdadigheid door ze te laten hongeren tot een staat van fysieke en geestelijke onderwerping te brengen. Wanneer hij een meisje ontdekt met rood, krullend haar, ‘hetgeen ieder voorschrift en principe van dit huis tart’, geeft hij opdracht haar hoofd te scheren, want hoe natuurlijk het ook moge krullen, ‘wij mogen ons niet onderwerpen aan de natuur. Ik wil dat deze meisjes kinderen van de Deugd zijn.’¹¹ Zelfs het vrome vrouwelijke hoofd, Miss Temple, kan zijn mannelijke gramschap en machtsvertoon niet temperen, laat staan dat de machteloze kinderen dat zouden kunnen. Maar anderzijds kan hij ze ook weer niet dwingen tot blinde gehoorzaamheid. De vrome Helen Burns, waar Brontë’s oudste zuster model voor stond, leert de opstandige Jane haar individualiteit te verdragen en te bewaren onder de onrechtvaardige heerschappij van Mr. Brocklehurst.

Het kost Jane echter meer moeite haar zelfbewustzijn te bewaren wanneer ze verliefd wordt op haar meester, Mr. Rochester. Tegen de tijd dat de jeugdige, achttien jaar oude, gouvernante Mr. Rochester ontmoet, heeft hij al één persoon tot een monster gemaakt. Net als Mr. Brocklehurst neemt hij aan dat mannen aan vrouwen alles moeten leren wat ze weten moeten. Mr. Rochester is helemaal niet de ideale Byroniaanse minnaar, maar een streber die gelouterd moet worden alvorens hij weer toegelaten kan worden tot de samenleving en weer mag genieten van huiselijk geluk. Bertha Mason, zijn krankzinnig geworden eerste vrouw, is niet zozeer een projectie van Jane’s seksuele angsten, als wel de schepping van Mr. Rochesters echtelijk misbruik.¹² Hij trouwt Bertha uit seksuele begeerte, en doet in Jamaica vijf jaar lang zijn best om haar om te vormen tot het toonbeeld van de rechtgeaarde Engelse vrouw. Wanneer hij daarin faalt, haalt hij zijn slachtoffer weg bij haar familie, vrienden en huiselijke omgeving, en zet haar gevangen. Wat heeft Bertha gedaan om dit lot te verdienen – een raamloze zolderkamer met een eeuwigbrandend haardvuur in een afgelegen deel van het koude Engeland? Ze was tegemoetgekomen aan Rochesters zinnelijke behoeftes, gedroeg zich als een feeks tegenover de bediendes en haar kennis kwam niet ver uit boven het niveau van

11. Charlotte Brontë, *Jane Eyre*, hoofdstuk 7. Omdat er zoveel uitgaven van *Jane Eyre* zijn, worden de verwijzingen gegeven naar hoofdstukken in plaats van naar pagina’s (tussen haakjes in de tekst).

12. Susan Gubar en Sandra Gilbert, *The Madwoman in the Attic*. New Haven (Yale University Press) 1979, pp. 336-371, hebben overtuigend beargumenteerd dat Charlotte Brontë herhaaldelijk werkt met dubbelgangers door een demonisch *alter ego* te creëren voor de heldin. Jane leert haar extreme uitingen van woede, sensualiteit en zelfs krankzinnigheid te kanaliseren door haar levende tegenpool te leren begrijpen. Het meest frappante bewijs voor deze interpretatie is dat Bertha ontsnapt uit haar zoldergevangenis en naar beneden komt om Jane te bestuderen op de avond voorafgaand aan haar trouwdag. Bertha doet de huwelijksvoile voor en verscheurt deze vervolgens, maar doet Jane zelf geen kwaad, haar eerdere wapenfeiten ten spijt, namelijk haar poging Mr. Rochester in zijn bed te verbranden en het zo ernstig bijten van haar broer dat hij er bijna aan overlijdt. Maar dit moment van herkenning kan ook gelezen worden als een moment van waarschuwing om niet in de greep van mannelijke macht te vallen.

flirten en dansen. Maar deze eigenschappen billijken nu ook weer niet een levenslange afstraffing – geen wonder dat ze gewelddadig werd.¹³ De wijze waarop hij haar behandelt verwoest niet alleen de familie Mason, maar ook zijn eigen hoop op huiselijk geluk.

Brontë ondermijnt consequent het extreme romanticisme van Mr. Rochester door te verhalen hoe hij al diegenen die hij liefheeft reduceert tot iets onmenselijks. Hij noemt Jane herhaardelijk zijn ‘trol’, ‘elf’, ‘heks’ en andere namen die haar ontmenselijken. Wanneer ze verloofd zijn, noemt hij haar onmiddellijk ‘Mrs. Rochester’ en staat er hardnekkig op om juwelen en dure zijde voor haar te kopen, en haar met nog andere uiterlijke vormen van rijkdom en publiek vertoon te veranderen. In weerwil van Jane’s voortdurende waarschuwingen gaat hij door met het creëren van een nieuwe Jane – Mrs. Fairfax Rochester. Zijn overdreven vurigheid is niet te vertrouwen, zoals blijkt uit zijn verklaring dat als Jane zich ‘als een bezetene zou gedragen, dan zouden mijn armen je insluiten en niet een dwangbuis – je greep, zelfs uit woede, zou een zekere charme hebben voor mij: als jij even woest op me af zou vliegen als die vrouw vanochtend, dan zou ik je in een omhelzing nemen die minstens even liefhebbend als dwingend zou zijn’ (hoofdstuk 27). Hij heeft zijn eerste vrouw gevangen gezet uit haat en het zou kunnen dat hij zijn tweede vrouw gevangen zet uit heerszuchtige liefde. Verblind als hij is door overmatige, onredelijke liefde, slaagt hij er niet in Jane te zien zoals zij is, en haar te behandelen als iemand die los staat van hemzelf, met haar eigen behoeften en verlangens.

De gecompliceerde lessen der natuur

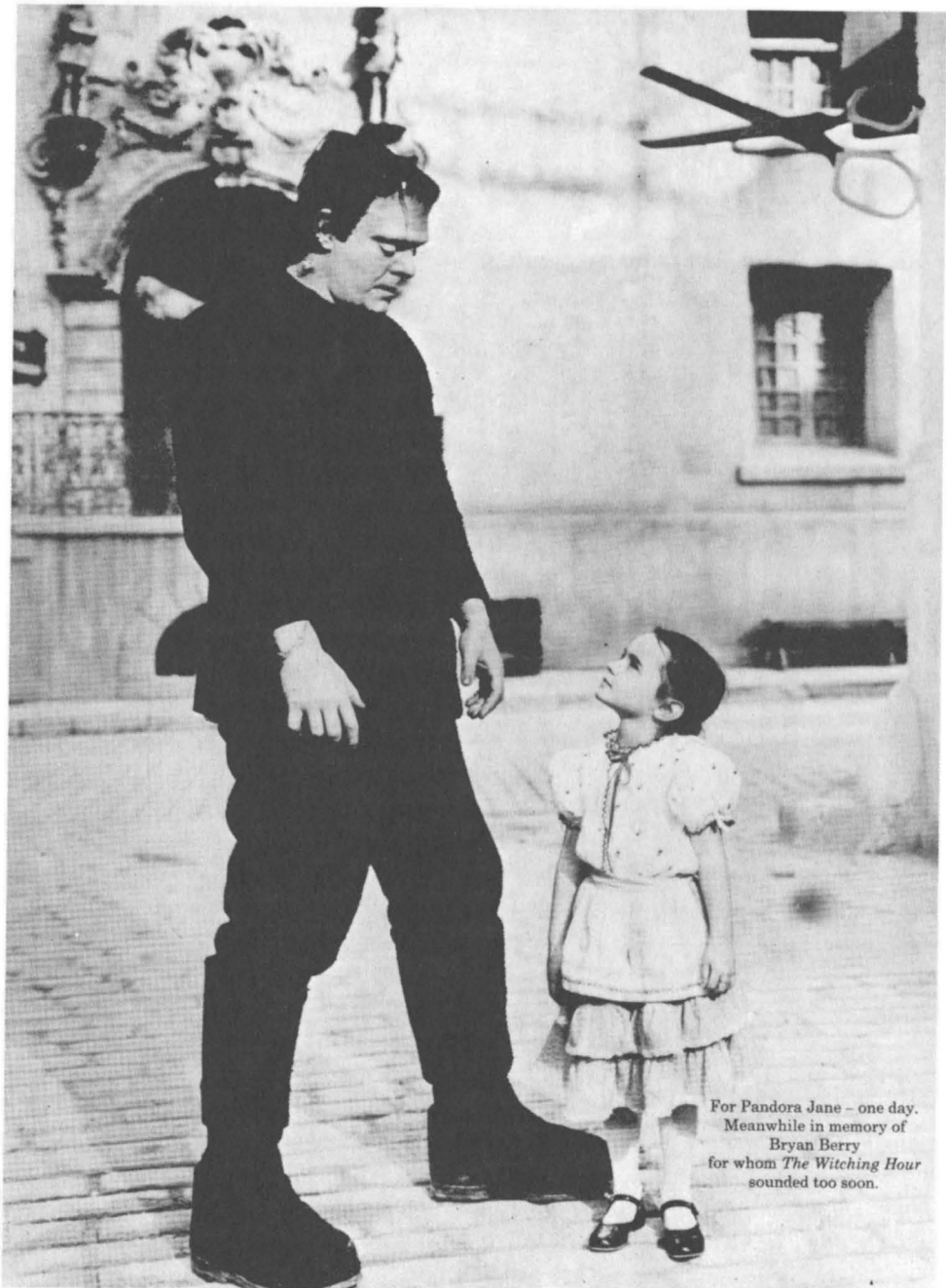
De romantische dichters hadden Europa geleerd zich tot de Natuur te wenden voor morele lessen. Zo luidt een welbekende zinsnede van William Wordsworth: ‘Nature never did betray the heart that loved her.’ Voor diegenen die de meeste behoefte hadden aan vertroosting, verheffing of verlichting van aardse noden, vormde de Natuur een betrouwbare balsem. Brontë en Shelley verwerpen echter een zo simpel tegengif en wijzen op de noodzaak om bij zichzelf en de medemens troost te zoeken. Een wild ongetemd karakter is onbetrouwbaar, want het is even blindelings in staat te vernietigen als om steun te bieden. De natuur moet gerespecteerd, en niet beheerst worden. Uiteindelijk kan ze zelfs niet beheerst worden, zoals Frankenstein ondervindt.

13. Pas toen de blanke West-Indische schrijfster Jean Rhys *Wide Sargasso Sea* (1956) publiceerde, een hervertelling van *Jane Eyre* vanuit het gezichtspunt van Bertha Mason, kreeg Bertha’s verhaal een sympathieke ontvangst. Brontë’s aanname dat Creools bloed sensuele overmaat inhield, komt overeen met het racisme van het negentiende-eeuwse Engeland.

Wanneer Jane heeft ontdekt dat Rochester getrouwd is met een monster, voelt ze zich totaal geïsoleerd in Thornfield Hall. Wanneer Mr. Rochester haar vraagt om met hem weg te vluchten als zijn minnares kan ze zich tot niemand richten voor hulp of ondersteuning. Maar die nacht wordt ze wakker van een nachtmorrie en merkt dat de maan haar toeschijnt. Plotseling spreekt deze haar toe, 'onmetelijk ver verwijderd van toon, maar toch zo dichtbij, fluisterde ze in mijn hart - "Mijn dochter, ontvlucht de verzoeking". Jane antwoordt: 'Moeder, dat zal ik doen.' (hoofdstuk 27) Ze staat op en verlaat haastig Thornfield, zich realiserend dat zij, in deze tijd van nood toegesproken is door Moeder Natuur. Tijdens haar eerste nacht in de open lucht nadat ze weggelopen is, stelt ze nogmaals met succes vertrouwen in de natuur. Maar al gauw blijkt dit vertrouwen niet voldoende te zijn; de Natuur voorziet haar niet van voldoende voedsel of warmte. Jane brengt haar tweede nacht ellendig koud, vochtig en hongerig door. Ze bevindt zich letterlijk op het randje van de dood wanneer ze gered wordt door de familie Rivers. Aan de rand van de wildernis ontdekt Jane twee zusters die Duits studeren; kennis - beschaving - redt haar. Jane vindt pas ware troost bij haar eigen soort en niet bij de natuur. Welke lessen de Natuur ons ook leert, ze moeten in een menselijke wereld toegepast worden.

Shelley, die *Frankenstein* schreef in de Zwitserse Alpen, bezag de extreme schoonheid ervan eerder wantrouwend, als verraderlijk en impotent, dan als inspiratie voor creativiteit of als bron van morele lessen. De natuur kan nooit een surrogaatmoeder zijn, ook niet tijdelijk, noch voor Frankenstein, noch voor zijn monster. In haar roman presenteert Shelley herhaardelijk een vals, mannelijk ideaal van de Natuur als verzorgster naast het meer menselijke verlangen naar kameraadschap, naar echte koestering.

Wanneer Frankenstein voelt hoeveel ellende hij zijn familie heeft aangedaan, wendt hij zich tot de Natuur voor soelaas. Hoewel hij zijn ziel verloren heeft, doordat hij zich de rol van God heeft toegeëigend, hoopt hij nog steeds dat de Natuur – de schepping van God – hem weer rust zal geven, zelfs geluk. Hij wandelt in de bergen rond Chamonix en probeert de extase terug te vinden die hij vroeger altijd had ervaren in confrontatie met het sublieme. Net als hij uitroept tot de bergtoppen: 'dwalende geesten, vergun mij dit nietige plezier, of haal me anders, als jullie metgezel, weg uit de geneugten van het leven' (p. 140), komt daar over het ijs – het was te verwachten – het monster aanzetten. Het *onnatuurlijke* monster smeekt Frankenstein om voor hem een vrouwelijke metgezel te maken: 'Maak me gelukkig, en ik zal deugdzaam wezen.' (p. 142) Het monster weet dat geen enkel extern object zoals de spectaculaire bergen, ooit ware vreugde kan verschaffen. Frankenstein leert deze les slechts door bittere ervaring, want in zijn trots had hij gedacht dat hij de Natuur kon beheersen.



Lon Chaney in *The Ghost of Frankenstein* (Universal, 1942)

Surrogaatfamilies

Brontë laat ons niet uit het oog verliezen dat het voor een vrouw heel verleidelijk is om haar wil te onderwerpen aan de man die zij liefheeft, in plaats van haar verstand te gebruiken. Het hoofdstuk over Jane's verlovings met Rochester eindigt op onheilspellende toon: '...vaak had ik hem liever behaagd dan geplaagd. Mijn toekomstige echtgenoot werd langzamerhand mijn hele wereld; en meer dan de wereld, bijna mijn hele hemelse hoop. Hij stond tussen mij en iedere gedachte aan religie in, zoals een eclips interwenneert tussen de mens en de brede zon. Ik kon in die dagen God niet zien door zijn Schepsel: waar ik een idool van had gemaakt.' (hoofdstuk 24)

Uiteindelijk moet Jane vertrouwen op een combinatie van haar eigen verstandelijke opvoeding en haar zelfbegrip. Gelukkig had zij een uitstekende rationele opvoeding genoten van Miss Temple en Helen Burns op Lowood. In haar uur van verzoeking is zij in staat te zeggen: '*ik* geef om mezelf. Hoe minder gezelschap, vrienden, en steun ik heb, des te meer zal ik mezelf respecteren. Ik zal de wet gehoorzamen die door God is gegeven; door de mens is bekrachtigd. Ik zal vasthouden aan de principes die ik aangenomen heb toen ik gezond van geest was, en niet gek – zoals nu. Wetten en principes zijn er niet voor tijden dat er geen verzoeking is: ze zijn er voor ogenblikken als deze...' (hoofdstuk 27).

Jane's beslissing om op universele principes te vertrouwen in plaats van zichzelf te zien als uitzonderlijk en verheven boven Gods wetten wordt beloond met de ontdekking van haar nichten. Er wordt haar een familie geschonken, hetgeen haar precies die steun en kalmte verschaft die ze nodig heeft om haar zelfbeheersing te herwinnen. Een jaar van kalme, liefdevolle relaties met St. John, Diana en Mary Rivers is heilzaam voor het weeskind Jane. Wanneer ze het kille huwelijksaanbod van haar neef St. John afgeslagen heeft, is ze vrij om te reageren op Rochesters mysterieuze lokroep, die haar bereikt 'in pijn en smart, wild, griezelig, dringend' (hoofdstuk 35). Ze keert terug naar haar geliefde zonder te weten of hij nog steeds getrouwd is, maar haar extreme hartstocht – en irrationele aanbidding van hem – heeft ze nu onder controle.

Mensen aanbidden is altijd gevaarlijk, zoals Frankensteins monster ondervindt. Tijdens de lange maanden dat hij de familie De Lacey in het oog houdt, gaat hij hen geleidelijk liefhebben en bewonderen, en hij gaat hopen dat zij zijn surrogaatfamilie zullen worden. Net zoals de verweesde Jane een plaatsvervangende familie zoekt, eerst in Thornfield Hall en dan in Moor House, zoekt hij dat te midden van wat hij 'mijn beschermers' noemt. Shelley's ironie is hier doorzichtig, want het monster heeft juist aldoor de onhandige De Laceys beschermd door hen van hout en andere benodigdheden te voorzien. Het monster voelt zich eenzaam of ontmoedigd zolang het de De Laceys als zijn 'familie' beschouwd. Zolang hij hoopt dat ze hem zullen accepteren, en zij zijn 'constante metgezellen' zijn, is hij

het toonbeeld van deugdzaamheid en optimisme. Maar hij is totaal niet voorbereid op hun abrupte afwijzing, die enkel gebaseerd is op zijn uiterlijk. Hij blijft diepbedroefd en volslagen eenzaam achter wanneer zij in doodsangst uit hun blokhut wegvlugten.

De opperste ellende en eenzaamheid waarin het monster verkeert, brengen hem ertoe Frankenstein te vragen een vrouwelijke metgezel voor hem te maken. De enige draad van continuïteit die door zijn miserabele leven loopt is zijn verlangen naar vrienden en familie. Zijn systematische wraakcampagne begint wanneer Frankenstein probeert om het grotere familieverband van de mensheid te beschermen door te weigeren een tweede monster te creëren. Dat het monster er niet in slaagt om een familie te vinden, hetzij van zijn eigen soort, hetzij onder de mensen, staat in contrast tot Bertha's gedwongen verwijdering van haar familie en Jane's succesvolle hereniging met de hare. Jane's 'krankzinnigheid' wordt getemperd door de kalmte van haar familieleden; de zijne ontvlamt juist door de weigering van de De Laceys om hem in huis te halen en wordt vervolgens versterkt door Frankensteins afwijzing.

Wraak en redding

Voor zowel Bertha Mason als het monster geldt dat ze zich niet schuldig maken aan ongerichte agressie; ze beperken hun verwoestingen tot wraak op diegenen die voor hen zouden moeten zorgen. Bertha is weggerukt van het eiland waar ze geboren is, en van al haar familieleden, en kan niet naar huis terugkeren; haar valt geen sprookjesachtig terugvinden van verloren neven en nichten ten deel, zoals Jane. Niemand in haar familie kan haar redden en daarom haalt ze uit naar degenen die hebben samengespannen om haar gevangen te zetten, haar broer en haar man. Grace Pool doet ze niets, Jane evenmin, of wie dan ook in Thornfield Hall, hoewel ze daar ruimschoots de gelegenheid voor heeft. Ze steekt Thornfield Hall in brand om Rochester te gronde te richten en mogelijk zichzelf.

Net als bij Bertha zijn de aanvallen van het monster selectief gericht: één voor één worden de leden van de hechte kring van Victor Frankenstein gedood. Wanneer Frankenstein weigert om een monster als metgezel te scheppen en een parallel ras, los van de mensheid, te vestigen, volgt het monster een pad van wraak dat onvermijdelijk leidt in de richting van een confrontatie tussen schepper en schepping. Naarmate de roman vordert wordt Frankenstein geleidelijk tot hetzelfde isolement, dezelfde monomanische wraak gebracht als zijn schepping. Rochester en Mr. Brocklehurst hebben hun slachtoffers letterlijk gevangen gezet, terwijl Frankenstein gevangen raakt binnen zijn relatie tot het monster.

Frankenstein beseft maar langzaam de volle omvang van zijn misdaad, want

hij blijft volhouden dat hij zijn eigen leven, plus dat van zijn familie, kan blijven beheersen. Hij negeert de waarschuwingen van zijn wraakgoden en trouwt Elizabeth. Elizabeth schijnt immers te slagen in haar vrouwelijke rol, want zij 'had als enige de macht om mij uit deze aanvallen [van melancholie] los te rukken; haar milde stem bracht me tot rust wanneer ik overweldigd was door hartstocht en blies me menselijke gevoelens in wanneer ik in apathie verzonken was' (pp. 230-231). Frankenstein is, evenals het monster, *gedwongen* om het ware geluk te zoeken bij de enige mogelijke oorsprong: in het huwelijk, in de vriendschappelijke omgang met zijn eigen soort. Maar in zijn huwelijksnacht wordt hij gekweld door doodsangsten, die sneller worden waargemaakt dan hij voorziet. Aangezien het monster geen vrouw kan hebben, mag Frankenstein dat ook niet. Middenin 'het heerlijke landschap van water, bossen en bergen' moet hij de 'dodelijke inertie en koude' van de dood omarmen, want Elizabeth wordt vermoord zodra hij haar alleen laat.

De verteller, Walton leert uit het voorbeeld van Frankenstein om binnen de perken van het mogelijke te blijven; hij zet zijn reis naar het noorden niet voort, helpt Frankenstein niet in zijn achtervolging van het monster, bereikt de Noordpool niet. Waltons menselijkheid wordt onderstreept door zijn benadering van het monster, dat zijn 'nieuwsgierigheid en medeleven' opwekt, in plaats van de afschuw die alle anderen met hun blikken te kennen hebben gegeven. Ondanks het feit dat hij makkelijk het monster zou kunnen doden terwijl dit treurt boven het dode lichaam van Frankenstein, doet hij dat niet. Integendeel, hij bewondert zijn verheven rationalisme en hartstochtelijke berouw. Deze slotscène, waarin het monster belooft zich op de brandstapel te zullen werpen (dezelfde dood die Bertha Mason ondergaat), dient als een krachtige les voor Walton en de lezer: toon berouw over ambitie, over overwinning op de Natuur. Waltons betere impulsen treden op de voorgrond en van nu af aan wordt hij een begripvolle, democratische kapitein, die waarde hecht aan het leven van zijn bemanning en ernaar verlangt zijn zuster weer te zien. Familie en vrienden binden Walton nog steeds aan de mensheid en daarom is hij in staat terug te keren om het verhaal van Frankenstein te vertellen.

Brontë toont meer vergevingsgezindheid voor haar Mr. Rochester dan Shelley voor Victor Frankenstein. Maar Rochester mag pas terugkeren in de huiselijke kring wanneer hij berouw heeft getoond over zijn hoogmoed en zich onderworpen heeft aan de wetten van God. Zoals hij uitlegt aan Jane: 'Ik zou mijn onschuldige bloem hebben bezoedeld – deze beademd hebben met schuld: de Almachtige rukte haar van me weg. In mijn stijfkoppige rebellie, vervloekte ik bijna deze ingreep van de Voorzienigheid: in plaats van te buigen voor het decreet, trotseerde ik het. De goddelijke gerechtigheid had haar loop; rampspoed overspoelde me; ik werd gedwongen door het dal te gaan van de schaduw des doods. *Zijn* kastijdingen zijn machtig; en één ervan sloeg mij neer; hetgeen mij voor eeuwig ootmoedig heeft gemaakt.' (hoofdstuk 37)

Rochester moet zijn eigen redding bewerkstelligen alvorens hij het huiselijk geluk mag proeven. Noodzakelijkerwijs vervrouwelijkt hij door dat proces, want aan het eind van de roman wordt hij gered doordat hij afhankelijk wordt van de steun van anderen, in plaats van uitsluitend op zijn eigen kracht te kunnen vertrouwen. Pas wanneer hij wordt als het weeskind Jane, is hij in staat tot begrip en zelfkennis, en daarom het huwelijk waardig.

Door aan huiselijkheid een geprivilegieerde positie toe te kennen betuigen Shelley en Brontë hun steun aan een specifiek vrouwelijke oplossing voor de mannelijke, romantische ambitie en neiging om mensen en de Natuur te onderwerpen. Deze auteurs benadrukken de suprematie van menselijke relaties, getemperd door het verstand, niet zozeer door een onvervalst pleidooi voor vrouwelijk sentiment of gevoel, als wel voor de ontwikkeling van het verstand en de zelfkennis. Noch het monster noch Jane zullen kruipen voor hun meesters – ze houden vast aan de integriteit van hun eigen ik, hoe verminkt of geïsoleerd ook. Dat Bertha, niet langer in staat tot rationeel denken, slechts woordeloos kan terugslaan, getuigt van het feit dat zij niet meer in staat is tot menselijke verbintenissen. De tragedie van het monster ligt in het feit dat het weliswaar welbespraakt is, maar dat het toch de toegang tot de mensheid ontzegd wordt. Wanneer het verteerd wordt, zoals Bertha, door het vuur van woede en wraak, is de oorzaak duidelijk: mensen – en in het bijzonder mannen met kennis en macht – hebben hem in de steek gelaten.

De voortdurende populariteit van zowel *Frankenstein* als *Jane Eyre* getuigt ervan hoe belangrijk de zaken en gevoelens zijn die in deze romans ter discussie gesteld worden. Hun gecompliceerdheid geeft ieder van ons de gelegenheid tot het vinden van een andere interpretatie, tot het benadrukken van een ander deel van het verhaal. Aan feministen bieden ze met name een radicale kritiek ten aanzien van mannelijke macht en een vitaal vrouwelijk alternatief in hun idealisering van huiselijk geluk. Het samensmelten van het rationele en het romantische, en het aldus creëren van een nieuwe feministische ethiek, is zelden zo krachtig geconstrueerd als in deze romans.

Vertaling: Astri Keizer

Tjitske Akkerman
 Huiselijkheid en geheimen
Frankenstein en Jane Eyre *

Frankenstein en *Jane Eyre* zijn beide negentiende-eeuwse monsterverhalen geschreven door een vrouw, respectievelijk Mary Shelley en Charlotte Brontë.¹ Martha Vicinus vergelijkt beide romans vanuit dit gezichtspunt (zie 'Vrouwen creëren monsters'). Behalve de thematiek van het monster speelt een tweede thema een belangrijke rol in Vicinus' lezing van deze romans, namelijk het huiselijkheidsideaal van deze auteurs.

Wat betreft het eerste hoofdthema wil ik ingaan op de vraag of de monsters in deze romans mannelijk of vrouwelijk zijn. De titel van Vicinus' lezing zou de verwachting kunnen wekken dat zij de monsters als vrouwelijke creaties ziet. Maar dat blijkt maar in beperkte mate het geval te zijn. Want hoewel in deze romans een vrouwelijke visie op het monster naar voren komt, is het volgens Vicinus kenmerkend voor deze vrouwelijke visie dat vrouwen niets met de creatie van monsters te maken hebben en dat de verantwoordelijkheid voor deze schepping in beide romans juist aan mannen toegeschreven moet worden. Vrouwen zouden geen deel hebben aan monsterschap; de monsters zouden wanprodukt zijn van het mannelijk misbruik van kennis en macht, van een extreem individualisme en ongebreidelde verbeelding. Volgens Vicinus zouden beide schrijfsters in die zin als critici van een 'Byroniaanse' variant van de romantiek gezien kunnen worden. Ik ben het met de strekking van deze interpretatie tot op zekere hoogte eens..., althans wat *Frankenstein* betreft. Maar zij doet mijns inziens geen recht aan *Jane Eyre*.

De visie van beide schrijfsters op het monster wordt mijns inziens door Vicinus terecht als een kritiek op het romantische monster getypeerd. Monsters zijn in de romantische literatuur een steeds terugkerend object van fascinatie en niet alleen in negatieve zin, als toonbeeld van lelijkheid en slechtheid. Integendeel, het monster wordt nogal eens gesublimeerd; het lelijke wordt tot schoonheid verheven. De romantische literatuur maakt zo via het monster een breuk zichtbaar

*Met dank aan Agnes Sommer en aan de andere leden van het Dispuut voor hun commentaar.

1. Ik heb gebruik gemaakt van de volgende vertalingen: M. Wollstonecraft Shelley, *Frankenstein of de moderne Prometheus*. Vert. E. Hoog, Amsterdam 1980; Ch. Brontë, *Jane Eyre*, Vert. M. Foeken-Visser, Wageningen 1974.

tussen het normale en de afwijking. Dit in tegenstelling tot de wetenschap in die tijd. Aan het eind van de achttiende eeuw werd de teratologie, de wetenschap van monsters, een gevestigde wetenschap. Monsters werden bestudeerd als vergelijkingsmateriaal voor normale fysiologische verschijnselen. Pathologische verschijnselen kregen zo de status van een graduele afwijking.² In de romantische literatuur daarentegen wordt het monster een esthetisch ideaal, dat gecontrasteerd wordt met de middelmatigheid van het alledaagse leven.

De eenogige bultenaar met een spraakgebrek die door Victor Hugo beschreven wordt in *De klokkenluider van de Notre Dame*, is op het eerste gezicht in vergelijking met de burgers van Parijs een voorbeeld van misvorming. Als hij echter beschreven wordt in de *Notre Dame* wordt duidelijk dat het monster daar een volmaakt deel is van een organisch geheel. Tussen beide werelden, die van de burgers van Parijs en de verborgen wereld van het monster, bestaat een vrijwel onoverbrugbare kloof. Typerend voor de romantiek richt Hugo de schijnwerpers op deze verborgen onderwereld; het onopvallende wordt uitgelicht, de achtergrond wordt voorgrond. Wat op het eerste gezicht een verstoring van het normale beeld is, wordt vervolgens getoond als een wereld op zich in het hart van Parijs.³

Van een dergelijke romantische visie op het monster is in deze romans inderdaad geen sprake. De monsters worden zeker niet geïdealiseerd. Maar dat wil nog niet zeggen dat er sprake is van een omkering, in de zin dat de monsters als mannelijke creaties het negatieve tegenbeeld vormen van het vrouwelijke ideaal. Dat geldt zeker niet voor *Jane Eyre* naar mijn idee.

Het tweede thema, het huiselijkheidsideaal, is nauw verbonden met dat van het monster. Vicinus spreekt van een feministische ethiek die in deze romans gestalte krijgt als huiselijkheidsideaal. Zij ziet in de twee monsterverhalen het Victoriaanse beeld van de huiselijk kring als 'haven in a heartless world' bevestigd. De dreigende buitenwereld, waarin individualisme en persoonlijke ambities heersen, wordt volgens haar gepersonificeerd door de mannelijke einzelgängers Frankenstein en Rochester. Zij hebben de monsters gecreëerd die het huiselijk geluk dreigen te vernietigen. Een dergelijk Victoriaans interpretatiekader is tot nu toe in de talrijke interpretaties van beide romans nauwelijks naar voren gebracht, voorzover ik weet. In dit opzicht vind ik de lezing van Vicinus erg inspirerend en navolgenswaardig.

Ik wil echter laten zien dat er vanuit deze optiek belangrijke verschillen tussen beide romans te ontwaren zijn. In *Frankenstein* is er een duidelijke en statische scheiding tussen de vrouwelijke wereld van het huiselijke geluk en de monsterlijke buitenwereld van mannelijk individualisme. Maar in *Jane Eyre* is er eerder

2. Zie: W. Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte*. Frankfurt a. M. 1976.

3. Zie over de romantische sublimering van het (monsterlijke) detail: Naomi Schor, *Reading in Detail. Aesthetics and the Feminine*. New York/Londen 1987.

sprake van een vervaging van deze grens. Het monster bevindt zich daar middenin de huiselijke kring en het is allerm minst duidelijk of het monster een mannelijke creatie is of een vrouwelijke demon, misschien is het monster zelfs wel de personificatie van 'de vrouw des huizes' zelf. Wie het verhaal kent weet dat het monster voor de wet de vrouw des huizes is. Op het eerste gezicht is 'de vrouw des huizes' een rol die niet vervuld is, het monster wordt verborgen en de wettelijke verbintenis wordt geheim gehouden. Maar zou het niet zo kunnen zijn, dat het deze rol van 'vrouw des huizes' is die monsters creëert? Want wordt ook niet de identiteit van de toekomstige bruid, Jane Eyre, meer en meer monsterlijk naarmate de trouwdag nadert?

De vrouwelijke wereld van het huiselijke geluk die vrouwen en mannen in staat zou stellen om een individualisme te koesteren binnen de context van sociale en familiebanden, zoals Vicinus stelt, zou in *Jane Eyre* wel eens een huiselijke wereld kunnen zijn die allesbehalve een onproblematisch alternatief voor de mannenwereld vormt. Gaat het monster hier immers niet schuil in het huis zelf?

Op het eerste gezicht is er misschien niet zoveel verschil tussen beide romans. De strekking van beide verhalen is ongeveer gelijk. Streven naar geluk is streven naar huiselijk geluk en in beide wordt dat onmogelijk gemaakt door een monster. In alle twee de verhalen zijn het de mannelijke hoofdpersonen die een misstap met monsterlijke gevolgen begaan. Ik betwijfel echter of deze romans zonder meer beoordeeld kunnen worden op de les die ze ons leren. Hoewel Jane als gouvernante natuurlijk bij uitstek een didactische heldin is, wordt zij (bijna) verleid haar beleurende rol op te geven. Rochester brengt de verleiding, de maskerades, de flirt en het speelse bedrog in tegenover de principes en lessen van Jane. *Frankenstein* is onduidelijkzinniger moralistisch, zeker wat de vrouwelijke personages betreft, dan *Jane Eyre*. In *Frankenstein* zijn de vrouwelijke hoofdpersonen misschien het beste te typeren als personages die een rol spelen in een sociaal drama. Tussen de sociale rol, als moeder, echtgenote, zuster enzovoort, en persoonlijke ambities of verlangens bestaat geen contradictie.

Jane Eyre heeft veel duidelijker dan *Frankenstein* de structuur van een romance. In romances is een dergelijk conflict tussen rol en verlangens juist de motor van het verhaal. De discrepantie tussen beide zorgt voor allerlei obstakels en misverstanden tussen de geliefden. Een happy end volgt als sociale regels of wetten en persoonlijke verlangens tot overeenstemming gebracht worden, en dan is het verhaal ook uit. In *Jane Eyre* vinden we niet een moraal zonder meer, maar vooral het conflict van de heldin om in overeenstemming met morele principes te leven staat hier centraal. Dat dit nu een andere visie op vrouwen en monsters tot gevolg heeft, een interessantere visie ook, dan in *Frankenstein* te vinden is, daar zal de rest van mijn verhaal om draaien.

Een opvallend verschil tussen beide romans is dat het monster in *Jane Eyre* niet van buitenaf de huiselijke kring bedreigt, maar zich *in* huis bevindt. Frankensteins monster daarentegen is voortdurend buitengesloten. Hij wordt geboren in een studentenkamer en verlaten door zijn schepper hunkert hij ernaar opgenomen te worden in een familieverband. Hij bevindt zich het meest nabij het huiselijk geluk in de tijd die hij doorbrengt in een schuur, van waaruit hij meeleeft met de familie De Lacey. Maar zodra hij probeert binnen te dringen in de huiskamer, wordt hij verstoten. Dan raakt hij steeds verder verdreven van huis en haard naar steeds onherbergzamer en eenzamer streken, tot hij tenslotte op de Noordpool belandt. En daarmee groeit zijn monsterachtigheid; zijn haat, wraakzucht en moordlust nemen toe met zijn eenzaamheid.

Bertha Mason, het monster dat zich op zolder bevindt, is raadselachtiger dan Frankensteins creatie. Zij laat geheimzinnige sporen na in het huis; er klinkt afschuwelijk gelach; er wordt eten mee naar boven genomen; Rochester maakt broeierige toespelingen op zijn verleden dat hem nog steeds gevangen houdt; maar voor de lezer blijft haar bestaan geheim. Frankensteins monster is voor de lezer noch voor de personages in het boek een raadsel. We krijgen bijvoorbeeld een chronologisch opgebouwd verhaal over hoe het monster tot leven gewekt wordt en wat dat voor gevolgen heeft. We weten dan ook van het begin af aan wie de dader is van de opeenvolgende misdaden. Het signalement van de dader is nauwkeurig bekend via de beschrijving van het uiterlijk van het monster bij zijn geboorte.

Het monster wordt naarmate het verhaal vordert, steeds meer uitgelicht. Door het raamwerk van het verhaal te veranderen, verschuift ook het perspectief van waaruit het monster bekeken wordt. Eerst wordt het monster via een telescoop waargenomen door kapitein Walton als hij in de verte voorbijsnelt op zijn hondenslee. Dan vertelt Frankenstein zijn verhaal, dat opgetekend wordt door kapitein Walton, en nu wordt het monster een paar keer duidelijk zichtbaar. In dit verhaal wordt beschreven hoe Frankenstein het plan opvat een nieuwe mens te scheppen en hoe dit plan in zijn tegendeel verkeert; hij blijkt een walgelijk monster te hebben gemaakt.

Vervolgens ontstaat een derde verhaal, namelijk dat van het monster zelf, zoals hij dat aan Frankenstein vertelt, die het op zijn beurt weer aan kapitein Walton vertelt, die het op zijn beurt optekent voor zijn zuster. Dit binnenste verhaal, waarin het monster zijn geschiedenis vertelt, biedt een geheel andere kijk op het monster. Hier zien we het monster van binnen uit. Hij vertelt hoe hij gedwongen door de omstandigheden een monster geworden is. In dit verhaal vinden we dus een vergelijkbaar procédé als in *De klokkenluider van de Notre Dame*; het monster verschijnt eerst als detail, en wordt vervolgens uitgegroot en vanuit een eigen perspectief getoond.

Maar Shelley laat het monster niet zien als volmaakt. Frankensteins monster

zou een goed en verlicht mens geweest zijn als zijn uiterlijk niet zo misvormd geweest was. Innerlijk is hij normaal, maar uiterlijk een afwijking. Alleen op die momenten dat het monster kan spreken zonder gezien te worden slaagt hij erin de kloof tussen hem en de mensheid te overbruggen. Dan wordt hij even mens, maar nooit is hij volmaakt in zijn eenzaamheid. En in dat opzicht is hij dan ook allesbehalve een romantisch monster. Quasimodo, de klokkenluider, is in zijn eigen wereld een volmaakt geheel en kan zo een exemplarische schoonheid krijgen. Frankensteins monster is half mens, half afwijking. Het monster is een gespleten figuur: een verlicht monster. Frankensteins monster doorziet zichzelf en heeft een verklaring voor zijn daden. En daarin ligt ook het grote verschil met Bertha Mason, die niet het woord kan krijgen. Zij kruipt rond als een dier en krijst. Haar lot kan niet belicht worden, zij kan geen samenhangend verhaal over zichzelf geven.⁴

Frankensteins monster daarentegen heeft leren spreken. Het Monster spreekt als een verlichte filosoof, hij analyseert bijvoorbeeld de sociale invloeden die zijn leven vorm gegeven hebben: 'O Frankenstein, laat het niet zo zijn dat gij voor ieder ander billijk bent en mij alleen vertrapt, daar ik uw rechtvaardigheid, en zelfs uw goedheid en liefde het meest van node heb.... Overal zie ik geluk, waarvan alleen ik onherroepelijk ben uitgesloten. Ik was welwillend en goed; mijn ellende heeft een duivel van mij gemaakt. Maak mij gelukkig en ik zal weer deugdzaam zijn', (p. 86). Het monster rebelleert pas tegen Frankenstein, die hij zijn 'heer en koning' noemt, als deze een slecht heerser blijkt. De rebellie van het monster wordt in republikeinse termen verantwoord; zijn rebelse geest is het produkt van een tirannieke onderdrukking.⁵

Taal is voor het monster de enige brug naar menselijkheid, 'een goddelijke wetenschap'. Het monster weet door zijn welsprekendheid de kloof tussen hem en de mensheid te overbruggen. De blinde De Lacey wordt door hem overreed als het monster hem het zicht beneemt door zijn grote handen voor zijn ogen te houden: 'Zijn woorden hadden een merkwaardige uitwerking op me. Ik voelde medelijden met hem en verlangde er soms naar hem te troosten; maar wanneer ik naar hem keek, als ik die walgelijke gedaante zag, die sprak en bewoog, werd mijn hart onwel en veranderden mijn gevoelens in afschuw en haat', vertelt Frankenstein (p. 125). Geen wonder dat taal voor het monster een goddelijke wetenschap is waarmee hij

4. In het boek van Jean Rhys, *Wide Sargossa Sea*, wordt recht gedaan aan het perspectief van Bertha Mason, maar ik beschouw dit boek niet als noodzakelijke aanvulling op *Jane Eyre*. In *Jane Eyre* is de afwezigheid van het perspectief van Bertha Mason mijns inziens functioneel. Het zou afbreuk doen aan de functie van het monster in het verhaal als zij zelf aan het woord zou komen en haar situatie zou verklaren. Het monster functioneert in *Jane Eyre* als een onopgelost geheim, een figuur waar we vele verhalen over kunnen verzinnen.

5. Zie L. Sterrenburg, 'Mary Shelley's Monster: Politics and Psyche in Frankenstein', in: G. Levine en U.C. Knoepfelmacher (eds.), *The Endurance of Frankenstein. Essays on Mary Shelley's Novel*. Berkeley 1979.

zijn eenzame lot teniet kan doen en mens onder de mensen kan worden. Zijn ontdekking van taal is als die van de nobele wilde van Rousseau. Volgens Rousseau vindt taal zijn oorsprong in het gevoel en niet zozeer in de behoefte. Behoeften kunnen uitgedrukt worden door een simpele gebarentaal, maar het gevoel, dat een band tussen de mensen schept heeft een stem nodig.⁶ Het monster vertelt: 'Geleidelijk aan deed ik een nog belangrijker ontdekking. Ik merkte dat deze mensen een methode hadden om hun ervaringen en gevoelens aan elkaar over te brengen door het uitstoten van duidelijk onderscheidbare geluiden. Ik zag dat de woorden die ze uitspraken soms genoeg of pijn veroorzaakten, een glimlach of droefenis, in de geest en op het gelaat van de toehoorders. Dit was bepaald een goddelijke kunst en ik verlangde er vurig naar deze meester te worden' (p. 96).

Maar de ontdekking van taal, die de mens onderscheidt van de wilde die geheel op zichzelf leeft en geen banden kent, is volgens Rousseau een twijfelachtige sprong voorwaarts. Woorden kunnen een eigen leven gaan leiden, waardoor de objecten waarvoor ze staan uit het oog verdwijnen. Het hart verstaat de taal der ogen beter dan die der oren zegt Rousseau bijvoorbeeld in *Emile*. En vooral geschreven taal vervreemdt de mens van zichzelf en de dingen om hem heen. Boekenwijsheid, zoals het monster opgedaan heeft, zou men dan ook moeten wantrouwen. Er zijn verschillende aanwijzingen dat Mary Shelley dit wantrouwen van Rousseau deelt.⁷ Het is immers ook boekenwijsheid die de verbeelding van Frankenstein op hol doet slaan en hem in de ban brengt van een wetenschap die het mogelijk moet maken een nieuwe mens te scheppen; hoopt Frankenstein zich zo niet van een 'goddelijke wetenschap' meester te maken?

Frankensteins ontdekking van wetenschap gaat een eigen monsterlijk leven leiden, dat niet meer te beheersen valt. Het monster ziet eruit als een reusachtige gedaante die boven Frankenstein uittorent. Dat het monster op zijn beurt als een filosoof spreekt, kan dan ook niet meer ondubbelzinnig getuigen van zijn onschuld en goedheid. Hoe zou het monster door dezelfde taal die zijn fantastische gedaante in het leven geroepen heeft, zijn afschuwelijke gestalte kunnen doen vergeten? Men ziet nu immers met eigen ogen wat de taal kan bewerkstelligen. Wie zich door zijn oren laat leiden en medelijden krijgt met het monster, zou wel eens van kwaad tot erger kunnen vervallen. Zoals Frankenstein die, ontroerd door het verhaal van het monster, hem belooft een tweede, vrouwelijk monster te maken. Taal heeft het monster gecreëerd en via taal dreigt het monster zich voort te planten. Als Frankenstein zich realiseert dat dan de wereld geregeerd zal worden door monsters, dat niemand meer bij machte zal zijn dit proces een halt toe te roepen, besluit hij zich

6. Zie: P. Brooks, 'Godlike Science / Unhallowed Arts: Language, Nature, and Monstrosity' in: Levine, en Knoepfelmacher, a.w.

7. Zie over de invloed van Rousseau op deze roman van Mary Shelley: P.A. Cantor, *Creature and Creator. Myth-making and English Romanticism*. Cambridge 1984, pp. 120 e.v.

doof te houden voor de smeekbeden van het monster. (Maar dan verstaat hij ook de bedreiging: 'ik zal bij u zijn in uw huwelijksnacht', van het monster niet meer.)

Taal als 'goddelijke wetenschap' is voor de mens te hoog gegrepen en zoals bekend is spraakverwarring een straf voor hemelse aspiraties. Misschien ligt dit bijbelse motief ten grondslag aan de merkwaardige wirwar van talen in dit boek. Het monster leert via een Babylonische omweg spreken. Hij leert Frans via de lessen die de Arabische Sofie krijgt van de jonge De Lacey, deze Franse familie woont in een Duitssprekend gebied en daarbij komt nog dat de roman zelf in het Engels geschreven is. Is het monster niet de belichaming van deze Babylonische spraakverwarring, die het gevolg is van Frankensteins hemelse aspiraties, aspiraties die het monster op zijn beurt reproduceert door taal als goddelijke wetenschap na te jagen? De gespletenheid van het monster, de discrepantie tussen zijn voorkomen en de taal die hij spreekt, zou dus toegeschreven kunnen worden aan de prioriteit die taal heeft voor zulke door wetenschappelijke aspiraties gedreven mannen als Frankenstein. Het devies in deze roman lijkt te zijn dat we beter onze ogen dan onze oren kunnen geloven. Het is dan misschien ook niet toevallig dat het monster voor het eerst waargenomen wordt via een telescoop, een instrument dat de plaats inneemt van het blote oog en daarmee een vervreemding teweegbrengt tussen waarnemer en object.⁸

Shelley's devies dat een onbemiddelde waarneming het menselijk geluk beter dient dan de ontwikkeling van een experimentele wetenschap, blijkt ook als we naar het huiselijkheidsideaal in deze roman kijken, dat met name door de familie Frankenstein en door de familie De Lacey ten voorbeeld gesteld wordt. Die huiselijkheid vormt een contrast met de onbegrensde wereld van wetenschappelijke uitvindingen en ontdekkingsreizen. De huiselijke verhoudingen worden beheerst door de directe communicatie via de blik en hier is dan ook geen sprake van monsters.

Het familieleven van de Frankensteins is in miniatuur een internationale gemeenschap. Frankensteins familie is een van de meest vooraanstaande van de republiek Genève. Frankenstein begint zijn geschiedenis met de volgende woorden: 'ik ben geboren in Genève; en mijn familie is een van de meest vooraanstaande van die republiek. Mijn voorouders waren vele jaren lang raads mannen en magistraten geweest; en mijn vader had verschillende openbare posities vervuld met eer en goe de naam' (p. 29). Het familieleven van de Frankensteins is representatief voor een

8. Zie T.J. Reiss, 'Introduction: The Word/World Equation', in: *Science, Language and the Perspective Mind*. Yale French Studies 49, New Haven 1973, p. 4. Reiss betoogt dat sinds Galilei's telescoop het kennis theoretische probleem van een afstandelijke en bemiddelde relatie tussen waarnemer en object naar voren kwam. Parallel daarmee werd dit experimentele wetenschappelijke model ook in de linguïstiek en grammatica geïntroduceerd. Het woord werd als het ware een beeld dat via de telescoop tot stand kwam, zodat het een mentaal beeld werd dat een arbitraire relatie heeft met het object.

vooruitstrevende gemeenschap, waarin nationale verschillen en standsverschillen geen rol meer spelen. Frankensteins moeder was een arme wees toen zijn vader haar ten huwelijk vroeg. Elizabeth is een wees van Italiaanse en Duitse komaf, opgenomen in een arme Italiaanse boerenfamilie, waar zij door Frankensteins moeder gevonden wordt, die haar adopteert.

Verschillen in nationaliteit en stand worden in deze familie met klaarblijkelijk gemak overwonnen en daarin is dit gezin bij uitstek republikeins, lijkt het. 'De republikeinse instelling van ons land heeft simpeler en beter gewoonten gekweekt dan die in de omringende grote monarchieën', schrijft Elizabeth aan Frankenstein. 'Daardoor bestaat er minder verschil tussen de verschillende standen; en de lagere standen zijn minder arm en geminacht en hun manieren zijn verfijnder en rechtchapener. Een dienstbode in Genève is niet hetzelfde als een dienstbode in Frankrijk en Engeland. Toen Justine zo was opgenomen in ons gezin leerde zij de plichten van een dienstbode vervullen; een toestand die in ons gelukkige land geen onwetendheid en opoffering der menselijke waardigheid betekent.' (p. 57.) Hoe is het mogelijk dat wezen van onduidelijke afkomst wel als gelijken opgenomen kunnen worden in de gemeenschap van de familie Frankenstein en dat het monster daarentegen een uitgestoten vreemdeling blijft?

Dat vreemden tot gelijken kunnen worden in de familiekring lijkt niet zozeer door taal, maar door schoonheid bewerkstelligd te worden. Zowel Elizabeth als Justine zijn mooi. 'Ze had een blank, breed voorhoofd, wolkeloze blauwe ogen en haar lippen en de vorm van haar gezicht drukten zoveel gevoeligheid en tederheid uit, dat niemand haar kon zien zonder haar te beschouwen als iemand van een andere soort, een door de Hemel gezonden wezen, wier trekken alle een hemels stempel droegen', zegt Frankenstein over Elizabeth, (p. 32). De vrouwen die opgenomen worden in de familie mogen een onduidelijke afkomst hebben, zij doen geen afbreuk aan de voornaamheid van de Frankensteins. Voornaamheid is niet een kwestie van stand of rijkdom, maar van schoonheid. De engelachtige schoonheid van Elizabeth en Justine onderscheidt hen ondubbelzinnig van het monster. Evenals het monster zijn zij weeskinderen, maar zij verstoren niet de huiselijke harmonie. Integendeel, zij zijn zelf harmonische wezens. Hun uiterlijk is in overeenstemming met hun innerlijk, zo engelachtig als ze eruitzien, zo onschuldig zijn ze innerlijk. Elizabeth is een zusterlijke geliefde, Justine een moederlijke bediende.

Deze familiekring, waarin vreemdheid, misverstanden en contradicties tussen persoonlijke verlangens en sociale rollen geen plaats hebben, wordt doorbroken door Frankenstein, die ver van zijn familie zijn geheime ambities verwerkelijk maakt. Hij breekt de paradijselijke kring waarin de liefde een onschuldig karakter heeft. Het drama dat daarvan het gevolg is, heeft echter niet, zoals in *Jane Eyre*, de structuur van een 'romance'. Geheimen en misverstanden kenmerken in de 'romance' de ware liefde; als zij overwonnen zijn en de geliefden elkaar gevonden



Boris Karloff en Mae Clark in *Frankenstein* (Universal, 1931)

hebben, kan het huiselijk geluk beginnen. Een dergelijke plot vinden we wel in *Jane Eyre*, maar niet in *Frankenstein*. Frankenstein en Elizabeth hebben elkaar al gevonden als het verhaal begint. Tussen Frankenstein en Elizabeth bestaan geen misverstanden; zij kennen elkaar van jongs af aan als huisgenoten. Hun liefde sluit conflicten tussen een huiselijke rol voor de buitenwereld en innerlijke verlangens uit. In dit huis schuilt geen monster.

Het misverstand dat hier speelt en aanleiding is voor Frankensteins vreemding van de huiselijke kring, is een misverstand tussen zoon en vader. 'De natuurfilosofie is de kwade geest die mijn noodlot bewerkstelligd heeft', vertelt Frankenstein. Op dertienjarige leeftijd vindt hij toevallig een boek van Cornelius Agrippa: 'Er scheen een nieuw licht op te gaan in mijn geest; en uitgelaten van vreugde vertelde ik mijn vader van mijn ontdekking.' Zijn vader raadt hem onverschillig aan zijn tijd niet te verknoeien met die onzin. Als zijn vader toen de moeite had genomen uit te leggen dat deze principes van Agrippa achterhaald waren door een 'werkelijk en praktisch' wetenschappelijk systeem, mogelijk 'dat de loop van mijn ideeën nimmer die fatale impuls zou hebben ontvangen, welke geleid heeft tot mijn ondergang' (p. 35). Elizabeth heeft dus met dit misverstand niets te maken. Toch wordt zij er op haar trouwdag het slachtoffer van; dan staat zij, evenals Jane Eyre, oog in oog met het monster. In beide romans is de trouwdag een dramatisch hoogtepunt dat zijn schaduwen vooruitwerpt. Jane neemt die tekenen waar in haar dromen, Elizabeth weet van niets. De confrontatie tussen deze bruid, 'een door de Hemel gezonden wezen', en het monster moet wel dodelijk zijn voor een van beiden. Elizabeth sterft in engelachtige onschuld. In *Jane Eyre* is het nog maar de vraag of er sprake is van zo'n antagonistische (en dodelijke) relatie tussen monster en bruid.

Jane Eyre is op het eerste gezicht misschien een uitzonderlijke heldin omdat ze zo klein en lelijk is. Jane is evenals Elizabeth en Justine een wees en ook haar uiterlijk compenseert uiteindelijk haar onduidelijke sociale afkomst. Maar die overwinning van standsverschillen door voorkomen is niet zo vanzelfsprekend als in Frankenstein. Voordat Jane haar plaats als echtgenote in kan nemen, moeten er misverstanden overwonnen worden die alles te maken hebben met het uiterlijk en de misleiding van het oog. Het uiterlijk van Jane is immers, in tegenstelling tot dat van Elizabeth of Justine, niet ondubbelzinnig onderscheiden van dat van een monster. Zij lijkt op het monster, hoewel er ook een in het oog lopend verschil is. Jane is namelijk opvallend klein van gestalte. Maar dat verschil dreigt in de loop van het verhaal meer en meer te vervagen.

In *The Madwoman in the Attic* geven Gilbert en Gubar verschillende voorbeelden waaruit blijkt dat Jane en het monster op elkaar lijken.⁹ Jane vergelijkt

9. S.M. Gilbert en S. Gubar, *The Madwoman in the Attic*. New Haven/Londen 1979.

zichzelf bijvoorbeeld met Grace Poole, die ze aanvankelijk aanziet voor het monster. Ze vraagt zich af waarom Rochester haar om geheimhouding verzoekt en Grace Poole de hand boven het hoofd houdt. Is er iets in het verleden tussen die twee geweest waardoor Grace Poole een geheime macht over hem uitoefent? Als zij dan de vierkante, platte gestalte en het lelijke, grove gezicht van de naaister voor zich ziet, lijkt haar dit onmogelijk, maar toch... '*jij bent ook niet mooi, en misschien ziet Mr. Rochester je toch graag...*', zegt een innerlijke stem haar. Later, als Rochester Jane ten huwelijk gevraagd heeft, keert de twijfel terug. 'Ben ik een monster?' vraagt Jane de huishoudster, die haar koel en kritisch opneemt als ze hoort van de trouwplannen. 'Is het onmogelijk, dat Mr. Rochester een oprechte genegenheid voor mij zou hebben opgevat?'

Jane heeft op Thornfield Hall momenten dat een grote rusteloosheid haar bevangt. Dan is de enige plaats die haar verlichting kan schenken de gang van de derde verdieping, waar ze op en neer loopt, heen en terug. Daar voelt Jane zich veilig genoeg om zich over te geven aan een onbeheerst verlangen naar vrijheid; haar verbeelding spint een nimmer eindigend verhaal, dat alle leven, vuur en harts-tocht bezit dat in haar werkelijke bestaan ontbreekt. Die gang grenst aan de zolderkamer, waar het monster opgesloten zit. 'Wanneer ik daar zo alleen was, hoorde ik niet zelden Grace Poole's lach, hetzelfde geschater, hetzelfde langzame ha, ha, ha!...' Het gelach en gemompel klinkt als een echo van Jane's geheime verlangens, waarvoor zij in de stilte en eenzaamheid van deze plek haar 'inwendig oor' te luisteren legt. De gelijkenis tussen Jane en het monster wordt tenslotte onontkoombaar als Jane het monster ziet, niet rechtstreeks maar in een spiegel. In de nacht voor het huwelijk droomt Jane dat Thornfield een sombere ruïne is. Als ze ontwaakt ziet ze een gedaante in haar kamer. Eerst kan ze het gezicht niet zien, maar 'even later nam zij mijn sluier van zijn plaats; zij hield die omhoog, staarde er lang naar, wierp hem vervolgens over haar eigen hoofd en keerde zich naar de spiegel. Op dat ogenblik zag ik haar gezicht en gelaatstreken volkomen duidelijk in de donkere, langwerpige spiegel.' Bertha Mason, de echtgenote, toont Jane een grotesk spiegelbeeld van haarzelf. De echo van haar spottend gelach is nu verstomd, in stilte en met een woeste bezetenheid doet ze Jane voor hoe ze er op haar huwelijksdag uit zal zien. Bertha Mason verscheurt en vertrappt de sluier die Jane als een van de vele symbolen beschouwt van Rochesters tirannieke neiging haar met dure kleren te veranderen in een 'haremdame'. Het heimelijke verlangen van Jane om deze sluier niet te hoeven dragen, wordt door Bertha op ruwe wijze geopenbaard. Overdag heeft Jane nog gedacht dat ze Rochesters geschenk luchtig op kan vatten; 'behalve de fijnheid en kostbaarheid van de stof trof ik niets aan behalve Fairfax Rochesters trots, en die verschrikte mij niet, omdat ik gewend ben aan het gezicht van de demon'. 's Nachts ziet Jane het ware gezicht van de demon achter de sluier en dit visioen van haarzelf laat haar niet meer los.

Als Jane op haar trouwdag opnieuw oog in oog met het monster komt te staan, maar nu als in een werkelijkheid geworden droom, besluit ze Thornfield (het met doornstruiken omgeven landhuis) te verlaten. Het huis is een droomwereld geworden, afgesloten van de buitenwereld. Jane hoop de verbinding met de buitenwereld te herstellen door het huis te verlaten. Dat besluit roept een innerlijke kracht in haar wakker die haar sterker maakt dan Rochester. Rochesters smeekbeden, in wanhoop afgewisseld met dreigementen, brengen Jane niet aan het wankelen. Het dringt tot Rochester door dat Jane onverzettelijk is. 'Daar heb je de kink in Jane's karakter!', zei hij tenslotte, kalmer sprekend dan ik had durven verwachten, afgaande op zijn uiterlijk. 'Het zijden klosje heb ik tot dusver gladjes kunnen afwinden; doch ik heb steeds geweten, dat er ergens een knoop en een raadsel zou komen; en hier is ze nu.' Die innerlijke onbuigzaamheid van Jane was altijd al in uiterlijke tekens herkenbaar. Vooral haar kleine gestalte en haar hoge voorhoofd deden Rochester al vermoeden dat hij op een geestkracht zou stuiten die hij met zijn eigen buigzame geest niet de baas zou kunnen. Jane's lelijkheid doet haar soms op een monster lijken, maar haar kleine gestalte doet haar duidelijk verschillen van alle vrouwen waarmee Rochester een geheim deelt. Grace Poole, Blanche Ingram en Bertha Mason zijn grote vrouwen. Bertha Mason was eens een schoonheid 'een knappe vrouw, iets in de stijl van Blanche Ingram: groot, donker en vorstelijk van gestalte'. Het geheim dat Rochester met deze vrouwen deelt, ligt verscholen in de blik. 'En wat het vage iets betreft – was het een sinistere of een smartelijke uitdrukking, een sluwe of een moedeloze? – dat nu en dan in zijn ogen zichtbaar werd voor een oplettend waarnemer en weer verdween voor men de vreemde diepte kon peilen die ten dele werd ontsloten; dat iets dat mij placht te doen schrikken en ineenkrimpen, alsof ik had gezworven door vulcanische heuvelen en plotseling de grond had voelen trillen en hem had zien openspleten – dat iets zag ik bijwijken nog, met wild kloppend hart, doch niet met verlamde zenuwen. In plaats van het verlangen te voelen weg te vluchten, wenste ik slechts het te trotseren – ernaar te gissen; en ik prees Miss Ingram gelukkig, omdat zij eens op haar gemak in die afgrond zou kunnen blikken, zijn geheimen doorvorsen en hun aard ontleden.' (p. 182)

Jane verlangt ernaar de plaats van Miss Ingram in te nemen, die zij aanziet voor de toekomstige bruid van Rochester. Al meteen als Jane op Thornfield komt verlangt ze ernaar mooier te zijn: 'ik wilde graag rijzig zijn, statig en een goed ontwikkeld figuur hebben.' Op dat ogenblik kan ze die verlangens niet verklaren. Het huis, dat haar zo statig en indrukwekkend voorkomt, een voornaamheid waar ze van onder de indruk is, lijkt deze verlangens op te roepen. Maar Jane is zo klein en licht dat ze een beetje onaards is; Rochester ziet haar voor het eerst in de schemeravond op een bankje langs de weg 'als een klein wezentje met een sluier van herfstdraden op het hoofd'; Jane is volgens hem een fee of een engel. De kleine Adèle

spreek haar aan als mademoiselle Aire. Als geestverschijning lijkt Jane de gelijke van Rochester. 'ik spreek nu niet tegen u volgens de wetten van de conventie en het gebruik, zelfs niet volgens die van het sterfelijk lichaam. Mijn geest richt zich tot de uwe, juist alsof wij beiden door het graf waren heengegaan en aan Gods voeten stonden, als gelijken - wat wij in werkelijkheid ook zijn!' zegt Jane opgewonden en hartstochtelijk. Wat wij ook zijn! herhaalde Mr. Rochester – 'zo' voegde hij er aan toe, mij in zijn armen trekkend en aan zijn borst klemmend, terwijl hij zijn lippen op de mijne drukte, zo, Jane! Met die kus lijkt Jane wakker te worden. Ze blijkt geen fee te zijn, het valt nu op dat zij dikker en blozender is geworden sinds zij op Thornfield woont. 'Je bent knap', merkt Rochester de volgende morgen op, 'is dit mijn kleine bleke elf?'

Wetten en conventies blijken na deze kus niet meer weg te denken; Jane antwoordt na de kus: 'Ja zo, meneer, en toch ook weer niet. Want u bent een getrouwd man – of zo goed als getrouwd...' Nu haar droom werkelijkheid wordt, blijken sociale regels voor Jane niet alleen steeds belangrijker, maar tenslotte haar enige houvast. Jane blijkt zich vergist te hebben in haar idee dat zij en Rochester elkaar als gelijken kunnen aanspreken en verschillen in afkomst naast zich neer kunnen leggen. De buitenwereld kan niet genegeerd worden. Jane heeft zich laten vangen in een binnenwereld die geregeerd wordt door de blik van Rochester. Daartegenover geloofde Jane in de gelijkmakende kracht van een redelijke taal. Maar geestelijke gelijkheid blijkt niet voldoende om sociale gelijkheid tot stand te brengen. Om de rol van 'de vrouw des huizes' te kunnen spelen zonder erdoor in een monster te veranderen, is meer nodig dan geestkracht. Die misvatting heeft bijna tot krankzinnigheid geleid: 'Wetten en beginselen zijn er voor ogenblikken als dit, wanneer lichaam en ziel in opstand komen tegen hun strengheid. Ze zijn bindend; ze zullen ongeschonden blijven. Indien ik ze kon overtreden omdat dit mij persoonlijk zo schikte, wat voor waarde zouden ze dan hebben? Ze zijn van waarde – dat heb ik altijd geloofd; en als ik dat thans niet kan geloven komt dat doordat ik krankzinnig ben.... Overtuigingen waaraan ik mij eenmaal gewonnen heb gegeven, en besluiten die ik eens voor al heb genomen, dat is alles waarop ik mij in dit uur kan verlaten; daarop blijf ik steunen.' Wetten blijken na de confrontatie met het monster Jane's enige houvast.

In het laatste deel van het verhaal worden Jane en Rochester in conventionele zin elkaars gelijken; Jane blijkt geld en familie te hebben, Thornfield wordt door brand verwoest. Rochester wordt bij zijn poging om Bertha Mason te redden gewond en verliest zijn gezichtsvermogen. De geestkracht van Jane blijkt misschien sterker dan het regime van de blik (dat mij niet alleen structurerend voor het sekseverschil lijkt in deze roman, maar ook voor het standsverschil tussen Jane en Rochester), maar de geest van gelijken overwint zeker niet op eigen kracht. Ook de sociale omstandigheden moeten veranderen, voordat een huiselijk geluk mogelijk wordt.

Beide romans tonen huiselijkheid vanuit een ander perspectief. In *Frankenstein* is de schijnwerper gericht op de wereld buitenshuis, waar het monster ronddwaalt. De huiselijke kring is in deze roman een harmonische en transparante wereld, waarin de verhoudingen doorzichtig zijn tot ze van buiten af verstoord worden. In *Jane Eyre* vormt het gebeuren binnen de muren van Thornfield Hall het centrum van de roman. Deze wereld wordt meer en meer een droomwereld, afgesloten van de buitenwereld.

Dit verschil in perspectief is een seksspecifiek verschil. In *Frankenstein* wordt de schijnwerper gericht op mannelijkheid en monsterlijkheid. In *Frankenstein* hebben vrouwen niets met monsters te maken. In *Jane Eyre* daarentegen ontbreekt die distantie tussen vrouwelijkheid en monsterlijkheid. In *Jane Eyre* wordt het monster een deel van Jane zelf, een geheim waartoe ze zich aangetrokken voelt en dat haar bedreigt. Dat haar betrokkenheid bij het monster grotendeels onbewust verloopt tekent hier het sekseverschil; Rochester kent het geheim, Jane wordt een geheim voor zichzelf. In *Frankenstein* is het monster alleen een kwestie van mannelijk (ge)weten en niet van vrouwelijke raadsels. Frankensteins verblinding door boekenwijsheid, zijn aspiraties naareen 'goddelijke wetenschap' brengen een monsterlijke schaduw tot leven. Het streven naar een autonome rede creëert zijn eigen schaduw; een reusachtige, de menselijke krachten te boven gaande gedaante. De huiselijke verhoudingen daarentegen zijn doorzichtig; de engelachtige schoonheid van vrouwen maakt hen transparant voor het oog. De blik roept hier geen twijfel op; er blijkt niets verborgen. In *Jane Eyre* daarentegen is het voorkomen bedrieglijk. Het oog blijkt onpeilbare diepten te verbergen, via de blik worden afgronden zichtbaar. Jane is lelijk, maar zij spreekt als een engel. De macht van een zuiver geestelijke taal blijkt in *Jane Eyre* echter eveneens betrekkelijk; het precaire evenwicht tussen 'elf' en 'haremdame' blijkt een bemiddeling tussen rede en zien te vereisen; de kloof tussen beide wordt in *Jane Eyre* overbrugd door de conventies.

Verschillen in stand en afkomst blijken obstakels die noch door schoonheid, noch door de rede overwonnen kunnen worden. Dat deze verschillen tenslotte weggevaagd kunnen worden zorgt voor een happy end, maar de afloop is niet het meest interessante deel van het boek. Dat het monster ook hier aan haar eind komt maakt het weliswaar mogelijk dat de lezeres het boek met een tevreden zucht kan dichtslaan, maar dat is niet wat het boek bijzonder maakt. Bijzonder is de dubbelzinnige relatie tussen Jane en het monster; Jane distantieert zich niet zonder meer van het monster; het monster komt zelfs zo nabij dat Jane aan haar verstand gaat twijfelen. Jane verandert, zelfs zo vergaand dat ze onherkenbaar voor zichzelf dreigt te worden. Vrouwelijkheid is hier, in tegenstelling tot *Frankenstein*, niet een onwrikbare norm. In *Frankenstein* hebben vrouwen hun bestemming al bij voorbaat; terwijl mannelijkheid in contrast daarmee tot afwijking wordt. Die grenzen liggen in *Jane Eyre* niet vast, maar worden tenslotte tot stand gebracht. Die open-

heid voor vreemde invloeden lijkt me een aantrekkelijker ideaal voor een vrouwelijke identiteit, dan het onveranderlijke en transparante geluk dat Shelley voor ogen staat. Ook al kan het wel eens minder goed aflopen dan met Jane. Een monster in huis valt na lezing van *Jane Eyre* dus zeer aan te bevelen.

Saskia Poldervaart

Feminisme, romantiek, socialisme

Romantiek als bemiddelende factor?

Aandacht voor 'het persoonlijke' geldt in de huidige feministische beweging als *de* feministische inbreng bij uitstek. Juist omdat politiek links 'het persoonlijke' liet liggen, werd in de jaren zeventig de feministische leuze 'het persoonlijke is politiek' gelanceerd. Over de betekenis(sen) van deze leuze wordt nog gediscussieerd.¹ Toch is men het over het algemeen wel eens over de inzet ervan: dat er een relatie is tussen hoe je wilt leven, hoe je met mensen wilt omgaan en hoe je de strijd voor maatschappelijke veranderingen wilt voeren.² Dat hield in dat èn het socialistische begrip van politiek moest worden uitgebreid met 'het persoonlijke', èn dat de manier van politiek bedrijven moest worden veranderd (het politieke moest ook persoonlijker) opdat ook de emoties of hartstochten hierin een plaats konden krijgen. 'Het persoonlijke' gaat dan over kwesties die met seksualiteit te maken hebben, met liefde, relaties, kinderen krijgen, de verdeling van huishoudelijke arbeid en dergelijke. En aan 'het politieke' wordt, naast staatsregelingen, toegevoegd: in georganiseerd verband praten en handelen om maatschappelijke veranderingen te bewerkstelligen. In de jaren zeventig was (de dominante vorm van) het socialisme voornamelijk op het verkrijgen van de staatsmacht gericht en werden alle zaken die met 'het persoonlijke' te maken hadden beschouwd als niet-politieke zaken.

De kritiek die rond 1975 van feministische zijde op het socialisme werd geuit, gaat niet op voor alle vormen van het socialisme. Voor het communautair-

1. Zie onder meer M. Aerts: 'Op zoek naar konstrukties van vrouwelijkheid', in: *Tweede jaarboek voor vrouwengeschiedenis*. Nijmegen 1981, pp. 132-145, en idem. 'Het persoonlijke is politiek', in: *Te Elfder Ure 39: Dilemma's van het feminisme*, 1986, pp. 78-108. Zie voor de geschiedschrijving van 'de politieken van het persoonlijke': S. Stuurman, 'De politiek, het sociale en het persoonlijke', in: M. Fennema, R. van der Wouden (red.), *Het politicologendebat: wat is politiek?* Amsterdam 1982, pp. 71-99; voor de relatie tussen de tweede golf en deze leuze: P. de Vries, "'Het persoonlijke is politiek" en het ontstaan van de tweede golf in Nederland 1968-1973', in: *Socialisties-Feministische Teksten 10*. Baarn 1987, pp. 15-35.

2. Zie L. Segal, 'Buurtervaringen', in: S. Rowbotham, L. Segal, H. Wainright, *Autonomie en eenheid. De vrouwenbeweging op weg naar het socialisme*. Amsterdam 1981, p. 165. (Oorspr. *Beyond the Fragments*. Londen 1979.)

socialisme was de relatie tussen het persoonlijke en het politieke vanzelfsprekend.³ De theoretici van deze beweging zagen juist het persoonlijke als aangrijpingspunt voor maatschappelijke veranderingen; tevens pleitten deze socialisten voor ruimte voor liefde en hartstocht in het openbare leven. Deze ideeën van communautair-socialisten rond 1830 stamden onder meer uit de Romantiek. Het is mijns inziens deze romantische invloed die deze eerste socialisten 'het persoonlijke' en de hartstochten zo deed benadrukken. Dat wil ik hier nader uitwerken aan de hand van de ideeën die in het communautair-socialisme rond 1830 leefden.

Communautair-socialisme

De ideeën van de eerste socialisten (Owen, Saint-Simon, Fourier) zijn te zien als een reactie op het individualisme van het Verlichtingsdenken.⁴ Deze socialisten benadrukten niet de politieke rechten van het individu, maar het *sociale* element in de menselijke relaties.⁵ Dit sociale element verbonden ze met economische vraagstukken, waarbij hun kritiek zich vooral richtte op het concurrentiesysteem. Menselijke relaties werden volgens hen vooral gevormd in het gezin, een instituut dat privé-bezit en daardoor concurrentie bevorderde. Dus moesten er alternatieven voor het gezin bedacht en gecreëerd worden. Als alternatief zagen zij coöperatieve gemeenschappen, waarin al het werk, nadrukkelijk ook het huishoudelijke, zou zijn gecollectiveerd. Zulke coöperatieve gemeenschappen werden niet alleen als ideaal einddoel gezien, maar ook als middel om nu reeds de maatschappij te veranderen. (En dit is een van de redenen waarom deze socialisten later 'utopisch'-socialisten werden genoemd.) Door het collectief uitvoeren van *al* het werk zouden en moesten persoonlijke relaties getransformeerd worden: deze transformatie is middel en doel. Zonder veranderingen in de persoonlijke verhoudingen, en met

3. Er is zeker vanuit de huidige situatie (1988) ook kritiek mogelijk op de invulling van de leuze zoals die rond 1975 plaatsvond. Mieke Aerts wijst er in haar artikel uit 1986 op (zie noot 1) dat zowel feministen als socialisten nu weer terug zijn bij de realiteit van de conventies, dat wil zeggen dat de bepaling of opheffing van de grens tussen het persoonlijke en het politieke een kwestie is van sociale onderhandeling, ofwel van sociale strijd. Zie voor kritiek op (en een gedeeltelijke herwaardering van) de leuze ook: R. Voets, 'Republikeins feminisme', in: *Krisis* 31, juni 1988, pp. 65-79.

4. De woorden 'socialist' en 'socialisme' duiken voor het eerst rond 1830 op, in de teksten van de Owenisten en van de Saint-Simonisten. Zie G.D.H. Cole, *A History of socialist thought*. Vol. I: *The Forerunners 1789-1850*. Londen 1953¹, 1977, pp. 1-2. Tot ca. 1850 bestond er in Engeland maar één vorm van socialisme, namelijk Owenisme; in Frankrijk viel socialisme samen met het Saint-Simonisme en het Fourierisme.

5. Zie ook Alexandrian, *Le socialisme romantique*. Parijs 1979, pp. 7-8, waar hij de Saint-Simonist Pierre Leroux citeert, die in 1832 stelde: 'C'est moi aussi qui, le premier, me suis servi du mot de SOCIALISME. C'était du néologisme alors, un néologisme nécessaire. Je forgeai ce mot par opposition à *individualisme* qui commençait à avoir cours.'

name die tussen de seksen, en zonder de huishoudelijke regelingen te veranderen in collectieve taken, zouden er volgens de eerste socialisten geen maatschappelijke veranderingen mogelijk zijn.

Volgens deze socialisten zou het concurrentie en 'laissez faire'-systeem nooit tot gelijkheid van alle mensen kunnen leiden, omdat gelijkheid alleen door samenwerking bereikt kon worden. Owen en de Saint-Simonisten wilden gelijkheid op een niveau van het sociale leven, en hiervoor waren volgens hen niet alleen economische en politieke hervormingen noodzakelijk, maar ook emotionele en culturele transformaties.⁶

Deze eerste socialisten zijn door Marx en Engels 'utopisch'-socialisten genoemd, waarbij ze het begrip 'utopisch' een negatieve betekenis gaven. Vanwege de onduidelijkheid van het begrip 'utopie' en om aan te geven dat deze vorm van socialisme niet beperkt is tot de periode 1830-1850, spreek ik liever van *communautair-socialisme*.⁷ Kenmerkend voor deze communautair-socialistische traditie is:

- streven naar opheffing van *alle* hiërarchische verhoudingen (tussen klassen, seksen en bij de Owenisten nadrukkelijk ook tussen rassen) en gericht zijn op zowel sociaal-economische kwesties als het transformeren van persoonlijke relaties;
- leven volgens politieke idealen, onder meer door middel van het opzetten van gemeenschappen die het goede voorbeeld zouden geven en waarvan deze socialisten een sneeuwbal effect verwachtten – deze strategie hield in dat *hier en nu* begonnen moest worden met het uitvoeren van de socialistische theorie;

6. Bovenstaande is een grove samenvatting van de belangrijkste teksten van de eerste socialisten. Zie voor het Owenisme: Barbara Taylor, *Eve and the New Jerusalem. Socialism and feminism in the nineteenth century*. Londen 1983; voor het Saint-Simonisme onder meer: C. Bouglé, E. Halévy (red.), *Exposition de la doctrine de Saint-Simon 1830-1831*. Parijs 1921; voor het Fourierisme onder meer: N. V. Riasanovsky, *The Teaching of Charles Fourier*. Berkeley/Los Angeles 1969. Feministische onderzoeksters die nu de eerste socialisten bestuderen, wijzen bijna zonder uitzondering op het grote (en onderschatte) belang van deze socialisten voor 'het' (?) feminisme. Zie, naast Taylor, onder meer: C. Goldberg Moses, *French Feminism in the 19th Century*. New York 1984; L.F. Goldstein, 'Early feminist themes in French utopian socialism: the St.-Simonians and Fourier', in: *Journal of History of Ideas*, 1982; L. Adler, *A l'aube du féminisme: les premières journalistes (1830-1850)*. Parijs 1979; H. Grubitzsch, L. Lagapcan, *Freiheit für die Frauen – Freiheit für das Volk! Sozialistische Frauen in Frankreich 1830-1848*. Frankfurt a.M. 1980.

7. Het begrip 'utopisch' is onduidelijk omdat alle socialismen, ook het marxistische, utopisch zijn te noemen als je op hun einddoelen afgaat. Marx en Engels voorspelden dat het utopische, ook wel 'onrijpe' socialisme genoemd, door historische noodzaak vanzelf zou verdwijnen. Latere (feministisch-)marxistische geschiedschrijvers/sters spreken dan ook meestal van 'pre-marxistisch' socialisme. Maar hierdoor worden de vele (en diverse) socialistische groeperingen van rond 1900, die zich niet (alleen) op het primaat van de klassenstrijd beriepen, over het hoofd gezien, resp. niet opgenomen in de annalen van de socialistische geschiedschrijving. Zie voor de communautaire traditie onder meer Olive Banks, *Faces of Feminism*. Oxford 1981, die ook spreekt van communautair-socialisme (en niet van utopisch-socialisme).

- nadruk op het plezierige en het mooie;⁸
- principiële afwijzing van geweld, dus ook het geweld van de klassenstrijd.

Het romantische wereldbeeld

Om te onderzoeken of en hoe het communautair-socialisme met het romantische wereldbeeld samenhangt, wil ik eerst op laatstgenoemde traditie ingaan. Ook de Romantiek wordt vaak gezien als een reactie op de Verlichting. Hoewel de Romantiek vanwege haar grilligheid en veelzijdigheid moeilijk te definiëren is, wordt meestal de door Friedrich Schlegel in 1791 gevormde ‘romantische school’, die alle kunsten en wetenschappen vanuit een romantisch perspectief wilde behandelen, als begin ervan aangeduid.⁹ Deze drang naar een alomvattende wereldbeschouwing was het sterkste bij de Duitse romantici, maar ook in Engeland en Frankrijk ontstonden (voornamelijk literaire) romantische stromingen. De romantici wilden de werkelijkheid niet rationeel verklaren en begripsmatig analyseren, maar ervaren en laten zien. Ze waren er niet op uit hun gelijk aan te tonen, maar om ervaringen te verwoorden, met de nadruk op (vergeestelijkte) liefde, gevoel, harts-tocht. Typerende titels van en over de romantici zijn bijvoorbeeld: ‘Het verlangen naar de oneindigheid’, of: ‘Alleen het wilde, grote, prachtige bevalt me’.¹⁰

De romantici wilden uitdrukking geven aan het gevoelsleven, waarbij ze vooral zochten naar de uniciteit. Juist de uniciteit van ieder individu zou door de

8. Zo poogde Saint-Simon onder meer te bewijzen dat alle grote progressieve figuren uit de geschiedenis altijd sensualisten waren geweest, gevoel hadden gehad voor plezier, en dat de leiders van anti-historische krachten altijd ‘streng moralisten’ waren geweest. Zie Frank E. Manuel: *The New World of Henri Saint-Simon*. Cambridge 1956, pp. 148/149. De Saint-Simonisten benadrukten dat de associaties de individuele behoeftes aan plezier, fantasie-objecten en aan mode niet zouden mogen en kunnen onderdrukken. Zie: Marguerite Grepon, *Une Croisade, un meilleur amour. Histoire des St. Simoniennes*. Parijs/Brussel 1967. Fourier benadrukte sensualiteit en schoonheid voortdurend: zowel mannen als vrouwen zouden in de toekomst schoon en bevallig zijn en men zou wonen in op Versailles lijkende kastelen en heel erg lekker eten. Zie onder meer Riasanovsky, a.w. In de Owenistische teksten ben ik de nadruk op plezier en schoonheid minder duidelijk tegengekomen, hoewel de oproep van Thompson (zie p. 50 van dit artikel) er ook niet om loog: vrouwen werden opgeroepen ook gelijke rechten op plezier op te eisen, en om mooi te zijn voor zichzelf.

9. Voor dit stukje over de Romantiek heb ik onder meer gebruik gemaakt van: Ursula Vogel, ‘Rationalism and romanticism: two strategies for women’s liberation’, in: J. Evans e.a., *Feminism and Political Theory*. Londen 1986, pp. 17-45; en idem, ‘Humboldt and the Romantics; neither Hausfrau nor Citoyenne’, in: E. Kennedy, S. Mendus (red.), *Women in Western Political Philosophy. Kant to Nietzsche*. Brighton 1987, pp. 106-126; G.H. Russelman, ‘De verguisde Romantiek’, in: *Intermediair*, nov. 1987, nr. 20, pp. 51-57; Themanummer: *Humanisme en Romantiek* van *Rekenschap, humanistisch tijdschrift voor wetenschap en cultuur*, juni 1988.

10. De eerste titel is van Jan Prins in *Humanisme en Romantiek*, a.w., pp. 81-86; de tweede van Paulien Kintz, ‘Alleen het wilde, grote, prachtige bevalt me. Vrouwelijkheid en kunstenaarschap in de Duitse Romantiek’, in: *Lover*, 1988, nr. 1, pp. 12-17.

Verlichting in de verdrukking zijn gekomen. Want volgens de Verlichtingsfilosofen zouden via de Rede alle mensen tot op zekere hoogte aan elkaar gelijk zijn. Om de verschillen tussen Rationalisme en Romantiek te verduidelijken – met het doel om de plaats van de communautair-socialisten te duiden – kan, met enige voorzichtigheid, het volgende schema¹¹ opgesteld worden:

<i>Rationaliteit</i>	<i>Romantiek</i>
politieke visie	esthetische visie
gericht tegen alle sociale en politieke ongelijkheid	uniciteit van het individu; politieke sfeer marginaal
nadruk op via organisatie verkrijgen van macht	nadruk op verandering van persoonlijke ervaring en intieme relaties
nadruk op via de Rede te verkrijgen uniforme kenmerken	nadruk op diversiteit tussen mensen
sekseverschil niet belangrijk	polariteit tussen seksen
rationele vriendschap	liefde bevrijd van conventies; tegen hypocrisie
beheersing van de natuur	ondergaan van de natuur

Toen rond 1830 de eerste socialistische beweging ontstond, was de Romantische beweging al op zijn retour. In de kunst werd het direct uiten van gevoelens weer afgewezen, in de wetenschap ging men zich meer beroepen op kwantitatieve en mathematische benaderingen. Steeds meer ontstond er een drang naar ‘objectiviteit’. Maar ook de romantiek is als denktraditie, net als het communautair-socialisme, nooit helemaal verdwenen. Rond 1890 ontstond er in Europa weer een reactie op de ‘cultus van het positivisme’.¹³ Deze reactie, vaak neo- of laat-romantiek genoemd, richtte zich niet zozeer tegen de Verlichtingstraditie alswel tegen de verwording van het rationalisme tot mechanisch en materialistisch denken. Het ging er de neo- of laat-romantici om (waaronder zulke uiteenlopende namen worden genoemd als: Durkheim, Oscar Wilde, Van Eeden¹⁴), dat rationele en gevoels-

11. Dit schema heb ik voornamelijk opgesteld aan de hand van de verschillen tussen beide denkstromingen die Ursula Vogel in haar artikel uit 1986 (zie noot 9) noemt. Maar gezien de grilligheid van de romantici, blijft voorzichtigheid geboden.

12. Hierna ga ik niet op al deze verschillen in, omdat ik me in dit artikel concentreer op ‘het persoonlijke is politiek’. Ook onder meer ten aanzien van hun ideeën over ‘omgaan met de natuur’ nemen de communautair-socialisten een positie tussen de rationalistische en de romantische opvattingen in.

13. Zie voor een uitgebreide analyse van deze ‘tegenreactie’: H. Stuart Hughes, *Consciousness and society. The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*. New York 1958, herziene druk 1977.

14. Zie voor Durkheim: Hughes, a.w.; voor Oscar Wilde: *Humanisme en Romantiek*, a.w.; voor Frederik van Eeden: S. de Wolff, *En toch... Driekwart eeuw socialisme in vogelvlicht*. Amsterdam 1954, p. 101. Zoals vele socialisten die zich op de klassenstrijd baseren, gebruikt Sam de Wolff het

matige processen tezamen in beschouwing moesten worden genomen, dat het ene niet boven het andere gesteld kon worden. Het ging om 'een nieuw en diep verlangen naar wat oprecht en waar was'.¹⁵

De rationele en romantische aspecten van het communautair-socialisme

Hoe zijn de communautair-socialisten te plaatsen in het schema Rationaliteit-Romantiek? Sommigen plaatsen hen zonder meer in de romantische traditie: 'Le socialisme est une idée romantique' is de eerste zin van een boek over de eerste Franse socialisten.¹⁶ Goldberg Moses stelt dat 'de utopisch-socialisten eerder Romantici dan Verlichtingsrationalisten waren'.¹⁷ Anderen verzetten zich juist tegen de benaming 'romantisch' omdat ze dat begrip negatief waarderen, en willen voor de eerste socialisten de term 'utopisch' blijven gebruiken, maar dan juist met een positieve connotatie.¹⁸ Door marxisten en sociaal-democraten worden de begrippen 'utopisch' en 'romantisch' veelal als synonieme scheldwoorden gebruikt.¹⁹ En weer anderen plaatsten de eerste socialisten in de traditie van de Verlichting.²⁰

Mijns inziens is het communautair-socialisme zo interessant omdat het aspecten van *beide* intellectuele tradities in zich verenigt en aan deze 'menging' een eigen vorm heeft gegeven. En dat maakt *dit* socialisme zelf tot een specifieke intellectuele traditie.²¹

begrip 'romantisch' als synoniem voor 'utopisch', waarbij beide termen als scheldwoorden zijn bedoeld.

15. F. Meinecke: *Erlebtes 1862-1901*. Leipzig 1941, pp. 167-168; geciteerd door Hughes, a.w., p. 43.

16. Alexandrian, a.w., p. 7. Hij kwalificeert deze socialisten zeer positief, maar verstaat er alleen het Saint-Simonisme en Fourierisme onder (en nogal onbeargumenteerde *niet* de Owenisten). Nadrukkelijk stelt hij dat de romantische socialisten *geen* utopisten zijn (p. 22); dat begrip reserveert hij voor het literaire genre, waarin alleen gefilosofeerd wordt en geen wegen tot verwezenlijking van modellen worden aangegeven.

17. C. Goldberg Moses, *French Feminism in the 19th Century*. New York 1984, p. 41. Goldberg Moses spreekt van 'utopisch-socialistisch feminisme' en rekent daar onder andere de Saint-Simonist Enfantin toe.

18. Bijv. M. Buber, *Pfade in Utopia. Ueber Gemeinschaft und deren Verwirklichung*. Heidelberg 1950¹, 1985, pp. 41 en 228. Het utopisch-socialisme is niet romantisch, maar constructief, stelt Buber.

19. Onder meer door Sam de Wolff, zie noot 14.

20. Onder meer R.J. Evans, *The Feminists. Women's emancipation movements in Europe, America and Australia 1840-1920*. Londen/New York 1977, met name p. 153, en Riasanovsky, a.w. (noot 6), pp. 30-31.

21. Zie voor 'intellectuele tradities' in het feminisme onder meer: Banks, a.w. (noot 7). Het voordeel van het uitgaan van intellectuele tradities is, zo maakt Banks duidelijk, dat zo'n traditie een tijd onbelangrijk kan zijn, of zelfs geheel kan verdwijnen en veel later weer kan opduiken, dat een politieke groepering niet steeds gebonden hoeft te zijn aan één traditie, maar elementen van verschillende tradities in haar denken kan verenigen. Zie hiervoor ook: U. Jansz, 'Vrouwenkwesie of sociale



Karikatuur van de Saint-Simonistes

De communautair-socialisten vallen grotendeels in de *rationele* traditie door hun nadruk op de mens als rationeel wezen en hun uitgangspunt van gelijkheid. Maar beide concepten vulden ze anders in dan de Verlichtingsfilosofen. Laatstgenoemden zagen de mens als een geïsoleerde entiteit die door concurrentie en individuele verbetering tot de beste prestaties zou komen. De communautair-socialisten zagen daarentegen de mens als *sociaal* wezen dat door coöperatie en in harmonie het beste tot haar/zijn recht zou komen. Want waartoe had de individuele concurrentie geleid? Tot armoede, ellende en hypocrisie, volgens de communautair-socialisten. De Verlichtingsfilosofen hadden niet het beloofde geluk gebracht doordat ze vasthielden aan privé-bezit en de daaruit resulterende concurrentie. Er moest dus een ander maatschappelijk systeem worden uitgedacht, gebaseerd op een rationele wetenschap, waarin zou worden aangetoond dat het privé-bezit en de daarbij horende instituties van huwelijk en gezin de hoofdoorzaak van alle ellende waren. Een wetenschap die tevens alternatieven zou bieden. Dat de communautair-socialisten hun idealen als rationalistisch wilden benoemen, blijkt onder meer uit de benaming die de Owenisten aan hun organisatie gaven: *The Rational Society*.

Evenals de Verlichtingsfilosofen gingen de eerste socialisten uit van *gelijkheid* tussen mensen. Maar werd (en wordt) in de rationalistische traditie, bedoeld of onbedoeld, de positie van de mannelijke burger als norm voor gelijkheid genomen, voor de communautair-socialisten gold *het vrouwelijke* als norm. De eigenschappen die toen (en nu) meestal aan vrouwen worden toegeschreven, golden als de ideale eigenschappen voor *alle* mensen. Voortdurend benadrukten ze hoe hartstochtelijk, mild, menslievend en vooral liefdevol de mensen in hun toekomstige wereld zouden zijn. Owen houdt dan ook een fel pleidooi voor de ontwikkeling van 'eigen gevoelens, eigen hartstochten', die zich volgens hem in de 'Old Immoral World' nooit zouden kunnen ontplooiën, 'omdat in die wereld, vanwege het winstbejag, mensen alleen aan buiten henzelf geformuleerde doeleinden konden voldoen'.²²

Volgens de Saint-Simonisten zouden in de opeenvolgende fasen naar hun 'Association Universelle' ook de sekseverhoudingen veranderen, waarbij de nadruk steeds meer zou komen te liggen op de liefde en het gevoel. Want die twee eigenschappen waren volgens hen het belangrijkste voor *alle* mensen, hoewel deze eigenschappen het meeste bij vrouwen zouden worden aangetroffen. En daarom moest de nieuwe samenleving bereikt worden onder leiding van vrouwen, ofwel 'de' vrouw.²³ Het is dan ook niet zo verwonderlijk dat zowel in de Owenistische als

kwestie. Een dialoog met de bronnen', in: *Tekst en Uitleg*. Werkgroep Onderzoekswaartepunt Vrouwenstudies, Miss Marple, Universiteit van Amsterdam, augustus 1987, pp. 17-21.

22. R. Owen, *Lectures of the Priesthood in the Old Immoral World*. Londen 1835.

23. Omdat de Saint-Simonisten sterk hiërarchisch dachten, en Enfantin zich aan het hoofd van de

in de Saint-Simonistische geschriften èn 'gelijkheid' èn 'de vrouw als betere mensensoort' veelvuldig naast elkaar voorkwamen, zonder dat dit als een contradictie werd opgevat.

Fourier vormde daarop een uitzondering: hij stelde nergens dat 'vrouwen eigenlijk de betere mensensoort zijn', omdat hij nadrukkelijk weigerde een of andere groep of categorie te idealiseren. Uitgebreid kritiseerde hij de *Beschaving* vanwege de ellende voor de arbeidersklasse en de slavernij van vrouwen. Maar tevens gaf hij aan dat deze onderdrukking *niet* betekende dat vrouwen, of de arbeidersklasse, dan ook tot de betere mensensoort behoorden.²⁴

Ook in de romantische wereldbeschouwing is het vrouwelijke superieur aan het mannelijke.²⁵ Volgens de romantici viert bij de man het verstand de boventoon, en het is het verstand dat de mens scheidt van de natuur, waarmee het verstand de belangrijkste oorzaak is van alle geestelijke armoede. Maar terwijl de romantici nadrukkelijk uitgingen van een wezenlijk verschil tussen de geslachten, stelden de communautair-socialisten dat er tussen mannen en vrouwen in essentie geen verschil bestaat. De superioriteit van vrouwen zou niet natuurlijk zijn, maar door sociale omstandigheden veroorzaakt. Zo stelde de Owenist Thompson: 'Vrouwen moeten gelijkheid met mannen zoals deze nu zijn, verwerpen en zich baseren op een superioriteit die geheel onafhankelijk is van een of andere essentie, en zich richten op een strategie die nieuwe manieren van samen man-en-vrouw-zijn, zou toestaan.'²⁶

Tot de *romantische aspecten* van het communautair-socialisme kunnen gerekend worden de nadruk op het belang van de liefde en het gevoel, op persoonlijke ervaringen en de hartstocht in intieme relaties. Tevens bekritiseerden beide 'groeperingen' de hypocrisie van de burgerij en trachtten ze volgens hun idealen te leven.

De Saint-Simonisten eisten het primaat van het gevoel en de inspiratie boven het verstand: 'Alleen de wetenschap kan verifiëren wat de inspiratie van het genie ontdekt, zij kan tonen hoe de maatschappij verder moet gaan, (...) maar alleen het

beweging had geplaatst, moest naast hem 'de' Vrouw komen, die alle Saint-Simonistische vrouwen èn mannen zou kunnen leiden. Zie: S. Poldervaart, 'Mannen die wilden weten wat het is om "vrouw" te zijn. Saint-Simonisme in Frankrijk (1828-1848)', in: *Katijf*, okt./nov. 1988, pp. 32-35.

24. Opvallend is dat Fourier 'vrouwen' wel als aparte categorie beschouwd in zijn beoordeling van de geschiedenis. Tot een van zijn beroemde uitspraken behoort: 'De positie van vrouwen in een maatschappij is graadmeter voor de sociale vooruitgang van die maatschappij.' En hierop beoordeelt hij consequent de door hem beschreven opeenvolgende (niet lineaire) tijdsperiodes.

25. Kintz, a.w., p.14.

26. W. Thompson, *Appeal of One-Half of the Human Race, Women, against the Pretensions of the other Half, Men, to retain them in political and thence in civil and domestic Slavery*. 1825¹, 1983, pp. ix-x.

gevoel, de liefde, geeft de mensen de wil en de kracht om de nieuwe maatschappij te bereiken.²⁷

In Fouriers theorie vormden de hartstochten het centrale element, hartstochten die zich in de 'Beschaving', gekenmerkt door concurrentie en gezin, niet zouden kunnen ontplooien. De liefde was van de hartstochten de belangrijkste. Evenals de Saint-Simonisten zag Fourier de liefde als *de* motiverende kracht, maar hij plaatste wetenschap en liefde niet tegenover elkaar, maar zag liefde als onderdeel van zijn wetenschappelijke theorie over de hartstochten. Tot de hartstochten rekende hij ook 'behoefes' aan intrige, competitie en diversiteit, die in zijn Harmonie-gemeenschappen alle nadrukkelijk tot hun recht moesten kunnen komen.

Ook de Owenisten zagen, net als de Saint-Simonisten, hun liefdesideaal pas verwezenlijkt in de *Morele Wereld* van de toekomst: 'Pas als alle ongelijkheden, alle hiërarchische verhoudingen opgeheven zullen zijn, zal zelf-liefde plaats maken voor gemeenschapsliefde.'²⁸

Terwijl het de romantici echter vooral om de vergeestelijkte liefde ging, ging het bij de communautair-socialisten ook om de lichamelijke liefde. Zo fulmineerde de Saint-Simonist Enfantin tegen de seksuele benepenheid van de katholieke kerk en pleitte hij voor de, zoals hij dat noemde, 'rehabilitatie van het vlees'. Owen stelde: 'De seksuele liefde is een spontane uitdrukking van het meest plezierige van onze instincten (...) en zeer belangrijk voor de karaktervorming van mensen.'²⁹ Volgens Fourier zouden in zijn Harmonie-wereld 'alle vroegere opvattingen over seksualiteit vergeten zijn, zodat een ongekennde stroom van nieuwe ideeën over het bedrijven van liefde zou losbarsten'. Zelf geeft hij al een voorproefje en doet zulke vergaande voorstellen over hoe iedere volwassene haar of zijn seksuele behoeftes kan bevredigen, dat dit boek pas 130 jaar na zijn dood gepubliceerd werd.³⁰

Een opvallende overeenkomst tussen de communautair-socialisten en de romantici is hun beider hartstochtelijke aanval op benepenheid, dagelijkse sleur en vooral *hypocrisie*. Bij de romantici moest het zogenaamde 'filisterdom' het ontgelden: de burgerij die zij bespotten om haar bekrompenheid en die zij ervan beschuldigden de wereld te willen inrichten volgens uitsluitend rationele principes, zoals nut en doelmatigheid.³¹ De communautair-socialisten vielen vooral het winstbejag van de middenklasse aan en de door deze klasse verheerlijkte 'huise-

27. In: 'Doctrine de Saint-Simon, première année', in: Bouglé, Halévy, a.w. Zie ook: Ralf Peter Fehlbaum: *Saint-Simon und die Saint-Simonisten. Vom Laissez-Faire zur Wirtschaftsplanung*. Tübingen 1970, pp. 136-138.

28. Ann Wheeler, in *The Crisis* (een Owenistisch blad), 31 augustus 1833; geciteerd uit Taylor, a.w. 29. Owen, *Lectures*, a.w.

30. In: *Le nouveau monde amoureux*, pas in 1967 voor het eerst uitgegeven. Kinderen tot 15½ jaar zag Fourier als seksloos, een soort 'derde geslacht', die niks met seks te maken mochten hebben. Opvallend is ook Fouriers pleidooi voor 'saphisme'.

31. Zie: Kintz, a.w., p. 13, en *Humanisme en Romantiek*, a.w., p. 107.

lijkheid'. Fourier gaat uitgebreid op de hypocrisie van het 'gezinsgeluk' in; gezinsleden zijn volgens hem alleen gelukkig als ze aan anderen hun zogenaamde gezinsgeluk kunnen tonen; zodra gezinsleden op zichzelf teruggeworpen worden, worden ze door verveling overvallen. En volgens het register van het boek van de Owenist Thompson is het begrip 'hypocrisie' het vaakst voorkomende woord.³²

Wat de communautair-socialisten onderscheidt van de rationele en de romantische tradities is hun uitgangspunt van de mens als *sociaal* wezen: het individu op zich heeft geen betekenis, omdat de mens pas in gemeenschap tot ontplooiing kan komen. Op dit punt komen de communautair-socialisten overeen met alle latere socialisten. Maar wat de communautair-socialisten weer doet verschillen van *alle* bovengenoemde tradities is hun kritiek op '*het*' gezin. (Marxisten hebben deze kritiek wel overgenomen, maar naar de socialistische toekomst verschoven, waardoor in de praktijk gezinsproblemen privé-problemen bleven.) De rationalisten lieten 'het politieke' ophouden bij de huisdeur. Ook in de romantische traditie ging het nauwelijks over het gezin als instituut. Laat staan dat de romantici alternatieven aanraadden: de romantici waren er niet op uit hun gelijk aan te tonen, maar om naar hun gelijk te leven. Opvallend is wel dat er romantici waren die evenals de communautair-socialisten in communes woonden.³³

Over het gezin stelde Owen: 'Het huwelijk bevordert privé-bezit, maakt vrouwen tot bezit en slaaf van mannen en bevordert gezinsbelangen die tegen het gemeenschapsgevoel ingaan.'³⁴ Kenmerkend voor de Saint-Simonisten is, dat zij het huwelijk als legale prostitutie zagen. Typerend voor Fourier was dat hij de hele Franse Revolutie als een mislukking beschouwde omdat de revolutionaire leiders het gezinsdenken niet hadden aangetast.³⁵

De strategische overeenkomsten en verschillen tussen communautair-socialisten en romantici

Omdat de latere socialisten de begrippen 'romantisch' en 'utopisch' door elkaar gebruikten om daarmee de *strategie* van de communautair-socialisten af te wijzen, is het nodig apart op de strategie van de communautair-socialisten en van de romantici in te gaan. Net als alle socialisten wilden de communautair-socialisten hun tijdgenoten overtuigen van de superioriteit van hun wetenschappelijke politiek-economische systeem door middel van rationele argumenten. Ze richtten zich daarbij tot *alle* mensen, want iedereen moest veranderen. 'Uiteindelijk zullen de

32. Zie de index van Thompson, a.w. 1983.

33. Vogel, 'Humboldt and the romantics', a.w., p. 107.

34. R. Owen: *Declaration of Mental Independence*. 1826.

35. Riasanovsky, a.w., p. 173. Fourier besteedt in zijn *Théorie des quatre mouvements* uit 1808 wel zo'n 50 pagina's aan alle ellende van het gezinsleven. Zie: T. Ramm, *Der Frühsozialismus. Quellen-texte*. Stuttgart 1956', 1968, pp. 159-198.

bazen van mannen, en de mannen die nu nog de bazen van vrouwen zijn en hen als slaaf behandelen, ook van het Associatie-systeem profiteren.’³⁶

Maar overtuigen door argumenten was niet genoeg. Want anderzijds moest men volgens de communautair-socialisten leven volgens de (politieke) idealen. Door zelf, wonend in gemeenschappen waarin al het werk collectief werd uitgevoerd, het goede voorbeeld te geven, zou een sneeuwbal effect ontstaan. En het is juist deze strategie, die Marx en Engels ‘utopisch’ noemden, en die later ook het etiket ‘romantisch’ kreeg. Zowel communautair-socialisten als romantici gingen uit van dit idee van ‘exemplarisch leven’. Het ging de romantici ook om zelfverwerkelijking, om het zoeken van de filosofie in het leven zelf. En zij woonden eveneens vaak in ‘communes’.

Toch is er een opmerkelijk verschil. De romantici leefden het leven zoals dat volgens hen geleefd moest worden. Zij wilden zich daarover *niet verantwoord*, omdat ze geen maatschappelijke bindingen nastreefden. Of, zoals Paulien Kintz het formuleert: ‘De zuivere menselijkheid ligt volgens de Romantische theorie – met hun kritiek op rationele principes als nut en doelmatigheid – eigenlijk alleen binnen het bereik van diegenen die geen maatschappelijke bindingen nastreven, of die zo’n binding opgeven. Juist waar geen banden met de werkelijkheid bestaan, kan de Romantische droom tot werkelijkheid worden. Want alleen dáár is het mogelijk om zich los te maken uit de overheersing van het rationele.’³⁷

De communautair-socialisten daarentegen wilden zich nadrukkelijk wél verantwoord voor ‘exemplarisch leven’, zich nadrukkelijk wél maatschappelijk binden. Volgens hen was juist het communale leven veel rationeler dan het gezinsleven door de collectieve uitvoering van al het huishoudelijke werk. Leven volgens politieke idealen gold als een voorschrift voor de communautair-socialisten, en hing ook samen met hun protesten tegen hypocrisie: men moet in overeenstemming met idealen leven.

Juist door de betekenis die de communautair-socialisten gaven aan het terrein van de persoonlijke relaties en de huishoudelijke arbeid, is deze vorm van socialisme te beschouwen als een specifieke feministische traditie, naast het ‘individuele, gelijke rechten’-feminisme met haar wortels in de Verlichting en het ‘vrouwen zijn anders’-feminisme met haar wortels in de romantiek.³⁸

36. Thompson, a.w. (noot 26).

37. Kintz, a.w., p. 13. Ook Martha Vicinus noemde in haar lezing voor de zomerschool ‘Rationaliteit en Romantiek’, 17 aug. 1987, als verschil tussen de ‘vroeg’-socialisten en de romantici het zich wel/niet verantwoord voor hun levenswijze.

38. Zie voor de indeling van het feminisme in Rationalistisch en Romantisch: Vogel, a.w. 1986. En ook: B. Ehrenreich, D. English, *Voor haar eigen bestwil*. Amsterdam 1979 (vertaling van *For Her Own good*. New York 1978). Zie voor een driedeling van het feminisme (met het communautair-socialisme als specifieke traditie): Banks, a.w.

Romantiek als bemiddelende factor tussen feminisme en socialisme

Hoewel er een aantal duidelijke verschillen bestaan tussen de romantici en de communautair-socialisten, zijn het juist de romantische aspecten van deze socialisten geweest (hun nadruk op het persoonlijke en het leven volgens je idealen) die dit socialisme zo doet verschillen van de later dominant geworden socialismen. Aangezien de communautair-socialisten zelf nauwelijks aangeven waar ze hun ideeën vandaan hebben, is het moeilijk om rechtstreeks invloeden van de romantici aan te geven. Toch zijn er wel enkele beïnvloedingslijnen te traceren.

Zo is van Saint-Simon bekend dat hij het werk van Madame de Staël (die, samen met Chateaubriand, gezien wordt als voorloopster van de Franse romantiek) zeer sterk bewonderde en haar zelfs om die reden ten huwelijk heeft gevraagd. Fourier kraakte weliswaar al zijn voorgangers af – hij duldde alleen Jezus Christus en Newton naast zich – maar voor Rousseau maakte hij een uitzondering: ‘Rousseau is te zien als een van de meest geschoolde schilders van de liefde en in dit opzicht een bepaalde waardering waard.’³⁹ Om hem daarna meteen weer fel te kritiseren op zijn geloof in de nobele wilde: ‘Wat betreft vrijheid en zelf-expressie behoorden alle voordelen van deze (Wildheid)periode aan mannen, niet aan vrouwen, die zich in de meest mistroostige positie bevonden’. Owen, zo blijkt uit het dagboek van William Godwin, maakte in de jaren 1813-1818 deel uit van de kring rond Godwin, bestaande uit romantici als Shelley en Coleridge.⁴⁰ Maar Owen zelf vermeldt deze romantici nergens. Waarschijnlijk zal de invloed van de romantici op de communautair-socialisten gewerkt hebben volgens de observatie van Saint-Simon: ‘Algemene ideeën kunnen vergeleken worden met parfum. Men hoeft ze niet te zien of aan te raken om de geur te bemerken. Zodra een nieuw algemeen idee is geuit, wordt het menselijke denken onderworpen aan zijn invloed’.⁴¹

Het parfum van de romantische ideeën blijkt uit de aandacht die de eerste socialisten gaven aan gevoelens en uit hun streven naar oprechtheid, het tegengaan van hypocrisie. Dit heeft er onder meer toe geleid dat zij hartstochtelijk de vrouwenemancipatie hebben verdedigd. Een hartstocht die socialistische mannen ná hen nooit meer in die mate hebben vertoond als het ‘vrouwenemancipatie’ betrof.⁴² Niet alleen stond deze kwestie centraal in hun theorieën, ook werden

39. Geciteerd uit Riasanovsky, a.w., p. 101 en p. 29.

40. Zie: Taylor, a.w., pp. 8-9, en Thompson, a.w., pp. 292-292.

41. Geciteerd in: Manuel, a.w., p. 5.

42. De communautair-socialistische ideeën die rond 1900 opleefden, zijn vooral door feministes opgepakt, zoals Lily Braun, Charlotte Perkins Gilman, en voor Nederland: Wilhelmina Drucker en Margaretha Meyboom. Daarnaast door naar sekse gemengde bewegingen als: de internationale kolo-

vrouwen als handelend *subject* aangesproken. Zo riep de Owenist Thompson op: 'Vrouwen van Engeland, vrouwen in welk land dan ook, ontwaakt! Ontwaakt voor het geluk dat je wacht als je al je talenten van geest en lichaam gecultiveerd zult hebben (...); als de machteloosheid van je verstand en de uitroeiing van je gevoel je ongevoelig hebben gemaakt voor je eigen leed en plezier – je zaak is alles behalve hopeloos (...). Vrouwen, wees mooi, elegant, gehoorzaam, vriendelijk voor *jezelf* en niet meer voor mannen! (...) De belangen van de vrouwelijke sekse vallen niet samen met die van mannen, want in ieder facet van het sociale, economische en vooral huishoudelijke leven, hebben mannen de macht, die zij uitoefenen zonder op vrouwen te letten (...). Oh vrouwen, van jullie inzet hangt het nieuwe lot van je soort af! De collectieve steun van je sekse in de strijd tegen onderdrukking zal uiteindelijk ook mannen jullie rechten doen ondersteunen.'⁴³

En *Enfantin* sprak een van de vele Saint-Simonistische bijeenkomsten toe met: 'Ik zeg dat alle mannen die pretenderen een wet over vrouwen samen te stellen, zich niet als Saint-Simonisten zullen ontwikkelen. De enige positie van de Saint-Simonist is zich incompetent te verklaren om over vrouwen te oordelen. Vrouwen moeten eerst zichzelf leren kennen, eerst hun eigen aspiraties gaan formuleren, die wij, mannen, in hen hebben gedood. (...) Vrouwen, wat willen jullie?'⁴⁴

Gestimuleerd door onder meer deze oproep, scheidden de Saint-Simonistische vrouwen zich af en richtten in 1832 hun eigen tijdschrift op, dat alleen artikelen geschreven door vrouwen publiceerde. 'Ik kan niet spreken, wel schrijven', zo stelde een der oprichtsters.⁴⁵ Later werkten er ook Fourieristische vrouwen aan mee, maar het tijdschrift bleef gefinancierd door Saint-Simonistische mannen. Het motto van het blad was: 'Vrijheid voor de vrouwen, vrijheid voor het volk, door een nieuwe organisatie van het huishouden en de industrie!'

In het blad schreven de vrouwen: 'Wij, vrouwen van het volk, wijzen iedere man als echtgenoot af die niet zo grootmoedig is vrijwillig zijn macht te delen. (...) Liever geen echtgenoot dan slavin'. En in een ander nummer: 'Alleen als men de vrouw bevrijdt, zal men de arbeider kunnen bevrijden, want hun belangen zijn met

nie-beweging, het 'libertaire socialisme' (waartoe met name Kropotkin behoorde, die in zijn autobiografie stelt: 'Na het Saint-Simonisme, Fourierisme en Owenisme is alles eigenlijk al gezegd'), de kibboetsbeweging. Maar de mannelijke woordvoerders van deze bewegingen hebben nooit de vrouwenkwestie zo centraal gesteld – hoewel altijd nog veel nadrukkelijker dan de toenmalige marxistische en sociaal-democratische socialisten – als de communautair-socialistische heren rond 1830.

43. Zie Thompson: a.w. Citaten uit het laatste hoofdstuk: 'Address to women'.

44. *Enfantin*, op de bijeenkomst van 19 november 1831. Zie, naast Bouglé Havèly, a.w., ook: Grepon, a.w. (noot 8), pp. 56-57.

45. N. Suzanne Voilquin, zie: Grepon, a.w. Ook speelde voor deze afscheiding mee dat de Saint-Simonistische *mannen* zich afzonderden om te weten 'hoe het is vrouw en proletariër te zijn'. Zie hiervoor ook: Poldervaart, a.w., pp. 32-35.

elkaar verbonden en van de vrijheid van de vrouw hangt de zekerheid van alle klassen af.' En in weer een ander: 'Mannen van de politiek, jullie zullen veel moeite en weinig succes hebben, als je altijd maar weer de wil van de vrouw aan jullie willekeur ondergeschikt maakt, als je denkt dat vrouwen er alleen maar zijn om kinderen te produceren, voor een echtgenoot het huishouden te verzorgen en zijn plezier te dienen, (...) als je denkt dat vrouwen allemaal als goede huisvrouwen worden geboren. Jullie zullen (...) het huishouden samen met de industrie opnieuw moeten organiseren.'⁴⁶

Ik heb in dit artikel willen laten zien dat door de nadruk op 'het persoonlijke' en 'het leven volgens idealen', de Romantiek als bemiddelende factor gezien kan worden tussen feminisme en socialisme. De latere socialismen hebben met het overboord zetten van de Romantiek, ook het feminisme overboord gezet. Tevens heb ik willen aangeven dat je kunt spreken van een communautair-socialistische feministische traditie (naast de rationele en romantische), een traditie die haar wortels niet heeft in het marxisme, maar in de theorieën van de eerste socialisten.

46. Citaten van Jeanne-Victoire en Jeanne-Desirée (alle medewerkers aan het blad gebruikten alleen hun voornaam: 'Als we voortgaan om de namen van mannen te gebruiken, zullen we slaven blijven.' Zie voor de teksten uit dit blad onder meer C. von Alemann, D. Jallamion, B. Schäfer, *Das nächste Jahrhundert wird uns gehören: Frauen und Utopie, 1830-1840*. Frankfurt a.M. 1981.

Martha Vicinus Wat is een heldin?

De meisjesbiografie als model voor optreden in het openbaar

Wanneer we onze boekenkeus beperken tot beroemde negentiende- en twintigste-eeuwse schrijvers, publicisten en dichters, krijgen we slechts een beperkt beeld van de opvattingen over vrouwen in de loop van die tijd. Feministische wetenschappers hebben secundaire fictie en poëzie, dagboeken, brieven en persoonlijke herinneringen onderzocht, maar slechts een enkeling heeft gekeken naar de literatuur die voor meisjes is geschreven. Zelfs experts op het gebied van kinderliteratuur hebben zich vooral geconcentreerd op beroemde werken als *Alice in Wonderland* van Lewis Carrol, ofwel op jongensliteratuur.¹ In dit artikel zal ik één genre van meisjesverhalen onderzoeken, namelijk de populaire biografieën van beroemde vrouwen die in de periode tussen 1870 en 1950 geschreven zijn, om te achterhalen op welke manieren meisjes werden gestimuleerd en ontmoedigd om zich te manifesteren in de openbare sfeer.

Van biografieën werd, in tegenstelling tot fictie of poëzie, aangenomen dat ze echt gebeurd waren, maar in feite bestonden ze uit geconstrueerde fictie waarin geselecteerde feiten uit het leven van de persoon in kwestie geïncorporeerd waren. Dit gaf de auteur de ruimte bepaalde eigenschappen te benadrukken om zo de jonge lezeres te stimuleren de goede *eigenschappen* na te streven en de slechte te vermijden. In de biografieën die tussen 1870 en 1900 geschreven zijn, zien we dat de nadruk ligt op de religie en de kanalisering van aangeboren neigingen. In de periode van het militante feminisme, 1900-1920, lag de nadruk op de vooruitgang en op de beperkingen opgelegd door de maatschappij. Tot slot benadrukken de biografieën van de jaren vijftig de psychologische verwarring die de keuze tussen (heteroseksuele) liefde en ambitie teweegbrengt. Van Victoriaanse vrouwen is het stereotiepe beeld ontstaan dat ze de belichaming zijn van de ideologie van het gezinsleven, maar rond 1870 werden meisjes aangemoedigd om de specifiek vrouwelijke

1. Het standaardoverzicht van de Engelse kinderliteratuur is F.J. Harvey Darton, *Children's Books in England: Five Centuries of Social Life*. Cambridge (Cambridge University Press) 1958². Zie ook Gillian Avery, *Nineteenth-Century Children: Heroes and Heroines in English children's stories, 1780-1900*. Londen (Hodder and Stoughton) 1965. Er bestaan legio secundaire werkjes over jongensliteratuur, maar zie: E.S. Turner, *Boys Will Be Boys*. Herz. uitg., Londen 1975.

deugden in de wereld te verbreiden. Ik zal beargumenteren dat de negentiende-eeuwse biografieën aan meisjes meer vrijheid en meer ruimte voor maatschappelijk optreden gaven, dan die van de jaren vijftig, die de nadruk leggen op romantische conflictsituaties en niet op het handelend optreden van individuen.

Negentiende-eeuwse meisjesbiografieën

Het is moeilijk voorstelbaar dat biografieën van vrouwen vóór de zeventiende eeuw niet over religieuze vrouwen of vrouwen van koninklijke bloede zouden gaan; buiten het gezinsverband bestonden praktisch geen andere rollen. Maar tegen de tweede helft van de negentiende eeuw werden zowel jongens als meisjes geconfronteerd met een sterk toegenomen verscheidenheid aan maatschappelijke rollen. Biografieën, opgezet volgens een vaste formule, bemiddelden tussen jonge lezers en de steeds complexere keuzes die ze tegen konden komen, doordat ze een serie duidelijke morele vraagstukken en oplossingen aanboden. Als model voor maatschappelijk optreden vormden ze een belangrijk alternatief voor de bekende huiselijke meisjesverhalen, zoals Alcotts *Little Women* (1867), of de verhalen over schoolavonturen, zoals die van de hand van Angela Brazil.² Zoals Edward Salmon verklaarde: ‘De beste lectuur die meisjes kunnen hebben is misschien wel de biografie, vooral de vrouwenbiografie, waarvan vele uitstekende werken uitgegeven zijn. Wanneer men de biografieën leest van nobele vrouwen – of het nu Mejuffrouw Florence Nightingale, Mevrouw Fry of Lady Russell betreft – wordt men onwillekeurig getroffen door de zuiverheid van de bedoelingen en de Godvrezende ijver waardoor de meeste personages gedreven werden.’³

Hoewel ze sekse-gebonden waren, waren meisjesbiografieën vaak gekoppeld aan die van jongens; naast iedere *Noble Heroes*-serie verscheen stevast *Noble Heroines*. De hoofdfiguren hebben veel gemeenschappelijke kenmerken. Bewonderde eigenschappen zijn: moed, durf, zelfstandigheid, initiatief en ‘een edel karakter’, ongeacht het geslacht. Het krachtige protestantse activisme van deze verhalen openbaart zich in de titels: *Heroines Every Child Should Know*; *Pioneer Women in Victoria's Reign*; *Twelve Notable Good Women of the Nineteenth Century*; *The World's Workers*, *Clever Girls of Our Time*; en *Women Who Win*. Van meisjes wordt verwacht dat ze huiselijker en zorgzamer zijn, maar beide geslachten moeten dezelfde soort tegenstand overwinnen, hetzij van de wrede Natuur, hetzij van een onverschillige maatschappij of van wanbestuur.

2. Zie voor een bespreking van de beperkende sekserollen in meisjesfictie: Elisabeth Segal, ‘“As the twig is bent...”: Sekse en kinderlectuur’, in: *Gender and Reading: Essays on Readers, Texts and Contexts*. Baltimore (John Hopkins Press) 1986, pp. 165-186.

3. E. Salmon, ‘What Girls Read’, in: *Nineteenth Century*, 20, oktober 1886, p. 527.

Volgens deze biografieën gaven de eigenschappen die in de kindertijd aangeleerd werden een vrouw de moed, de kennis en het inzicht om tegenslag en tegenstand het hoofd te bieden. De biograaf moest echter zorgvuldig aangeven in welke mate het denken en het handelen zelfstandig mocht zijn. Zoals Jennie Chappell toelichtte: ‘De geestdrift moet beteugeld worden, de onstuimigheid aan banden gelegd, de energie in de juiste banen geleid, en groot is het aantal conflicten dat ontstaat tussen het kind en de ouder, de pupil en de leraar, en, voorwaar, tussen de hogere en de lagere natuur van de persoon zelf, alvorens de strijd in het voordeel van het goede beslecht is.’⁴ De ‘vier edele vrouwen’ die Chappell beschrijft, leverden allen strijd met een ongebreideld temperament en persoonlijke religieuze twijfels, voordat ze gereed zijn om het gevecht in de openbare sfeer aan te gaan. Niettemin worden assertiviteit, koppigheid en ondernemingsdrang geherdefinieerd als waardevolle eigenschappen, omdat ze de heldin in staat stellen haar eigen weg te kiezen.

Net als bij de heiligen van weleer is het kinderleven van de heldin een voorteken van haar volwassen leven. Catherine Booth, de toekomstige vrouw van de stichter van het Leger des Heils, zag hoe een menigte een dronkaard uitjouwde, die naar de gevangenis geleid werd: ‘Onmiddellijk overwon een gevoel van diep medelijden voor de onfortuinlijke boosdoener de afschuw die een met zachtheid opgevoed klein meisje natuurlijk gevoeld moet hebben, en met een sprong voegde Kate zich aan ’s mans zijde en liep met hem mee naar het cachot.’⁵ Een biograaf van Nightingale merkte guitig op: ‘Het is een feit dat Florence in de wieg gelegd was voor het verpleegstersberoep, en een zieke pop lag haar nader aan het hart dan een sterke, gezonde pop. Daarom vrees ik dat haar poppen meestal ziekelijk zouden zijn geweest, als het gezinnetje van Parthenope niet zo vaak de zorgen van hun tante Florence hadden opgeëist.’⁶

De meest Victoriaanse eigenschap van heldinnen, net als van hun broederhelden, is dat ze vooruitgang brengen in de een of andere sector van de openbare sfeer. Ze handelen uitsluitend ten behoeve van de meerdere glorie van God en de Engelstalige volkeren, en nimmer uit eigenbelang – maar ze worden met name herdacht in een biografie omdat ze maatschappelijk succesvol zijn. De lof voor zelfstandig maatschappelijk handelen geeft deze verhalen een potentieel radicale lading voor de jonge lezeres. Eva Hope, de schrijfster van *Grace Darling: The Heroine of the Farne Islands, Her Life, and Its Lessons*, verklaarde zelfs openlijk:

4. J. Chappell, *Four Noble Women and Their Work*. Londen (S.W. Partridge) 1898, pp. 55-56.

5. Idem, p. 126.

6. Inez N. McFee, *The Story of Florence Nightingale*. Dansville, N.Y. (F.A. Owen) z.j. p. 7.

‘A WOMAN’S WORK IS THAT WHICH SHE SEES NEEDS DOING: Een vrouw zou in die mate vrij en zelfstandig moeten zijn dat ze doet wat ze als juist ervaart, ook al schijnt het juiste te eisen dat ze tot hoogten stijgt die ze nog niet eerder bereikt had. En indien haar in haar gewone werkzaamheden vrijheid van denken en handelen wordt toegestaan, dan is er een grotere waarschijnlijkheid dat ze niet zal falen, wanneer zich een gelegenheid voordoet die koelbloedigheid en doorzettingsvermogen van haar eist.’⁷

Iedere biograaf benadrukte dat huiselijke plichten vervuld moesten zijn voordat de heldin nieuwe wegen kon inslaan. Maar de koof tussen de expliciete boodschap en het verhaal was te groot. Uit-het-leven-gegrepen avonturenverhalen, zoals die van Grace Darling, kweken nu eenmaal geen berustende houding. Zelfs als biografieën bedoeld waren om bescheidenheid en huiselijk plichtsbesef bij te brengen, wekten ze een fantasievolle verbondenheid met actieve, algemeen bekende heldinnen.

Vrouwelijkheid bleef echter essentieel. Heldinnen maakten zichzelf waar in de openbare wereld, maar verloren nimmer hun vrouwelijkheid. Grace Darling, de dochter van een vuurtorenwachter in Northumbria, trotseert in een roeiboot de storm om negen schipbreukelingen te redden, en vervolgens verpleegt ze hen tot ze weer gezond zijn. Mary Somerville is een briljant wiskundige, maar tevens een uitstekend naaister.

Een heldin kon anderzijds ook aanzien verwerven door het vrouwelijke vermogen tot geestelijke en lichamelijke verzorging in de openbare sfeer te brengen: vrouwen konden verwaarloosde en behoeftige mensen ontdekken – en helpen – waar mannen dat niet konden.

Florence Nightingale: een case study

Door de vergelijking van verschillende biografieën van Nightingale die in een tijdsspanne van ongeveer tachtig jaar geschreven zijn, kunnen we zien hoe dat ene leven door toevoeging of weglating van verschillend materiaal verschillende verhalen oplevert. Gênante feiten uit haar leven worden bijvoorbeeld vrijwel altijd weggelaten in Victoriaanse weergaves. Anders dan de meeste heldinnen stamde Nightingale uit een rijke familie; deze potentiële handicap wordt overwonnen door alles te beschrijven wat ze opofferde teneinde verpleegster te worden. De auteur van *Women Who Win* merkt op: ‘Zij bezat thuis alle comfort die voor geld te koop was en slechts de ware filantroop had erin kunnen slagen zich ook maar voor korte tijd af te keren van alle bekoringen. Maar de Voorzienigheid had andere, grootsere

7. J.E. Hope, *Grace Darling: The Heroine of the Farne Islands; Her Life, and Its Lessons*. Londen (Tyne Publishers), z.j. pp. 4-5.

plannen met haar.⁸ Aangezien zelfopoffering een van de voornaamste vrouwelijke deugden was, wordt het feit dat Nightingale afstand deed van bals, het Londense nachtleven en landgoedfeesten gezien als een punt in haar voordeel; dat ze in feite een afkeer had van deze activiteiten wordt genegeerd. Nightingale's bewust genomen besluit om ziek te blijven na haar terugkeer van de Krim, teneinde verschoond te blijven van familieverplichtingen, wordt omgevormd tot de prijs die ze had betaald voor haar enorme inspanningen ten behoeve van het Engelse volk. Haar lobby bij de overheid om het leger, de volksgezondheid en India hervormd te krijgen wordt verzwezen ten gunste van haar pogingen om de verpleging tot een fatsoenlijk vrouwenberoep te maken. Zulke veranderingen zijn natuurlijk heel gebruikelijk in alle populaire biografieën. Het genre gaat niet in op politieke manipulatie en begunstigt stereotiepe vrouwelijke eigenschappen en werkzaamheden.

De meeste Nightingale-biografieën beginnen met een beschrijving van de vroege tekenen van haar roeping. Een geliefde anekdote is de succesvolle verpleging van de gewonde schaapsond Cap door de kleine Florence. Op een keer deed ze samen met de plaatselijke dominee, die toevallig een medische training had gehad, de ronde langs de dorpelingen. Ze ontdekten dat Roger, de bejaarde schaapsherder, niet meer in staat is om zijn schapen te hoeden zonder Cap, die door kwajongens verwond was; nu zou Roger Cap moeten afmaken, omdat hij zich niet kon veroorloven een dier te houden dat niet kon werken. Florence en de dominee spoedden zich naar het huisje van Roger, waar ze ontdekten dat Cap slechts een ernstige kneuzing heeft: 'Het was afschuwelijk gezwollen, en het onderzoek deed veel pijn; maar de hond wist dat de bedoeling vriendelijk was, en hoewel hij kreunde en ineenkromp van pijn, likte hij de handen die hem pijn deden.'⁹ Onder het toeziend oog van de dominee verhitte Florence water en diende hete compressen toe om de swelling te laten zakken. Pas toen Cap kennelijk aan de beturende hand was, gingen ze weg. Toen ze een paar dagen later Roger tegenkwam, zei hij dankbaar tegen haar: 'Kijk toch eens naar de hond, juffrouw; hij is toch zo blij om uw stem te horen... Ik ben u erg erkentelijk, juffrouw, u en de dominee, om wat u gedaan hebt. Als u er niet geweest was, had ik de beste hond die ik ooit van mijn leven gehad heb, opgehangen.'¹⁰

Het incident is duidelijk veelbetekenend. 'Kwajongens' – de vijand van alle rechtgeaarde meisjes – hebben de onnadenkende zonde begaan een voor de boer nuttig dier te verwonden. De jeugdige weldoenster weet te voorkomen dat er een betreurenswaardige fout begaan wordt door de onwetende, tot de boerenstand be-

8. W. Thayer, *Women Who Win or Make Things Happen*. Londen (T. Nelson and Sons) 1897, p. 44.

9. Hamilton Wright Mabie and Kate Stephens, *Heroines Every Child Should Know*. New York (Grosset and Dunlop) 1908, p. 269.

10. Lizzie Alldridge, *Florence Nightingale, Frances Ridley Havergal, Catherine Marsh and Mrs. Ranyard*. Londen (Cassell) 1885, p. 14.

horende, schaapherd. Zowel de hond als de herder zijn gepast dankbaar. Zelfs wanneer hij erge pijn lijdt, hapt Cap niet naar zijn weldoeners; wanneer hij naderhand de stem van Florence hoort, kwispelt hij met zijn staart uit dankbaarheid, echter zonder zijn ogen van de schapen af te houden die hij aan het hoeden is. Standsprivilege en standsregels worden hoog gehouden doordat iedereen, de hond inclusief, de hem of haar passende rol speelt.¹¹

Nog opvallender is echter de omgeving van Florence. Ze versterkt haar natuurlijke, vrouwelijke geneigdheid tot de verpleging onder het toezien van een haar toegenegen man. In veel Victoriaanse biografieën waren het mannen die meisjes introduceerden in de buitenwereld, hen hielpen zich de benodigde vaardigheden eigen te maken, en hen morele steun gaven. Vaak waren het dominees, leraren of verwanten – ontdaan van geslachtelijke kenmerken, zelfs vervrouwelijkt – figuren die een meisje goed kon kennen zonder dat het verbazing wekte. Een dominee werd, net als een vrouw, geacht te zorgen voor en mee te voelen met de armen; een oom kon zich bekommeren om de toekomst van een nichtje zonder zich druk te hoeven maken om discipline; zelfs een vader kon zich plooien naar de behoeften van een kind op een manier die een moeder niet paste. Deze mannen wijzen de heldin slechts de weg; zij zelf neemt de leiding, en volgt haar natuurlijke, al van te voren aanwezige geaardheid om te verplegen, te studeren of te onderwijzen.

Een van de voornaamste strategische problemen waarmee schrijvers van meisjesbiografieën zich geconfronteerd zien, is hoe ze de heldin tegenstand moeten laten overwinnen zonder te impliceren dat ze een tegendraadse aard had, of ongehoorzaam was aan het gezag. Uiteraard kon geen enkele dochter ongehoorzaam zijn aan haar ouders of een geestelijke. Nightingale's gecompliceerde en stormachtige relatie met haar moeder en haar zuster vormde een inbreuk op de normen die zowel voor jongens als meisjes golden; biografen richtten hun aandacht op haar goede verstandhouding met haar vader en negeren haar moeder (haar zuster komt slechts ten tonele als speelgenootje). Heldinnen konden te kampen hebben met een opvliegend karakter, tijdelijk geloofsverlies of halstarrigheid; het kon zijn dat op hun beurt de ouders geen begrip of sympathie hadden voor hen of hun zaak. Maar familieliefde bleef onaantastbaar.

Tegenstand was het best te beschrijven in abstracte vorm, net als ongelooft, wereldsheid, algemene onwetendheid of vooroordeel, of zelfs bureaucratische 'warboel'. Specifieke personen of handelingen krijgen nooit de schuld: wel wordt soms geschetst hoe iemand aanvankelijk verblind was door onwetendheid, zoals

11. Dat dit verhaal vijftig jaar lang herhaald is, ligt er misschien aan dat het lijkt op de enorm populaire verhalen over onschuldige stompers en frêle meisjes die afvallige ouders, verstoten dronkaards en andere melodramatische figuren van de ondergang redden. Zie Gillian Avery, *Childhood's Pattern: A Study of the Heroes and Heroines of Children's fiction, 1770-1950* Londen (Hodder and Stoughton) 1975, pp. 112-120 en 150-155.

12. Alldridge, a.w., p. 25.

een Afrikaans stamhoofd of een legerofficier, maar geleidelijk anders ging denken over een missionaris of een verpleegster. Een auteur beschrijft het leven van Nightingale in de Krim als:

‘...zeer moeilijk. Alles verkeerde in wanorde, en iedere functionaris was uitermate wars van inmenging. Juffrouw Nightingale doordrong haar staf echter van de plicht de voorschriften van de artsen op te volgen, zoals zij zelf ook deed... het zou te ver voeren om alle details te vermelden van dat vriendelijke doch strenge bestuur, dat een betrekkelijke mate van comfort en een laag sterftecijfer bracht in de ziekenhuizen van Scutari.’¹²

Een ander beschuldigt in minder bedekte termen de ‘autoriteiten’ en ‘functionarissen’ van inefficiëntie zonder namen te noemen: ‘Van het begin af aan manifesteerde de ontoombare wil van de “Lady-in-chief”, zoals ze genoemd werd, zich op iedere afdeling, hetgeen langzaam maar zeker alle obstakels uit de weg ruimde die opgeworpen waren door de jaloezie of opvliegendheid van de functionarissen... In zes maanden tijd was de ziekenhuisorganisatie op orde gebracht.’¹³

Geholpen door haar verpleegsters is Nightingale de actieve bemiddelaar die orde schept in een militaire chaos, maar de wijze waarop ze dat doet moet verzwegen worden, voor het geval deze niet helemaal zo bewonderenswaardig mocht blijken te zijn. Ten einde complicaties als ambitie, geslepenheid, manipulaite, en zelfs oneerlijkheid, te vermijden, stapt het verhaal heen over de vermoeiende details van de feitelijke, dagelijkse verrichtingen van Nightingale naar het eindresultaat van haar werk. Een paar voorbeelden – het wassen van patiënten, of het aandringen op medicatie voor de stervenden – moeten model staan voor het geheel. In andere gevallen moet een bepaalde gebeurtenis een mythe rond de heldin creëren. Nightingale’s stille nachtelijke rondes door de mijlenlange zalen, waar de wachtende soldaten naar men zegt haar voorbijtrekkende schaduw kusten, transformeren haar tot de ‘Lady with the Lamp’. Metonymie moet hier de complexiteit die het streven naar sociale verandering met zich meebrengt, versluieren.

Maar de metonymie en de gaten in het verhaal bieden de lezeres ook de ruimte om zich in te leven. Te veel onplezierige details laten te weinig over aan de verbeelding. Om te kunnen slagen moeten modelbiografieën de lezeres in staat stellen in hun fantasie weg te vluchten in het leven van de heldin. De lezeres, die misschien hoopte op een ander, grootser leven, kon haar ontluikende dromen verweven met het verhaal. Hoe ver de handelingen van de heldin ook af mochten staan van het leven van de lezeres, in gesimplificeerde vorm maakten ze het makkelijk om zich met haar te identificeren. Het was gemakkelijker om benijdenswaardige kenmerken toe te kennen aan een vaag geschetste Nightingale dan aan

13. Rosa Nouchette Carey, *Twelve Notable Good Women of the Nineteenth Century*. Londen (Hutchinson) 1899, p. 91.

een die behept was met ingewikkelde motieven. Hoewel het verhaal de neiging had vrouwen te vergoddijken, ging het creëren van levendig symbolisch gedrag daar in feite lijnrecht tegenin. Hoewel ogenschijnlijk de boodschap er vaak een was van vrouwelijke gehoorzaamheid, lieten de symbolische momenten, zoals Nightingale's nachtelijke wake, een fantasievolle identificatie toe met haar onafhankelijke optreden. Fictie – gecreëerd door de lezeres en niet alleen door de auteur – vormde een essentieel deel van deze biografieën.

Twintigste-eeuwse biografieën van Nightingale

Er treden een aantal interessante veranderingen op in de latere biografieën van Nightingale, hoewel de formule blijft bestaan uit het overwinnen van persoonlijke problemen en sociale smaad met het doel verbeteringen in de openbare sfeer te bewerkstelligen. Vroeg in de twintigste eeuw werd de vooruitgang bejubeld die geboekt was sinds de tijd van Nightingale's jeugd. A.L. Haydon schreef in 1909 trots: 'Zestig jaar geleden drongen de plaatselijke overheden over het algemeen niet dwingend aan op de naleving van de alledaagse gezondheidsvoorschriften, en werd de lofzang op frisse lucht en koud water minstens als gevaarlijk beschouwd.'¹⁴ Roger en Cap bleven een centrale rol spelen, maar er begonnen ook beschrijvingen van Nightingale's huiselijke leven te verschijnen, discreet omschreven als haar 'vergulde kooi', want 'zij verlangde naar de een of andere nuttige arbeid waar ze voor opgeleid kon worden zodat ze een actieve rol kon spelen in een ruimere levenssfeer'.¹⁵

Een belangrijke verandering van accent was echter de met veel meer details beschreven aantrekkelijkheden van een welgesteld leven. Wat voorheen een sub-thema was, Nightingale's bevoorrechte sociale klasse, werd een dominant kenmerk dat moest contrasteren met haar verlangen om te verplegen. Zelfopoffering *an sich* was niet langer aantrekkelijk, en moest daarom geherdefinieerd worden als de opoffering van materiële goederen. Op vergelijkbare wijze werd tegenstand geabstraheerd en vervolgens gepersonifieerd, in plaats van deze voor te stellen via echte, maar niet met name genoemde mensen. De samenleving wordt bijvoorbeeld door Constance Wakeford in haar biografie van 1917 gekarikaturiseerd als een stel moralistische oude vrijsters: 'De lieve oude midden-Victoriaanse dames trokken hun sjaal strakker om hun schouder en hieven hun handen ten hemel bij de gedachte

14. A.L. Haydon, *Florence Nightingale, O.M. A Heroine of Mercy*. Londen (Andrew Melrose) 1909, p. 17.

15. Constance Wakeford, *The Wounded Soldier's Friends. The Story of Florence Nightingale, Clara Barton and Others*. Londen (Hadley Bros.) 1917, p. 16.

alleen al, dat een dame een zo laag, unlady-like persoon als een verpleegster werd; en dat een dame naar het slagveld ging, zoiets was werkelijk ongehoord.¹⁶

Nu stond de materiële wereld en haar aantrekkingskracht in het voetlicht, terwijl een vroegere generatie biografieën gevuld was met geestelijke worstelingen. In tegenstelling tot andere twintigste-eeuwse biografieën, zagen de suffragettes Nightingale als een belangrijke leidster wier ware prestaties verdoezeld waren. Marion Holmes herdefinieerde Nightingale in een pamflet van de *Women's Free League* als een controversiële figuur die herinnerde aan de militante suffragettes:

‘Florence Nightingale, de sterke, capabele, “slimme” vrouw, de vrouw van gewicht, de vrouw die met strakke hand regeerde, is overschaduwd door het hardnekkige beeld van de Dame met de Lamp, met hier een vriendelijk woord, en daar een helende aanraking. En zelfs deze eenzijdige en inadequate beeldvorming van haar geweldige werk werd pas geaccepteerd nadat haar missie een onmiskenbaar succes bleek te zijn. De meest populaire heldin uit de geschiedenis moest de tol betalen die van alle pioniers gevraagd wordt. Bittere venijnige aanvallen, een onjuiste voorstelling van zaken, onvergeeflijke, vulgaire lasterpraat. Voordat haar naam voorgoed een naam werd om rekening mee te houden, was deze het doelwit van platvloerse geestigheden en algemeen voorwerp van spot.’¹⁷

De militante feministen, die de toegankelijkheid van leidende posities voor vrouwen wilden vergroten, hadden een hekel aan de ‘Lady with the Lamp’ en waren daarentegen vol lof voor ‘een groot bestuurder en gezondheidsdeskundige, een vastberaden, standvastig genie’. Ware heldinnen pasten absoluut niet meer in de vertrouwde mal van zachtmoedige, zorgzame vrouwelijkheid.

Bij het aanbreken van de tussenoorlogse jaren hadden Lytton Strachey's *Eminent Victorians* en de meest gezaghebbende biografie van de hand van Sir Edward Cook de reputatie van Nightingale doen afnemen. Haar naam verscheen minder vaak tussen de biografieën van beroemde vrouwen. Maar in de jaren vijftig verscheen Nightingale opnieuw, op gepaste wijze gepsychologiseerd. Zij en haar zuster Parthe worden niet langer beschreven als allebei geïnteresseerd in het helpen van de armen; integendeel, Parthe was ‘totaal anders’ door haar voorliefde voor frivoliteit en een gemakkelijk leven. Nightingale komt naar voren als een typische idealistische puber in de beschrijving van Yvonne Ffrench:

‘Ze was morbide, ze was eigenwijs, en vormde een waar probleem voor haar ouders, die niet konden begrijpen waarom ze niet gelukkig en tevreden was net als haar zuster. Ze had uiteindelijk absoluut geen sympathie meer voor haar huisgenoten en

16. Idem, p. 30.

17. M. Holmes, *Florence Nightingale: A Cameo Sketch*. Londen (Women's Freedom League) 1913⁵, pp. 2-3.

verwanten en voor hun opvattingen over alles. Zelfs voor ze helemaal volwassen was, was ze zich ervan bewust dat men haar “anders” vond. Ze voelde dat ze een roeping had om goed te doen in de wereld, maar wat dat zou inhouden wist ze niet. Daar maakte ze zich zorgen over.’¹⁸

Om te appelleren aan de interesses van de moderne jeugdige lezeres werden Roger en Cap vervangen door Nightingale’s familieperikelen. Dit resulteerde in een aantrekkelijke modernisering van een oud verhaal, maar ook in het wegvallen van de zonneklare les in sociale plicht, onderwezen door het verplegen van Cap.

De twintigste-eeuwse aandacht voor de verlokkingen van materiële rijkdom en familieruzies ondermijnde op subtiële wijze de argumentatie voor eigen initiatief en verantwoordelijkheid, zoals deze onderwezen werden door de eerdere versies. Bovendien werd de onuitgesproken afstand tussen de eerste inspanningen en het uiteindelijke succes – zo kenmerkend voor de Victoriaanse biografieën – nu een onoverbrugbare kloof. Een jonge heldin die druk bezig was zich tegen haar ouders te verzetten en dansfeesten op te geven ten behoeve van zieke burens, mocht dan wel toegankelijker zijn dan de strenge heldinnen van weleer, maar ze was ook minder in staat tot zelfstandig handelen. Het is zelfs zo, dat Ffrench aan Richard Monckton Milnes, de man die Nightingale liefhad toen ze in de twintig was, de eer gaf haar interesse voor de armen gewekt te hebben. In plaats van een al vroeg gebleken roeping, werd romantiek de drijfveer voor het verrichten van goede werken. De invoering van seks in de biografische formule, hoe bedekt dan ook, verlegde de plot van de dialoog die een meisje voert tussen zichzelf en de samenleving, naar een driehoek tussen haarzelf, romantiek en sociale plicht.¹⁹

Hoe lezeressen reageren op biografieën voor meisjes

Biografieën waren waarschijnlijk het populairst onder meisjes in de tijd vóór hun debuut, wanneer ze hun aandeel in de samenleving aan het afbakenen waren, hun niet-emotionele rol daarin aan het bepalen en de vaardigheden aan het verwerven die ze nodig hadden om ermee om te gaan. De verhalen spoorden meisjes aan om instrumenteel te handelen in plaats van relationeel, rationeel in plaats van emotioneel. Hoe goed een heldin overweg kon met haar moeder, zuster of vriendinnen was minder belangrijk dan haar eigen zelfbeheersing, kennis en vastberadenheid. In tegenstelling tot persoonlijke relaties lagen deze eigenschappen potentieel allemaal binnen het bereik van de lezeres, in ieder geval in haar fantasie. Een ver-

18. Y. Ffrench, *Florence Nightingale, 1820-1920*. Londen (Hamish Hamilton) 1954, p. 8.

19. De analyse die ik hier geef dank ik aan Janice Redway, *Reading the Romance: Women, Patriarchy, and Popular Romance*. Chapel Hill (University of North Carolina Press) 1984.

pleegster te zijn onder Nightingale, een sociaal werkster onder Agnes Weston, of een gevangenisbezoekster onder Elizabeth Fry, kon aantrekkelijk zijn en tot de mogelijkheden behoren. In feite vormden de biografieën een indirecte oefening in de onnatuurlijke rol van sociale dienstbaarheid, in een tijd dat de meeste meisjes gewoonlijk te veel oefening hadden gehad in het vervullen van familieplichten.

Maar nog belangrijker, naar mijn mening, was de subtekst van de biografische plot. Als we kostschoolverhalen definiëren als een middel om te leren omgaan met homo-erotische binding, en de romance als een beweging in de richting van heteroseksuele binding, dan zijn biografieën het beste te zien als onderdeel van het proces van individuatie. Evenals avonturenverhalen negeren biografieën het heteroseksueel conflict, maar evenals de romance, verschaffen ze goedkeuring van mannelijke zijde. Ze beschrijven de ontdekkingsreis van een individueel meisje in de samenleving, bijgestaan door een niet-bedreigende, niet-seksuele manspersoon. De vader, vertegenwoordiger van vrijheid en privilege, geeft goedkeuring aan de heldin in cruciale vroege stadia van haar worsteling. Een actieve, instrumentele rol wordt beloond met emotionele steun.²⁰

Moeder-dochter-conflicten worden vermeden in biografieën door de moeder een strak omlijnde rol te geven. Zij leert aan het jonge meisje het juiste morele gedrag, en verdwijnt vervolgens naar de achtergrond. Af en toe zal de moeder opnieuw verschijnen om de heldin te kritiseren; ze blijft liefhebbend, maar begrijpt de aard van haar dochter niet. Marty Somerville moest strijden tegen haar moeders wantrouwen jegens geletterde dames, terwijl de moeder van Grace Darling ertegen was dat ze in een roeiboot schipbreukelingen ging redden. Tijdens de eerste training is de vader afwezig, maar hij is erbij – hijzelf of een surrogaat – wanneer ze voor het eerst optreedt in de publieke sfeer; zijn steun maakt haar handelen aantrekkelijk en ook mogelijk. In tegenstelling tot andere mensen lijken heldinnen niet zo afhankelijk te zijn van hun ouders: deze treden welwillend terug uit het verhaal en wachten haar triomfantelijke terugkeer af. Alle voorgaande moeilijkheden verdwijnen bij haar blijde terugkeer. Kan men zich een aantrekkelijker fantasie voorstellen?

Tot de jaren vijftig baseerden biografen hun verhaal op de tegenstelling tussen het onverlichte publiek en de vooruitziende heldin. Auteurs vermeden om seksuele conflicten te introduceren bij hun jonge lezers. Maar het tijdperk na de Tweede Wereldoorlog maakte de groei mee van de 'vrouwelijke mystiek', waarbij de nadruk ligt op romantiek, het nucleaire gezin en de onderwerping van vrouwen

20. Zie: Michael E. Lamb, Margaret Tresch Owen en Lindsay Chase-Lansdale, 'The Father-Daughter Relationship: Past, Present and Future', in: Claire B. Kopp en Martha Kirkpatrick (eds), *Becoming Female Perspectives on Development*. New York (Plenum Press) 1979, pp. 89-112, voor een literatuuroverzicht en een bespreking van de betekenis van de vader in het aankweken van instrumenteel gedrag in dochters. Ik ben voor deze verwijzing dank verschuldigd aan Susan Contratto.

aan mannen. Dit komt duidelijk tot uitdrukking in de verhalen voor meisjes. Heteroseksuele liefde werd beschouwd als de centrale emotie in alle vrouwenlevens, en moest daarom natuurlijk verwerkt worden in de biografieën van bekende heldinnen. Maar de behulpzame mannelijke gids kan niet geromantiseerd worden zonder dat de psychologische zelfstandigheid voor het meisje dramatisch verloren gaat. In haar biografie van 1954 schetst Yvonne Ffrench op levendige wijze de worsteling die Nightingale doormaakte voordat ze verpleegster werd:

‘Geleidelijk, heel geleidelijk, vond er een langzame verandering plaats in haarzelf. Een verhardingsproces ving aan, en toewijding aan een zaak kwam in de plaats van toewijding aan vriendschap. Langzamerhand volgde er een bewuste distantiëring van haar vrienden, en in haar persoonlijke aantekeningen pleegde ze uiteindelijk de daad van zelfontkenning: “O God, geen liefde meer. Geen huwelijk meer. O God”.’²¹

Ffrench komt weliswaar dichterbij de buurt van Nightingale’s ware beleving, maar welke jonge vrouw zou de gemeenschap willen dienen nadat ze gelezen had over Nightingale’s pijnlijke opoffering van de liefde van de beminlijke en behulpzame Richard Monckton Milnes? Wie wil er de plaatsvervangende strijd aangaan met Nightingale’s dilemma? Toen de biografieën het accent gingen leggen op de strijd van de heldin in haar keuze tussen romantiek en gemeenschapsplicht, werden het verhalen over een mislukte romantische heldin, in plaats van over een succesvolle persoonlijkheid. De veranderingen die halverwege de twintigste eeuw plaatsvonden in de model-biografie wijzen op zowel feministische als literaire tegenstrijdigheden. Wanneer een auteur romantiek toevoegde aan het verhaal, werd de identiteit van de heldin bepaald door haar verlangen. En zodra romantiek eenmaal toegelaten was, kon de vrouw niet als een volwaardig persoon geschetst worden wanneer ze een minnaar had afgewezen. De literaire conventies gaven een man een heldenstatus die uitsluitend gebaseerd was op zijn publieke leven, ongeacht zijn persoonlijke behoeften, maar dat was niet weggelegd voor vrouwen. De accentuering van persoonlijke conflicten mag dan het biografische verhaal verrijkt hebben, de prijs was het verlies aan overtuigingskracht van de keuzes van vrouwen. Meisjes die buitenshuis erkenning zochten, leerden dat ze nooit hun seksuele identiteit konden ontvluchten – een les die vele feministen hun hele leven hebben bestreden. Paradoxaal genoeg verschaften de rechtlijnige, tweedimensionale heldinnen van het verleden de lezeres meer ruimte voor fantasie. Omdat deze Victoriaanse heldinnen niet opgezaald werden met seksuele conflicten, verlegden ze de grenzen van het mogelijke. Zoals een biograaf het uitdrukte: ‘Er bestaat geen sekse in zielen; dus ook niet in succes. Twee zielen met dezelfde talenten, kracht en moge-

21. Ffrench, a.w., p. 17.

lijkheden zullen evenveel en evengrote dingen laten gebeuren, of deze ziel nu in een man of in een vrouw huist.²² Aseksuele heldinnen konden bewonderd worden om hun intrinsieke kwaliteiten, hoe stereotiep ook. Vertrouwde vrouwelijke kenmerken in een ongebruikelijke omgeving vormden een krachtige oproep tot sociale verandering. Zou de gedachte vergezocht zijn, dat model-biografieën voor meisjes de kiem hebben gelegd voor krachtige fantasieën, die vervolgens de eerste feministische beweging versterkt hebben?

Vertaling: Astri Keizer

22. Thayer, a.w., p. iii.

Joke Hermes

Het kasteel en het bed

Over lesbische romantische fictie*

Liefhebbers van de Boeketreeks en aanverwanten zullen het zonder meer beamen: ware liefde heeft niet veel met verstandelijke overwegingen te maken; het bed is immer de plaats waar blijkt of het inderdaad wàre liefde is, en in een goede kasteel- of damesroman leidt het delen van het bed aan het eind van het verhaal altijd tot een een gezamenlijke woonstede, waar de gelieven nog lang gelukkig zullen zijn. Zo gaat het in ieder geval in de heteroseksueel geörienteerde romannetjes. In lesbische pulp blijken de zaken aanzienlijk minder gemakkelijk te liggen. Het romantische basispatroon wordt verstoord door politiek en moraal. Het bed verliest haar ondubbelzinnig positief karakter en blijkt bovendien niet altijd een indicator voor een goede afloop. Fraaie vrijscènes blijken niet noodzakelijkerwijs te leiden tot gelukkige relaties. Kasteel en bed zijn soms mijlenver van elkaar verwijderd: een vergelijking van lesbische pulp uit de vijftiger en zestiger jaren en moderne lesbische pulp met het romantisch basisschema van de Boeketreeks zal dit verduidelijken.

Romances (spreekt uit: róo-mènsis) hebben in Nederland een veelheid aan namen. Ze worden damesroman, pulp, kasteelroman, of Boeketreeks¹ genoemd. Het zijn kleine goedkope boekjes die in verschillende reeksen met drie of vier andere titels in dezelfde maand uitkomen. Het narratieve recept is volledig standaard. Altijd gaat het om twee hoofdpersonen. Ze worden verliefd op elkaar maar kunnen daar niet aan toegeven wegens Ernstige Misverstanden en Slechte Ervaringen in het verleden. Romances erkennen twee organisaties van kennis: intellectueel en emotioneel weten. Het emotioneel en gevoelsmatig weten heeft altijd het laatste woord. Niemand is uiteindelijk de baas over haar eigen gevoel. In de heteroseksuele Boeket-

* Ik wil Mieke Aerts, Ien Ang, Mariette van Staveren en Liesbet van Zoonen bedanken voor prettige gesprekken over pulp en nuttig commentaar op eerdere versies van dit artikel.

1. Refererend aan de oudste (sinds 1975) in Nederland verschijnende reeks de 'Bouquetreeks'. Ze wordt net als tientallen andere Nederlandstalige series uitgegeven door de Canadese multinational Harlequin Enterprises. Zie verder: Joost Pollmann, 'Paperback Junkies', in *Vrij Nederland*, 12-1-1985, p. 7, en Lydia Rood, 'Mevrouw de president grijpt haar vriend bij zijn piemel', in: *De Volkskrant*, 22-3-1986 (Vervolgens).

reeks denkt Zij dat ze Hem haat. Tot ze wordt verraden door haar lichaam bij de aanblik van zijn indrukwekkend torso of de eerste kus. Ze verzet zich tegen al deze emoties, wil geen affaire of relatie en al helemaal niet met hèm. Pas als alle misverstanden uit de weg zijn geruimd, waarop haar rationele bezwaren gebaseerd bleken te zijn, kunnen ze elkaar onbezwaard in de armen vallen. Eind goed, al goed.

In essentie gaan romances voor mij om de emotionele strijd die de hoofdpersonen gedwongen zijn met zichzelf te voeren. Lichaam en geest, het hoofd en het hart zijn de eigenlijke tegenstanders, en zeker niet de held en heldin. Romances slaan de illusie van het autonome subject aan scherven. Daarvoor in de plaats produceren romances een nieuwe illusie, die van het onschuldig en alwetend lichaam. Plato en de erfzonde ten spijt heeft het lichaam het laatste woord. Het herbergt de uiteindelijke waarheid wat betreft de romantische liefde.

Een gegeven Boeketverhaal geeft de strijd weer tussen wat ik hier romantische logica (gebaseerd op emotie en ervaring) en rationele logica wil noemen.² De één huist in het lichaam en gaat over intuïtie en voelen. De ander zetelt in het hoofd, bestrijkt het terrein van politiek en moraal en maant in de Boeketreeks tot voorzichtigheid en goed nadenken. Zelfbeheersing, orde en controle lijken trefwoorden voor het moderne bestaan. De Boeketheldinnen ontdekken onveranderlijk elke keer weer dat er meer is. Dat er 'iets' is wat het keurig ingerichte leven overhoop kan gooien. Onveranderlijk ook schatten zij dit 'iets', dat orde, beheersing en geregeldheid tijdelijk tussen haken kan zetten, aan het eind van het verhaal op zijn waarde. De romantische liefde wordt uiteindelijk het haar verschuldigde eerbetoon bewezen. Wat binnen de rationele logica volslagen onbegrijpelijk blijft, vindt in de romantische logica zijn plaats. Natuurlijk is het van levensbelang of je uiteindelijk die Ene zult vinden om voor altijd gelukkig mee te worden. Natuurlijk is het bijzonder moeilijk je gevoelens voor de Ware Jacob(a) meteen op waarde te schatten. Het is helemaal niet raar om eerst te denken dat je die ander haat. Een wervelstorm van gevoelens brengt iedereen van slag.

Het Boeket-basispatroon is niet voorbehouden aan heteroseksuele pulp. Hoewel op bescheidener schaal, bestaan er ook lesbische kasteel- en damesromans. In de jaren vijftig, als het Canadese Harlequin-concern begint met het uitgeven van de eerste Boeketreeksachtigen, nemen de grote Amerikaanse uitgevers (McFadden-Bartell, Midwood Tower, Beacon, Dell) een stevige hoeveelheid titels in hun paperback-fondsen op waarin de lesbische liefde een prominente rol speelt. De boekjes worden wel 'pulp' genoemd.³ De pulps werden gemaakt met een twee-

2. Zie voor definities van romantiek en rationaliteit: Ursula Vogel, 'Rationalism and romanticism; two strategies for women's liberation', in: J. Evans e.a., *Feminism and Political Theory*. Londen (Sage) 1986, met name p. 41.

3. De *American Heritage Dictionary of the English Language*. Boston (Houghton, Mifflin) 1969, geeft als achtste betekenis van 'pulp': a magazine or book containing lurid subject matter and being

ledig doel: de vrouwelijke hoofdrolspeelsters moeten bij elkaar in bed belanden om het voyeurisme van de meestal *mannelijke* lezer te bevredigen. Aan het eind van het verhaal moest echter ook de held ten tonele worden gevoerd om de heldin te redden. Vrouwen worden in de pulps afgebeeld als seksuele wezens, zonder dat deze seksualiteit 'schade' doet. In zekere zin blijft hun 'maagdelijkheid' in stand.⁴

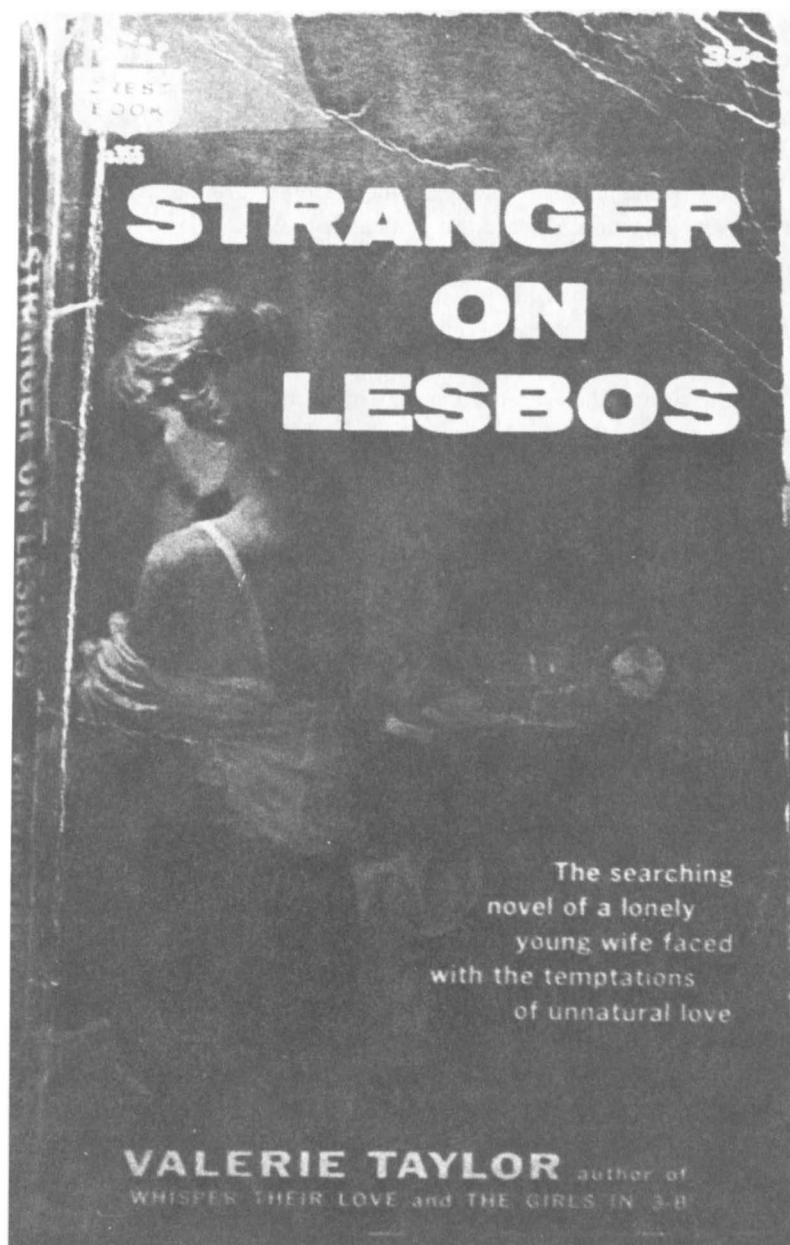
'Pulps' worden tegenwoordig niet meer gemaakt. Het genre bestond bij de gratie van de opkomende seksuele revolutie.⁵ De titels die tegenwoordig door onder andere de Amerikaanse Naiad Press worden uitgebracht, kunnen met recht romances genoemd worden, hoewel voor een deel thema's en verhaalelementen uit de pulps hernomen worden. Lesbische romances zijn vergelijkbaar met de Boeketreeks en haar zusters. Het zijn *voor vrouwen* geproduceerde escapistische liefdesverhalen die worden gelezen ter ontspanning, voor romantisch leesplezier. Ze volgen het romantisch basisschema. Ook hier een heldin die in diepe emotionele worsteling raakt met haar eigen beter weten. Ook hier hoeft de lezeres niet veel te verwachten wat betreft karaktermotivatie en andere literaire verworvenheden. Hoogtepunten in deze romans zijn, net als in de Boeketreeks, de uitgebreid beschreven erotische momenten en vrijscènes. Ging het echter in de pulps om de mechanica van de daad, in de romances gaat het om de mechanica van de overgave. Hier ligt tegelijkertijd ook het verschil tussen de lesbische en de heteroseksuele boekjes. Wat betreft het afbeelden en verbeelden van seksualiteit gaat de vergelijking tussen lesbische kasteelroman en Boeketreeks niet zonder meer op. Het verschil tussen Boeketreeks en lesbische pulp blijkt dan toch groter te zijn dan dat er een meneer voor een mevrouw is ingeruild.

In de romantische logica is seksualiteit 'natuur'. Het is datgene wat van nature volgt als twee mensen van elkaar houden, de uiteindelijke bevestiging van het lichamelijk weten. Het centrale probleem van de Boeketreeks is dat heldin en held naar de taal van het eigen lichaam moeten leren luisteren. Ze moeten zich realiseren dat ze zich door foute interpretaties en futiliteiten van de ware liefde laten afhouden. Om uiteindelijk aan het eind van het boekje hun diepgevoelde behoefte aan elkaar uit te spreken en met elkaar in bed te belanden. Zoals voorgeschreven door de narratieve structuur van het romantisch genre winnen het voelen en het lichaam. De obstakels en misverstanden, typisch constructies van het hoofd, blijken onwaar.

characteristically printed on rough, unfinished paper'. Voor 'lurid' wordt als eerste betekenis gegeven: 'causing shock or horror'.

4. Martha Vicinus suggereerde tijdens de presentatie van de paper waarop 'Het kasteel en het Bed' is gebaseerd (Zomerschool, Vakgroep Vrouwenstudies, Universiteit van Amsterdam, 1987) dat de lesbische liefde in deze boekjes wordt afgebeeld als een soort 'leerfase', voorafgaand aan de volwassen genitale heteroseksualiteit.

5. In dezelfde käftjes en bij dezelfde uitgevers verschijnt ook de non-fictie-variant van de pulps. 'Current affairs'-boekjes die psychologische en medische verhandelingen bevatten over de lesbische liefde, maar hetzelfde doel lijken te dienen als haar fictieve zusters.



Omslag van *Stranger on Lesbos* (1960)

De moraal van het verhaal is dat het rationele verstand het onderspit delft en dat de hoofdpersonen daar wel bij varen.

Zo gemakkelijk liggen de zaken voor de lesbische zusters van de Boeketreeks niet. Waar seks en toespelingen op de daad in de Boeketreeks onprobleematisch zijn, een bevestiging van het lichamelijk weten, is er een probleem met het beschrijven van de lesbische liefde. Seks tussen man en vrouw is 'hoe het hoort', seks tussen vrouw en vrouw 'hoort' helemaal niet. De teksten dienen dan ook te legitimeren dat ze er wel over spreken. Lesbische romantiek moet de strijd aanbinden met de dominante moraal. De strijd tussen romantiek en rationaliteit neemt daardoor een heel andere vorm aan. Seks, de bekroning van de romantische plot, kan niet meer onprobleematisch ten tonele worden gevoerd als 'natuurlijk' gevolg van de liefde die de heldinnen voor elkaar voelen.

Verschillende tekstpolitieke oplossingen werden voor dit probleem gevonden. In sommige romans wordt de daad fraai en met veel gevoel beschreven, maar raakt uiteindelijk toch één van de heldinnen in het gesticht. Of het verhaal heeft de vorm van een authentieke bekentenis: 'Ik kan er niets aan doen, zo ben ik nu eenmaal.' Recht-door-zee eerlijkheid maakt dan misschien het moreel foute seksleven weer een beetje goed.

De wijze waarop de verhalen gelegitimeerd worden is bij uitstek rationeel. In de jaren vijftig en zestig zorgden de uitgevers ervoor dat de 'pulp' van 'happy endings' werden voorzien.⁶ Aan het eind van het verhaal was de ene heldin weer veilig terug bij haar echtgenoot, herwonnen voor de heteroseksuele norm. De andere heldin daarentegen, de lesbiënne, lag dronken in de goot, als ze al niet dood ging of in een psychiatrische inrichting belandde.⁷ Ook in de moderne verhalen zijn er merkwaardigerwijs nog steeds problemen. Hoewel zeden en gewoonten sinds de jaren vijftig aanzienlijk zijn veranderd, moet lesbisch zijn verklaard, uitgelegd en gelegitimeerd worden. Het kan niet zomaar 'gegeven' zijn. De vraag is nu of het romantisch basisschema, dat in de lesbische romance voor een groot deel gevolgd wordt, stand kan houden en of de lezeres toch verzekerd is van haar leesplezier. Zal de romantische logica het afleggen tegen rationaliteit, politiek en dominante moraal? Wint hier toch het Hoofd van het Hart, in plaats van andersom?

Om te illustreren hoe het nu zit met de strijd tussen de logica's van romantiek en rationaliteit in lesbische pulp, komen hieronder twee teksten aan de orde. Valerie Taylor's *Stranger on Lesbos* en Katherine Forrest's *An emergence of green* zijn respectievelijk pulps uit de jaren vijftig en een moderne romance. In het vergelijken

6. Zie Fran Koski en Maida Tilchen, 'Some pulp Sappho', in: Karla Jay en Allen Young (ed.), *Lavender Culture*. New York (Jove/HBJ) 1979.

7. Zie bijv. V. Packer, *Spring fire*. Greenwich, Conn. (Fawcett) 1952. Heldin Leda eindigt het boek met wat een 'complete nervous breakdown' wordt genoemd. Het is alle betrokkenen (haar collegegenoten) duidelijk dat ze naar een inrichting moet.

van deze twee teksten valt op dat in de moderne pulp de tegenstelling tussen romantische en rationale logica nog steeds problematisch is. De vorm is veranderd, het probleem is blijven bestaan.

Stranger on Lesbos is exemplarisch voor de lesbische pulp uit de jaren vijftig en zestig. Het boek verscheen in 1960 by Fawcett Crest. De boekjes die in deze periode verschenen zijn nogal omstreken. De lesbische hoofdpersonen eindigen met grote regelmaat in gestichten, zijn zwaar aan de drank en zeer gewelddadig. De lesbische pulp die in die tijd werd uitgegeven maakte immers deel uit van het enorme semi-pornografische pakket van de grote Amerikaanse paperbackuitgevers.⁸ Deze uitgever stelden zich absoluut niet ten doel lesbiënnes te emanciperen of te bevrijden. Ze wilden simpelweg goed geld verdienen; de lesbische liefde was een van de vele smaakmakers die daar goed bij van pas kwamen. Sommige uitgever gingen zelfs zover dat ze èn lesbische seksscènes wensten om de verkoop te bevorderen, èn een slecht eind voor de lesbische hoofdpersoon omdat ook duidelijk moest blijven dat perversiteit niet gelukkig kan maken. Taylor, auteur van *Stranger on Lesbos*, was daarbij van mening dat 'het machismo van uitgever vaak werd bevredigd door "happy endings"'. Vandaar de enorme verspreiding van de diletante-dyke-returns-to-her-husband-plot'.⁹ Een gemakkelijk excuus jegens de lesbische gemeenschap, waar de pulps met het nodige wantrouwen werden en worden bekeken,¹⁰ of een getrouwe afbeelding van de overmacht van de uitgever? Ik weet het niet. In ieder geval komt ook de hoofdpersoon uit *Stranger on Lesbos* bij haar echtgenoot terug.

Het verhaal gaat als volgt. Hoofdpersoon is Frances, of Frankie, een eenzame en verwaarloosde huisvrouw. Haar man interesseert zich uitsluitend voor zijn werk, haar zoon gaat naar de middelbare school. Frankie besluit om haar schoolopleiding af te maken. Zo ontmoet ze Bake. Ze gaan na een les nog wat drinken. Na een paar keer maken ze een afspraakje voor een dagje uit. Bake, een uitnemende chauffeuse, zit achter het stuur. De dag wordt beëindigd bij Bake thuis. Frances probeert Bake duidelijk te maken dat ze veel om haar geeft, begrijpt eindelijk dat Bake een lesbiëne is en dat ze bovendien op Bake verliefd is geworden. Ze beginnen een affaire.

In dit boek vind je nauwelijks beschrijvingen van vrijpartijen, veeleer beangstigende, maar intrigerende beschrijvingen van het lesbische barleven.¹¹ Fran-

8. Op de achterkant van een Beacon Book en een Fawcett-Crest-romannetje vond ik onder meer de volgende teksten: 'The shocking portrait of a pretty young wife who fell victim to the soft and corrupt passions of another woman.' En 'The girls taught each other love! An intimate glimpse of the vice that lurks behind the facade of many a private school.'

9. In Koski en Tilchen: 'Some Pulp Sappho', a.w., p. 263. (Alle vertalingen zijn van mij, J.H.).

10. Zie bijv.: ibidem, en B. Zimmerman, 'What has never been: an overview of lesbian feminist criticism', in: G. Green en C. Kahn, *Making a difference. Feminist Literary Criticism*. Londen 1985.

kie geeft zich niet zozeer over aan Bake als aan het lesbische leven, waar ze zich uiteindelijk weer uit los zal maken. De spanning stijgt ten top als Frankie's zoon wil trouwen en zijn moeder vraagt zich 'te gedragen' omdat de ouders van zijn vriendinnetje anders geen toestemming zullen geven. Frankie heeft noch haar echtgenoot, noch haar zoon ingelicht, maar beiden schijnen op de hoogte te zijn. Frankie wordt gedwongen te kiezen. Frankie's echtgenoot heeft er bovendien na drie jaar genoeg van en meent zijn huwelijkse rechten te moeten opeisen. Geweld en erotiek sluiten elkaar natuurlijk niet uit. Het erotisch gehalte van deze verkrachtingsscène is echter bijzonder laag. Frances doorstaat het, ogen op het plafond gericht, gedachten op nul. Het is vooral naar.¹² Ook anderszins is het effect van dit mannelijk geweld niet groot. Nog altijd kan Frankie niet besluiten bij haar echtgenoot weg te gaan. We zijn intussen drie jaar verder dan aan het begin van het boek. Het is, behalve in bed, waar we verder niet over geïnformeerd worden, geen koek en ei meer tussen Frances en Bake. Bake houdt het min of meer met een ex-vriendin, Jane.

Als Frankie vlak voor de bruiloft Jane's vriendin Kay tegenkomt en met haar nog een borrel gaat drinken, ziet ze ook Bake weer en bezat zich. Ze belandt uiteindelijk bij een vrouw uit een baseball-team thuis, die haar eerst in elkaar mept en haar vervolgens verkracht. Erotische spanning is in dit stuk tekst niet te vinden, daarvoor is het allemaal te cru. Onderworpen zijn aan andermans of -vrouws gewelddadige lustbeleving levert voor Frances dan ook geen onvermoede hoogtepunten, integendeel.¹³ Taylors Lesbos is bepaald geen paradijs. Onder de blauwe plekken belandt Frankie op de bruiloft van haar zoon. Ze voegt zich weer in in standaard- en gesanctioneerde patronen van vrouwelijkheid. Ze is weer moeder en echtgenote. Uiteindelijk blijkt ze dan toch gekozen te hebben, zonder ooit actief een keuze te hebben gemaakt.

Forrests *An emergence of green* zou een herschreven *Stranger on Lesbos* kunnen zijn, nu met het 'juiste' eind. *An emergence of green* is een Naiad-publicatie uit 1986. The Naiad Press werd in de jaren zeventig opgericht door Barbara Grier met geld van ene Anyta Marchant, een rijke advocate die haar manuscripten uitgegeven wilde zien. Hetgeen (als het verhaal waar is) is gebeurd. Marchant schrijft onder het pseudoniem Sarah Aldridge, ze is een van de belangrijkste auteurs van de Naiad Press. Katherine Forrest is eveneens een belangrijke Naiad-auteur. Naiad geeft

11. Frankie belandt zelfs in de gevangenis als Bake een vrouw tegen de grond slaat die met haar flirt. Frankie's echtgenoot moet de borgsom komen betalen.

12. 'She felt violated. She felt dirty, as though she would never be clean again. She lay with her hands outside the covers, as though her skin were unclean to the touch.' (pp. 92-93).

13. 'The girl slapped her hard. She cried out in pain and surprise (...). Something was terribly wrong. This wasn't Bake, this wasn't the way it has always been. She lay back against the pillow, frightened and sick.' (p. 133).

moderne lesbische romans uit, naast herdrukken van lesbische klassiekers, zoals bijvoorbeeld Jane Rule's *Desert of the Heart*.

In *An emergence of green* speelt ook een verwaarloosde huisvrouw de hoofdrol. Ze heet Carolyn. Ook haar huwelijk schenkt haar weinig voldoening. Forrest heeft haar lesbische hoofdpersonen echter gelijkwaardiger partners gemaakt. Hoewel de ene vrouw meer met vrouwen heeft verkeerd in haar leven dan de ander, heeft geen van beiden ooit een seksuele relatie met een vrouw gehad. De tegenspeelster is hier een kunstenares, ene Val, met wie Carolyn uiteindelijk een affaire begint. Een verschil tussen beide boeken ligt erin dat Carolyn zich expliciet bezighoudt met hoe het nu met haar huwelijk moet. Het verstandshuwelijk als obstakel dat door het hart overwonnen moet worden is natuurlijk een romance-ingrediënt bij uitstek. Een ander verschil is dat de reactie van Carolyns echtgenoot, als hij ontdekt dat ze het met een vrouw doet, veel intenser is dan die van Frankie's echtgenoot in *Stranger on Lesbos*. De manier waarop Forrest een verkrachting beschrijft, is wel zo gruwelijk dat je voorlopig alle gedachte aan romantiek en seks uit het hoofd zet.

Voordat de verkrachtingsscène plaatsvindt, is *An emergence of green* een echt romantische tekst. Forrest vertelt net genoeg, zodat de lezeres weet wat er gebeurt als de dames aan het vrijen slaan, zonder dat ze alles met name noemt waardoor het een soort seksuele voorlichting zou worden. Je voelt je als lezer voldoende op waarde geschat en de gebeurtenissen zijn spannend genoeg. De heldinnen nemen de tijd om elkaar tot indrukwekkende orgasmes te brengen. Dit alles gaat natuurlijk gepaard met enorm veel (vooral bijvoeglijke naam-)woorden. Forrest kiest ze mooi: 'Val's lips became velvety yielding', ze heeft het over 'creamy heaviness, curving and pliant' als ze een paar borsten beschrijft. De romantische spanning is goed gedoseerd.

Carolyn realiseert zich gaandeweg het boek dat ze met haar echtgenoot een in wezen kille relatie heeft. Val lijkt aanvankelijk geen alternatief. Forrest beschrijft hoe Carolyn onder de indruk raakt van Vals lichaam, hoe ze gebiologeerd kijkt naar Vals handen als ze op luchtbedden in het zwembad dobberen. Val heeft ook zo haar problemen. Hoe kan ze Carolyn duidelijk maken hóe ze om haar geeft zonder haar kwijt te raken? Carolyn vergaart uiteindelijk genoeg moed om met Val een gesprek over de status van hun relatie aan te gaan. Maar praten valt de beide vrouwen moeilijk. Langzaam naderen ze elkaar. 'Zachte handen omsloten Carolyns gezicht. *De handen van Val*. Het sloeg door haar heen. *De handen van Val*. Carolyn keek in donkere ogen, gevangen door hun diepte en intensiteit. Ze was zich er niet van bewust dat haar handen zich naar Vals haar hadden bewogen tot stevige krullen zich om haar vingers wonden (...). Als gehypnotiseerd liet Carolyn haar ogen afdwalen naar Vals mond, gebiologeerd door de volle sensuele vorm.'

¹⁴

14. *An Emergence of Green*, p. 224: 'Soft hands cupped Carolyn's face. *Val's hands*. The knowledge

Niet het geplande rationele gesprek is beslissend voor de gezamenlijke toekomst van deze twee vrouwen, maar de taal van lichamen die zichzelf blijkt te spreken. Carolyn is 'zich er niet van bewust dat haar handen zich naar Vals haar hebben bewogen'. Ze slaat haar ogen neer 'als gehypnotiseerd'. Gevoel en lijf zetten de ratio buiten spel zonder de minste moeite. Hetgeen leidt tot enige pagina's hoger sferen, of, zoals gangbare indelingen het willen, 'lager' sferen. Romantischer kan het wat mij betreft niet.

Forrest illustreert in *An emergence of green* de verschillen tussen romantische en rationele logica. De rationele keuzes, alle verstandige overwegingen die tot het huwelijk van Paul en Carolyn hebben geleid, worden onderuit gehaald. De narratieve structuur is zo ingericht dat de romantiek, het lijf en het hart wel moeten winnen. Totdat de echtgenoot zijn stempel op het verhaal drukt, volgt het boek zonder meer de conventies en de bloemrijke stijl van romantische fictie. De aantrekkingskracht die de vrouwen voor elkaar voelen, is gelocaliseerd in hun lichamen en instincten, niet in rationele argumenten. Lijven, en niet hoofden, weten wat er gedaan moet worden. De eerste grote liefdesscène begint als volgt: 'Val, we... Met een abruptheid die puur instinctmatig was beval ze Val naar haar te kijken. De ogen die naar haar werden opgeslagen waren die van een kind dat een klap verwacht. Blind reikte Carolyn naar haar...' ¹⁵ Terwijl rationaliteit verwijst naar heldere waarneming, naar zien, verwijst romantiek naar voelen, naar instinct. Daar heb je geen licht bij nodig. Blind... reikte Carolyn naar haar; en ze vindt haar.

Dan komt na 150 prettige pagina's de omslag van romantische naar rationele logica: een ooggetuigeverslag van een verkrachting. Het hoofd neemt weer over waar het hart nog had moeten regeren. Ruw wordt de droom verstoord. We moeten kennelijk verlicht worden, op de hoogte gebracht van de harde werkelijkheid. In deze damesroman vindt de schrijfster het nodig het nieuw gevonden geluk in een uiterst realistische context te plaatsen. De verkrachting fungeert als metafoor van Forrests maatschappijkritiek.

Aan het eind van het boek kiest Carolyn (ze is dan het huis uitgevlucht en opgevangen door Val) ervoor tijdelijk met Val samen te gaan wonen. Nogal mager als eind. Forrests *An emergence of green* loopt goed af (en verschilt daarin van Taylors *Stranger on Lesbos*) maar eigenlijk niet erg 'happy'. Erg gelukkig zijn de vrouwen niet. Forrest gaat ervan uit dat het vooral belangrijk is om zelfstandig te zijn en sterk, en om voor jezelf te kunnen zorgen. In de romantische logica gaat het er daarentegen juist om dat twee personen sámen meer waard zijn dan als afzon-

surged through her. *Val's hands*. Carolyn looked into dark eyes, compelled by their depth and intensity, unaware that her own hand had moved into Val's hair until the crisp curliness wound around her fingers (...). As if by hypnotic command Carolyn lowered her eyes to Val's mouth, focussing on the full sensual shape of it.'

15. Idem, p. 82: 'Val, we... With an abruptness that was pure instinct she ordered: Val look at me. The eyes that were reached to her were those of a child expecting a blow. Blindly Carolyn reached to her...'

derlijke individuen. Romances proberen de wereld te bewijzen dat mensen beter zijn, mooier en getalenteerder dan ze op het eerste gezicht lijken te zijn. En vooral dat ze veel gelukkiger zijn samen met iemand die van ze houdt, dan alleen.

In de romance gaat het om de aard van het happy end en de manier waarop het tot stand komt: het proces van de overgave. Het gaat om de vraag hoe de hoofdpersonen zichzelf overwinnen. Niet om de vraag: 'hoe overwinnen de hoofdpersonen de maatschappij', hoe relevant dat in dit geval ook mag lijken. De maatschappij is immers in de romance niet meer dan een deel van het verstand. De maatschappij en maatschappelijke normen en waarden zijn een onderdeel van 'wat je hoort te doen', van wat verstandig en dus goed voor een mens is. Het is wellicht een wat gewaagde stelling, maar het gegeven dat er een grens overschreden moet worden, een norm ter discussie moet worden gesteld, zou juist de kracht van romantische logica uit kunnen maken. Ware liefde overwint immers alles (?)¹⁶

Forrests boek is uiteindelijk naar mijn maatstaven geen echte romance, hoewel een groot deel van de roman zonder meer als zodanig gekwalificeerd kan worden. Forrests boek onderscheidt zich daarnaast vooral van dat van Taylor door de politieke doeleinden die zij er kennelijk ook mee heeft. Haar getrouwde heldin moet en zal met steekhoudende redenen voor het lesbische bestaan kiezen. Niet omdat ze het eenvoudigweg prettig vindt met vrouwen te verkeren of te vrijen – dat zijn kennelijk geen legitieme argumenten – maar omdat mannen vrouwen verkrachten, ook als ze zeggen van die vrouwen te houden. Taylor had nauwelijks de mogelijkheid andere verhalen te schrijven dan ze deed, net zo min als andere pulp-auteurs zich konden onttrekken aan de druk om zich te conformeren. (Hetgeen kritiek daarop overigens niet uitsluit.) Seksualiteit heeft in alle lesbische pulp uit de jaren vijftig en zestig derhalve hetzelfde ambigue karakter. In het kader van de romantische rode draad bevestigt de seks voor de hoofdpersonen (zoals het dat in de Boeketreeks doet) dat ze van vrouwen houden. Moreel wordt de lesbische liefde echter tegelijkertijd zo afkeurenswaardig geacht dat de 'meest lesbische' van de hoofdpersonen hiervoor gestraft moet worden. Forrest heeft dit probleem anno 1986 niet, maar ze voelt kennelijk nog steeds de druk rationeel en politiek te wet-tigen dat haar hoofdpersonen voor vrouwen kiezen. Dat kan ook bij haar nog steeds niet zomaar. Dat ze daarvoor verkrachting als argument gebruikt verstoort het romantisch leesplezier.

Geweld is niet echt een ongebruikelijke trek in romantische fictie. Vooral in de oudere Boeketreeksboekjes kwam nog wel eens een verkrachting voor. Heteroseksuele pulp is daar ook fel op gekritiseerd. Feministische onderzoeksters wezen erop dat het vrouwelijk verlangen als in essentie masochistisch wordt geschil-

16. Denk bijvoorbeeld ook aan de klassegrens die werd overschreden door vele arme gouvernantes in de romans van Hedwig Courts-Mahler, doordat zij de graaf huwden.

derd.¹⁷ Tegenwoordig komen verkrachtingen in romances nauwelijks meer voor, behalve dan in lesbische pulp. Niet alleen in *An emergence of green* trof ik een verkrachtingsscène aan, maar ook in Forrests eerste boek, *Curious Wine*.¹⁸ Dat boek gaat over Diana. Zij is verliefd geworden op een andere vrouw tijdens een korte vakantie met een paar vriendinnen. Ze schrikt daar van en gaat naar een casino om de zinnen te verzetten. Ze drinkt wat met een meneer, die ze er vervolgens niet van kan weerhouden met haar de liefde te bedrijven. De gevolgen van deze verkrachting blijven beperkt, maar het is ook een onaangename scène. Ook voor Diana is het een breekpunt. Na de verkrachting weet ze heel zeker dat ze wat met Lane wil. Het lijkt erop dat verkrachting voor Katherine V. Forrest het ultieme politieke argument is om lesbisch te worden.

Moderne lesbische pulp verhoudt zich niet eenduidig tot de conflicterende logica's van rationaliteit en romantiek. Soms tref je een echte 'romance'. Helaas gebeurt dat niet erg vaak. Veel lesbische romances voltooien nooit het romantisch basisschema. Rationele en politieke legitimeringen staan dat in de weg. Forrests *An emergence of green* illustreert dat romantiek en politiek zich in dit genre slecht verhouden. Veel auteurs menen echter lesbisch-zijn te moeten verdedigen en schrikken er niet voor terug tot dat doel incestueuze verkrachtingen en gewelddadige echtgenoten ten tonele te voeren. Het afschilderen van een gelukkig en prettig lesbisch bestaan blijkt voor Forrest in *An emergence of green* niet mogelijk. Gaat het misschien te ver om dat te eisen? Ontkent een vergelijking zoals hier gemaakt misschien de eigenheid van lesbische pulp door het alweer opleggen van de heteronorm? Misschien, maar voor mij is het zo dat mijn leesplezier teniet wordt gedaan door de politieke en rationele legitimaties waarin in deze gevallen vooral mannelijk geweld figureert.

Ik lees naast lesbische pulp ook de heteroseksuele Boeketreeks. Voor zover daar mannelijk geweld in voorkomt, wordt dat altijd, ook in de oudere boekjes die veel 'gewelddadiger' waren, getransformeerd door de ideologie van de ware liefde. Het is niet bedoeld om iets duidelijk te maken over de essentie van man-vrouwver-

17. Zie Germaine Greer, *The female eunuch*. New York 1971, pp. 180 en 185, en Karin Spaink, 'Rode rozen met véél doornen. Romantiek en geweld in de Bouquetreeks', in: K. Spaink (red.), *Pornografie, bekijk 't maar*. Amsterdam (Van Gennepe) 1982, p. 166.

18. Het gaat hier zeker niet om de Boeket-variant van de verkrachtingsscène, waar het aanvankelijk geweld van de man en het verzet van de vrouw omslaan in een voor beiden bevredigende vrijpartij. In de Boeketreeks weten mannen beter wat vrouwen willen dan dat ze dat zelf weten. De Boekethel-dinnen worden daar bovendien erg gelukkig van. In *An Emergence of Green*, en ook in *Curious Wine* (1983) gaat het om een totaal ander soort scène. In *An Emergence of Green* gaat dat als volgt: 'All I ever did was love you', he said (...) Her face was a hideous mask of horror. He slammed her head down, screaming with the flaming pain that engulfed him, pushing the face and its horror with all his force into the pillow.' (p. 232).

houdingen op maatschappelijk niveau. Mannelijk geweld, voor zover het voorkomt, functioneert in de Boeketromans als een van de obstakels die overwonnen moeten worden. Geweld is zeker niet per definitie een probleem in romantische fictie, integendeel. Mijn leesplezier hangt vooral samen met de krachtmeting tussen de hoofdpersonen en de strijd die zij met zichzelf moeten voeren. Een krachtmeting is een gevecht en sluit vormen van geweld niet uit. Het erotisch gehalte van pulp wordt daar eerder door vergroot en dat gaat zeker ook op voor lesbische pulp. Vechten lijkt mij niet principieel slecht en al helemaal niet voorbehouden aan mannen.

Er zijn uiteindelijk veel manieren om lesbische pulp te lezen. Hier heb ik de boekjes uitsluitend bekeken vanuit mijn eigen specifieke concept van romantisch leesplezier. De positie van de lezeres en de regels van het genre zijn als het ware bij elkaar opgeteld. Er zijn meer typen lesbische romans dan de pulps of romances en lang niet altijd verstoort de politiek daarin het leesplezier dat verbonden is met de romantische logica. Als het echter gaat om pulp, iets wat je leest vanuit een duidelijk afgetekend verwachtingspatroon, dan lijkt het mij niet te veel gevraagd maatschappijkritiek en politiek, zeker in de vorm van incest en verkrachting, daar uit te laten. Er zijn geschikter plaatsen om dergelijke zaken naar voren te brengen en andere tijden om daarover te lezen. In een romance hoort seksualiteit, het bed, de hoofdpersonen duidelijk te maken dat ze met recht en reden voor elkaar kiezen, ongeacht sekse, huidskleur of klasse, en het bed hoort uiteindelijk in het kasteel. Een romance loopt nu eenmaal goed af. Zij eindigt niet met allerlei moderne bedenkingen over relaties.

Mieke Aerts

Het bed zelf

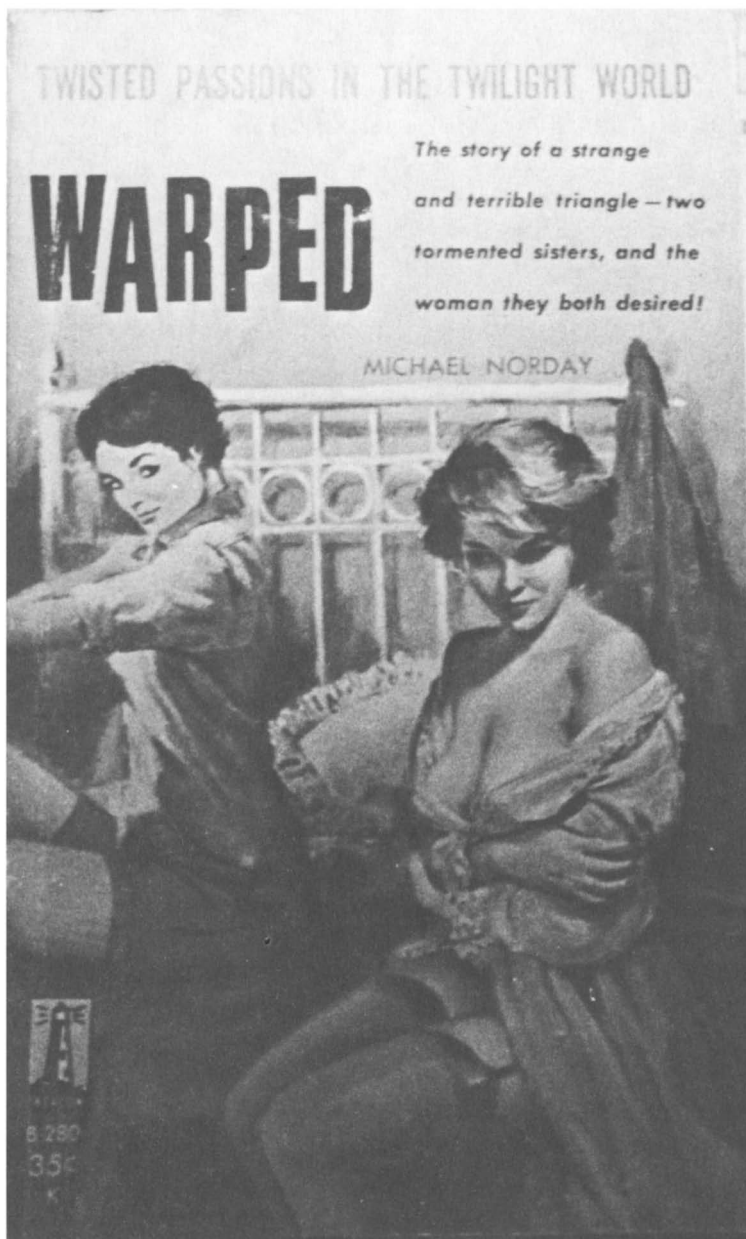
Ter discussie bij ‘Het kasteel en het bed’

Om te beginnen ben ik zo vrij om de door Joke Hermes zo voorzichtig geformuleerde gedachten over het eigenaardige van lesbische romantische fictie kort samen te vatten tot twee stellingen die zij mijns inziens verdedigt. Vervolgens zal ik mijn best doen die stellingen te bestoken.

De eerste stelling betreft het verschil tussen ‘normale’ en lesbische kasteelromans en luidt als volgt. In de normale kasteelroman komt de romantische logica van liefde en verlangen in botsing met de rationele logica van politiek en moraal. Het lichaam of de seksualiteit heeft over de afloop van deze botsing het laatste woord en beslist ten gunste van de romantische logica. Seksualiteit representeert hier dus romantiek. Omdat seksualiteit tussen vrouwen nog steeds niet hoort, kan seksualiteit in lesbische kasteelromans niet de ‘natuurlijke’ representatie vormen van de romantische logica. Seksualiteit representeert hier veeleer de onaangename logica van een problematische politieke en morele orde. De botsing van romantische en rationele logica via het lichaam loopt in de lesbische kasteelroman daarom niet vanzelf in het voordeel van de romantiek af.

De tweede stelling vloeit daar logisch uit voort en behelst een pleidooi voor de ‘normalisering’ van de lesbische kasteelroman. Ter vergroting van het leesplezier dient de seksualiteit zorgvuldig te worden ontdaan van verwijzingen naar maatschappelijke problemen en eenduidig het romantische te representeren. Pas dan kan de lesbische kasteelroman functioneren als ‘normale’ pulp, als een genre dat past bij romantische buien, waarin de lezeres niet wenst te worden herinnerd aan de maatschappijkritiek die zij in haar rationele buien hoort uit te oefenen.

De zaken goed uit elkaar houden, het bed in het kasteel en niet in een protestdemonstratie – in relatie tot de reëel bestaande klimatologische omstandigheden in Nederland voel ik wel voor deze rationele verdediging van de romantische functie van het bed. Als lezeres echter zie ik mij genooddaakt bezwaar aan te tekenen. Net als Hermes vind ik dat het leesplezier behorende bij lesbische kasteelromans vaak tegenvalt. Ik zou het probleem echter ergens anders willen localiseren en denk daarom ook aan een ander type oplossing.



Omslag van lesbische romance

In strikte zin ondermijnt Joke Hermes zelf al haar pleidooi voor een duidelijke scheiding der sferen door romances te kenschetsen als het genre waarin 'seksualiteit, het bed, de hoofdpersonen duidelijk hoort te maken dat ze met recht en reden voor elkaar kiezen ongeacht sekse, huidskleur of klasse'.¹ De kasteelroman ontleent zijn dynamiek dus aan een botsing tussen de maatschappij(kritiek) en romantiek, aan het gegeven dat deze twee niet bij voorbaat als afzonderlijke grootheden van elkaar zijn te scheiden. Voor zover er binnen de lesbische kasteelroman iets met die botsing niet in orde is, wil ik de reden dan ook eerder zoeken in de manier waarop de botsing wordt voorgesteld, dan in de botsing als zodanig. Naar mijn mening valt er over de voors en tegens van verschillende voorstellingen niet te praten in algemene termen. Er is geen standaardformule voor de dosering van rationaliteit en romantiek. Het in dat verband door Hermes opgeworpen onderscheid tussen 'overwinnen van jezelf' (mag wèl in pulp) en 'overwinnen van de maatschappij' (mag niet in pulp)² lost naar mijn mening weinig op. Eerder zal het zo zijn dat wat de ene lezeres nog aanvaardbaar vindt als voorstelling van innerlijke strijd, voor de andere lezeres op onaantvaardbare wijze naar de boze buitenwereld verwijst. Ik neem bijvoorbeeld aan dat voor de meesten van ons Courts-Mahlers beschrijvingen van innerlijk beschaafde gouvernantes die een melancholieke graaf aan de haak slaan, de charme van *camp* vertonen, maar ik kan me heel goed voorstellen dat voor anderen deze clichématige voorstellingen van klasse beledigend of pijnlijk zijn. Op vergelijkbare wijze heb ik zelf de passages uit *Wilde rozen* over de Spaanse Burgeroorlog en de Tweede Wereldoorlog als storende ongein gelezen, terwijl ik de felrealistische visie op sociaal-democratische en feministische damesbemoeienissen alleen maar vermakelijk vond.³

In deze lijn doorredenerend waar het de rol van seksualiteit in de romances betreft, kom ik uit bij een conclusie die lijnrecht ingaat tegen de eerste stelling van Hermes. Volgens mij hebben problemen in de lesbische kasteelroman niet zozeer te maken met het feit dat seksualiteit niet altijd representeert wat zij zou moeten representeren (de romantische logica namelijk), maar met de manier waarop seksualiteit zelf wordt gepresenteerd. Het gaat niet om wat seksualiteit voorstelt, maar om de voorstelling van seksualiteit; niet om dat waar seksualiteit naar verwijst, maar om de manier waarop in de tekst naar seksualiteit wordt verwezen. Ook pulp waarin aan alle eisen van Hermes voldaan is, waarin het bed dus gewoon in het kasteel staat en we ons kunnen concentreren op de scènes waarin 'het' gebeurt, geeft meestal weinig leesplezier.

Een enkel voorbeeld, dat althans mij onaangenaam heeft getroffen, kan dit wellicht verduidelijken. Wat te denken van het opdringerige kleurgevoel van Sarah

1. Joke Hermes, 'Het kasteel en het bed', in dit nummer, p. 76, ook p. 73.

2. Idem, p. 74.

3. Damesschrijfbrigade Dorcas, *Wilde rozen*. Groningen 1983.

Aldridge, die het om de bladzijde heeft over 'Letty's vochtige, roze lippen, open-gespreid om haar tong te ontvangen' en 'de herinnering aan Letty's tere, roze lotusbloem'?⁴ Of van het romantisch-muzikaal temperament van Ann Shockley, die vrijwel elk erotisch treffen tussen de heldinnen bekroont met 'weer keek het roodborstje naar binnen om zijn lied van geluk te tsjilpen', dan wel 'de merel vloog naar de top van de hoogste tak, waar hij zong en zong, de morgenhemel tegemoet' of ook 'vereend bereikten ze de top van de liefdesberg en samen schreeuwden ze het uit van vreugde'.⁵ Of van de botanische lust in 'Met de palm van haar hand wreef Inge over Minna's zachte liefdesbloem. Steeds dieper boog Minna door haar knieën om met haar hele liefdestuin Inges hand te omsluiten'.⁶ Na lezing van dergelijke passages, *ad infinitum* met andere uit te breiden, denk ik altijd met weemoed aan het eerste boek van Aldridge, waarin de enige toespelende op seksualiteit vervat is in de slotzin: 'Met een hevigheid die ze van te voren niet voor mogelijk had gehouden, omklemde Philippa Kay's lichaam.'⁷

Het probleem lijkt mij dus dat slechts weinig kasteelromans erin slagen een vocabulaire te ontwikkelen waarin seksualiteit kan voldoen aan haar genretechnisch vereiste rol: vehikel te zijn van uniciteit, extatische emoties, opwindende, versmelting van individualiteiten, triomf van reuk, tastzin, smaak en gehoor over 'de blik'. Natuurlijk kun je deze constatering ook in de termen van Hermes formuleren als kritiek op het lage romantisch gehalte van seksualiteit in kasteelromans. De tegenpool van romantiek is dan echter niet rationaliteit, maar veeleer iets als 'het cliché' of 'de armoede van erotisch taalgebruik'. Zo geformuleerd gaat het bij de problematische discursiviteit van seksualiteit in lesbische kasteelromans niet om een probleem dat speciaal met het lesbische te maken heeft. Het kan ook in de 'normale' romances opduiken en doet dat inderdaad, voor zover mijn kennis van de 'normale' pulp strekt. Ik zie daarom in Hermes' tweede stelling, het pleidooi voor een 'normalisering' van de lesbische kasteelroman, weinig perspectief.

Voor de goede orde: mijn bezwaar is niet dat een dergelijke normalisering 'de eigenheid van lesbische pulp' ontkent 'door het alweer opleggen van de heteronorm'.⁸ Mijn bezwaar is dat een dergelijke normalisering zowel voorstellingen van het heteroseksuele als het lesbische ondergeschikt maakt aan wat Ien Ang voor televisiepulp zo treffend heeft omschreven als 'de ideologie van de massacultuur'.⁹ Deze ideologie behelst de vooronderstelling dat dwars door de kwaliteit van cultuurproductie een scheidslijn loopt tussen Echte Kunst en Literatuur aan de ene

4. Sarah Aldridge, *The nesting place*. Tallahassee 1982, pp. 185 en 187.

5. Ann Shockley, *Loving her*. New York 1974, pp. 90, 187, 113.

6. *Wilde rozen*, a.w., p. 263.

7. Sarah Aldridge, *The latecomer*. Reno 1974.

8. Hermes, 'Het kasteel en het bed', p. 75.

9. Ien Ang, *Het geval Dallas. Populaire cultuur, ideologie en plezier*. Amsterdam 1982.

kant en pulp of andere genres aan de andere kant. De cultuur met een hoofdletter zou zich kenmerken door het op creatieve wijze aansnijden van echte levensproblemen, terwijl de massacultuur gekenmerkt zou worden door clichématige wendingen die uitsluitend dienen voor escapistisch plezier. De tegenstelling tussen enerzijds plezier, cliché's en pulp, anderzijds hersens, creativiteit en cultuur, getuigt volgens mij van een verarmende visie op de mogelijkheden en uitdagingen van de kasteelroman (lees ook: detective, thriller, science-fiction) en een enorme overschatting van zogenaamde 'mainstream'-literatuur. Geen enkele tekst, hoe 'mainstream' ook, staat los van bepaalde genre-achtige tradities met bijbehorende cliché's. De meeste teksten, niet alleen pulp, worden gelezen 'vanuit een duidelijk afgetekend verwachtingspatroon',¹⁰ als was dat maar het 'mainstream'-misverstand dat moderne relaties alleen tussen de kaften van het boeket-boekje gelukkig kunnen aflopen. Omgekeerd zijn ook binnen pulpgenres verschillen in kwaliteit te constateren of creatieve ontwikkelingen mogelijk. In dat licht bezien heeft toename van het leesplezier aan de lesbische kasteelroman niets te maken met de afschaffing van maatschappijkritiek, maar alles met de intelligente, passionerende verruiming van het schrijven over seksualiteit.¹¹

Ik heb in discussie met de visie van Joke Hermes aannemelijk willen maken dat de plaats van seksualiteit in lesbische pulp niet problematisch is als lesbische seksualiteit, maar als discursieve, talige seksualiteit. Nog een andere mogelijkheid wil ik daarmee niet uitsluiten: dat de problematische discursiviteit van seksualiteit, die soms uitloopt op de discursieve onmogelijkheid ervan, behalve het eigenaardige ook het aardige van de lesbische kasteelroman uitmaakt. In dat geval zouden de problematische maatschappelijke aspecten van het lesbisch bestaan niet zozeer een obstakel als wel een stimulans zijn voor lesbische romantiek. Het is deze mogelijkheid die enkele jaren geleden werd gesuggereerd door een Nederlandse schrijfster van lesbische pulp, Marlite Halbersma, lid van de Damesschrijfbbrigade die ons *Wilde rozen* schonk. In een interview werd haar gevraagd of haar onvermogen tot het schrijven van een pakkende bedscène soms iets te maken had met de in de maatschappelijke werkelijkheid bestaande problemen om seksuele relaties tussen vrouwen te realiseren. Halbertsma antwoordde onvervaard dat dit misschien inderdaad het geval was, maar dat dit nu juist de charme uitmaakte van de lesbische romantiek: 'Dat is dan ook één van de rampen als je kijkt naar de jonge generaties van meisjes van vandaag de dag. Die zijn op hun achttiende al lesbisch en dat kan allemaal maar zomaar! Ik gun het ze best, maar er gaat toch een heel stuk erfgoed

10. Hermes, 'Het kasteel en het bed', p. 76.

11. Vgl. Jane Rule, 'Sexuality in literature', in: idem, *Outlander. Short stories and essays*. Tallahassee 1981, pp. 149-155.

verloren. Onze generatie van dertigers is de laatste die het Grote Smachten nog heeft gekend op de middelbare school. Het verlangen en het onbestemde.’¹²

Hoe dan ook: het laatste woord heeft uiteraard de lezeres zelf, die een boek kan openslaan waar zij wil en dichtdoen als de ergernis haar te veel wordt. Tot slot van deze opmerkingen daarom een relativerende passage uit de door Hermes besproken romance *An emergence of green*, waarin we door de auteur in staat gesteld worden de heldin te betrappen op de ideale manier om een kasteelroman te verwerken: ‘Ze viste een historische romance onder de kussens vandaan en rolde zich op in haar lievelingshoekje. Ingesponnen in de zaligheid van een fluweelzachte sofa, warme klanken van muziek en een lekker koel drankje, las ze haar roman snel door. Alleen voor de liefdesscènes nam ze de tijd. (...) Om zes uur liep ze naar de achtertuin en gooide haar roman in de vuilnisbak.’¹³

12. Boukje Kaptein, ‘Vier dames schrijven een flutboek’, in: *Homologie*, jrg. 2 (1980), nr. 3, pp. 5, 23.

13. Katherine V. Forrest, *An emergence of green*. Tallahassee 1986, p. 5.

Agnes Sommer
Een laatste blik op de exotische man
Het hoofd en het hart

Na de dekolonisatie, en vooral sinds de opkomst van het Afrika-toerisme, zijn nogal wat boeken verschenen waarin het verdwijnen van oorspronkelijk Afrikaanse stammen wordt betreurd.¹ Titels als *Vanishing Africa* en *Last of the Nuba* wijzen op een afscheid dat nu al weemoedig maakt. In prachtig uitgevoerde foto-boeken met een minimum aan tekst wordt de kennismaking met het natuurlijke zwarte lichaam een emotioneel beladen afscheid. Wat hierin overdadig tentoongesteld wordt, is immers niet (meer) in het wild te betrappen, althans niet voor de gemiddelde blanke toerist en exotica-liefhebber. Afrika wordt voorgesteld als een exotisch continent, een natuurstaat die wordt bedreigd door de onverbiddelijk oprukkende beschaving. Authentieke 'natuurvolken' worden door de avontuurlijke fotografen nog net voor ze onderbroeken en plastic sandalen aantrekken, voor de eeuwigheid vastgelegd. Openbaren en bewaren zijn dan ook de sleutelwoorden in flapteksten en voorwoorden.

Enkele vrouwelijke fotografen hebben zich min of meer in de 'laatste-wildenfotografie' gespecialiseerd. In de boekhandel weet men met dit bastaardgenre geen raad. Het behoort niet tot de etnologie of antropologie, al wordt daar wel aan gerefereerd, noch tot de kunstfotografie, waar het ook tegen aanleunt. De boeken zijn onder de rubriek kunst aan te treffen, naast bekende namen als Arbus en Mapplethorpe. Soms liggen ze bij de reisliteratuur voor de toerist en het bekendste, *Die Nuba*, heb ik als antropologie gekocht.

Leni Riefenstahl, Mirella Ricciardi en Carol Beckwith, de fotografe om wie het hier gaat, zeggen alledrie kunstenaars te zijn. Het zijn in iedere geval geen antropologen, hoewel... Het is niet onbelangrijk de vraag te stellen of het in deze exotische fotografie om kunst of om kennis gaat, om het hoofd of het hart. De exo-

1. Het gaat in dit artikel om de volgende boeken: Carol Beckwith & Tepilit Ole Saitoti, *Maasai*. Londen 1980, 1985⁴ (voortaan: Maasai); Mirella Ricciardi, *Vanishing Africa*. Londen 1971, herziene druk 1984 (voortaan: VA); Leni Riefenstahl, *Die Nuba. Menschen wie von einem anderem Stern*. München 1973¹, 1984 (voortaan: Nuba); idem, *People of Kau*. Londen 1984³ [oorspr. *Die Nuba von Kau*. München 1976] (voortaan: Kau); idem, *Leni Riefenstahl's Africa*. Londen 1982 [oorspr. *Mein Africa*. München 1982].

tische fotografie romantiseert vreemde volkeren die (nog) in een tijdloze staat zouden leven. Exotica bestaat voor een groot deel uit beweringen en verbeeldingen van het vreemde als onvervreemde natuur.

Een van de belangrijkste ingrediënten van de exotica is de 'natuurmens', geïdealiseerd als de nobele wilde.² Maar de natuurlijke mens als zodanig bestaat natuurlijk niet. Het kan een polygame, androgyne Maasai zijn of een monogame, gespierde Nuba-worstelaar. De gestaalde schoonheid van de natuurlijke Nubaman verschilt van de elegante aantrekkelijkheid van de Maasai. Welke kwaliteiten als natuurlijk gewaardeerd worden en wat natuurlijk betekent, hangt af van het kader dat de fotografe kiest, of zij zich bijvoorbeeld als kunstenaar of als wetenschapster opstelt. Het Hogere Doel, kennis of kunst, waarmee de natuurmens wordt gefotografeerd, impliceert verschillende stijlen van fotografie (en schrijven) en verschillende betekenissen van sekse en van natuur in de exotica.

Kritiek op exotiek

Exotica wordt vaak gezien als een typisch romantische, smakeloze en 'gevaarlijke' visie op andere culturen. Estetisering van armoede, het prefereren van decor boven mensen, het tot object maken van de laatsten zouden kenmerkend zijn voor de exotica.³ De pittoreske verbeelding zou de koloniale en seksuele uitbuiting waar het een produkt van is, verhullen.⁴ Echte kennis van andere culturen kan volgens deze critici niet verkregen worden met een door extase en tropenkolder verhitte kop. Maar ook echte kunst kan niet bestaan uit fraaie landschapjes en lendedoekjes. Exotica lijkt dus nergens bij te horen, het is op z'n best een uitdrukking van burgerlijke slechte smaak en op z'n ergst verhuld racisme en seksisme.⁵ Het is geen kunst en geen wetenschap, want te vulgair, te populair en bevooroordeeld.⁶ Aldus een gangbare visie op exotica.

2. Hayden White beschrijft in 'The forms of wildness' in zijn *Tropics of discourse. Essays in cultural criticism*. Baltimore and Londen 1978, de carrière van 'de Wilde'.

3. Susan Sontag, *On photography*. Harmondsworth (Penguin) 1979, pp. 56-57. Pascal Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc*. Parijs (Editions du Seuil) 1983, p. 303. Bruckner bekritiseert overigens het slechte geweten en de zelfhaat van (links-intellectuele) Europeanen, die een tegenstelling tussen het slechte Noorden en het mooie, onschuldige Zuiden creëren waar niemand iets mee opschiet.

4. Dat is ongeveer de strekking van verschillende bijdragen aan: Francis Barker e.a., *Europe and its others*. Colchester 1985, en van het speciale nummer over "'Race", writing and difference' van *Critical Inquiry*, vol. 12, nr. 1, herfst 1985.

5. Een eenduidig verband tussen exotica en seksisme wordt gelegd in: Alide Roerink en Nelleke van der Vleuten, 'Viriele verbeelding over vrouwen. Antropologie en sextoerisme in Thailand', in: *Antropologische verkenningen* jrg. 5, 1986, nr. 4, pp. 5-20.

6. Rationaliteit en exotica worden als tegengestelden gezien. In de antropologie leidt dat tot twee genres: de formalistische abstracties van het wetenschappelijk werk en de persoonlijke ervaringen van

Zo wordt dit genre vaak gekritiseerd en ‘ontmaskerd’ als een verlengstuk van koloniale macht. Het fotograferen van vreemde culturen wordt gezien als een dubieus restant van een koloniaal verleden of als een nieuwe vorm van koloniseren. Kennis wordt beschouwd als beheersing, kunst als objectivering. ‘Onder de dekmantel van wetenschap en volksopvoeding konden de lezers, die ongewitfeld tot de “welopgevoede klasse” behoorden, een lustvolle blik op ontklede mannen en vrouwen van vreemde, exotiese volken werpen’, luidt het kritisch commentaar in een artikel over ‘Lichaamsfantasieën op reis’.⁷ Het zwarte lichaam mag niet tot object gemaakt worden. Exotica produceert immers de tegenstelling tussen zwart en wit, tussen de beschaafde, superieure blanke en het primitieve, te beschaven zwarte volk. De oorsprong van die tegenstelling wordt in de negentiende eeuw ge-localiseerd, toen Afrika ontdekt werd en in Europa de proliferatie van wetenschappen, machines en steden samenging met een herwaardering van de natuur. Tegenstellingen als rationaliteit versus irrationaliteit, stad versus wildernis, en natuurlijk mannelijk versus vrouwelijk resulteerden in een ware obsessie met het Andere.⁸ Deze obsessie en de opposities die daaraan ten grondslag liggen, worden nu door feministen en anti-racisten kritisch onderzocht.

Feministen stellen dat in die tijd het vrouwelijke als het Andere werd vastgelegd.⁹ Anti-racisten zoeken er de oorsprong van de zwarte als Ander.¹⁰ De twee tegenstellingen komen samen in de fascinatie van de blanke man voor de zwarte vrouw, waar in de exotische literatuur, schilderkunst en wetenschap vele voorbeelden van te vinden zijn.¹¹ In de kritiek op exotica wordt echter weinig geschreven over de aantrekkingskracht van de zwarte man voor de blanke vrouw, terwijl die bijvoorbeeld in de boeken van Isak Dinesen niet wordt verhuld.¹²

het veldwerk. Zie: Karl Heinz Kohl, *Exotik als Beruf. Zum Begriff der ethnografischen Erfahrung bei B. Malinowski, E.E. Evans Pritchard und C. Lévi-Strauss*. Wiesbaden 1979. Volgens de schrijver moet de ethnografische ervaring begrepen worden als een romantische reactie op een ‘Unbehagen in der Kultur’.

7. Ricabeth Steiger & Martin Taureg, ‘Körperphantasieën auf Reisen. Anmerkungen zum ethnografischen Akt’, in: Michael Kohler en Gisela Barche (red.), *Das Aktfoto. Ansichten vom Körper im fotografischen Zeitalter. Ästhetik, Geschichte, Ideologie*. München/Luzern 1986.

8. Nicolas Monti, *Africa Then. Photographs 1840-1918*. New York 1987, p. 77.

9. Mieke Aerts, ‘Gewoon hetzelfde of nu eenmaal anders?’ in: *Te Elfder Ure* 39, 1986, p. 8.

10. Zie enkele bijdragen in: *Critical Inquiry* 12, herfst 1985.

11. Zie bijv.: Sander L. Gilman, ‘Black bodies, white bodies: toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine and Literature’, in: *Critical Inquiry*, 12, herfst, 1985, pp. 204-242; Patrick Brantlinger, ‘Victorians and Africans: the genealogy of the Myth of the Dark Continent’, in: idem pp. 166-203; Steiger & Taureg, a.w. (noot 7). Sharon W. Tiffany and Kathleen J. Adams, *The wild woman: An inquiry into the anthropology of an Idea*. Cambridge, Mass. 1985, heeft een opmerkelijke blinde vlek voor andere dan sekse-verhoudingen tussen antropologen en Wilde Vrouwen.

12. Isak Dinesen (Karen Blixen), *Out of Africa and Shadow on the grass*. Harmondsworth (Penguin) 1985.

De fotografie van Leni Riefenstahl, Carol Beckwith en Mirella Ricciardi is een voorbeeld van het exotisch maken van Afrikaanse mannen, een omkering van de gebruikelijke posities. Het zijn vrouwelijke voyeurs die de camera hanteren, en zwarte Afrikaanse mannen die als object van de (vrouwelijke?) kijklust dienen.

Voor de drie fotografes is exotica geen probleem, want zij maken kunst of documentaires. Kennis en Kunst lijken de kritiek van feministen en anti-racisten onschadelijk te maken als ze als doel op zich functioneren. Kennis en Kunst staan dus tegenover Kritiek, zowel bij de ontmaskerende critici als bij de fotografes. In het eerste geval luidt de redenering dat het wel kennis of kunst lijkt, maar in werkelijkheid seksisme of racisme is. In de redenering van de kunstenares of documentairemaakster staan de objectiviteit van de weergave of juist de subjectiviteit van de kunst boven of buiten de kritiek. Maar zijn kennis, kunst en kritiek wel zo gemakkelijk te scheiden?

De tegenstelling tussen kritiek en schoonheid, ofwel 'het deugt niet, maar het is zo mooi', roept een aantal vragen op. In plaats van moeizaam een weg te zoeken tussen kritiek en kunst wil ik nagaan hoe beide functioneren binnen deze fotografie. Om precies te zijn: hoe worden sekse en natuur bekritiseerd en geëstetiseerd in deze exotica?

De Nuba

Die Nuba van Leni Riefenstahl verscheen in 1973 gelijktijdig met de Engelse versie en wordt nog steeds herdrukt. In 1976 verscheen *Die Nuba von Kau* en in 1982, ter gelegenheid van de tachtigste verjaardag van de fotografe, werd *Leni Riefenstahls Africa* uitgegeven. *Die Nuba* wordt beschouwd als Leni Riefenthals come-back als kunstenares, na een stilte van bijna dertig jaar. In het onderzoeksrapport van Neurenberg werd ze veroordeeld als 'sympathisant' van het nazi-regime, maar niet vervolgd.¹³ Men was van mening dat ze gebruikt was en dat heeft ze zelf, met een beroep op de a-politieke schoonheidsliefde van de kunstenaar, altijd volgehouden, tot in het karikaturale.

Volgens de uitgever van *Die Nuba. Menschen wie von einem anderem Stern*, is dit boek 'van antropologische, etnologische en cultuurhistorische betekenis'. De subtitel lijkt me typerend voor de visie van Riefenstahl op 'haar Nuba'. Zij formuleert haar doel als 'het echte, nog ongerepte Afrika te vinden' om de 'atletische lichamen' van 'onvermengde Nuba' te kunnen vastleggen. Het is moeilijk om 'onvermengde Nuba' niet 'atletische lichamen' van 'onvermengde Nuba' te kunnen vastleggen. Het is moeilijk om 'onvermengde Nuba' niet als een verwijzing naar

13. Glenn B. Infield, *Leni Riefenstahl, the fallen film goddess*. New York 1960, p. 215.



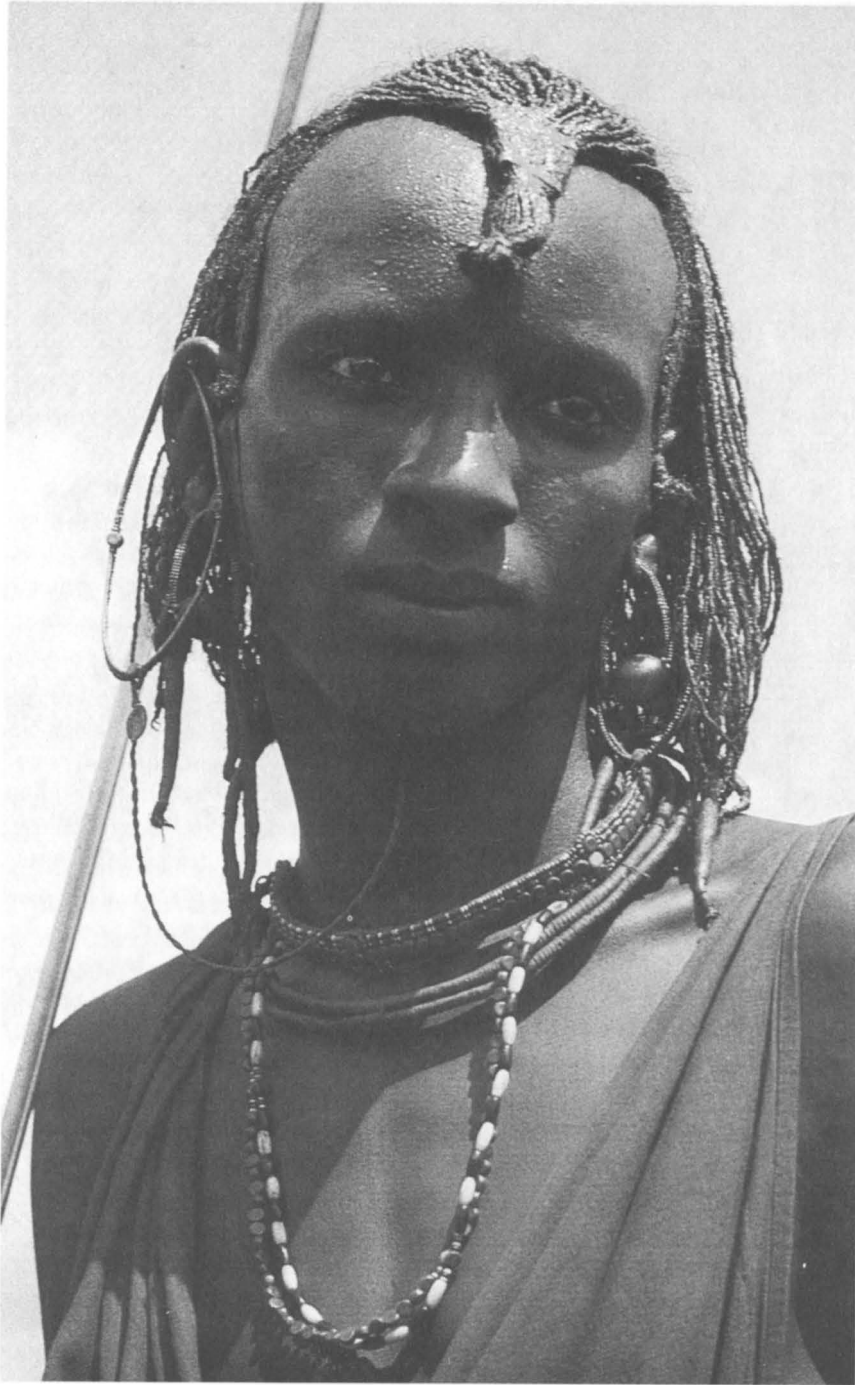
Nuba (foto Leni Riefenstahl)

haar verleden te zien, waarin kunst en politiek wel, maar ‘rassen’ niet vermengd mochten worden.¹⁴

De flaptekst van *Leni Riefenstahls Africa* introduceert ‘het verhaal van een passie, van een diepe liefde van een meesterfotografe voor Afrika’. Typerend voor dit genre is dat ‘Afrika’ eigenlijk Kenya is, evenals de consequente vertaling van Nuba in Nubiërs in de Engelse uitgave. Leni Riefenstahls passie zou bovenal de mensen betreffen ‘met hun buitengewone schoonheid, hun natuurlijke waardigheid en virendelijkheid’. De Nobele Wilde dus. ‘Maar wat haar zo opmerkelijk maakt is haar benadering van Afrikaanse mensen, die uniek is voor een Europese: ze heeft noch een boodschap te brengen, noch een koude academische honger naar kennis.’ Maar wel heeft ze ‘haar kenmerkende gevoel voor de esthetica van het menselijk lichaam, voor de schoonheid van de mens in harmonie met de natuur.’ Wat haar kenmerkt is de absolute afwijzing van kennisdoelen en uitsluitende preoccupatie met schoonheid. (Overigens wordt het boek wel als etnografie aangeprezen, vanwege de ‘gebruiken en tradities’ die ze ook beschrijft.)

Leni Riefenstahl heeft een hoogst dramatische visie op de exotische man en op zichzelf. Zijn fraaie lichaam wordt het liefst in spannende en gespannen toestand afgebeeld. We zien spieren en bloed in worstelwedstrijden, het gespannen wachten tot de dansende Nuba-maagden hun keus voor de man van de nacht bekendmaken, de pijn bij het aanbrengen van huidversieringen, de concentratie bij het beschilderen van het gezicht. De foto’s zijn spannend omdat ze precies een moment grijpen dat dramatisch en geconstrueerd is. Ze verbeelden de erotiek van het lijden en de passie. Het gaat Riefenstahl namelijk niet om de dagelijkse drama’s rond ouderdom, sterven, het verlies van een kind, verwond raken of ziekte. Dit soort drama’s vermijdt ze, omdat die de schoonheid van het lichaam aantasten. De ‘natuurlijke mens’ van Leni Riefenstahl is nooit natuurlijk – alle onvermijdelijke toevalligheden zijn geëlimineerd evenals alle ‘gewone’ menselijke reacties van verdriet, vreugde, verveling. Haar foto’s zijn de uitdrukking van iets hogers, namelijk Schoonheid. Schoonheid uitgedrukt in activiteit van mooie jonge lichamen. (Oude mensen en kinderen komen op de foto’s niet voor.) De Schoonheid van gespannen spieren onder een geoliede zwarte huid of een laag witte as. Dit schoonheidsideaal is bij uitstek visueel. Onoverbrugbare afstand is er essentieel voor. In de tekst wordt de ontoegankelijkheid van het Afrika waar de Nuba wonen benadrukt. Bovendien zijn ze niet meer in deze staat te bezichtingen. Vandaar dus de

14. Leni Riefenstahl was de maakster van beroemde films in opdracht of met medewerking van het nazi-regime in de jaren dertig en veertig. Na het verschijnen van *Die Nuba* schreef Susan Sontag er een essay over. Ze toont zich verontrust over de plotselinge populariteit van deze fascistoïde kunst, hetgeen ze als een teken des tijds beschouwt. Ze wijst op de continuïteit in Riefenstahls werk, een compromisloze esthetiek van het lichaam die anit-intellectueel, anti-seksueel en a-politiek is. Maar ook Sontag kan niet zeggen wat daar nu fascistisch aan is, of wat de kenmerken van fascistische kunst zijn. Zie ‘Fascinating Fascism’, in: Susan Sontag, *Under the sign of Saturn*. New York 1981, pp. 73-105.



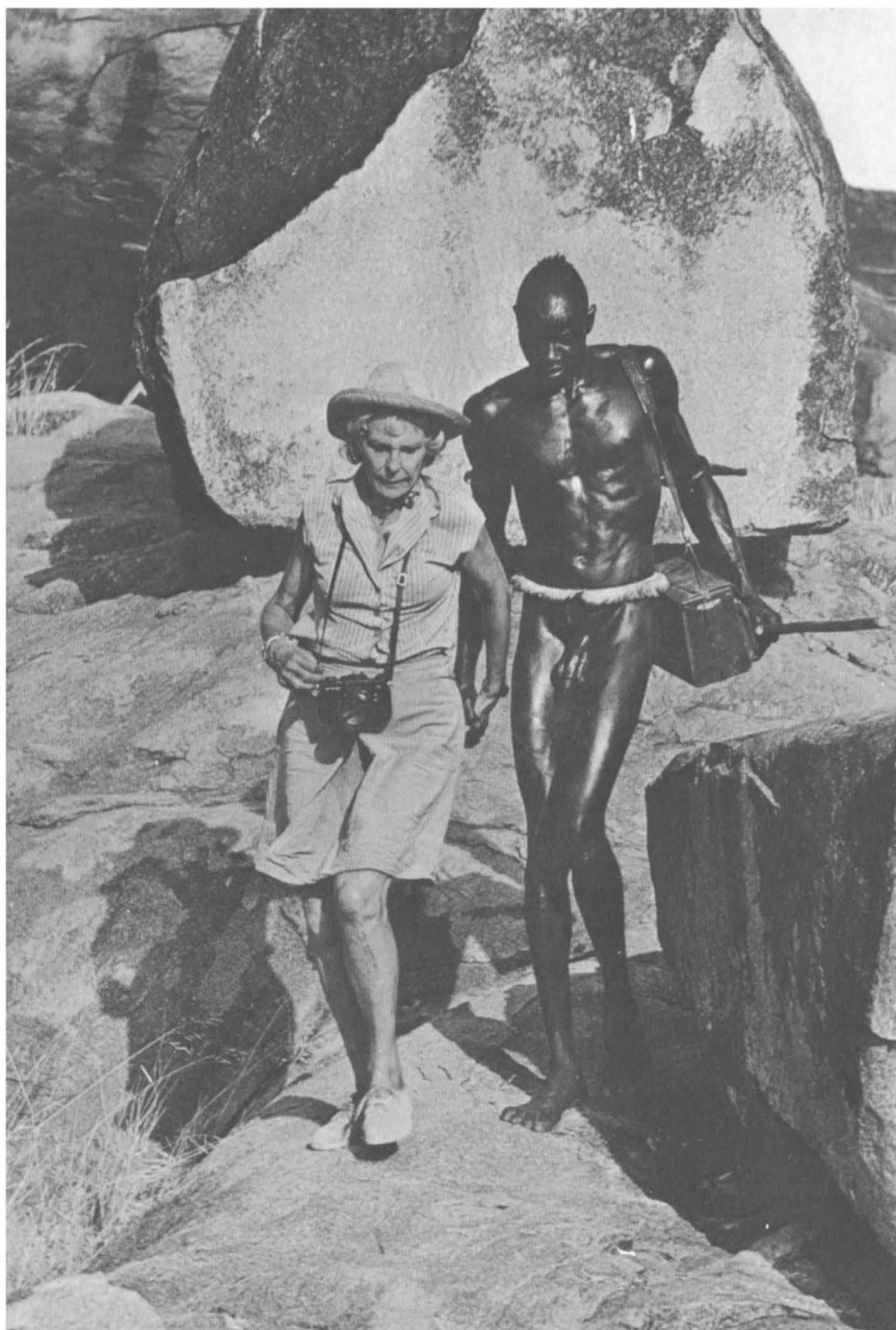
Maasai (foto Leni Riefenstahl)

fotografie, het genieten van het onbereikbare, mensen van een andere planeet. Dat het ideaal desondanks méér dan fictie is, wordt benadrukt door het realisme in de fotografie. Het kijken naar mooie mensen wordt niet verstoord door enige afleiding in de vorm van fotografische trucs als rare uitsnijdingen, uitzonderlijke camera-standpunten of geknoei met de focus of lens. De Nuba kijken zelden in de lens. Leni Riefenstahl wil ons haar ideaal als realiteit geven. Ze geeft de kijker geen foto, maar het object, de naakte Nuba, of eigenlijk niets anders dan Zwarte Natuurlijke Schoonheid. De kunst van Leni Riefenstahl is die van het weergeven, reproduceren wat er niet meer is: het vereeuwigen van verloren schoonheid. De cultuur van de Nuba speelt daarin slechts een rol voor zover het om worstelen of lichaamsversieringen gaat. Er komen geen potten en pannen of kleren in voor. Voor zover cultuur staat voor verandering, is er geen sprake van cultuur en is alles eeuwige natuur. Haar betrokkenheid is bij een ideaal, niet bij de Nuba. Er is geen sprake van een liefdevolle blik op iets wat iemand bijzonder maakt, maar van de juiste instelling en afstand om mooie foto's te maken. Geen identificatie met de Nuba, maar met de Leica. Leni Riefenstahls fotografie is anti-humanistisch omdat het menselijk ondergeschikt wordt gemaakt aan het Schone. Ze interesseert zich niet voor de mensen, niet voor geschiedenis en niet voor politiek. In woorden en beelden wordt het verschil tussen ons en de Nuba tot een onoverbrugbare afstand, van hier tot Mars. Een afstand die niet verkleind kan en mag worden: 'Ze verschijnen in mijn dromen, niet als menselijke wezens, maar als vreemde, onbegrijpelijke wezens, ontworpen door kunstenaars. Zo zullen ze voortleven in mijn herinnering en niet zoals ze nu zijn, met zonnebrillen op en lelijke kleren en onhandige schoenen aan. Op het allerlaatste moment, voordat alles veranderde, ben ik in staat geweest de Nuba vast te leggen zoals ze eens waren.'¹⁵

Als kunstenaar houdt ze zich slechts met de eeuwigheidswaarde van de Kunst bezig, niet met de betekenis van de verandering. In deze absurd romantische visie is geschiedenis vernietiging van het natuurlijke. De 'natuurmens' moet dus wel verdwijnen, want hij kan niet veranderen. Hij is er of hij is er niet meer, en het is de kunst hem vast te leggen voor hij door de beschaving is ingehaald. Leni Riefenstahl zelf is ook zonder geschiedenis, hoewel ze net haar autobiografie heeft gepubliceerd. Ze was altijd al op zoek naar Schoonheid en Harmonie, die in haar redenering tegenover de rede, de ordening en de geschiedenis staan: 'Ik zal deze beelden te voorschijn toveren zoals ze oprijzen, zonder chronologische ordening, zonder etnologische verklaring. Het zijn beelden die uit de mythologie hadden kunnen komen, beelden die volgens mij een eeuwigdurende magie hebben.' Als producent van deze beelden vereeuwigd ze ook zichzelf. 'Mijn hele leven heb ik eerder mijn gevoel gevolgd dan de rede.'¹⁶

15. *Leni Riefenstahl's Africa*, p. 28.

16. *Idem*, p. 16



Leni Riefenstahl en een Nuba

Sekse en natuur

Riefenstahl vertelt uitgebreid hoe ze op de Nuba viel, toen ze via de foto van Rodgers met hen kennismaakte: 'De kunstzinnige opzet van het beeld, verbonden met de uitdrukingskracht van de zwarte Nuba' deden haar de das om. In de Nuba bewondert ze de combinatie van uiterlijk en innerlijk, bij haar weer een tegenstelling: de atletische, gespierde gestalten, het esthetische worstelen, de kracht tegenover de zachtmoedigheid, vrolijkheid en kunstzinnigheid.

Tegenover de Nuba staan de Maasai: 'Deze sinds eeuwen tot harde krijgers opgevoede Maasai bezitten geen enkel muziekinstrument, zelfs geen trommel. Opzettelijk wordt bij deze stam ieder gevoelsleven onderdrukt ten gunste van krijgsmachtige eigenschappen – slechts strijd, gebrek aan angst, trots en dodelijke moed worden bij de Maasai geleerd.'¹⁷ Het uiterlijk van de Maasai staat daarmee in schrille tegenstelling: 'Het is typerend (...) dat veel van de taaiste krijgers vrouwelijke gelaatstreken hebben.'¹⁸ De Maasai is geen natuurmens maar een produkt van zijn opvoeding waarin alle 'natuurlijke' gevoelens onderdrukt worden om er een keiharde krijger met een misleidende buitenkant van te maken.

De gedachte dat de Maasai te veel op haarzelf lijken is verleidelijk, temeer daar ze in de Nuba het absolute verschil met zichzelf, Duitsland en zelfs het algemeen menselijke ziet. 'Vreemd beschilderd en fantastisch versierd lijken ze op wezens van een andere planeet.'¹⁹ Maar het gaat hier om de afwezigheid van enige uiterlijke gelijkenis, toont ze, hand in hand met zo'n wezen in een wel heel klein rieten rokje. De Nuba is zwart, naakt, een man en jong, Riefenstahl is blank, gekleed, een oudere vrouw. Ook het haast obsessief fotograferen van de voorkant van de naakte Nuba is te zien als het benadrukken van een uiterlijk verschil met haarzelf. Nuba zijn in eerste instantie zwarte mannen, maar gevoelige, artistieke en zelfs kuise mannen, hetgeen samenhangt met hun esthetische praktijken. Van buiten volstrekt anders en van binnen volstrekt hetzelfde als Leni Riefenstahl dus.

'Niet de vereniging met een vrouw is de hoogste wens van een Nuba-man, maar hij wil een goed worstelaar zijn – daarmee omarmt hij het onthoudingsprincipe. De dansfeesten van de Nuba zijn, in tegenstelling tot soortgelijke feesten bij andere Afrikaanse stammen, niet een feest van de zinnen. Men zou ze eerder "kuisheidsfeesten" noemen. Het plezier aan het seksuele treedt bij de Nuba niet zichtbaar op de voorgrond, daarentegen speelt de liefde een uitgesproken rol.'²⁰ De Maasai dienen weer als contract: die beminnen hun liefste rund meer dan hun vrouw. Het contrast tussen uiterlijk verschil en innerlijke identiteit is ook een

17. *Die Nuba*, p. 31.

18. *Leni Riefenstahl's Africa*, p. 225.

19. *Idem*, p. 22.

20. *Die Nuba*, p. 175.

contrast tussen foto en tekst. In de tekst worden de onzichtbare prachtige eigenschappen geroemd die Riefenstahl deelt met ‘haar Nuba’.

Innerlijk en uiterlijk, vrouwelijk en mannelijk, Maasai en Nuba, natuur en beschaving worden als combinaties van tegenstellingen gebruikt. De Maasai zijn volgens Riefenstahl van buiten vrouwelijk en van binnen keiharde krijgers, terwijl de Nuba van buiten woeste worstelaars en van binnen zachtaardige wezens zouden zijn. De foto's benadrukken het vrouwelijke van de Maasai en de mannelijkheid van de Nuba. De Wilden worden aldus netjes verdeeld in Nobele Nuba en Barbaarse Maasai. Door middel van de Nobele Nuba bekritiseert ze de (westerse) rationaliteit en mannelijkheid en de (Afrikaanse) seksualiteit en krijgszucht. De Maasai worden tegen de Nuba uitgespeeld om Leni Riefenstahl als a-seksuele, a-politieke kunstenaar te portretteren.

De Maasai

In de meeste boeken over Afrika worden de Maasai geroemd als een uitzonderlijk fraai volk. Van Karen Blixen tot Evelyn Waugh heeft iedere literaire en journalistieke Afrika-gangster de moed, schoonheid en ‘gespierde arrogantie’ van deze in rode mini gehulde mannen – want meestal gaat het daarom – bezongen.²¹

Het fotoboek *Maasai* is zo'n lofzang op de visuele aantrekkelijkheid van dit volk. De Amerikaanse fotografe Carol Beckwith heeft volgens de flaptekst ‘unieke gewoonten en tradities’ in beeld gebracht. Co-auteur Tepilit Ole Saitoti, zelf een Maasai die in de Verenigde Staten heeft gestudeerd, heeft hetzelfde in woorden gedaan. Het boek is voor dezelfde markt bestemd als *Die Nuba*: toeristen, liefhebbers van exotica. De samenstellers presenteren zich echter niet als kunstenaars, maar als kenners. Het is de documentatie van een verdwijnende cultuur, in al zijn facetten. De Maasai worden niet als Nobele Wilden geportretteerd. Wel hebben zij volgens de schrijver een cultuur die in harmonie is met de natuur, dat wil zeggen, met zowel de dag- als de seizoenscycli.

De indeling van de hoofdstukken volgt een andere ‘natuurlijke’ cyclus, namelijk die van het leven van een Maasai. Het begint met de jeugd en vervolgt met besnijdenis, krijgerschap en ouderdom. Net als in Riefenstahls boeken gaat het om een verdwijnende, tijdloze cultuur, die deze keer niet door ‘de beschaving’ maar door ‘de geïndustrialiseerde wereld’ wordt bedreigd. Ook hebben de foto's hetzelfde realistische karakter en gaat het om de voorstelling van een mooi leven. We zien een volkomen onaangetast volk, geen colablikje zwerft in het beeld, de lichtval is altijd perfect, de kleuren warm, de natuur mooi, de mensen nog mooier, ook

21. *Maasai*, p. 78.

als ze oud zijn. Een idealiserend, romantiserend realisme dus, waarin niets de illusie mag verstoren van de perfecte cultuur-zoals-hij-altijd-is-geweest. Het verdwijnen wordt zorgvuldig buiten het beeld gehouden en in de tekst gestopt.

Hoewel het boek weer grotendeels foto's van mooie mannen bevat is het recept toch heel anders dan dat van Leni Riefenstahl. We hebben hier namelijk met een documentaire, een didactisch project te maken. Dat blijkt bijvoorbeeld uit series kleine foto's van 'unieke gewoonten' zoals het befaamde bloed drinken. Dat een documentaire ook erotisch kan zijn, blijkt uit een grote close-up van een paar gave billen, waarbij de tekst ons wijst op kraaltjesversiering. Evenals in de boeken van Leni Riefenstahl kan de kijker zich onbespied wanen in de blik op de activiteiten van de Maasai. De kijker wordt niet aangekeken. De Maasai lijken ongemerkt gefotografeerd te zijn, nemen geen poses aan; kortom, de foto is 'natuurlijk'. De natuur is aanwezig als context van de schoonheid van versierde lichamen en gelaatstrekken.

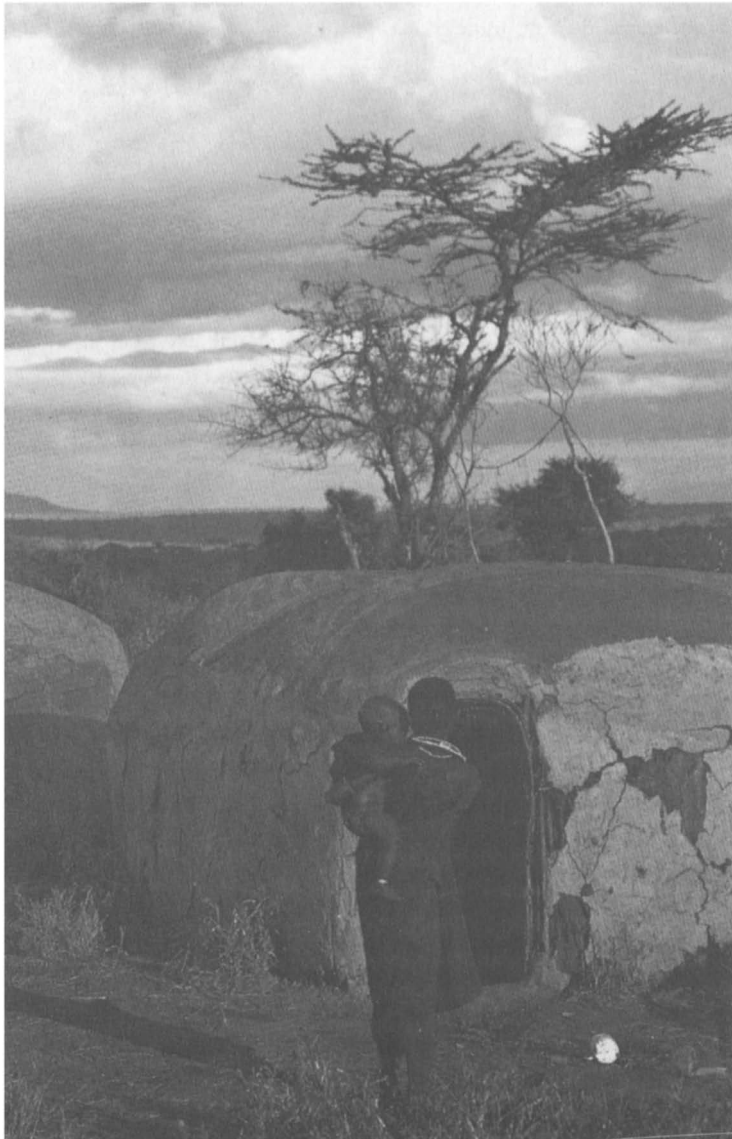
Meer dan bij Riefenstahl wordt er ook 'cultuur' getoond, dat wil zeggen, ceremonies met massa's Maasai. Minder close-up's van fraaie schouderpartijen, meer beelden van een gemeenschapsleven in de vrije natuur. Het natuurlijke in deze cultuur blijkt echter een verrassende overeenkomst te vertonen met het Amerikaanse ideaal van een natuurlijke opvoeding en natuurlijke omgangsvormen in het moderne gezin. Ik laat het volgende onvertaald, dan komt de gelijkenis beter tot zijn recht: 'Maasai mothers and babies share a loving relationship, filled with physical contact and nurturing.'²² Ook Maasai vaders blijken een groot deel van hun tijd met kinderen door te brengen, zelfs met babies. Maasai zijn eigenlijk Spocks: 'Het kind wordt gevoed als het huult en niet op schema.'²³

Oudere mensen, lees mannen, worden gerespecteerd om hun persoonlijke kwaliteiten als wijsheid, intelligentie en bescheidenheid. Het natuurlijke is hier niet Anders dan 'onze' moderne westerse beschaving, maar juist hetzelfde of het goede voorbeeld ervoor. Het is een combinatie van 'zo kan het ook' en 'zo wàs het ook, in grootmoeders tijd', resulterend in 'zo hoort het eigenlijk'. Het grove, bruine, vlekkerige papier waarop de tekst is afgedrukt onderstreept die grootmoeders receptenboekstijl.

De overeenkomsten met 'ons' liggen niet alleen in een gemeenschappelijke cultuurgeschiedenis. De auteur construeert via de afstamming en overeenkomst in kleding en tradities ook een verband tussen Maasai en Romeinen. Maasai dragen immers toga's en sandalen en kennen een traditie van nobele krijgers. De gelijkenis of mogelijk gemeenschappelijke afstamming van Maasai en Romeinen suggereert niet alleen een eeuwenoude, maar ook een gedeelde cultuur. De Romeinen zijn

22. *Maasai*, p. 65.

23. *Maasai*, p. 51.



Maasai-vader met kind (foto Carol Beckwith)

tenslotte de grondleggers van de westerse beschaving. Zo komen we onze eigen geschiedenis tegen in die van de Maasai.

Dat is allemaal natuurlijk enigszins verwonderlijk uit de pen van een Maasai, zelfs al heeft hij in de Verenigde Staten gestudeerd. Dat de auteur zelf tot het beschreven volk behoort, past echter in een opvatting van waarheid die in de documentaire nagestreefd wordt. Een Maasai heeft het zelf geschreven en ervaren, dus het is authentiek.

In deze documentaire zijn verschillende waarheden in het geding: die van de objectiviteit en die van de subjectiviteit. In de eerste hoofdstukken refereert de auteur in het geheel niet aan zijn ervaring, maar beperkt zich tot de objectieve registratie van gewoonten en tradities, overeenkomstig de fotografie. In tegenstelling tot het gebruik in de documentaire worden geen exacte data gegeven. Het is geen geschiedenis, maar een mythe, tijdloos en zonder plaats. De Maasai zijn een mythisch volk: 'lang, knap en zonder angst zullen ze tot het einde strijden' en 'leeuwen rennen altijd voor hun leven als ze Maasai krijgers ontwaren'. Het verhaal dat een Maasai niet gevangen gehouden kan worden omdat hij sterft als hij van zijn vrijheid wordt beroofd, is overbekend.

Maasai krijgers zijn niet alleen onwaarschijnlijk moedig, maar ook nog fantastische minnaars. 'Krijgers voegen ook een mateloos gevoel van opwinding, avontuur en romantiek toe; zonder hun liederen, hun poëzie, hun geflirt, hun fiere mannelijkheid zou het Maasai-leven niet hetzelfde zijn.'²⁴

Deze natuurstaat is ons vreemd geworden, zo wordt gesuggereerd, maar ze is niet Absoluut Anders, niet van een andere planeet. De kijker wordt eerder uitgenodigd zich te identificeren met het androgyne schoonheidsideaal van de Maasai. De Maasai-krijger belichaamt de ideale combinatie van elegante schoonheid en onovertroffen moed, de ideale man voor de vrouw van nu. Het is een hedendaagse mannelijkheidsmythe met elementen uit allerlei ficties, van feministische (Maasai-mannen zijn ook dol op kinderen) via pedagogische (de natuurlijke opvoeding) tot de historische (gemeenschappelijke cultuurgeschiedenis) en wetenschappelijke (objectiviteit) fictie. De Maasai hebben ons echter niets nieuws te bieden; al deze elementen kennen we al. Het is een conservatief ideaal.

De vijand van dit mooie leven is, hoe kan het ook anders, de moderne staat met zijn formele wetten. De oude Maasai-wijsheid is daaraan superieur, maar is voor zijn voortbestaan toch van de staat afhankelijk. En zo valt in het laatste hoofdstuk te lezen dat de Maasai moeten 'moderniseren' en 'zich aanpassen aan de geld-economie' om hun traditionele levenswijze voort te kunnen zetten. Dit hoofdstuk wijkt van de andere af doordat er een heel ander soort geschiedenis in gepresenteerd wordt, met jaartallen, cijfers en namen. De schrijver formuleert eisen aan de

24. *Maasai*, p. 124.

staat Kenia en expliciteert de relaties van de Maasai met kolonisatoren, regeringen en andere stammen. Er blijkt opeens een wereld buiten de Maasai te bestaan, die hen verandert in een onbegrepen volk, 'dat met rede en geduld er van overtuigd moet worden dat ze voor hun eigen overleving scholing moeten accepteren'.²⁵

Dit verhaal vormt een breuk met het voorafgaande en met het genre van verdwijnende culturen als exotisch object. Maasai zijn opeens geen erotische helden meer, maar reëel bestaande slachtoffers. Het begrip 'natuurlijk' heeft in *Maasai* een heel andere betekenis dan in *Die Nuba*. Bij Leni Riefenstahl is het haast synoniem met naakt, primitief, gespierd, anti-intellectueel en gevoelsmatig. Bij Tepilit Ole Saitoti en Carol Ceckwith gaat het om oorspronkelijkheid, eeuwig terugkerende cycli en verbondenheid met het landschap. Natuurlijkheid staat tegenover de moderne industriële staat en niet tegenover de lelijke kleren van de beschaving. Kenmerkend voor dit boek zijn echter niet de tegenstellingen, maar de nadruk op de fictieve potentiële of oorspronkelijke overeenkomsten met 'ons' Europeanen en Amerikanen. Een reële overeenkomst vormt echter juist een bedreiging voor de fictieve. Als de Maasai zouden 'moderniseren', hoe zouden ze dan nog onze eigen 'natuur' kunnen symboliseren?

Deze voorstelling van de Maasai als een prachtig heldhaftig volk waar we ook nog wel iets van zouden kunnen leren, maar dat aan de andere kant juist gemoderniseerd moet worden, maakt het boek tot een humanistisch project. De Maasai zijn geen wezens van een andere planeet, maar net als wij, alleen veel mooier en natuurlijker. Leni Riefenstahl schept een tegenstelling tussen de Nuba en de kijker. In *Maasai* wordt een andere verhouding mogelijk: die van de identificatie. Deze wezens verschillen genoeg om ze te idealiseren, maar ze zijn herkenbaar gemaakt als *ons* verleden en *ons* ideaal.

Huidskleur is deel van een geïdealiseerde schoonheid. Bij Riefenstahl verloopt de idealisering via tegenstellingen. Bij Beckwith niet: er is geen andere kleur dan die der Maasai. Zij gelijken 'fijn gebouwde bronzen beelden'. Ook sekse functioneert anders. De Maasai-krijgers zijn niet het complete tegendeel van de kijkende vrouw of fotografe, maar haar ideale evenbeeld.

Verdwijnende Afrikanen

In *Vanishing Africa* van Mirella Ricciardi uit 1971 wordt alleen in titel en voorwoord gerept van het bewaren en koesteren van 'verdwijnende tradities en ceremonies' en 'het historisch geheugen'. De geheugenfunctie van de fotografie wordt ernstig verstoord door de esthetiserende functie en de tekst gaat niet zozeer over

25. *Maasai*, p. 274.

tradities en ceremonies alswel over belevenissen van de fotografe in het veld. De artistieke pretentie leidt bij Ricciardi tot veel grove korrels, poses, ongewone camerastandpunten en lichtvallen. Geen enkele poging tot naturel of realisme en evenmin tot het fotograferen van tradities en ceremonies. Er wordt dus niet gedocumenteerd, maar Kunst gemaakt van mooie zwarte lichamen. Deze dienen als grondstof en het productieproces is duidelijk zichtbaar in contrasten, beeldcomposities, lichteffecten en afsnijdingen. De zwart-wit-uitvoering benadrukt nog eens het esthetische. Er wordt nadrukkelijk geposeerd en in de lens gestaard. De natuur dient nauwelijks als decor en is meestal afwezig. Wel is er veel uitdagend naakt. De poses van naakte meisjes doen soms pornografisch aan, en ook wordt er aan de modiefotografie gerefereerd. Het gaat Ricciardi dus niet om de natuurlijke mens en evenmin om het vastleggen van vreemde cultuur, intenties die bij Leni Riefenstahl en Carol Beckwith leiden tot een romantisch realisme. Het gaat haar puur om de schoonheid, vooral van het zwarte naakt. Het Verdwijnende Afrika op de foto's van Ricciardi bestaat uit mensen zonder bierflesjes of polshorloges en liefst zonder of in traditionele kleding. Hoewel er ook in dit boek meer mannen te kijk staan, zijn er ook veel vrouwen gefotografeerd. Opvallend is dat de vrouwen vaker in een pose zijn afgebeeld, terwijl de mannen meestal in een of andere activiteit verwickeld zijn. Een conventioneel verschil in de verbeelding.²⁶

Het dagboek van de fotografe gaat aan de foto's vooraf. Evenals bij Leni Riefenstahl is de camera nadrukkelijk aanwezig in de beschrijving van de barre tochten en de extatische opwindning bij het vinden van 'het fotografisch materiaal', 'een prachtig primitief volk'.²⁷ Net als Leni Riefenstahl presenteert ze zich nadrukkelijk als vrouw die er van houdt naar mooie mannen te kijken, maar dan op een direct erotische manier. 'Als ik op zijn schoonheid afging was deze stam zeker de moeite waard.'²⁸ Voorts noteert ze in haar dagboek: 'De drie Afrikanen zwommen om me heen, gracieus als dolfijnen, in duizenden kleine glinsterende luchtbelletjes gewikkeld, die sprankelden in de zon.'²⁹

Ricciardi benadrukt de speciale band die ze met Afrikanen heeft, als een relatie tussen vrouwen en 'wilden' die gekenmerkt wordt door de combinatie van *veiligheid en opwindning*: 'heerlijk beschermd en niet bang onder deze Afrikanen, die voor me zorgden met de eenvoud en waardigheid die slechts gevonden worden bij degenen die niet besmet zijn met de moderne beschaving'.³⁰ Ook Leni Riefen-

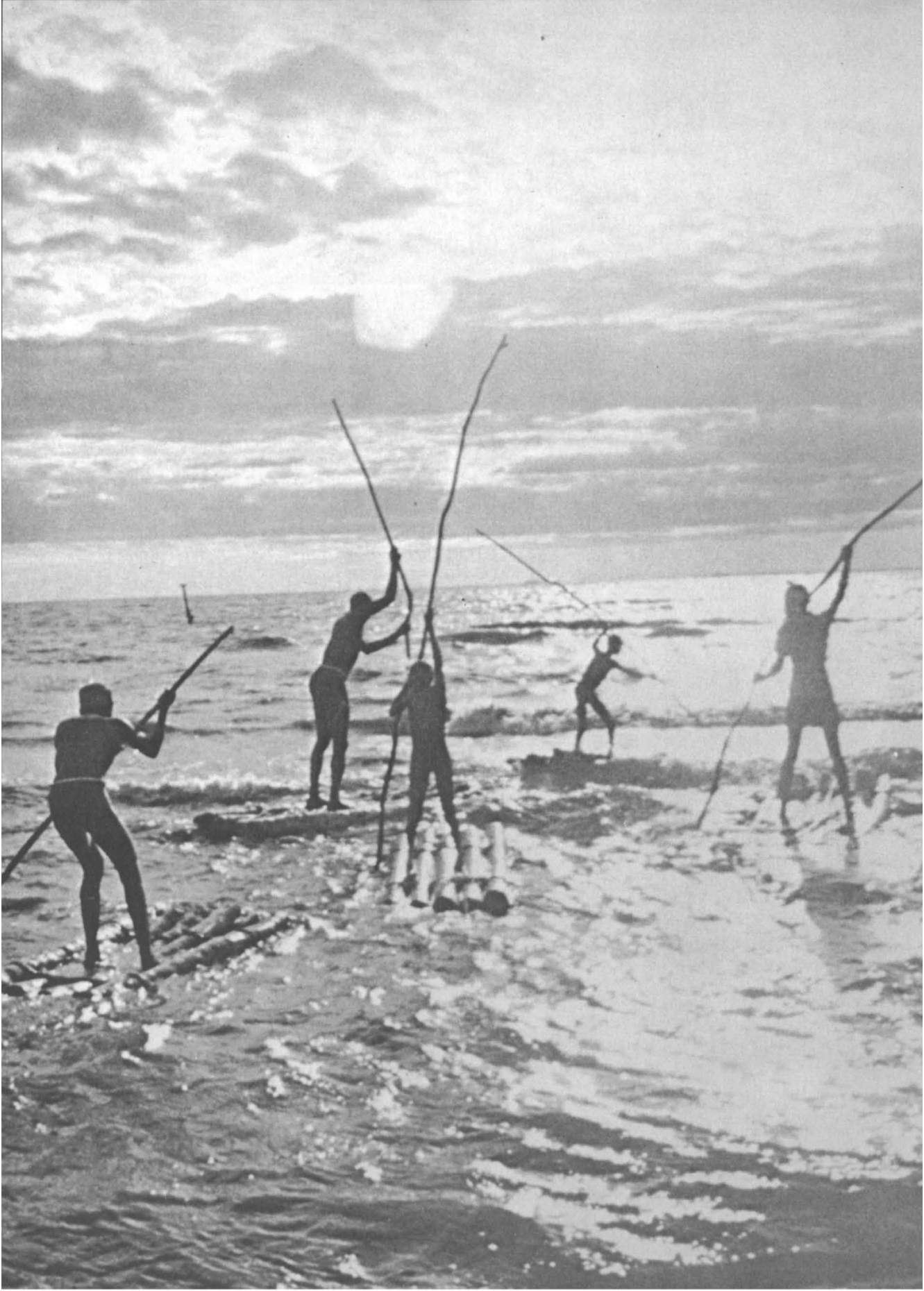
26. Zie Ien Ang, 'Mannen op zicht. Marges van het vrouwelijk voyeurisme', in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 15, jrg. 4, 1983, nr. 3, p. 424, en Valerie Frissen, 'Hot legs en een beresnoetje', in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 32, jrg. 8, 1987, nr. 4, p. 474.

27. *Vanishing Africa*, p. 29.

28. Idem, p. 27.

29. Idem, p. 28.

30. Idem, p. 30.



stahl voelde zich 'vrij' en veilig in het zich verlustigen in de aanblik van exotische mannen. In 'de beschaving' kun je als vrouw niet vrij en veilig naar blote mannen kijken, dat is duidelijk. Is het misschien een van de redenen waarom de exotische fotografie vaak door vrouwen wordt beoefend?

Tegenover de veiligheid en opwinding van de 'primitieve stammen' en de gestileerde schoonheid van het verdwijnende Afrika op de foto's staat de irritante en soms komische bureaucratie van het hedendaagse Kenya in de tekst. 'Ik ging naar het kantoor van de districtscommissaris. Beleefd nodigde hij me uit te gaan zitten en vroeg me hoe hij me kon helpen. ... Ik vertelde hem zo kort mogelijk wat ik wilde en het doel van mijn reis. Hij vroeg om mijn officiële toestemming, bestudeerde die een ogenblik en gaf hem toen terug, kortweg verklarend dat het ongeldig was en dat ik daarom niet door kon gaan. Ik hield vol dat er een vergissing begaan moest zijn. Ik had toestemming gekregen van het Bureau van de Minister in Nairobi. Ik was met dezelfde toestemming in andere streken geweest en de geldigheid ervan was altijd erkend. Hij schudde zijn hoofd en zei dat er niet de juiste handtekening op stond. Ik vroeg hem de Minister in Nairobi op te bellen ter bevestiging van wat ik had gezegd. Het duurde drie kwartier voordat het telefoontje doorkwam en toen werd me verteld dat de persoon die met de zaak belast was niet aanwezig was. Ik zou terug naar Nairobi moeten voor een nieuwe toestemming. Dat betekende een tocht van 250 mijl over slechte wegen. Ik zei gedag en liep de zon in, klom in mijn auto en zette koers naar Nairobi. Ik was razend.'³¹

Het hedendaagse Kenya met ongemakkelijke verhoudingen tussen blank en zwart, beschaafd en primitief, ontwikkeld en onontwikkeld vormt een contrast met de illusie van de foto's, terwijl het misschien duidelijk maakt waarom Afrika 'verdwijnt'. Beelden van 'a beautiful primitive people' als kunst, tekst als werkelijkheid.

Anders dan bij Riefenstahl en Beckwith heeft Ricciardi zich niet met één volk geïdentificeerd, maar zij heeft 'Afrika', dat wil zeggen een paar stammen in Kenya, als onderwerp genomen. 'Culturen en tradities' interesseren haar helemaal niet. Ze noteert als belangrijkste verschil of ze al dan niet mooi of gemakkelijk te fotograferen zijn. Het gaat er bij Ricciardi niet om Afrika te *kennen*, maar om Afrikanen te *zien*. Het zien leidt niet tot kennis, maar tot puur esthetisch en/of erotisch genot. De gefotografeerde volkeren functioneren niet als voorbeeld voor een bepaalde levensstijl, maar worden door de expliciete aanwezigheid van camera en doka tot kunst gemaakt.

31. Idem, p. 16.

Een blik exotiek

De laatste blik op de exotische man lijkt op het eerste gezicht niet veel te verschillen van de blik op de exotische vrouw, schrijft Monti, een exoticaverzamelaar die zich afvraagt of zijn liefhebberij wel deugt: 'Hoewel zij een kuisere taal gebruikten, hadden de vrouwelijke getuigen (...) een soortelijke verhouding ten opzichte van de Afrikaanse man en beschreven bovenal zijn fysieke schoonheid en kracht.'³² Dat gaat echter niet zomaar. Het kijken staat bij alle drie de fotografes in dienst van een Hoger Doel. Een verschil tussen Ricciardi enerzijds en Beckwith/Saitoti en Riefenstahl anderzijds is dat de eerste geen levensstijl propageert, maar ongecompliceerd erotisch kijkplezier biedt. Dat wordt echter wel nadrukkelijk als kunst en niet als realiteit gepresenteerd.

Exotica staat niet tegenover kritiek als verhulling of verleiding. De visies van Leni Riefenstahl en Carol Beckwith c.s. zijn zelf op te vatten als een kritiek op onze beschaving, en misschien op onze mannen. Een romantische kritiek, die niet expliciet uit is op het formuleren van politieke strategieën, maar wel het ideaal van 'een mooi leven' verbeeldt. Hoewel alle boeken getuigen van een preoccupatie met onveranderlijke 'natuur' en 'traditie' doen ze dat op verschillende manieren.

In plaats van alle exotica af te doen als kolonialistisch of racistisch lijkt het me interessanter te bezien welke verschillende idealen in de exotica verbeeld worden. Op zich is er niets tegen romantisering, het gaat mij meer om de inhoud van romantische kritiek en idealisering. Het ideaal van Leni Riefenstahl zou bijvoorbeeld als totalitair en claustrofobisch getypeerd kunnen worden, of zelfs als saai, omdat er geen enkele variatie of verandering in toegestaan wordt. Toch geeft Riefenstahl met haar foto's een grootse en meeslepende kritiek op onze beschaving (en op sekse). Of prefereert u misschien het wat truttige ideaal van een natuurlijk leven als een eindeloze herhaling van gezonde gewoontes dat Carol Beckwith en Tepilit Ole Saitoti in de Maasai projecteren?

32. Monti, *Africa Then*, a.w., p. 73.

Helma Lutz

Fatma of Sheherazade

Oosterse vrouwelijkheid in westerse literatuur

Sheherazade

‘Naast Zobeïda, de beroemde gemalin van Haroun schitterde de half-zuster van de Khalif, Olaiä geheten, een der bekoorlijksten vrouwenfiguren uit het Arabische glanstijdperk, in de feeërieke vertrekken van het Abbassidische toverpaleis. Zij was ene uitstekende zangeres, maar tevens de losbandigste van alle hofdames en haar naam was wegens haar liefdesavonturen, in de mond van het ganse volk.’¹

Fatma

‘Wat weten we van turkse vrouwen in Nederland? Ze kwamen met hun kinderen hier naar toe; dikwijls regelrecht van het platteland uit streken, waar de armoede en werkloosheid het grootst zijn en waar ook strikt de hand wordt gehouden aan de traditionele geloofsovertuiging.

(...) Voor een turkse vrouw is het extra moeilijk om hier te wennen. Ze mist haar familie en bekenden (...) Haar geloof en de heerschappij van haar man (of vader) brengen haar niet zelden in een isolement.’²

Dit artikel gaat over oosterse vrouwen in westerse literatuur. Op het eerste gezicht roept het begrip oosterse vrouwelijkheid associaties op die men nauwelijks in verband brengt met Turkse en Marokkaanse *migrantenvrouwen*: de exotiek van een verleidelijke harem-dame, zoals we die kennen uit de sprookjes van duizenden-en-een-nacht, bijvoorbeeld Sheherazade. Het treurige bestaan van een hedendaagse vrouwelijke migrante, laten we haar *Fatma* noemen, sluit daar beslist niet bij aan. Sheherazade een sprookjesfiguur en Fatma's bestaan de droevige realiteit?

Sheherazade, geheimzinnig en erotisch, zoals ze in de literatuur van een eeuw geleden verschijnt, zou men kunnen zien als de geromantiseerde tegenstelling van de westerse vrouw. Fatma daarentegen zou men als de realistische beschrijving van het hedendaagse migrantenbestaan kunnen begrijpen. Twee dames dus, die helemaal niets met elkaar te maken hebben?

In dit artikel wordt een poging gedaan te laten zien dat er in sommige

1. Zie W. Hoogenstraten, *De oosterse vrouw. Hare zeden en gewoonten*. Amsterdam 1934, p. 10.

2. P. Nalbantoglu, *Aysel en anderen*. Amsterdam 1981.

opzichten sprake is van overeenkomsten tussen deze twee figuren. Er zijn natuurlijk ook verschillen: van de verleidelijkheid en het ondoorgroondelijke erotische geheim van een figuur als Sheherazade lijkt niet veel overgebleven in het migrantenvrouwenbestaan.

Fatma

Wetenschappelijk onderzoek en literatuur over migranten bestaat pas ongeveer vijftien jaar. Terwijl het verschijnsel arbeidsmigratie uit het Middellandse-Zeegebied al van het begin van de jaren zestig dateert, verschenen de eerste boeken erover pas midden jaren zeventig. Dat heeft te maken met twee ontwikkelingen. In het begin werd arbeidsmigratie als een voorbijgaand verschijnsel beschouwd; migranten – en dan met name mannelijke migranten – kregen vooral aandacht in het kader van sociaal-economische analyses. Pas met de problemen rond huisvesting van migranten op langere termijn en de gezinshereniging, dat wil zeggen de komst van echtgenotes en kinderen, werden migranten actueel voor andere wetenschappen, zoals de pedagogiek, de psychologie en medicijnen.

Voor deze wetenschappen was de migrant/e een nieuw verschijnsel. En men ging op zoek naar al aanwezige kennis binnen andere disciplines. Culturele antropologie en sociale geografie boden de verklaringspatronen en aanknopingspunten voor het begrijpen van migranten. Wat betreft Turken en Marokkanen kwam men op deze speurtocht al gauw bij de oriëntalistiek terecht. Die wetenschap leek immers de goede verklaringen te geven voor de culturele achtergrond van deze mensen. De Nederlandse oriëntalistiek die in het kader van de dekolonialisatie (Indonesië) na de Tweede Wereldoorlog in vergetelheid was geraakt of in diskrediet was gebracht, kwam weer in de belangstelling en ging zo een nieuwe bloei-periode in.³

Zonder heroriëntatie werd de draad weer opgepakt en geactualiseerd: met het gevolg dat de migrant, afkomstig uit Turkije en Marokko als oosters, moslim of islamiet benaderd werd. Vrijwel alle verschillen die te constateren vallen werden

3. Zo heeft bijv. in de recente discussies over de herkenning van de islamitische godsdienst in Nederland de wetenschap in de islam opnieuw gezag weten te verwerven. Nog in 1955 treurde de Amsterdamse hoogleraar in de islam G. Pijper: 'De Nederlandse islam-politiek is thans geschiedenis geworden'. Dank zij de komst van de 'islamitische' migranten werd ook deze stelling 'geschiedenis' en werd deze wetenschap weer nieuw leven ingeblazen. zie: E. Vanvugt, 'De maansikkel naast het kruis. De islam in Nederland', in: *Het dubbele gezicht van de Koloniaal*. Haarlem 1988. Ook de klassieke 'Leidse' oriëntalistiek heeft belangstelling gekregen; zo spreken bijv. de hoogleraren Van Koningsveld en Shadid zich uit over buitenlandse werknemers en hun *culturele* behoeften en gebruiken: zie o. m. : 'Arts en buitenlandse werknemer', in: *Tijdschrift voor Sociale Gezondheidszorg*, jrg. 60, 1882, nr. 21, en jrg. 61, 1983, nr. 10.

opgehangen aan verklaringen op basis van religie. De belangstelling verschoof van het economisch interessante verschijnsel ‘arbeidsmigrant’ naar het cultureel verschijnsel ‘de moslim’. Zodoende is Fatma in de eerste plaats een moslim-vrouw, een onderdrukte Turkse/Marokkaanse vrouwelijke migrante.

De algemene verklaring voor haar achtergestelde positie is het begrip ‘patriarchaal cultuurpatroon’. De redenering loopt als volgt: Turkse en Marokkaanse vrouwen, net als alle vrouwen in islamitische landen, zijn onderdrukt en achtergesteld bij mannen. Ongelijkwaardigheid en minderwaardigheid van vrouwen zou een cruciaal onderdeel uitmaken van deze cultuur:

‘Concluderend kan worden gesteld dat vrouwen (migrantenvrouwen, *H.L.*) (...) zich in een sterk ondergeschikte positie ten opzichte van haar man bevinden. Activiteiten die voor Nederlandse vrouwen min of meer vanzelfsprekend zijn, zoals alleen wandelen, boodschappen doen, bezoeken afleggen en cursussen volgen, zijn voor deze vrouwen niet vanzelfsprekend. (...) Een snelle emancipatie op Nederlandse wijze, heeft grote nadelen voor de Turkse en Marokkaanse vrouw. Het leidt tot verwijdering en verstoting door hun man. (...) het dilemma tussen de eigen culturele identiteit, die uitgaat van een fundamentele ongelijkheid tussen man en vrouw, en de emancipatie van de vrouw is ten principale onoplosbaar.’⁴

Dit citaat geeft een beeld dat uit het overgrote deel van de publikaties op het gebied van migrantenvrouwen kan worden opgemaakt. Het stereotype beeld leeft niet slechts op papier:

‘Er zijn nog steeds momenten dat ik door Nederlandse mensen gediscrimineerd word op mijn uiterlijke kenmerken – ten opzichte van mijn landgenoten, omdat ze zeggen: Jij kunt geen Turkse zijn!. Dan zeg ik: “Wat versta je onder een Turkse?” Nou, die moet een hoofddoek dragen, die moet een lange broek onder de jurk dragen, en die mag niet met mannen praten, die mag niet bij een officiële instelling werken...’

Aldus een jonge Turkse vrouw, die sinds haar kindertijd in Nederland woont en bij een Nederlandse instelling werkzaam is.⁵

Net als zij beweert ook Leila Ahmed, een Arabische wetenschapster die haar opleiding en wetenschappelijke loopbaan in meerdere Arabische landen heeft gevolgd en later een aanstelling kreeg op een universiteit in Noord-Amerika, dat een oosterse vrouw in westerse landen telkens weer geconfronteerd wordt met dergelijke stereotyperingen.

‘Zoals Amerikanen “weten” dat Arabieren achterlijk zijn, weten ze met dezelfde onberispelijke zekerheid, dat islamitische vrouwen erg onderdrukt en geminacht

4. Zie C. Oudendijk, *De sociale atlas van de vrouw*. 's-Gravenhage (Staatsuitgeverij) 1984.

5. Haar ervaring wordt bevestigd door tientallen andere Turkse vrouwen die ik in mijn onderzoek naar

worden. (...) De meeste Amerikaanse vrouwen, die weten, dat moslimvrouwen onderdrukt zijn, weten dat gewoon, omdat het een van de *feiten* is, die gewoon in deze cultuur rondslingeren; ze geven zelfs toe, dat ze als het ware niets weten over de Islam en de maatschappijen in het Midden-Oosten.⁶

Ahmed legt in haar betoog verbanden tussen de kijk op de oosterse vrouw van nu en de kijk op de oosterse vrouw rond de eeuwwisseling, waarin de volgende thema's telkens weer aan bod komen: de harem, de sluier, polygamie. Volgens haar worden deze in het westen als synoniem gebruikt voor oosterse vrouwelijkheid.

Met betrekking tot migrantenvrouwen gaat deze gelijkstelling niet helemaal op, eerder is er sprake van verschuivingen op basis van deze thema's. Alvorens hierop verder in te gaan volgt eerst een schets van de beschrijving van oosterse vrouwen in de literatuur rond de eeuwwisseling.

Sheherazade

'De Arabische vrouwen komen in mijn ogen het dichtst bij het type uit het Middellandse Zeegebied. Onder hun heb ik de schoonsten uit de Oriënt gezien. De ogen zijn groot en diep en hebben een warme gloed. De fijngevormde wenkbrouwen zijn hooggewelfd. De neus is even fijn en smal (...) Wat opvalt is de grote gebogen lijn van het ovale gezicht dat naar onderen toe smaller wordt. Men kan er verrukkelijke lichamen zien, strak en als uit brons gegoten. (...) Ik zou zelf zover willen gaan te zeggen, dat men in de Oriënt in doorsnee veel mooiere jonge meisjes en vrouwen ziet dan in Duitsland, dat echter de moeders in Duitsland minder lelijk zijn dan die in het Oosten. Hoe dan ook, de oosterse vrouw die, als ze jong is ook mooi wil zijn, verstaat de kunst om haar natuurlijke gratie tot uitdrukking te brengen.'⁷

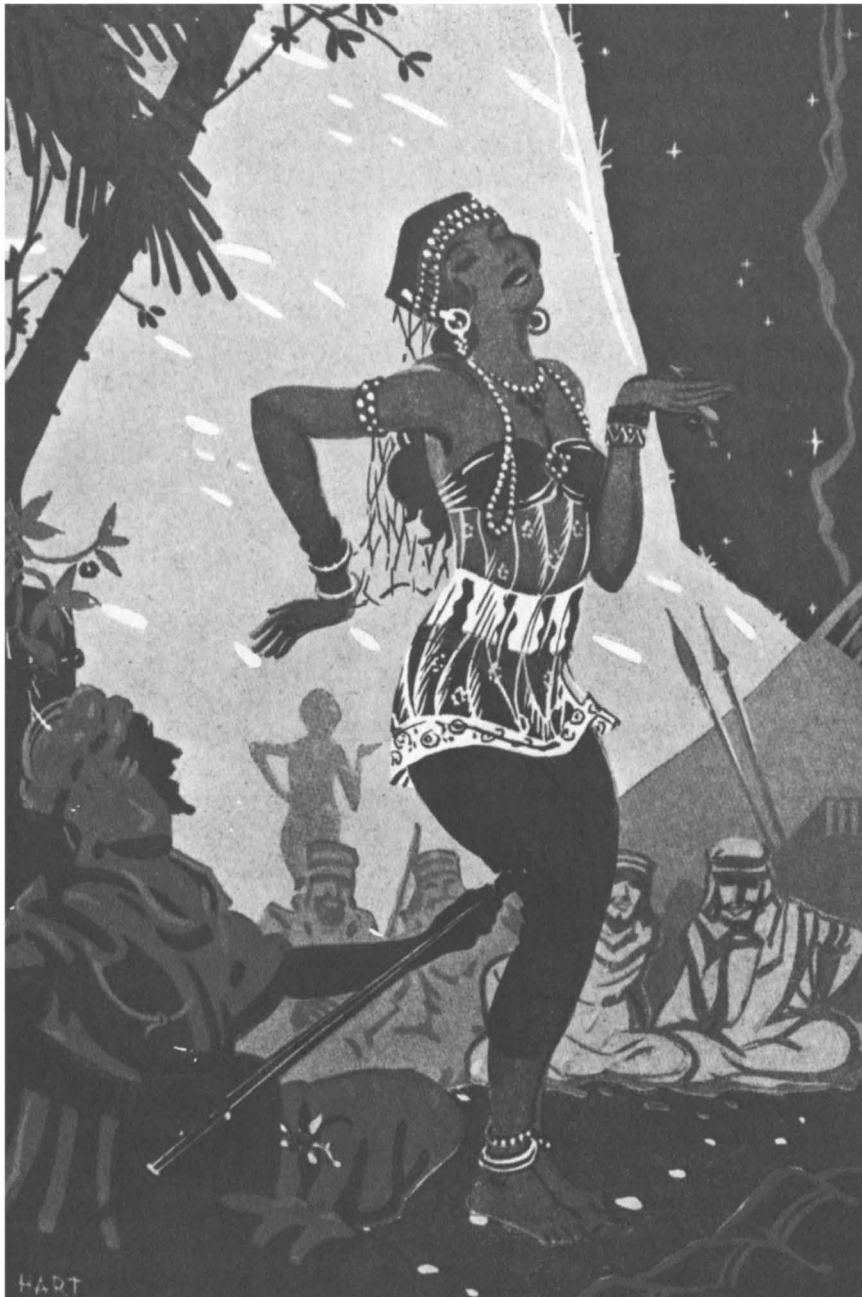
Er zou dus sprake zijn van een bijzondere erotische uitstraling van de oosterse vrouw, de lust zich te sieren en de man te verleiden. Sheherazade is, vergeleken bij de westerse vrouw, buitengewoon mooi.⁸ Zij representeert vooral het vrouwelijke uiterlijk, het lichaam. Endres stelt deze tegenover de onverzorgdheid van de 'inheemse' vrouw en hij betreurt het dat vrouwen die zich versieren en opmaken in het westen als ijdel, oppervlakkig en dom worden beschouwd.

de 'ervaringen van Turkse bemiddelaarsters in Nederland en West-Duitsland' ondervraagd heb.

6. Zie L. Ahmed, 'Western ethnocentrism and the perception of the harem', in: *Feminist Studies* 8, 1982, nr. 3, p. 523.

7. F. C. Endres, *Türkische Frauen*. München 1916, pp. 44, 54. Endres, een bekende Duitse oriëntalist, schreef dit boek als een soort 'dessert' op zijn hoofdwerk: *Die Türkei*. München 1915²; hij staat hier model voor de dominante opvatting onder oriëntalistenvan zijn tijd.

8. Endres wijdt 5 (van in totaal 11) hoofdstukken van zijn boek aan schoonheid, schoonheidsverzorging, versiering en kleding van de oriëntaalse vrouw, terwijl er maar één hoofdstuk (11 pp.) gaat over de 'geleerde' vrouw; voor de rest gaat het dan nog over de 'liefde' en 'de moeder'.



Straatdanseres (uit: W. Hoogenstraten, *De oosterse vrouw* (1934))

In het verlengde hiervan ligt ook de nadruk op en de aandacht voor seksualiteit in deze visie: de grote vrouwen van de Oriënt zijn beroemde verleidsters, kunstenaressen van de liefde. ‘Sheherazade’ is het schitterende middelpunt van het uitbundige liefdesleven van de Orient:

‘Zo verlopen de dagen de een na de andere en wisselen de rijk geschakeerde fantastische verstrooiingen van de dag af met de geheimzinnige nachten, waarin de dromen en mijmeringen van de dag op nieuw tot warm, hartstochtelijk leven ontwaken en de zorgen des levens zich weer vervluchtigen in de armen en aan de boezem van de harembewoonsters.’⁹

Niettemin heeft het leven van Sheherazade ook onaantrekkelijke kanten. Zo benadrukken oriëntalistten als Hoogenstraten en Endres dat vrouwen in de Oriënt beslist geen gemakkelijk leven leiden, dat zij zich op geen enkel gebied aan de overheersing van mannen kunnen onttrekken.

Impliciet of expliciet wordt in deze literatuur als refentiekader een beeld van de westerse vrouw gehandhaafd, die in een gelijkwaardige positie zou verkeren ten opzichte van de man.

‘Voor de Oriëntaalse man, of hij nou Christen, Jood of Moslim is, is de vrouw niet de trouwe begeleidster in de stormen van het leven en niet de zorgzame vriendin in vreugde en verdriet maar zij dient als levende waar voor het plezier en de willekeur van de man.’¹⁰

De aantrekkingskracht van de verleidelijke bekoorlijke Sheherezade zouden we kunnen interpreteren tegen de achtergrond van de conceptualisering van vrouwelijkheid in het westen: aan de ene kant leek de oosterse vrouw zich ervoor te lenen als anti-beeld van de kuise ingetogen westerse vrouw te fungeren. Dat met name mannen – zoals Ahmed stelt – ‘gefascineerd en walgend’ hun fantasie hebben laten gaan over ‘de harem, de oosterse erotiek, de seksuele uitbundigheid van vrouwen’ zal verder niet verbazen.

Toch past aan de andere kant ook het afschilderen van de ‘onderdrukte, vernederde oosterse vrouw’ bij dit betoog. Hetgeen aan de westerse vrouw ontbreekt, met name erotische kennis, maakte haar tegelijkertijd bijzonder dierbaar; de zorgzame vriendin in vreugde en verdriet. Zij is de gelijkwaardige partner van de man. Uiteindelijk wordt aan een gelijkheidsideaal de voorkeur gegeven en wordt de gelijkheid van vrouwen en mannen in het westen ten voorbeeld gesteld

9. Zie Hoogenstraaten, a.w., p. 137.

10. Uit: Dr. Karl Koch, *Wanderungen im Orient während der Jahre 1843-44*. Weimar 1846; Koch was een Duitse arts en Oriënt-reiziger.

voor het oosten. De bewering dat oosterse vrouwen meer onderdrukt zijn dan westerse wordt op een gegeven moment een 'onbetwistbare waarheid' en in de loop van de tijd met 'wetenschappelijke' stellingen onderbouwd: de onderdrukking van de vrouw zou een 'maatschappelijk organisatieprincipe' zijn van de oosterse maatschappij.

Polygamie, de harem en de sluier als metaforen voor het vrouwelijke bestaan van toen, zijn ook heden nog terug te vinden in de beschrijving van het zielige lot van Fatma, maar ze hebben een nieuwe betekenis gekregen. Op basis van deze drie metaforen, die als kernberippen van het westerse vertoog een belangrijke rol spelen, probeer ik nu te laten zien in welke opzicht Fatma nog steeds gelaatstrekken van Sheherazade vertoont en in welke opzicht dat veranderd is.

Polygamie

Er is in de laatste eeuw geen boek over de oosterse/Marokkaanse/Turkse vrouw verschenen zonder op z'n minst een paar pagina's dan wel hoofdstukken te wijden aan 'het islamitische huwelijk'. Het islamitische huwelijk zou fundamenteel verschillen van het christelijke omdat het een polygamie-gebod kent. Dit gebod zou de heerschappij van de man over de vrouw vestigen, omdat het de man in staat stelt met meer dan één vrouw geslachtsgemeenschap te hebben en omdat het hem meer erotisch genot zou garanderen, terwijl vrouwen de slachtoffers zouden zijn van deze regeling: seksueel uitgebuit, machteloos overgeleverd aan de lusten en driften van hun man.

Over de vraag of polygamie *moet* of *mag* wordt in de boeken nogal getwist. De ontwikkeling schijnt van plicht naar keuze te gaan. Terwijl in de oriëntalistiek van de vorige eeuw en begin deze eeuw de nadruk lag op het wettelijke voorschrift en het onvermijdelijke van deze regel werd benadrukt, wordt in hedendaagse migrantenliteratuur de nadruk eerder gelegd op de dreiging die van de mogelijkheid met meer dan een vrouw te mogen trouwen uit zou gaan. Om het met de woorden van Lotty van der Berg-Elderling, een van de Nederlandse autoriteiten op het gebied van migranten-onderzoek, te zeggen:

'Hoewel de formele band tussen een man en zijn vrouw kan uitgroeien tot een hechte band, blijft er meestal bij de vrouw een kern van wantrouwen ten aanzien van haar man bestaan. Dit houdt onder meer verband met het recht van de man meer dan één vrouw te huwen.'¹¹

11. Zie Lotte van den Berg-Elderling, *Marokkaanse gezinnen in Nederland*. Alphen a/d Rijn 1981, p. 81.

Interessant is uiteraard welke lezing de oriëntalisten van rond de eeuwwisseling aan polygamie gaven. In het boek van Hoogenstraten wordt polygamie als typisch kenmerk van patriarchale overheersing gepresenteerd. Vrouwen moeten zich schikken in hun lot omdat de oosterse man geobsedeerd is door seksuele driften en geen besef heeft van monogame liefde en gelijkwaardigheid van man en vrouw.

Ook de oriëntalist Endres stelt dat de man een polygame aanleg heeft en dat polygamie als eeuwenoude institutie aan deze aanleg beantwoordt. Weliswaar is deze institutie in het westen afgeschaft, wat hij niet openlijk maar wel indirect betreurt, toch beweert Endres ook dat er sprake is van een fundamentele andere aard van de oosterling en zijn erotiek:

‘Oosterse erotiek is nu eenmaal iets heel anders dan Europese. En het Oosterse huwelijk is in laatste instantie gebaseerd op een louter seksuele grondslag.’¹²

De oosterse man zou verslaafd zijn aan zijn seksuele driften en het is de taak van de vrouw zich op te offeren om deze verslaving te bevredigen. Dat zij zich opofferen wordt dan verklaard door de primitiviteit en het gebrek aan intellectuele kennis dat oosterse vrouwen zou typeren. Zodra zij namelijk in aanraking komt met cultuur, uiteraard westerse cultuur, wordt ook de erotiek vervangen door ontwikkeling en kennis:

‘Zodra echter het algemene ontwikkelingspeil in Turkije met name bij de vrouwen, omhoog is gebracht en er van beide kanten belangstelling voor de geestelijke verworvenheden bestaat, (...) zal het Oosterse huwelijk vanzelf verfiind worden.’¹³

Deze oriëntalist volgend kunnen wij dus concluderen dat de beschaving het polygame huwelijk door het westerse monogame huwelijk heeft vervangen. Zodra oosterse landen zich namelijk ontwikkelen, ongetwijfeld in de richting van de *westerse cultuur*, zou automatisch ook het seksuele gedrag van mannen ter discussie staan, omdat dit een inherent onderdeel zou zijn van de westerse ‘christelijke’ cultuur en beschaving. Deze tegenoverstelling komen we ook heden nog in de literatuur over migrantenvrouwen uit Turkije en Marokko tegen. Polygamie zou voor de onontwikkelde oosterse vrouw nog steeds een bedreiging zijn.

Afgezien van het feit dat polygamie in Turkije sinds de oprichting van de Turkse Republiek wettelijk verboden is, doet de beperkte invalshoek die uitsluitend seksuele aspecten betreft, zeker geen recht aan de verschillende implicaties van deze institutie. Opmerkelijk is ook, dat er impliciet de veronderstelling wordt gehanteerd dat de westerse man trouw is aan zijn echtgenote.

12. Zie Endres, *Türkische Frauen*, p. 141.

13. Idem, p. 144.

In hedendaagse migrantenliteratuur komen wij ook het thema polygamie als seksualiteitsvertoog tegen. Gebaseerd op dezelfde soeras¹⁴ wordt ook nu nog geconcludeerd dat islamitische vrouwen (gebruikt als verzamelnaam voor alle vrouwen die uit deze landen afkomstig zijn) ondergeschikt zouden zijn aan mannen. In die zin lijkt zich sinds de elfde eeuw (de stichting van deze religie) geen enkele ontwikkeling voor te hebben gedaan en lijkt het gehele leven van mensen uit deze cultuur te verklaren uit godsdienstige teksten.

In het hedendaagse migrantenvertoog wordt de nadruk gelegd op de maagdelijkheidseis voor meisjes. De eer van de familie zou nauw verbonden met het maagdenvlies – dat beweren alle auteurs die zich bezighouden met islamitische cultuur.

‘Turkse en Marokkaanse meisjes hebben niet veel te kiezen. Hun eerbaarheid is bepalend voor het aanzien van het gezin en zelfs van de grootouders.’

heet het in een brochure van het Ministerie van Cultuur, Recreatie en Maatschappelijk Werk, die Nederlanders op de hoogte moet brengen van de ‘gewoontes’ van hun nieuwe medeburgers.¹⁵ Oriëntalist als Endres benadrukken nog wel dat deze regel in het Osmaanse rijk beslist niet beperkt is tot een gewoonte van Islamieten maar eveneens geldt voor Christenen, Joden en Armeniërs en bovendien – aldus Endres – ook in Europa een bekend verschijnsel was. Binnen de migrantenliteratuur wordt de eis van het ‘maagd zijn’ alleen nog toegeschreven aan migranten afkomstig uit de islamitische cultuur.

Van het plezier in erotiek, de kunst der liefde en der verfraaiing is niets meer overgebleven in de hedendaagse migrantenliteratuur. De hedendaagse migrantenvrouw is eerder een sloof, wier seksueel gedrag en seksualiteitsbeleving volledig door mannen bepaald zou worden. Werd Sheherazade tenminste nog op het gebied van de liefdeskunst als deskundige beschouwd en had ze iets voor op haar westerse zusters, deze pré is bij Fatma verdwenen. Niettemin zit er een zekere consistentie in dit vertoog: vrouwelijke seksualiteit heeft een symboolfunctie gekregen en bepaalt het verschil tussen westerse en oosterse vrouwen.

De harem, gescheiden mannen- en vrouwenwereld

Veel auteurs in heden en verleden beschrijven de scheiding van mannen- en vrouwenwereld als centraal organisatieprincipe van de islamitische cultuur. Zo wordt

14. Soeras: godsdienstige regels die in de Koran zijn vastgelegd.

15. Zie: *Gastarbeiders in Nederland: ver van huis en toch thuis*. Ministerie van Cultuur, Recreatie en Maatschappelijk Werk, Den Haag 1981.

het leven binnenshuis als vrouwenwereld beschouwd en het openbare leven als dat van de man. Oriëntalist en cultureel-antropologen hebben uit het feit dat vrouwen in de oosterse wereld slechts gesluierd of helemaal niet de straat opgaan, de conclusie getrokken dat zij opgesloten worden. Bovendien wordt er een sociale betekenis aan gegeven: mannen zouden de macht hebben, vrouwen zouden onzichtbaar en machteloos zijn.

Voor de oriëntalist was de harem bij uitstek het symbool van deze tweedeling. Al is de harem inmiddels afgeschaft, toch is er in hedendaagse literatuur toch het sociale organisatieprincipe van de gescheiden werelden overgebleven.

Volgens Bourdieu kenmerkt het Arabische sociale leven zich door het feit dat mannen buiten te vinden zijn en het publieke leven bepalen, terwijl het vrouwenleven begrensd zou zijn door het huis. Op basis van deze tweedeling die met het blote oog waarneembaar is, heeft Bourdieu in combinatie met een linguïstische analyse een sociaal organisatie-principe vastgesteld. Volgens dat principe zouden het mannelijke en het vrouwelijke als synthetiserende tegenstelling functioneren. In die indeling vertegenwoordigt de vrouw de natuur, de man staat voor cultuur. Bij het vrouwelijke horen verder kenmerken als: huis en tuin, wereld van het intieme leven, besloten en geheim, seksualiteit, binnen. De 'over weldoende en beschermende krachten beschikkende man' echter verkeert in een positie die gekenmerkt is door: viriliteit, sociale en politieke bezigheden in de wereld van het openbare leven, ruilrelaties, buiten.¹⁶

Wat in het oriëntalistische vertoog van rond de eeuwwisseling nog slechts fenomenologisch van karakter is, krijgt bij Bourdieu een filosofische basis: hij legt verbanden tussen verschijnselen, de sociale praktijk en de daarachterliggende filosofie van de Oriënt.

Interessant is hier de tegenstelling van natuur en cultuur, die aan vrouwelijk en mannelijk wordt gelijkgesteld. Wij weten dat sinds de Verlichting een dichotome subject-object-verhouding (het waarnemend zelf in relatie tot de waargenomen ander, tot lichaam en natuur) de basis van het wetenschappelijk denken vormt.¹⁷ Hierin vinden we ook een man-vrouw-beeld geworteld: de man als de 'rationele' schepper van cultuur en de vrouw door haar biologische aanleg bestemd tot het 'emotionele' complement van het mannelijke.

Het schema van Bourdieu toont opvallende overeenkomsten met het naar sekse gekenmerkte polariseringsschema, waarin Karin Hausen heeft laten zien hoe de her/structurering van de westerse maatschappelijke verhoudingen in de negentiende eeuw werd uitgewerkt. In dit schema wordt het vrouwelijke gekenmerkt

16. P. Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt a. M. 1979, p. 39.

17. Zie ook A. Richters, 'Kijken en kennen in de kulturele antropologie. Een feministische kritiek', in: *Krisis*, nr. 19, 1985.

door: passiviteit, bescheidenheid, afhankelijkheid, emotionaliteit, kuisheid en haar bestemming voor het huishoudelijke leven binnen. Het mannelijke terrein bevindt zich buiten, wat gelijk staat met het openbare leven en gekenmerkt wordt door activiteit en rationaliteit, zelfstandigheid, waardigheid.¹⁸

Het door Bourdieu geschetste sociale organisatieprincipe van de Oriënt is – vanuit dit perspectief bekeken – niet alleen een produkt van westers denken, maar ook een projectie van westerse man-vrouw-verhoudingen: de Oriënt wordt op basis van het westerse privé-openbaar-perspectief geïnterpreteerd, zonder dat men zich vraagt in hoeverre dit universeel bruikbaar is.

Inmiddels zijn de verhoudingen in westerse maatschappijen mede dankzij de vrouwenbeweging veranderd – tenminste, dat wordt in migrantenliteratuur verondersteld. Daarentegen zou deze tweedeling in Oosterse landen nog steeds van toepassing zijn. Bourdieu wordt ter bevestiging van deze visie telkens weer genoemd. Alleen ontbreekt in deze verwijzing van Bourdieu de toeschrijving van het geheim en de seksualiteit aan vrouwen.

De hedendaagse migrantenliteratuur heeft het geheim en de mystiek laten vallen, liefde en erotiek zijn verdwenen. Op die manier ontstaat soms het beeld van een leven van migranten waarin zelfs fundamentele uitingen van affectie zouden ontbreken:

‘Er is bij Turkse en Marokkaanse gezinnen een grote scheiding in de leefwereld van mannen en vrouwen. Het huwelijk is bij deze mensen meer een contract dan een verbintenis op basis van liefde. Er is geen sprake van affectie, ook niet in de seksuele relatie. Het huwelijk wordt eerder gekenmerkt door een formele verhouding tussen man en vrouw...’¹⁹

De sluier, de hoofddoek

‘Zij (de Turkse vrouwen) wonen in ons midden, helemaal niet onzichtbaar, integendeel: ze zijn door hun hoofddoek en broek met bloemen, door hun mimiek en manier van doen duidelijk te zien, afgezonderd op een in het oog lopende wijze. Ze zijn afgezonderd, dat wil zeggen, ze zijn vreemd. Ze zijn niet zomaar in te passen in de bonte hutspot van volken in de industriesteden.’²⁰

18. Zie M. Aerts, ‘Gewoon hetzelfde en nu eenmaal anders. Een feministies dilemma’, in: *Te Elfder Ure* 39, jrg. 29, nr. 1, 1987.

19. Zie L. M. Bovenkerk-Teerink en M. J. Hartmann-Eeken, ‘Informatie over Turkse en Marokkaanse gezinnen’, in: *Tijdschrift voor kind en opvoeding*, 24, dec. 1981.

20. Zie A. Baumgartner-Karabak en G. Landesberger, *Die verkauften Bräute*. Hamburg 1978, p. 7.



'Fatma's' (uit: *morgens Deutschland, abends Türkei*. Kunstamt Kreuzberg, Berlijn 1981)

en hij staat garant voor vrouwelijke geraffineerdheid, de kunst van de erotiek.

Deze visie is thans volledig verdwenen. De sluier is nu vervangen door de hoofddoek en als zodanig de essentie van onderdrukking.

Conclusies

Ik heb in dit verhaal geprobeerd te laten zien dat het beeld van oosterse vrouwelijkheid in westerse literatuur zowel veranderingen heeft ondergaan als dat er sprake is van continuïteit. De presentatie van de Oosterse vrouw omvat zowel een romantische als een rationalistische visie.

Werd Sheherazade nog gekenmerkt door haar aantrekkelijke geheim als en was zij anders dan de westerse vrouw, Fatma is degene die achtergesteld is. Ook Sheherazade was achtergesteld – volgens sommige oriëntalist in ieder geval –, toch kon zij nog trots zijn op haar erotische kunst, die haar anders-zijn tekent.

Fatma echter is wel anders, maar haar anders-zijn wordt alleen maar in negatieve termen gepresenteerd: de gelijkheid aan haar westerse zusters is nog niet voor haar weggelegd.

Blijkbaar is er tegenwoordig geen behoefte meer aan een ‘romantisch’ schabloon. Het geheim heeft geen plaats meer in het westerse seksualiteitsvertoog. Foucault beschrijft de westerse ontwikkeling van een ‘scientia sexualis’ als een overwinning van de wil tot analyseren, de lust aan het opsporen van de ‘waarheid’. De biecht speelt een belangrijke rol in deze ontwikkeling die uiteindelijk leidt tot een wetenschap van de seks en het openlijk spreken over seks. Een rationalistische opvatting van ‘bevrijde seksualiteit’ zou tegenover een oosterse ‘ars erotica’ staan welke zich kenmerkt door het geheim dat van meester naar leerling wordt doorgegeven.²³ Je zou dus kunnen veronderstellen dat wensen en fantasieën die nog tegen de eeuwwisseling uitgesproken worden en niet meer naar elders geprojecteerd hoeven te worden.²⁴

Niettemin zijn er nog een aantal scheidslijnen overgebleven die voor het westerse vertoog typerend zijn. De ontwikkelde, westerse vrouw wordt geplaatst tegenover de traditionele oosterse vrouw; waarbij de westerse gelijk is aan de man, en de oosterse nog bevrijd moet worden van onderdrukkende tradities. Zoals Sheherazade al gevangen zat in de kooi van de oosterse tirannie, zou ook Fatma gedoemd zijn deze tirannie te verdragen. Overeenkomsten tussen het oude en het nieuwe vertoog zien wij ook in het gebruik van ruimtelijke metaforen die een

23. Zie M. Foucault, *Seksualität und Wahrheit. Der Willen zum Wissen*. Frankfurt 1983, pp. 67 e. v.

24. Dit is niet helemaal waar, want er is nog een mythe overgebleven die onderdeel uitmaakte van de verleidelijkheid: namelijk de bijzondere affiniteit van oosterse vrouwen tot hun lijf. Deze krijgt ook recentelijk weer meer aandacht in de vorm van buikdansen.

scheiding tussen mannen en vrouwenwereld aangeven. Tenslotte is er het verschil dat in het migrantenvertoog de klassepositie een belangrijke rol speelt.

Terwijl Sheherazade als prinses zich misschien eerder leende tot romantiserende verbeelding, schittert het dagelijks leven van een Marokkaanse of Turkse arbeidervrouw zeker niet van rijkdom, overvloed en ledigheid, maar bepaalt haar armoede haar bestaan. Beide figuren kunnen als mythe beschouwd worden. Maar is Sheherazade te verkiezen boven Fatma? Opvallend is in ieder geval dat de romantische visie een aantrekkelijker beeld schetst dan de huidige rationalistische; binnen de hedendaagse benadering lijkt de klassenproblematiek veel meer op de voorgrond te staan en wordt vastgehouden aan de superioriteit van een westers maatschappijmodel dat aan vrouwen meer rechten en gelijkheid toe zou kennen.

Karen Vintges

De ambiguïteiten van Simone de Beauvoir

‘Als mij roem en eer beloofd zou zijn ten koste van het geluk, zou ik die hebben geweigerd en van de hand gewezen. Dat kwam niet alleen door dat bruisende gevoel in mijn hart, maar ook door het besef dat daarin de waarheid van mijn bestaan, ja van de wereld lag.’¹ Deze romantische ontboezeming is van niemand minder dan Simone de Beauvoir, strenge schooljuffrouw en rationaliste pur sang volgens velen. Leven en werk van Simone de Beauvoir illustreren echter bij uitstek dat romantische en rationalistische componenten historisch veelal samengaan en zelfs onontwarbaar met elkaar zijn verstrengeld. De complexiteit van het denken van De Beauvoir is op zichzelf al te vaak veronachtzaamd. Veel hedendaagse feministische theoretica’s beschouwen De Beauvoir als een eenduidig rationalistisch denkster en bestempelen haar studie over de situatie van de vrouw, *De tweede sekse*, tot een masculiene zienswijze. In dit artikel zal ik proberen aan te tonen dat deze verwijten terug te voeren zijn op een te eenzijdige lezing van de ‘tweeslachtige’ redeneringen van De Beauvoir in *De tweede sekse*.

Simone de Beauvoir: romantisch rationaliste

Simone de Beauvoir heeft de cultus die zich na de Tweede Wereldoorlog onder de noemer ‘het existentialisme’ ontwikkelde, altijd afgewezen, maar zich wel volmondig geschaard achter de existentie-filosofische principes zoals die door Jean-Paul Sartre in diens *L'êtré et le néant* waren verwoord. Dat deze principes in de vorm van ‘het existentialisme’ een romantische gedaante aannamen, waarbij nihilisme en wanhoop de boventoon voerden, hoeft ons niet te verbazen wanneer we – in navolging van Iris Murdoch in haar *Sartre, Romantic Rationalist* – de blik richten op de romantische waarden die in het werk van Sartre zelf aan te treffen zijn.² Murdoch wijst in dit verband op de absolute waarde van het individu bij

1. S. de Beauvoir, *De bloei van het leven*. Bussum (Agathon) 1987¹⁰, p. 29.

2. I. Murdoch, *Sartre, Romantic Rationalist*. New Haven (Yale University Press) 1953, pp. 51 e.v.

Sartre en op de opdracht voor het individu om vrij en authentiek te handelen. Sartre's hoogste waarde daarbij is de luciditeit: de individuele mens moet zich vrij maken van illusies en zelfbedrog, en onder ogen zien dat alleen hijzelf verantwoordelijk is voor zijn bestaan. Er is niets wat de mens vermag te steunen of te troosten. Hij is gedoemd om vrij te zijn. Murdoch spreekt hier van een romantische omarming van de wanhoop: de individuele mens en de Rede zijn Sartre's laatste waarden, maar in feite zijn zij zonder hoop of zin. Sartre verwachtte geen heil van de Rede, maar waardeerde deze om zichzelf wille, als 'manifestatie van de geest'. Zijn rationalisme staat los van de sfeer van de praktische toepassingen en is eerder romantisch en solipsistisch van aard, aldus Murdoch.

Voor Simone de Beauvoir hebben wanhoop en luciditeit nooit de boventoon gevoerd. Het absolute individualisme van Sartre wordt bij haar getemperd door een nadruk op de intersubjectieve relaties tussen individuen: zowel in haar filosofische essays *Pour une morale de l'ambiguïté* en *Pyrrhus et Cinéas* als in haar romans treffen we een poging aan om de existentie-filosofie uit te werken tot een ethiek die het bestaan van de medemens tot uitgangspunt heeft. Het existentie-filosofische vrijheidsprincipe houdt de opgave in ook de vrijheid van de ander te respecteren, zo luidt haar credo. Dit normatieve principe treffen we ook aan in *De tweede sekse*, dat oproept tot een betere maatschappij, waarin alle mensen – mannen en vrouwen – in wederzijds respect voor elkaar zich als individuen kunnen ontplooien. We zien dus dat De Beauvoir minder te kampen heeft met de romantische wanhoop dan Sartre. Anderzijds overtreft zij hem in romantiek waar het de expliciete plaats voor esthetische criteria in haar leven en werk betreft. Zij had zich ten doel gesteld haar leven te maken tot 'een modelervaring waarin zich heel de wereld weerspiegelde' en was vastbesloten om daarbij een belangrijke plaats in te ruimen voor het geluk. Haar leven moest 'een mooi verhaal' worden. Hierin sluit zij nauw aan bij de romantische idee van de esthetische zelf-creatie. De Rede is slechts onderdeel van dit project, waarin cultuur, gevoelens en geluk een belangrijke plaats innemen. Behalve analytische criteria (Sartre's 'luciditeit' en 'authenticiteit'!) zijn er bij De Beauvoir dus ook esthetische criteria voor de ontplooiing van de mens in het spel.

We kunnen dus concluderen dat het rationalisme bij Sartre en De Beauvoir sterk romantisch gekleurd is omdat beiden de Rede inzetten in een ethisch project van zelfontplooiing. De Rede wordt niet opgevat als motor en middel van maatschappelijke vooruitgang maar als opgave voor de individuele mens. Maar hoe zit het dan met het zo verguisde rationalisme van *De tweede sekse*? In het vervolg zullen we nader bekijken hoe dit eruitziet.

De tweede sekse

In *De tweede sekse* heeft De Beauvoir de haar zo na aan het hart liggende existentie-filosofische ideeën verwerkt. Het boek vormt een hartstochtelijke oproep aan vrouwen om de vrijheid van het bestaan te aanvaarden en op zich te nemen. In dit werk heeft De Beauvoir gebruik gemaakt van de begrippen die Sartre in *L'être et le néant* had ontwikkeld. Met name het onderscheid tussen het in-zich-zijn (*être en soi*) en het voor-zich-zijn (*être pour soi*) is door haar overgenomen, waarbij het eerste het zijn van de stoffelijke dingen aanduidt, het tweede dat van het bewust-zijn. Een kenmerk van het laatste is dat, in tegenstelling tot het in-zich-zijn van de stoffelijke dingen, dit zijn in feite een niet-zijn is: het bewustzijn is altijd gericht op iets anders, het is zelf niets anders dan deze gerichtheid. Het is op zichzelf dus niet iets, oftewel het niets (*le néant*). Het bewustzijn is dus gedoemd om zich steeds op iets anders te richten, het moet een reiken zijn naar iets, of het houdt op bewust-zijn te zijn en wordt een ding: een stoffelijk iets. Dit steeds reiken naar een buiten noemt Sartre transcendentie. Daartegenover staat de sfeer van de immanentie, het in-zich-zijn. Het *pour-soi* kenmerkt zich niet alleen door dit niet-zijn, maar ook door een streven om dit gebrek aan zijn op te heffen.

De neiging om aan de transcendentie te ontsnappen is de mens eigen. Wanneer we zonder meer aan deze neiging toegeven – Sartre noemt deze houding ‘kwade trouw’ – komen we terecht in de sfeer van de immanentie. Maar daarmee is het eigenlijke verlangen niet vervuld omdat het *pour-soi* juist *als pour-soi* een *en-soi* wil zijn. Deze status zou het *pour-soi* in principe kunnen bereiken wanneer het door een ander bewustzijn wordt waargenomen. Immers slechts in de ogen van een ander zou het bewustzijn *als* bewustzijn kunnen worden waargenomen, waarmee de begeerde status van het *als pour-soi* een *en-soi* zijn zou zijn bereikt. Probleem is echter dat de ander, zodra hij mij *als* bewustzijn waarneemt, zelf geen *pour-soi* meer is. Een bewustzijn dat zich ten dienste van mij stelt verliest namelijk zijn karakter van vrije, steeds ontsnappende activiteit. Zodra de ander mij *als* bewust-zijn waarneemt is hijzelf dus gestold tot object. Het verlangen om *als pour-soi* een *en-soi* te zijn kan dus nooit vervuld worden.

Bovendien kunnen we concluderen dat de relatie tot de medemens per definitie conflictueus is: een contact tussen twee mensen kan slechts de vorm aannemen van een subject-objectverhouding. Altijd is er de structuur Zelf-Ander, waarbij de ene mens dus de subject-positie, de ander de object-positie inneemt. Dit denken van Sartre wordt door De Beauvoir in geseksueerde vorm uitgewerkt in *De tweede sekse*: het zijn de vrouwen die in de geschiedenis de object-positie in de menselijke verhoudingen toebedeeld hebben gekregen en de mannen die zich de positie van het subject hebben toegeëigend. In hun streven zichzelf *als* bewustzijn erkend te zien (*als pour-soi* een *en-soi* te zijn), hebben mannen de vrouw tot de

absolute Ander gemaakt, tot een wezen dat *te allen tijde* aan de mannelijke soevereiniteit onderworpen was. Zij werd voor de man degene die hem steeds zijn superioriteit als transcenderend subject deed ervaren en die door haar stoffelijkheid hem de mogelijkheid bood om zich te verliezen in 'het zijn' en zo de pijnlijke status van subject bij tijd en wijle af te leggen; de mythe van de vrouwelijkheid is dan ook een produkt van de man. De leefwijze en ervaringen die vrouwen in naam van de vrouwelijkheid zijn opgelegd, dienen slechts zijn behoeften. Maar de vrouw heeft zich ook alleen in deze, haar door de man toebedeelde, positie van de Ander kunnen ontwikkelen. Weliswaar is deze haar opgelegd, maar de vrouw heeft zelf ook vaak met deze positie ingestemd, vanwege haar – menselijke – neiging tot kwade trouw. Nooit heeft zij zichzelf als subject geconstitueerd, op haar beurt de man tot de Ander makend. Zij is in haar positie van de Ander bevangen gebleven en heeft in tegenstelling tot de man haar mens-zijn niet in activiteit vorm kunnen geven. Nu allerlei ontplooiingskansen voor de vrouw zich aandienen, met name vanwege de mogelijkheden van geboortenbeperking en van betaald werk, mag de existentie van vrouwen niet langer ondergeschikt worden gemaakt aan het leven. Ook vrouwen moeten zich ontwikkelen tot transcenderende subjecten en actief in werk en maatschappelijk leven hun ontplooiing nastreven.

Een mannelijk denken?

Welke bezwaren voeren hedendaagse feministische theoretica's nu aan tegen deze zienswijze van De Beauvoir in *De tweede sekse*? Veelal komen deze neer op het verwijt dat De Beauvoir een mannelijk denken op (het onderwerp) vrouwen heeft losgelaten. Een kleine greep: Margaret Walters stelt bijvoorbeeld dat De Beauvoirs eigen leven en haar visie op de menselijke geschiedenis een devaluering van het vrouwelijke behelzen. De Beauvoir heeft iets verloren bij haar pogingen om aan stereotypen te ontsnappen.³ Mary Evans suggereert dat De Beauvoir haar eigen voortgezette studentenbestaan tot maatstaf heeft genomen: de waarden in *De tweede sekse* zijn geënt op een leven als kinderloze, hard werkende, mannelijke vrijgezel, aldus Evans.⁴ Naomi Greene signaleert bij De Beauvoir mannelijke waarden in zoverre zij denken boven voelen, activiteit boven passiviteit en transcendentie boven de natuur stelt.⁵ Suzanne Lilar tenslotte laat geen spaan heel van De Beau-

3. M. Walters, 'The Rights and Wrongs of Women: Mary Wollstonecraft, Harriet Martineau, Simone de Beauvoir', in: J. Mitchell, A. Oakley (ed.), *The Rights and Wrongs of Women*. Harmondsworth (Penguin Books) 1977, m.n. pp. 377 en 359.

4. M. Evans, *Simone de Beauvoir – A Feminist Mandarin*. Londen 1985, resp. pp. 56-57 en p. xi.

5. N. Greene, 'Sartre, Sexuality and *The Second Sex*', in: *Philosophy and Literature*, herfst 1980, p. 205.

voirs project en beschouwt *De tweede sekse* als gevaarlijke ‘magie’: een onverkorte stellingname tegen het vrouwelijke als zodanig.⁶

De meeste critica's die De Beauvoir een mannelijk denken verwijten, leggen de schuld bij haar existentie-filosofische begrippenkader. Het Sartriaanse onderscheid tussen transcendentie en immanentie en de hiërarchische verhouding tussen beide zouden het westerse rationalistische mensbeeld reproduceren en met dit al een masculien denken behelzen. Geneviève Lloyd is in haar *The Man of Reason* echter specifiek en concreter in haar kritiek. Volgens Lloyd kenmerkt het begrippenkader van Sartre, dat door De Beauvoir is overgenomen, zich namelijk door een afkeer van het vrouwelijk lichaam. Sartre's transcenderende subject *staat* eigenlijk *voor* een zich afkeren van het vrouwelijk lichaam, waarvan anders! Sartre's ‘transcendentie’ is verbonden met een verwerping van de zogenaamde kenmerken van het vrouwelijk lichaam: ‘de gaten’ en ‘het slijm’, die het vrije subject dreigen te overspoelen. Het mannelijke perspectief heeft volgens Lloyd daarmee definitief zijn stempel gedrukt op de concepten ‘immanentie’ en ‘transcendentie’ als zodanig.⁷

De meeste critica's die beweren dat De Beauvoir mannelijke waarden hanteert, gaan ervan uit dat de existentiële filosofie, vanwege haar onderwaardering van de lichamelijkeheid en haar nadruk op het bewustzijn, een mannelijk denken behelst. Problematisch bij een dusdanige sekse-specifieke etikettering van een bepaald filosofisch gedachtengoed is, dat de etiketten zijn geënt op de maatschappelijk gangbare definities van mannelijkheid en vrouwelijkheid: mannelijkheid als (waardering van de) geest, vrouwelijkheid als (waardering van de) lichamelijkeheid. Zo'n redenering reproduceert alleen de stereotyperingen die in de cultuur al zo ruimschoots voorhanden zijn. Deze argumentatie-lijn lijkt mij dan ook problematisch. Om te kunnen spreken van een masculien gehalte van *De tweede sekse* voldoet mijns inziens Lloyds argumentatie beter. Zoals we zagen situeerde zij het masculiene karakter van Sartre's existentiële filosofie in een in de begrippen zelf aanwezige negatieve waardering van het vrouwelijke en het vrouwelijk lichaam. Heeft Lloyd gelijk in haar bewering dat Sartre's existentie-filosofische begrippen hieraan mank gaan en dat om deze reden ook het gedachtengoed van *De tweede sekse* masculien van aard is? Om dit nader te onderzoeken zullen we eerst iets uitgebreider stilstaan bij de redeneringen van De Beauvoir in *De tweede sekse*.

6. S. Lilar, *Le malentendu du deuxième sexe*. Parijs (PUF) 1970, p. 9 en passim. Een zeer scherpe aanval op De Beauvoir door een groep feministes is ook te vinden in: *Des femmes hebdo* 1, 9-16 nov. 1979, pp. 11-12.

7. G. Lloyd, *The Man of Reason*. Londen (Methuen & Co) 1984, m.n. pp. 100-110.

De ambiguïteiten van 'De tweede sekse'

Zoals we zagen luidt de centrale stelling van *De tweede sekse* dat de vrouw door de man tot de absolute Ander is gemaakt. De Beauvoir stelt dat een existencialistisch standpunt ons doet begrijpen hoe dit heeft kunnen plaatsvinden: 'Het vrouwtje is veel meer dan de man de prooi van de soort; de menselijke soort heeft altijd getracht te ontkomen aan haar specifieke lot. Door de uitvinding van werktuigen is het in stand houden van het leven voor de man een taak en een project geworden, terwijl de vrouw in haar moederschap, net als het dier, gebonden blijft aan haar lichaam. Omdat de mensheid ook vragen stelt over het eigen zijn, dat wil zeggen de redenen om te leven belangrijker acht dan het leven zelf, kon de man, geconfronteerd met de vrouw, zichzelf opwerpen als meester; het project van de man is niet zichzelf in de tijd herhalen; het is heersen over het ogenblik en smeden aan de toekomst. Het is deze mannelijke activiteit die, waarden scheppend, ook de existentie zelf waarde heeft gegeven; deze activiteit zegevierde over de onduidelijke krachten in het leven; zij heeft de Natuur en de Vrouw beteugeld.'⁸

Hoe moeten we deze stellingen nu beoordelen? Beschouwt ook De Beauvoir het vrouwelijk lichaam als een 'baar-machine' en als een biologisch lot? Er zijn vele passages in *De tweede sekse* die hierop wijzen. Zo wijt De Beauvoir de afdeling 'Geschiedenis' de historische positie van de vrouw als de Ander aan haar natuurlijke functies en spreekt zij in dit verband over het biologische voordeel van de man. Ook zijn er plaatsen aan te wijzen waar De Beauvoir een zeer ongunstig oordeel velt over vrouwelijke lichaamsfuncties als zodanig: onder andere wanneer zij menstruatie, zwangerschap en bevalling beschrijft als uiterst pijnlijke en hinderlijke ervaringen voor de vrouw. Deze passages tenderen naar een negatieve waardering van de vrouwelijke lichamelijkeheid.⁹

Daarnaast treffen we ook een andere tendens aan in *De tweede sekse*, een tendens die eveneens inherent is aan het existencialisme: de opvatting namelijk dat het lichaam geen ding is maar altijd een 'beleefde' werkelijkheid. Zo stelt De Beauvoir expliciet: 'het is niet het door geleerden beschreven lichaam-object dat werkelijk existeert, maar het lichaam dat door het subject geleefd wordt' (dl. 1, p. 62) en: 'Het is niet zozeer louter als lichaam, maar veeleer als lichaam dat onderwerp is van wetten en taboes, dat het subject zich bewust wordt van zichzelf en zich verwezenlijkt; uit naam van bepaalde waarden kent hij waarde toe aan zichzelf. En nogmaals: die waarden kunnen niet worden gebaseerd op de fysiologie; het is veeleer zo, dat de biologische feiten die waarde krijgen die de existent eraan toekent' (dl. 1, p. 61). *De tweede sekse* wemelt van uitspraken als: 'maar als lichaam en seksualiteit twee

8. S. de Beauvoir, *De tweede sekse*. Deel 1. *Feiten en mythen*; deel 2. *Geleefde werkelijkheid*. Utrecht (Bijleveld) 1972, deel 1, pp. 91-92. Hierna in de tekst geciteerd als deel 1 of 2.

9. Bijv. deel 1, p. 53, en deel 2, pp. 272-273.

concrete expressies van de existentie zijn, kan men alleen uitgaande van de existentie hun betekenis ontdekken' (dl. 1, p. 69).

Ook De Beauvoirs historisch verklaringsmodel voor de onderdrukking van vrouwen kent naast de eerder aangehaalde biologische tendens een andere. De Beauvoir stelt namelijk expliciet: 'We moeten de biologische feiten dus zien in ontologisch, economisch, sociaal en fysiologisch verband' (dl. 1, p. 61) en: 'Die (biologische) feiten zijn niet voldoende om de hiërarchie der seksen te bepalen, die feiten verklaren niet waarom de vrouw De Ander is, en die feiten veroordelen haar niet om deze ondergeschikte rol voor altijd te blijven spelen' (dl. 1, p. 57). De Beauvoir legt dus niet alleen de nadruk op het feit dat lichamelijke altijd een cultureel vormgegeven ervaring is, maar ook op het feit dat het culturele factoren zijn die het belang en de functie van lichamelijke bepalen: 'Zoals we al hebben gezien wordt de vrouw, biologisch gezien, gekarakteriseerd door de volgende twee eigenschappen: haar greep op de wereld is minder omvattend dan die van de man, en haar dienstbaarheid aan de soort is groter. Maar in sociaal en economisch verband krijgen deze kenmerken een heel andere betekenis. In de geschiedenis van de mensheid is die greep op de wereld nooit bepaald door het naakte lijf. (...) En wat de verplichtingen van het moederschap betreft: die lopen nu eenmaal vrij veel uiteen, al naargelang de zeden en gewoonten in de gemeenschap waar de vrouw deel van uitmaakt. Die verplichtingen zijn zwaar als de vrouw tot talrijke zwangerschappen wordt gedwongen en zij haar kinderen moet voeden en grootbrengen zonder hulp; komt de gemeenschap haar tijdens de zwangerschap te hulp en draagt die bij in de zorg voor het kind, dan zijn die lasten van het moederschap licht en kunnen die gemakkelijk worden gecompenseerd in haar werk' (dl. 1, pp. 76-77).

In haar conclusie vat De Beauvoir de belangrijkste stellingname van *De tweede sekse* als volgt samen: 'De vrouw wordt niet bepaald door haar hormonen en al evenmin door mysterieuze instincten maar door de manier waarop zij door vreemde bewustzijn haar lichaam en haar relatie tot de wereld begrijpt' (dl. 2, p. 510). In dit licht komen De Beauvoirs eerder geciteerde stellingen toch vooral naar voren als gericht tegen een bepaalde *ervaring* van moederschap, bevalling en zwangerschap, namelijk als puur biologische lotgevallen die slechts passief zouden kunnen worden ondergaan – een ervaring die vrouwen door mannen is opgelegd. Voor deze interpretatie pleiten met name andere uitspraken van De Beauvoir, zoals: 'De vrouw daarentegen *wordt gevraagd* (curs, *K.V.*) ter voltooiing van haar vrouwelijkheid zich tot object en prooi te maken, dat wil zeggen af te zien van haar eisen als soeverein subject' (d. 2, p. 469) en: 'De vrouw is een wijfjes-dier in de mate waarin zij zichzelf als zodanig ervaart' (dl. 1, p. 62). Niet het vrouwelijk lichaam in al haar functies brengt de onderworpenheid aan de soort met zich mee, maar de *culturele omstandigheden* waarin de vrouw zich heeft bevonden, hebben een onderworpenheid geproduceerd. In weerwil van de biologische geluiden die

te beluisteren zijn in *De tweede sekse*, treffen we hierin dus ook een andere opvatting aan: de opvatting dat vooral de wijze waarop de ervaring van zwangerschap, bevalling en moederschap cultureel vorm heeft gekregen, bezwaarlijk is. Ook de *definitie* van de seksen is bij De Beauvoir niet eenduidig. Zo stelt zij in de inleiding: 'De verdeling in seksen is inderdaad een biologisch feit en geen historische gebeurtenis.' Even daarvoor lezen we echter: 'In feite echter is de menselijke natuur al evenmin een onveranderlijk gegeven als de historische realiteit' (dl. 1, p. 15 en p. 14) en in de conclusie: 'Nog eens dient dan hier herhaald te worden dat er in de menselijke gemeenschap niets natuurlijk is en dat onder meer de vrouw een beschavingsprodukt is. Van meet af aan hebben anderen in haar lot ingegrepen. Als die daad anders gericht was geweest zou dat tot een ander resultaat hebben geleid' (dl. 2, pp. 509-510).

Concluderend kunnen we dus stellen dat *De tweede sekse* op een drietal punten ambiguïteiten bevat. Enerzijds wordt vrouwelijke lichamelijkeheid als passiviteit en onderworpenheid aan de soort ten tonele gevoerd. Anderzijds betreft het hier een cultureel vormgegeven ervaring van het vrouwelijk lichaam. Enerzijds worden de biologische functies van vrouwen als historische oorzaak voor hun maatschappelijke achterstand gezien, anderzijds stelt De Beauvoir dat de cultuur bepaalde of die een maatschappelijk nadeel vormden. Enerzijds worden vrouwen en mannen als biologische essenties opgevoerd, anderzijds worden zij als sociale producten opgevat.

In weerwil van deze ambiguïteiten is het mijns inziens echter gerechtvaardigd te stellen dat de anti-biologistische tendens de overhand heeft in *De tweede sekse*. Hiervoor pleiten niet alleen de talloze anti-biologistische formuleringen, waarvan er hierboven een aantal zijn weergegeven, maar vooral het belangrijke en originele filosofische uitgangspunt van *De tweede sekse*: de theorie van de vrouw als Ander. In een kernachtig citaat typeert De Beauvoir deze positie als volgt: 'De vrouw is niets anders dan wat de man bepaalt (...) Zij wordt bepaald en gedifferentieerd door haar verhouding tot de man en hij niet door zijn verhouding tot haar; zij is het niet-essentiële tegenover het essentiële. Hij is Subject, het Absolute: zij is de Ander' (dl. 1, p. 12). De Beauvoir heeft de vrouw dus binnen een cultureel betekeniscomplex geplaatst, namelijk als negatieve pool in de relatie Zelf(=man) – Ander(=vrouw). De vrouw is daarmee een altijd historisch en cultureel vormgegeven produkt en geen biologisch gegeven. Van een afwijzing door De Beauvoir van het vrouwelijk lichaam als zodanig kan daarmee geen sprake zijn. Wanneer we in dit licht het drietal ambiguïteiten in *De tweede sekse* nog eens bekijken, dan moeten we toch concluderen dat De Beauvoir wanneer zij spreekt over de vrouwelijke lichamelijkeheid, een bepaalde *culturele voorstelling* van het vrouwelijk lichaam op het oog heeft. Ook wordt duidelijk, op grond van de centrale plaats van de theorie

van de vrouw als Ander in *De tweede sekse*, dat de vrouw bij De Beauvoir geen natuurlijke essentie is. Alleen ten aanzien van de vraag naar de *oorzaak* van de positie van de vrouw als Ander, biedt de theorie op zichzelf geen antwoord: de historische verklaring voor deze positie van de vrouw kan alleen gevonden worden in de theorie van de vrouw als Ander wanneer we de idee van een laatste, algemene oorzaak laten vallen. De Beauvoir zag de beantwoording van deze vraag nog als een van haar taken, en de biologistische geluiden in *De tweede sekse* zijn mijns inziens gedeeltelijk hierop terug te voeren.

Op grond van het bovenstaande meen ik te kunnen stellen dat de anti-biologische lijn van argumentatie inzet en hoofdzaak vormt van *De tweede sekse*. Niet alleen de vrouw is een cultureel produkt – De Beauvoirs beroemde stelling ‘On ne naît pas femme, on le devient’¹⁰ spreekt in dit verband duidelijke taal – maar ook de vrouwelijke lichamelijkeheid is bij De Beauvoir geen biologisch maar een cultureel gegeven. Een eerste conclusie kan nu zijn dat die critica’s die menen dat De Beauvoir de lichamelijke dimensie als zodanig afwijst ten gunste van het bewustzijn, voorbijgaan aan een andere hoofdtendens in *De tweede sekse*. Zoals we hebben gezien houdt deze in dat de vrouwelijke lichamelijkeheid nooit op zichzelf bestaat, maar altijd ingebed is in en vormgegeven is door culturele betekenissen. Hoofdzaak is dat De Beauvoir opponeert tegen traditionele *voorstellingen en betekenissen* van vrouwelijkheid en vrouwelijke lichamelijkeheid (getypeerd als de vrouw-als-Ander) en deze vervangen wil zien door een ander (zelf)beeld en een andere beleving van het vrouwelijk lichaam.

Het masculinisme-verwijt aan het adres van De Beauvoir, dat zich baseerde op de stelling dat de lichamelijke dimensie slechts een afzetpunt was in haar denken, schiet dus op tweeërlei wijze tekort: ten eerste omdat deze redenering slechts gangbare definities van mannelijkheid en vrouwelijkheid reproduceert, zoals we al hadden geconstateerd, ten tweede omdat, zoals we nu kunnen concluderen, De Beauvoirs rationalisme in *De tweede sekse* ten onrechte wordt gelijkgesteld aan een puur ‘intellectualisme’. De Beauvoir gaat niet uit van een tegenstelling tussen lichaam en bewustzijn, maar van een tegenstelling tussen twee verschillende manieren van *lichaamsbeleving*. Het algemene masculinisme-verwijt reduceert de complexiteit van De Beauvoirs gedachtengoed mijns inziens dus op een onverantwoorde wijze. Maar geldt dit ook voor Lloyds specifieke masculinisme-verwijt? Heeft De Beauvoir met het overnemen van Sartre’s begrippenapparaat misschien toch ongewild een masculiene visie geïntroduceerd in *De tweede sekse*,

10. Het ‘On ne naît pas femme, on le devient’ van De Beauvoir is mijns inziens het beste vertaald als: Je bent niet van nature vrouw, je wordt vrouw. De in Nederlandse feministische kringen gangbare vertaling: ‘Je wordt niet als vrouw geboren, je wordt vrouw gemaakt’, wijkt mijns inziens, in het toevoegsel ‘gemaakt’ te sterk af van het Franse ‘le devient’.

omdat Sartre's begrippen zelf al seksistisch zijn? We zullen dit in de volgende paragrafen nader bekijken.

Sartre's masculinisme

De eerste vrouw die opduikt in Sartre's *L'êtré et le néant* is de zogenaamde 'frigide vrouw'. Zij dient ter illustratie van Sartre's betoog dat het onbewuste niet bestaat. De frigide vrouw zou namelijk bewust het plezier negeren dat zij, zoals haar man kan getuigen (?!), wel degelijk aan de seksuele akt beleeft.¹¹ De frigide vrouw wordt ons gepresenteerd als voorbeeld van kwade trouw, omdat zij, door zichzelf als frigide op te werpen, haar actieve keuzen ontkent en zich daarmee aan de kant van het en-soi plaatst. Ook de tweede vrouw die we tegenkomen krijgt een dergelijk verwijt. Het gaat hier om een vrouw die 'ingegaan is op' het voorstel van een man om met hem uit te gaan. Zij weet dus wat de man wil, maar verkiest dit voorlopig te negeren, daarmee haar beslissing om op zijn avances in te gaan uitstellend. Blijkbaar kan Sartre dit niet uitstaan: volgens hem onttrekt de vrouw zich aan haar verantwoordelijkheden (?!). In beide gevallen voert Sartre de vrouw op als voorbeeld van kwade trouw, waarmee hij impliceert dat zij in principe als vrij subject zou kunnen handelen, maar dat in de praktijk verkiest te negeren. Weliswaar heeft de vrouw dus potentieel een bewustzijn, maar in *L'êtré et le néant* treffen wij haar steeds aan als degene die zich in het en-soi laat wegzakken.

In het laatste deel, waarin de seksen op expliciete wijze ter sprake komen, wordt duidelijk dat hiervoor ook theoretische redenen bij Sartre aanwezig zijn.¹² Sartre spreekt hier over de bedreiging van het pour-soi door het slijmerige, dat een 'vochtig vrouwelijk zuigen' zou zijn, een 'misselijk zoete vrouwelijke wraak'. Bedreigend voor het pour-soi zijn alle 'gaten': deze zijn 'een obscene verwachting', een 'appel d'être'. Ze verleiden het subject om zich tot vlees te maken en daarmee het gat te vullen. En Sartre vervolgt: 'De obsceniteit van de vrouwelijke sekse is die van al wat *opengaapt*. (...) In zichzelf is de vrouw een beroep op een ander vlees dat haar moet omvormen in een zijnsvolheid door penetratie en oplossing. En omgekeerd voelt de vrouw haar bestaan als een "appèl" juist omdat zij bestaat "in de vorm van een gat". (...) Zonder enige twijfel is de sekse een mond en een

11. J.-P. Sartre, 'fréquemment, en effet, le mari révèle (...) que sa femme a donné des signes objectifs de plaisir', *L'êtré et le néant*. Parijs (Gallimard) 1943, p. 93: (!).

12. Le Doeuff en Collins/Pierce hebben uitgebreid gewag gemaakt van deze passages in *L'êtré et le néant*. Zie Margery L. Collins, Christine Pierce, 'Holes en Slime', 'Sexism in Sartre's Psychoanalysis', in: *Women and Philosophy. Toward a Theory of Liberation*. Ed. by Carol C. Gould and Marx W. Wartofsky. New York (Capricorn Books) p. 117; en Michèle Le Doeuff, 'Simone de Beauvoir and existentialism', in: *Feminist Studies* 6, jrg 2 (1980), pp. 47-57.

vraatzuchtige mond die de penis verslindt'.¹³ We zien dus dat de vrouw bij Sartre een gat is dat gevuld wil worden. Daarmee appelleert zij aan het vlees en trekt zij het *pour-soi* mee in het *en-soi*. De vrouwelijke natuur is dus op zich een bedreiging voor het *pour-soi*. Op deze wijze worden *en-soi* en *pour-soi* als respectievelijk vrouwelijk en mannelijk gedefinieerd en in een hiërarchische verhouding geplaatst.

Wat moeten we nu denken van deze seksistische passages in Sartre's *L'être et le néant*? Hebben zij tot gevolg dat Sartre's begrippenapparaat 'masculien besmet' is, zoals Lloyd stelde, en is *De tweede sekse* dat daarmee ook? Een tweetal auteurs die zich deze vraag ook hebben gesteld zijn Dorothy Kaufmann McCall en Michèle Le Doeuff. Beide auteurs trachten een onderscheid aan te brengen tussen een sekse-specifiek en een sekse-neutraal deel van Sartre's werk, om vervolgens te stellen dat De Beauvoir alleen het laatste heeft overgenomen.

Dorothy Kaufmann McCall brengt een onderscheid aan tussen Sartre's filosofische en 'persoonlijke' inbreng: 'Als Sartre het vrouwelijke oproept in *L'être et le néant*, vertoont zijn taal meer gelijkenis met de taal van zijn obsessies in zijn romans dan met de taal van zijn filosofisch vertoog. (...) Sartre's beschrijvingen van 'het slijmerige' en van de 'gaten' zijn niet logisch afgeleid van zijn analyse van het *en-soi* en het *pour-soi*. Zij zijn noch inherent aan zijn ontologie, noch aan het existentialistische gedachtengoed in het algemeen. Ze zijn geworteld in Sartre's eigen gevoelsleven. Geobsedeerd door zijn afschuw van de levende materie in al zijn verschijningsvormen, neemt de schrijver Sartre het over van de filosoof, woorden als magische middelen aanwendend om die obsessies op zijn lezers over te brengen.'¹⁴ Kaufmann McCall maakt dus zowel onderscheid tussen Sartre de filosoof en Sartre de schrijver, als tussen een objectieve en subjectieve Sartre. Maar is zo'n onderscheid tussen filosofie en literatuur wel zo evident? Is dit onderscheid en dat tussen objectiviteit en subjectiviteit in het algemeen, zelf niet een van de steeds terugkerende problemen van de filosofie? Kaufmann McCall lijkt haar betoog te stelen op een antwoord dat zelf deel van het probleem vormt.

Ook Michèle Le Doeuff protesteert tegen het idee dat Sartre's seksuele metaforen slechts projecties zijn van zijn persoonlijke angsten. 'Verre van een toevallig aanhangsel, vormen zij een onmisbaar deel van de authenticiteitsmetafysica', zo stelt zij.¹⁵ Zelf introduceert zij echter ook een onderscheid om de goede en de slechte Sartre van elkaar te kunnen scheiden. Volgens Le Doeuff heeft Sartre de vrouwelijke sekse opgevoerd als sluitstuk van zijn theoretische systeem. Zij heeft de rol van degene die het *pour-soi* steeds in het *en-soi* trekt, waardoor het

13. Zie J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, a.w., pp. 700, 701, 706.

14. D. Kaufmann McCall, 'Simone de Beauvoir, the Second Sex, and Jean-Paul Sartre', in: *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 5 1979, nr. 2, p. 214.

15. M. Le Doeuff, a.w., p. 52.

pour-soi dus voortdurend opnieuw moet transcenderen. Sartre had de vrouw nodig om de cirkel rond te maken en zijn theorie de status van filosofisch *systeem* te verlenen. Maar ook Le Doeuff reduceert de seksuele metaforen, door ze slechts als *sluitstuk* van Sartre's systeem te beschouwen. Ten eerste zou ik erop willen wijzen dat Sartre het *pour-soi*-zijn beschouwt als een voortdurende *opgave*, die steeds opnieuw moet worden waargemaakt. De taak van de transcendentie is pas volbracht met de dood van het subject. Sartre heeft de vrouw dus niet nodig om de transcendentie steeds opnieuw te laten beginnen. Ten tweede gaat Le Doeuff voorbij aan het feit dat de seksuele metaforen de kenmerken van transcendentie en immanentie tot inhoud hebben. Door de seksuele metaforen als een toevoegsel te beschouwen, slechts bedoeld om Sartre's theorie sluitend te maken, brengt ook Le Doeuff een scheiding aan tussen de metaforen aan de ene kant en de eigenlijke theorie aan de andere kant.¹⁶ Genoemd onderscheid is echter zelf problematisch, zoals ik hiervoor al stelde. Zou men zo niet in elk filosofisch werk de niet welgevallige elementen kunnen wegverklaren door deze te karakteriseren als literaire bijkomstigheden of metaforen die niet behoren tot de eigenlijke kern van het filosofische gedachtengoed? Geen andere conclusie lijkt mij dan ook gerechtvaardigd dan dat Sartre's begrippenkader in *L'être et le néant* een masculien denken behelst: vrouwelijke lichamelijke, immanentie, en-soi, functioneren als equivalenties en de vrouwelijke natuur wordt zo identiek aan het zijn en tegengesteld aan het bewustzijn.

De Beauvoirs transformatie van Sartre's masculinisme

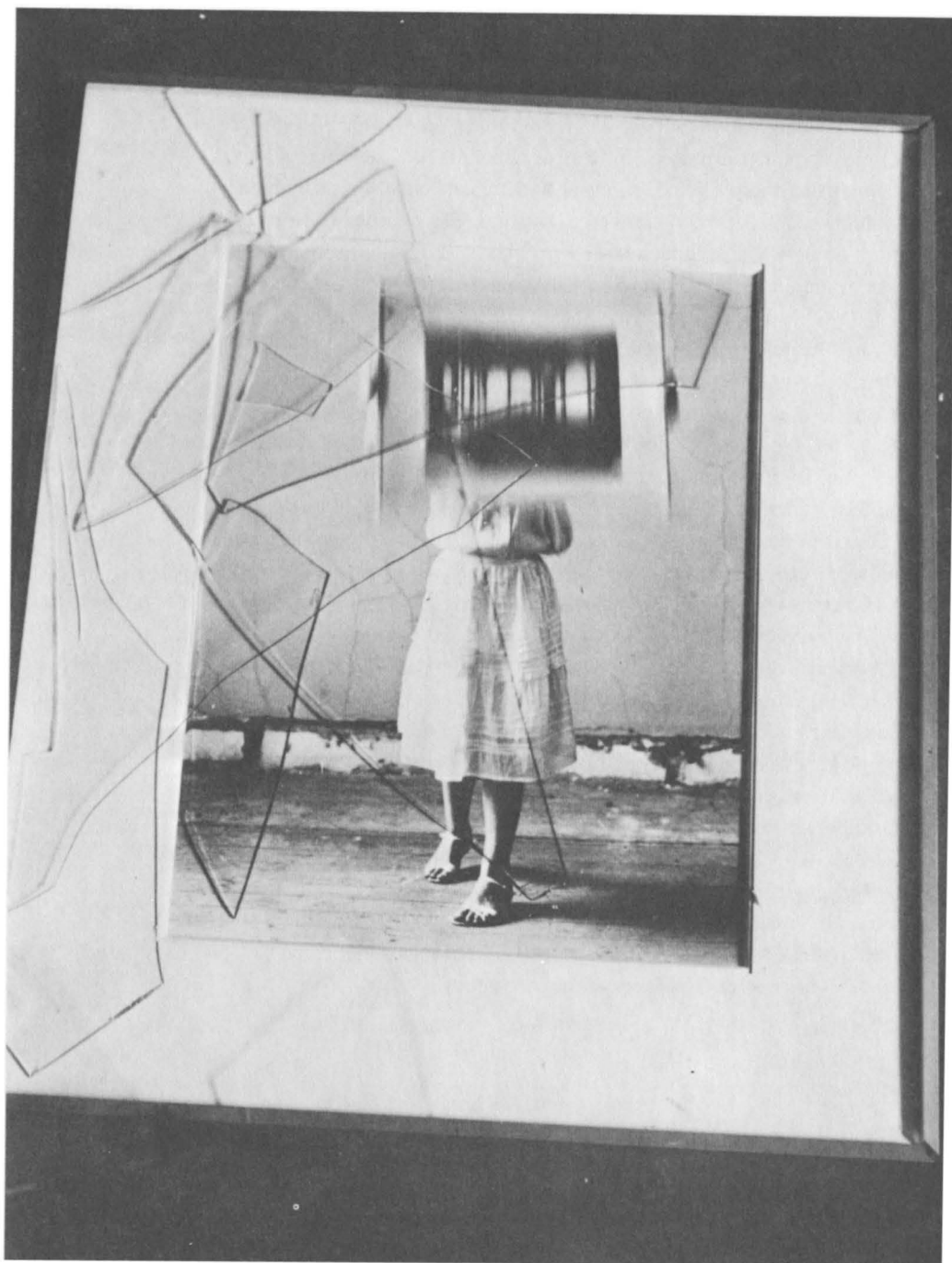
Hoe verhoudt zich nu het gedachtengoed van *De tweede sekse* tot Sartre's masculinisme? Mijns inziens is het de verdienste van dit werk dat het het masculinisme uit het denken van Sartre heeft geëlimineerd, niet alleen door het uit te werken naar de thematiek van de subjectiviteit van de vrouw, maar ook door het te transformeren op het punt van de vrouwelijke lichamelijke. Zoals we eerder zagen is de belangrijkste strekking van *De tweede sekse*, vanwege het centrale uitgangspunt van de vrouw als Ander, dat het vrouwelijk lichaam en de vrouwelijkheid niet als natuurlijke entiteiten bestaan, maar altijd al als historische en culturele producten. Met deze 'ontnatuurlijking' van de vrouw is het antagonisme tussen twee equivalentie-reeksen, de equivalentiereeks vrouwelijk lichaam/immanentie/en-soi/Zijn, gesteld tegenover de equivalentiereeks bewustzijn/transcendentie/*pour-soi*/Niets, zoals we dit aantreffen in het werk van Sartre, op het punt van de geseksueerdheid doorbroken.

16. Idem, p. 57 noot 5 werpt Le Doeuff de vraag op hoe 'Sartre's imagery' en de 'abstract ontology of the system' zich tot elkaar verhouden. De vraag doet zich pas voor als deze twee zaken eerst van elkaar gescheiden worden.

Met de theorie van de vrouw als Ander heeft De Beauvoir immers een wig gezet in het Sartriaanse antagonisme vrouw-zijn en bewustzijn: de vrouw is niet zomaar het en-soi, zoals bij Sartre, maar zij is de Ander. De vrouw heeft in de hele geschiedenis deze positie bekleed, daarmee binnen de menselijke cultuur opererend en niet als punt daarbuiten. De Beauvoir heeft de equivalentiereeks natuur – vrouw – en-soi dus doorbroken. Ook aan de andere pool van het antagonisme wordt de equivalentiereeks door De Beauvoir gewijzigd. Ook vrouwen komen door de theorie van de vrouw als Ander aan de kant van het pour-soi te staan. Zoals we zagen is de Ander in de theorie van Sartre immers degene die op zijn (nu ook háár) beurt zich de subject-positie kan toeëigenen. Door haar status als de Ander krijgt de vrouw bij De Beauvoir dus een potentieel pour-soi karakter.

Omdat Sartre de relatie Zelf-Ander niet had geseksueerd, maar wel de kenmerken van de transcendentie in seksspecifieke termen had gesteld (een overstijging van het vrouwelijke), impliceerde hij dat het subject per definitie mannelijk zou zijn. De Beauvoir deed precies het omgekeerde. Zij seksueerde de verhouding Zelf-Ander en elimineerde de sekse-specifieke termen van de transcendentie. Daarmee heeft zij Sartre's theorie tot in de kern getransformeerd. Het masculinisme-verwijt dat geënt was op het idee dat De Beauvoir met overname van Sartre's begrippenapparaat ook de masculiene lading hiervan had meegenomen, miskent juist de eigen bewerking door De Beauvoir van die begrippen in de vorm van de theorie van de vrouw als Ander. Duidelijk is wel dat in *De tweede sekse* nog sporen aanwezig zijn van Sartre's masculinisme, in de vorm van een drietal ambigüiteiten. Maar zeker is dat een verabsolutering van deze geluiden, als zou De Beauvoir de vrouwelijke lichamelijkeheid, met name het moederschap *afwijzen*,¹⁷ een onverantwoorde versimpeling van De Beauvoirs denken in *De tweede sekse* behelst, omdat zo de centrale rol van de theorie van de vrouw als Ander wordt geëlimineerd. In het licht hiervan wordt immers duidelijk dat De Beauvoir vooral opponeert tegen de beleving en voorstelling van vrouwelijke lichamelijkeheid als een biologisch, passief te ondergaan lot, en dat zij pleit voor een andere beleving van de vrouwelijke lichamelijkeheid, zoals moederschap, zwangerschap en bevaling, een beleving namelijk als actieve subjectiviteit.

17. Zie bijvoorbeeld: A. van Baalen, 1987, en 'De tweede sekse', in: *Surplus*, jan./febr. 1988.



Daan Van Speybroeck Corpus worden met...

Omtrent *In het spoor van seksuele differentie* van
Rina Van der Haegen

Met Daan Van Speybroeck

Met het Tijdschrift voor Vrouwenstudies. We hadden een afspraak lopen met Rina, dat zij haar dissertatie zou aankondigen in het Tijdschrift. En omdat ze binnenkort de desbetreffende tekst zou inleveren, vroegen we ons af of die misschien klaar lag. Het zou te spijtig zijn moest... moest misschien wel haar laatste tekst, ook al zou hij nog niet helemaal af zijn, verloren gaan...

VDS: Ik weet dat ze van plan was die tekst te schrijven, ze sprak er me nu en dan over; maar ik weet ook dat er nog niets op papier stond. Ze liep hem nog te verzinnen.

TvV: Dan houdt het jammer genoeg op.

DVS: In zekere zin wel. Maar het manuscript, natuurlijk niet als proefschrift, zal toch gepubliceerd worden. Het was zogoed als af; alleen nog de conclusies en hier en daar wou ze iets bijwerken, nauwkeuriger formuleren of verder doordenken. Enfin, ik moet zeggen: het is me een troost...

Ik heb het eerder gezegd dat Rina in zekere zin haar leven gegeven heeft voor haar... haar 'boek' zal ik maar zeggen. Voor een dissertatie geef je je leven niet (daar krijg je een titel voor); voor een boek misschien wel. Ik zei toen, heel gebrek-kig, ongelukkig... ik kon geen ander woord vinden, dat ik de *ruil* te ongelijk zou vinden wanneer haar werk niet zou kunnen verschijnen. Later heb ik er nog over nagedacht en ik zou nu zeggen: het is een boek 'hors de prix', ... buiten elke prijs.

TvV: Waarom is het zo bijzonder? En die Franse uitdrukking die je gebruikt en nauwelijks te vertalen blijkt, bedoel je daar de Franse invloed mee in Rina's denken?

DVS: Ze noemde het zelf ‘een frisse wind uit het Zuiden’, doelend op haar inspiratiebronnen.

TvV: Luce Irigaray...

DVS: Ja, vooral zij. Maar je moet niet een monografie omtrent Luce Irigaray verwachten. Daarvoor wou Rina te veel zelf denken! Zij legt haar eigen accenten, expliciteert vooronderstellingen bij anderen, zoekt intensieve en stimulerende raakpunten van het seksuele differentiedenken met het Franse differentiedenken, en tracht van daaruit eigen analyses te maken. Zo gaat het naast Luce Irigaray en haar werk heel vaak over Jacques Derrida's theoretisch-filosofische inbreng, over Hélène Cixous, over Gilles Deleuze... Ze voert ook een heel spitse lezing uit van teksten van Sigmund Freud en van Plato.

TvV: Een verreikend filosofisch project!

DVS: Als je 't zo zegt, gaat men misschien te vlug denken aan iets abstracts, theoretisch, vergezocht... of nogal kritisch...? Ik geloof niet dat ze er zo over gesproken zou hebben. Gilles Deleuze heeft ooit gezegd: ‘De overgang van het ene theoretische punt naar het andere wordt door de praktijk tot stand gebracht... Een netwerk in een geheel dat bestaat uit een veelvoud aan zowel theoretische als praktische stukken en brokken...’ Welnu, het is dat, dat affirmatieve dat zij probeerde in haar ‘boek’ – voor vrouwenstudies, voor vrouwenstrijd, in de verwachting en de aankondiging van articulaties van een vrouwelijke.

Door wat gebeurd is, loopt er evenwel als het ware een scheur, een barst door haar boek – zoals er een scheur in de muur kan zitten. Zo bekeken zou je kunnen zeggen dat haar boek de belichaming is geworden van hoe ze de filosofie wou aanpakken: de dominante filosofie beschouwend als een ommuurde stad, wou ze dat er een bres in de stadsmuur geslagen werd om het uitgeslotene, het veront-rustende te laten functioneren, maar ook om zich een beter denkbeeld van het heersende te vormen. Toch was haar eigen filosofisch werk – als dissertatie – gedomd om gevangen te blijven binnen die muren. Thans lijkt me het gebarsten boek de belichaming te kunnen zijn van een te barsten filosofie.

TvV: En dat noem je ‘hors de prix’, onruilbaar, onsubstitueerbaar, kortom different – als ik het goed begrijp.

DVS: Zo kun je 't zien. Door haar overlijden zal meer dan ooit de differentie in dit boek heersen, uit dit boek spreken. Ik had het er met haar soms over dat het een degelijke studie werd over seksuele differentie, maar dat deze hoe dan ook niet

ontsnapte dan een funderen, motiveren, expliciteren... Ik zei haar weleens: 'Het gaat te veel *over* seksuele differentie; het zou ontzettend veel knapper zijn moest je de seksuele differentie er kunnen laten heersen.' Ik geloof dat ze er nu heerst! Daarom zei ik ook: Rina heeft haar leven gegeven voor haar boek (en niet voor haar promotie).

TvV: Toch, en dat mag je me niet kwalijk nemen, kan ik me daar moeilijk iets bij voorstellen.

DVS: Hoe zal ik het zeggen? Door wat gebeurd is, kan iemand bijvoorbeeld het boek gaan lezen vanuit één zin van Luce Irigaray, het lezen door die welbepaalde bril: 'Zou een gemeenschap niet 's ochtends, 's middags en 's avonds kunnen bijeenkomen zonder noodzakelijk offer?' Terzelfder tijd kan iemand anders – en ik moet zeggen dat ik daar thans sterk toe geneigd ben – het lezen als de nasporing van een vrouw naar een superieur regime (zowel leefregel als stelsel/toestand) los van het fallogocentrisme – different om zo te zeggen. 'Hoe de voorzangster worden van zo'n leven, indien pijnen niet ophouden je te kwellen?' heb ik me afgevraagd met de boeken die ik las. Maar kan men een verstandhouding zoeken met een grote gezondheid (en heiligheid, 'santé' et sainteté') zonder te lijden; en is het niet het hele lichaam dat spreekt (en niet enkel het hoofd alleen, bereid als het één moment is alles te delen met het lichaam) wanneer men weer eens uit een migraineaanval te voorschijn komt? Zo heeft Rina *uiteindelijk* haar boek geschreven; 'dromend denken / denkend dromen' noemde ze het soms. Haar boek nu zó te willen, te moeten lezen lijkt me aangrijpend en ontroerend, verwarrend. Ik geloof dat een vrijblijvende lezing onmogelijk is gemaakt.

En bijvoorbeeld het plaatje dat ze in het boek wou opnemen, biedt ontelbare doorzichten. Aanvankelijk was het misschien slechts een knipoog naar een tekst die ze zelf schreef: 'Luce Irigaray. Of als gebroken spiegels eens geen ongeluk brachten...' Toch zat er veel meer in opgesloten, hermetisch, niet te mobiliseren. Nu schijnt dit alles door die barst uit te breken.

TvV: Zo verwoordt zich dan het woordeloze, het onzegbare – waarvan gezegd is dat Rina dat zou doen, of eerder, laten gebeuren. Niet? Maar dit overlijden heeft in zich toch ook iets fundamenteel *ongehoords*! En dit alles samen met de *stilte* die nu heerst... Ik vraag me af of er wel een taal is voor het andere, of de (seksuele) differentie wel een taal heeft, talig is...

DVS: Ik weet het ook niet. Toch denk ik dat we aan Rina verplicht zijn, en niet aan haar alleen, om verder te pogen de seksuele differentie op het spoor te komen, te articuleren. In elk geval was zij tot de laatste dag bezig met wat Luce Irigaray noemt

‘deze taal der vrouw(en), vandaag nog gecensureerd, verdrongen, miskend, taal gehouden-weerhouden in latentie, in lijden, die te ontcijferen, te ontraadselen valt in de zogenaamde hysterische symptomatologie’.

(Stilte)

TvV: Ik denk nog aan iets heel anders. Rina vertelde ons dat zij een plannetje had bedacht om haar dissertatie in het Tijdschrift te presenteren. Een voorpublicatie wou ze niet. Heeft ze daarover soms met jou gepraat en weet jij wat dat plannetje was?

DVS: Ze wou een telefoongesprek met de redactie fingeren. Maar nu ik het zo zeg schiet me te binnen dat ze, in haar boek, zelf over telefoneren schrijft. bij de confrontatie van het fort-da spel met seksuele differentie verwijst ze naar Roland Barthes: *‘Ongetwijfeld probeer ik via de telefoon de scheiding te ontkennen – zoals een kind dat vreest zijn moeder te verliezen, onvermoeibaar het spel met het touwtje blijft doen.’* Enfin, wat heb ik geprobeerd?!

Reacties

Evelien Tonkens en Monique Volman
Blij dat we braaf zijn
 Waarom het met Diva zo moeilijk
 discussieerde

Diva verdient de hoofdprijs in de discussie over seksualiteit in en om de Melkwegfestivals, suggereert Bernadette de Wit in haar reactie op ons artikel in nummer 33 van dit tijdschrift. En het feit dat we haar die niet uitgereikt hebben is opnieuw een bewijs van de braafheid die kenmerkend is voor het feminisme in het algemeen en feministische academicae in het bijzonder. Als echte brave meisjes hebben we *Diva* de schuld gegeven van het doodlopen van de discussie.

Maar in één opzicht kreeg *Diva* van ons toch ècht de hoofdprijs. *Diva* nam in de seksualiteitsdiscussie steeds de meest gewaagde en minst normaliserende positie in. Net als wij wilde ze zich niet laten beperken door de zoektocht naar het wezen van de vrouwelijke seksualiteit. In een ander opzicht echter verdient ze volgens ons inderdaad de hoofdprijs niet, en heeft ze naar onze mening *mede* (dus niet als enige) bijgedragen aan het doodlopen van de discussie. Want experimenteren en lefgozer spelen is leuk, maar waar wilde *Diva* eigenlijk naartoe? *Diva* presenteert haar experimenten als inhoudsloos en wil niet in discussie over het waarom en waartoe.

Het feit dat De Wit ons nu bestempelt als brave meisjes is een mooie illustratie van de wijze waarop *Diva* heeft bijgedragen aan het doodlopen van de discussie. Iedereen die anderen om een inhoude-

lijke argumentatie van hun positie, om discussie vraagt is voor haar namelijk 'braaf'. Gegeven deze definitie zijn we er blij mee voor brave meisjes te mogen doorgaan.

Deze tegenstelling tussen braafheid en durf staat bij De Wit niet op zichzelf, maar is ingebed in een heel rijtje tegenstellingen. Alleen al in haar reactie in het vorige nummer:

braafheid	durf
passiviteit	dadendrang
slachtofferisme	weerbaarheid
	tegen seksueel geweld
discussie	seksuele praktijken
	experiment
zelfcensuur	humor
gemoraliseer	Diva
tantes, buurvrouwen, feministen	
sad girls	bad girls

Wij denken dat er meer overeenkomsten tussen de 'sads' en de 'bads' zijn dan De Wit misschien zou wensen. Ten eerste doet ook 'bad girl' De Wit wel degelijk voorstellen. En bij nadere beschouwing hebben die ook een inhoud en een richting. 'Bad girls' bepleiten het opeisen van wat 'sad girls' juist willen uitbannen. Hun 'experimenten' vertonen dan ook grote gelijkenis met wat in de op mannen gerichte seksindustrie al lang gemeengoed was. Maar door die voorstellen niet als zodanig te presenteren – het is immers louter experiment-om-het-experiment – wordt het moeilijk om het daarover te hebben.

De overeenkomsten gaan nog verder. Als het haar uitkomt, doet ook De Wit wat ze bij anderen braaf vindt. Haar voorstellen zijn dan niet alleen bedoeld als ideeën voor nieuwe seksuele praktijken, maar ze legitimeert ze ook met een beroep op een algemeen feministisch belang. Het gaat om 'strategieën', beter dan de feministische, ter verkrijging van weerbaarheid tegen seksueel geweld. Ook deze strategische voorstellen zijn niet bedoeld

voor openbare discussie. Een dergelijk doel kan De Wit ook niet hebben. Met die bedoeling aan de discussie bijdragen, zou immers getuigen van braafheid.

Een heel andere vraag is of wij het erg vinden dat de discussie over vrouwelijke seksualiteit, zoals die de afgelopen jaren is gevoerd, is doodgelopen. Wie ons artikel heeft gelezen, weet dat het in ieder geval niet onze bedoeling was de discussie over 'wat wel en niet mag' nieuw leven in te blazen. Wat wij wilden laten zien is, dat twee ogenschijnlijk tegenstrijdige strategieën, beide hebben bijgedragen aan het vastlopen van de discussie. De ene doordat ze voorstellen voor een feministische positie ten aanzien van seksualiteit ontleent aan wat vrouwelijke seksualiteit is, de ander door te zeggen dat ze geen bediscussieerbare voorstellen doet, omdat ze – net als wij overigens – juist géén waarheidsuitspraken over vrouwelijke seksualiteit wil doen.

Waarom zoveel drukte om een vastgelopen discussie? In de eerste plaats omdat we ons als feministen aangesproken voelen om onder de loep te nemen wat er zoal voor feminisme doorgaat en wat zich tegen feminisme afzet. In de tweede plaats omdat we, naast een seksuele praktijk, als academicae ook graag een discussiepraktijk in ere houden. Zo zouden we het nog wel eens willen hebben over de vraag waarom de voorstellen van *Diva* zo verdacht veel lijken op de bestaande seksindustrie. Of over de vraag of het pleiten voor een dergelijke industrie zelf niet wat academisch is, gezien het feit dat veel feministen niet in de omstandigheden (willen) verkeren waarin een wekelijks treffen in een darkroom een reële optie is.

Aafke Komter

Gewoon verkeerd, want nu eenmaal anders

In haar reactie op mijn artikel 'De constructie van dilemma's in het feminisme' (TvV 34) noemt Irene Costera Meijer een paar interessante voorbeelden van dilemma's in emancipatorische activiteiten. Als je bijvoorbeeld kiest voor het toegankelijker maken van wiskunde voor meisjes, zullen meer meisjes wiskunde kiezen, maar wordt wiskunde tegelijkertijd minder waard. Een ander voorbeeld is de discussie over vrouwen in leidinggevende beroepen. Het probleem hier is dat verschil- en gelijkheidsargumenten naar eigen goeddunken door voor- en tegenstanders van emancipatie gebruikt kunnen worden, zegt Costera Meijer.

Ik ben het volkomen met haar eens dat hier sprake is van dilemma's, maar het is niet het soort dilemma's waarover ik in mijn artikel sprak. Daar had ik het over de premissen, de vooronderstellingen en de begripsverwarring in het tot nu toe gevoerde debat. De voorbeelden die Costera Meijer noemt, vormen een goede illustratie van de diverse functies en betekenissen van de begrippen gelijkheid en verschil die ik in mijn artikel onderscheidde. Tevens vormen die voorbeelden mijns inziens een pleidooi voor een behoedzaam en op de specifieke situatie en context toegesneden gebruik van verschil- en gelijkheidsargumenten in de politieke sfeer: het door Costera Meijer gewraakte 'opportunisme' dus.

Verder lezend in het stuk van Costera Meijer, beving mij een niet geringe verbazing. Costera Meijer legt mij namelijk precies de dilemma's in de mond die ik in mijn artikel ter discussie stel. Zo zou ik een onderscheid 'bepreiten' tussen 'sociaal' en 'wezenlijk' (TvV, 35, p. 314) en menen dat het dilemma omzeild kan worden door een onderscheid tussen 'wezenlijke' en 'sociale' gelijkheid en verschil aan te brengen (p. 312). Had ik niet betoogd dat dit – op zichzelf dubieuze – onderscheid juist wordt aangebracht door degenen die

een dilemma zien tussen de zogenaamde verschillen en gelijkheidstraditie?

Verder zou ik bepleiten om 'het onderzoeken van Het sekseverschil tegenover het onderzoeken van verschillen binnen de seksen' te stellen (p. 315). Het tegenover elkaar stellen van het sekseverschil en verschillen binnen de seksen komt echter niet uit *mijn* koker, maar uit de koker van degenen die een dilemma tussen de twee waarnemen. In het citaat dat Costera Meijer ter onderbouwing van haar bewering opvoert, zeg ik dan ook precies het tegenovergestelde: sekseverschil en verschillen binnen de seksen sluiten elkaar niet uit, maar in. Het lijkt warempel wel alsof Costera Meijer wil ontkennen dat de dilemma's ooit zo geformuleerd zijn als ze zijn, door te doen alsof *ik* ze bedacht heb.

Het ontmoedigt mij dat mijn centrale argumenten precies honderdtachtig graden worden omgedraaid. Een zindelijke gedachtenwisseling wordt dan wel erg moeilijk. Ik wil mij dan ook richten tot de redactie van het TvV, die immers uiteindelijk verantwoordelijk is voor de wijze waarop in haar kolommen gedebatteerd wordt. De vraag dringt zich op wat het TvV beoogt met een voortzetting van het debat over verschil en gelijkheid, zoals die in het laatste nummer is geschied. Een zichzelf respecterend tijdschrift lijkt mij vooral gebaat bij een academisch debat in de ware zin des woords. Een belangrijke voorwaarde daarvoor is: zorgvuldig kennis nemen en weergeven van argumentaties en inzichten, ook en juist wanneer die verschillen van de eigen inzichten. Dit vereist een blik die verder reikt dan het eigen kringetje en flexibiliteit jegens andersdenkenden. Niet 'gewoon verkeerd, want nu eenmaal anders' dus, maar 'gewoon anders, maar eventueel *tòch* (let op het dilemma!) niet helemaal verkeerd'.

Naschrift van de redactie

De redactie acht zich niet verantwoordelijk voor mogelijke onjuiste interpretaties van andermens' werk die auteurs in ons tijdschrift te berde brengen.

Opgemerkt mag ook nog worden dat de suggestie dat het hier om boze opzet zou gaan en wij geen open debat zouden voorstaan, niet bepaald getuigt van openheid.

Verslagen

Mirjam Westen
Verslag *Vierte Kunsthistorikerinnen-Tagung*
Berlijn, 21-25 september 1988

Als je rijk en beroemd bent kun je het je veroorloven op het laatste moment af te zeggen, zo dacht ik toen Linda Nochlin, een van de coryfeeën van vrouwenstudies-kunstgeschiedenis, op het allerlaatste moment afzegde voor de Duitstalige 4. *Kunsthistorikerinnen-Tagung*. Zowel het groeien de aantal Duitstalige onderzoeksters (in Nederland zijn de onderzoeken op de vingers van een hand te tellen), hun gevestigde positie in de gerenommeerde kunsthistorische vereniging *Ulmer Verein*, als het enorme aantal congresdeelnemers (meer dan 600) en de thema's die aan bod kwamen op dit en de vorige drie congressen (Marburg 1982; Zürich 1984 en Wenen 1986) illustreren hoe vrouwenstudies-kunstgeschiedenis zich de laatste jaren heeft ontwikkeld. De plenaire lezingen en de referaten in de werkgroepen hadden uiteenlopende thema's als de rol van vrouwen in kunstpedagogiek, vrouwen als mecenas, en de relatie tussen nationalisme en avantgarde. Betreurenswaardig was dat er nauwelijks ruimte was om discussies te voeren over de verschillende methoden en theoretische uitgangspunten. Het congres had eigenlijk meer het karakter van een verslag van reeds afgesloten onderzoek. Dat had weer het voordeel dat je in vier dagen op de hoogte gebracht werd van een breed scala aan belangrijke onderwerpen en theoretische invalshoeken. Het interessantst vond ik die plenaire lezingen die onbedoeld dezelfde kunsthistorische periode en hetzelfde thema bestreken: het modernisme (± 1870-1920), en 'de kunsthistorische constructie van vrouwelijkheid en mannelijkheid'. Ze illustreerden hoe in vrouwenstudies-

kunstgeschiedenis het zoeken naar vrouwelijkheid plaatsmaakt voor de vraag naar de representatie, die sekse-verschillen structureert en produceert.¹

Aan de hand van zelfportretten van Duitse mannelijke kunstenaars stelde de Engelse Irit Rogoff de subjectpositie van mannelijkheid ter discussie. Hoe komt het, zo vroeg ze zich af, dat deze zelfportretten vaak worden gezien als uitdrukkingen van het niet naar sekse gespecificeerde kunstenaarschap, en zelfportretten van kunstenaressen altijd worden geïnterpreteerd als de verbeelding van vrouwelijkheid. Dit hangt volgens Rogoff samen met het feit dat (heteroseksuele) mannelijkheid in onze cultuur niet als subjectpositie of als categorie wordt geëxpliciteerd. Om de normatieve kunstgeschiedschrijving te ondergraven, pleitte Rogoff voor de 'ontmanteling' van het begrip mannelijkheid. Zij liet zien hoe mannelijkheid samenhangt met de auteursfunctie, de betekenisgeving van culturele discoursen en de tegenstelling tussen autoriteit en de marginale positie van de moderne kunstenaar. Zelfportretten van 'moderne' kunstenaars refereren bijvoorbeeld vaak aan zelfportretten van kunstenaars die (reeds) een culturele autoriteit vertegenwoordigen. De vaak marginale moderne kunstenaars verenigen hierdoor autoriteit, visie en mannelijkheid die hen toegang verschaft tot het openbare culturele discours (wat min of meer uitgesloten was voor kunstenaressen in de vooroorlogse periode). De tweeslachtigheid van deze marginale positie illustreerde Rogoff met zelfportretten van M. Liebermann, Böcklin en Kirchner. Aan de ene kant drukten zij hiermee hun marginale positie uit; aan de andere kant wijst hun gebruik van vrouwenfiguren in de zelfportretten (echtgenoot, dochter, model) uit hoe zij desondanks toch autoriteit verwerven (door de ander als sekse, klasse of ras te domineren).

De Engelse Griselda Pollock belichtte eveneens hoe sekseverschillen worden geproduceerd en geëffectueerd, in haar geval binnen het impressionisme. In de kunstgeschiedschrijving wordt altijd benadrukt hoe impressionistische kunstenaars het moderne leven als uitgangspunt nemen: de metro-polen, de straat, bars, bordelen, spektakels, met andere woorden: de openbare ruimte. De flaneur/voyeur symboliseert de bewegingsvrijheid in deze

stedelijke cultuur bij uitstek. Hij belichaamt de begeerte consumerende blik van het moderne leven. Met behulp van de begrippen 'blik' en 'ruimte' constateert Pollock hoezeer het werk van impressionistische kunstenaressen radicaal verschilt van dat van haar mannelijke collega's en dat het daarom vaak buiten de kunsthistorische interpretatie van het impressionisme valt. Zij schilderden meestal privéruimtes zoals huis- en slaapkamers, tuinen, en bieden zicht op een intieme sfeer. De scheidslijn tussen private en openbare ruimte staat echter niet gelijk aan vrouwelijk en mannelijk. In de kunst van mannelijke kunstenaars werden arbeidersvrouwen wel tot een symbool van het moderne leven, omdat zij eveneens deelnamen aan het openbare leven. Evenals bij Rogoff het geval was kwam de analyse van de afbeeldingen er enigszins bekaaid af. Nu werden het eigenlijk illustraties van goed doorwrochte verhalen, waarbij je je soms afvroeg of de afbeeldingen niet meerduidiger geïnterpreteerd hadden kunnen worden.

Indrukwekkend werd dat gedaan door Kathrin Hoffmann-Curtius, die de samenhang tussen de weergave van seksenverhoudingen en de politieke ervaring van Duitse mannelijke kunstenaars vlak na de Eerste Wereldoorlog belichtte. Als voorbeeld nam zij de tekeningen en schilderijen alsook dagboeknotities van de ex-soldaat en kunstenaar George Grosz, waarin hij zichzelf als lustmoordeenaar afbeeldde, vergezeld van opengereten of in stukken gesneden vrouwenlijken. De referentie plaatste dit in de naoorlogse context: tijdens de Eerste Wereldoorlog veranderde het Berlijnse stadsbeeld ingrijpend, doordat meer vrouwen aan het openbare leven deelnamen en zich politiek actiever opstelden. Hierdoor werd de stad voor veel mannen die daarbuiten verbleven, zoals soldaten, bedreigender. Grosz projecteerde de agressie van de onzeker geworden soldaat op de (vernietiging van de) vrouw in de metropool.

De Weense *Silvia Eiblmayer* droeg scherpzinnig bij aan het thema 'de verbeelding van geweld door kunstenaressen'. Zij legde een directe relatie tussen het gebruik van vrouwenbeelden en de overwinning op de schilderkunstige materie, zoals linnen en verf, door mannelijke surrealistische en dadaïstische kunstenaars, of naoorlogse conceptu-

ele kunstenaars als Yves Klein en Lucio Fontana. Het lichaam van de vrouw wordt keer op keer als avantgarde-instrument ingezet: in de fetisherende enscenering van het naakt, ofwel in (verknijpte) collages, of, wanneer de tweedimensionale schilderkunst plaatsmaakt voor performances, door de vrouw in levende (naakte) lijve te laten verschijnen (in de 'Action Spectacle' van Klein bijvoorbeeld). Om de 'vrouwelijke status van het beeld' (het vrouwbeeld) teniet te doen gebruikte menig naoorlogse kunstenares geweld in haar werk. Eiblmayer betwijfelt of kunstenaressen deze 'beeldstatus' op deze wijze kunnen ondermijnen. Daar waar Gina Pane of Ulrike Rosenbach geweld gebruiken in haar werk, keert de agressie zich tegen haarzelf.

Het zeer goed georganiseerde congres (met nog veel meer interessante lezingen dan hierboven vermeld) had één grove tekortkoming: wat zinvolle discussies hadden moeten worden, mondde uit in een onuitputtelijke vragenstellerij, die uiteindelijk zinnige aanzetten tot discussie belemmerde. Noch de referentes, noch de discussievoorzitsters durfden prioriteiten te stellen en een keuze te maken uit de grote hoeveelheid vragen van het publiek, omdat 'iedereen' aan de beurt moest komen. Desondanks heb ik evenals vorige keren genoten van dit congres, al was het alleen al omdat het opnieuw zo duidelijk maakte welke belangrijke rol vrouwenstudies-kunstgeschiedenis spelen in de analyse van de verwevenheid van sekseverschillen en de culturele productie.

Noot

1. Zie ook het overzichtsartikel van T. Gouma Peterson en P. Mathews, 'The Feminist Critique of Art History', in: *The Art Bulletin*, sept. 1987.

Alkeline van Lenning en Monique Volman
Verslag *Lezeressenmiddag van het Tijdschrift voor Vrouwenstudies*

Utrecht, 8 oktober 1988

In 1985 vierde het TvV haar vijfjarig bestaan met een conferentie over 'het verschil en de gelijkheid'. Drieëneenhalf jaar later blijken politieke en wetenschappelijke vragen rond deze begrippen nog

steeds actueel te zijn. Aan de oproep om van gedachten te wisselen over de vraag 'Verschil en Gelijkheid: wat doet het er nog toe?' was door veel lezeressen gehoor gegeven. Aanleiding voor een discussie over dit thema waren de bijdrage van Aafke Komter in TvV 34 en de reactie hierop van Irene Meijer in nummer 35. Komter besloot haar artikel met de vraag of vrouwenstudies niet méér gebaat zouden zijn 'bij het zoeken naar specifieke theoretische benaderingen voor specifieke gedefinieerde onderzoeksobjecten, dan bij het voorbarig tegenover elkaar stellen van verwarrende containerbegrippen als "verschil" en "gelijkheid"'. Meijer stelde in haar reactie op Komter voor om binnen vrouwenstudies de aandacht te richten op 'de vanzelfsprekendheden waarop het dilemma is gevestigd'. Dat brengt voor haar het stellen van een nieuwe vraag met zich mee, namelijk: 'hoe wordt het verschil in stand gehouden via verschillen binnen de seksen'. Twee uiteenlopende voorstellen dus: voortaan zwijgen over het dilemma of er verder en anders over doordenken.

Beide auteurs was gevraagd om op de lezersendag hun standpunt uiteen te zetten en met elkaar en de lezeressen van gedachten te wisselen. Naast hen waren Eveline Tonkens en Tjitske Akkerman hiertoe uitgenodigd. Saskia Grotenhuis leidde de discussie.

Komter beet de spits af. Ze is van mening dat we niet van een dilemma zouden moeten spreken omdat dit geen recht doet aan de machtsverhoudingen tussen de seksen die complex en gelaagd zijn. Bovendien is het gebruik van de begrippen verschil en gelijkheid volgens haar niet zinvol omdat de betekenis ervan onduidelijk is. Ze pleit daarom voor het gebruik van diverse specifieke theoretische benaderingen in plaats van het kiezen voor één benadering.

Meijer opent met enkele voorbeelden van strategisch-politieke stellingnamen in de kwestie verschil-gelijkheid van twee klassieke feministen: Hilde Verweij-Jonker en Joke Kool-Smit. Ze betoogt dat het dilemma zich steeds opnieuw voordoet en dat deze vrouwen, afhankelijk van de context, nu eens het verschil, dan weer de gelijkheid benadrukten. Ze stelt dat het verschil maken tussen de seksen alleen mogelijk is door hiërarchisering,

ook binnen de categorie vrouwen. Vrouwenstudies zou zich moeten bezighouden met de vraag hoe het verschil tussen de seksen in stand wordt gehouden via verschillen binnen de seksen.

Tonkens geeft een tweeledig antwoord op de vraag wat verschil en gelijkheid er nog toe doen. Enerzijds zijn deze begrippen volgens haar handige analysemiddelen. De verschuiving die Meijer bepleit karakteriseert ze als een verfijning van dat middel, niet als een radicaal nieuw gezichtspunt. Anderzijds vormen deze begrippen volgens Tonkens geen dilemma meer; er is immers al een zekere afstand toe geschapen. Die afstand is mogelijk geworden door de constructionistische 'ontdekking' dat het idee dat vrouwen anders zijn dan mannen (verschil) en het idee dat vrouwen hetzelfde zijn (gelijkheid) in feite gebaseerd zijn op een opvatting over hoe vrouwen in wezen zouden zijn, een essentialistische visie. Daarmee doet zich echter een nieuw dilemma voor, aldus Tonkens. Het gaat nu om de keuze voor of de mogelijkheid van een feministische politiek (doorgaans gebaseerd op een idee over 'de vrouw') of het erkennen van vele verschillende vrouwelijkheden, constructies, waarmee de mogelijkheid van een eenduidige politiek vervalst.

De laatste spreker, Akkerman, pleit nadrukkelijk voor het handhaven van expliciete centrale discussiepunten binnen vrouwenstudies. Ook gelijkheid en verschil wil ze daarbij als dilemma overeind houden. Als dilemma, omdat het politieke belang ervan juist zit in de onderlinge relatie tussen deze begrippen. Ze neemt daarmee stelling tegen bijvoorbeeld het opdelen van het dilemma in 'gelijkheid' voor een emancipatiepolitiek en 'verschil' voor het cultuurfeminisme. Het verwijt van Komter dat degenen die met dit dilemma werken onvoldoende het historische en contextgebonden karakter ervan aangeven, is volgens haar in een aantal gevallen onterecht.

De antwoorden van de sprekers op de centrale vraagstelling lopen dus uiteen. Komter is van mening dat de begrippen gelijkheid en verschil geen dilemma vormen. Het dilemma is geconstrueerd vanuit een bepaalde denkwijze binnen vrouwenstudies, dat wil zeggen: het bestaat niet echt. De werkelijkheid is complexer. Volgens Meijer

doen gelijkheid en verschil er als dilemma wel toe. De vraag zou echter anders gesteld moeten worden, namelijk: hoe komen verschil en gelijkheid tot stand. Volgens Tonkens bestaan verschil en gelijkheid niet meer als dilemma, maar zijn de begrippen wel een handig analysemiddel. Akkerman is van mening dat deze begrippen juist als dilemma interessant en voor vrouwenstudies van politiek belang zijn.

Na het betoog van Akkerman lijkt men het aanvankelijk eens over het belang van een centrale problematiek voor vrouwenstudies. Wel merkt Komter nog eens op dat een centrale problematiek andere benaderingen niet mag buitensluiten. Ook over de noodzaak om in onderzoek naar specifieke contexten te kijken en om machtsverhoudingen als gelaagd en complex te analyseren blijkt geen verschil van mening te bestaan. En na enige verwarring wordt ook duidelijk dat de problematiek van verschil en gelijkheid zelf opgevat moet worden als het produkt van een specifieke context: kwesties rond de positie van vrouwen zien er op dit moment vaak uit als een verschil/gelijkheids-dilemma.

De meningen lopen uiteen waar het gaat om de vraag of het dilemma verschil/gelijkheid een goede vraagstelling voor onderzoek kan opleveren. Steeds weer duikt de vraag op of belangwekkende problemen voor vrouwenstudies zich inderdaad als een dilemma voordoen. Ook wordt gevraagd hoe groot de dwang van het dilemma eigenlijk is. In een antwoord hierop wordt voor het eerst in de discussie iets zichtbaar van de politieke vragen die samenhangen met het dilemma. Zo wordt de problematiek van de machtarbeid naar voren gebracht: de keuze van een 'gelijke behandeling' is geen goede, want deze impliceert voor vrouwen een even slechte behandeling als mannen nu ten deel valt. Het handhaven van een uitzonderingspositie voor vrouwen is evenmin een oplossing. Wat er mis is met beide posities, zo wordt gesteld, is het feit dat ze over vrouwen in het algemeen gaan. Wat vrouwenstudies met dit dilemma moet en kan, is onderzoeken wat er voor andere wegen zijn. Hierbij moeten we er rekening mee houden dat 'oplossingen' voor verschillende groepen vrouwen verschillende consequenties hebben. Hier wordt onderschreven dat het niet zinvol is om gelijkheid en



V.l.n.r.: Aafke Komter en Tjitske Akkerman



V.l.n.r.: Irene Costera Meijer, Evelien Tonkens en Saskia Grotenhuis

verschil als dilemma te *poneren*. Maar in plaats van het dilemma te verlaten wordt deconstructie naar voren gebracht als methode die kan laten zien dat verschil en gelijkheid niet de enige mogelijke posities zijn. Voor Komter is dit aanleiding om te zeggen dat er dus heel vaak geen sprake van dilemma's blijkt te zijn.

Hiermee komt een belangrijk misverstand over de begrippen gelijkheid en verschil boven tafel: de een ziet het dilemma als geloofsartikel, voor de ander is het een thema dat door een aantal wetenschappers op verschillende terreinen als vruchtbaar wordt ervaren. Niemand blijkt verschil en gelijkheid als dilemma te willen vastleggen en niemand wil gedwongen worden zelf een positie in te nemen binnen het dilemma. Verschillen bestaan er wel als het gaat om de vraag of het dilemma voor vrouwenstudies een vruchtbare manier van kijken is. Sommigen vinden van niet, anderen zeggen met het dilemma te kunnen werken; het is voor hen een analysemiddel dat, zoals bijvoorbeeld Meijer en Tonkens laten zien, nog allerlei nuanceringen en nieuwe vragen toelaat. Door de preoccupatie met de status van het dilemma kwamen deze voorstellen helaas nauwelijks aan bod. Ook in een ander opzicht is het jammer dat de discussie zich voor een groot deel beperkte tot de vraag 'bestaat het dilemma echt'. Slechts af en toe slaagde men erin de wetenschappelijke en politieke implicaties van een bepaalde positie in het debat te formuleren. Wel werd deze middag een eerste stap gezet in het uiteenrafelen van de misverstanden tussen vermeende voor- en tegenstanders van het dilemma.

Rob van Es en Baukje Prins
Verslag van het congres *Explorations in Feminist Ethics: Theory and Practice*
Duluth, Minnesota, 7 en 8 oktober 1988

Het grote aantal belangstellenden (ongeveer driehonderd) – voornamelijk witte – vrouwen en tien mannen) dat helemaal naar Duluth, een havenstad in het hoge noorden van de VS, heeft willen komen voor dit congres over feministische ethiek, overtrof

de stoutste verwachtingen van de organisatrices. Gedurende twee dagen passerden zo'n zestig lezingen de revue, die inhoudelijk een caleidoscopische aanblik boden.

Het merendeel van de congresbijdragen laat zich kenschetsen als een poging alternatieven te formuleren voor de overheersende Kantiaanse traditie in de ethische theorievorming. De bezwaren van feministische zijde tegen deze theorieën betreffen de claim op universele geldigheid, de aanname van een autonoom subject en de eenzijdige gerichtheid op regels en principes. Daartegenover stelt men een contextuele en pluralistische benadering, een relationeel subjectbegrip en de oriëntatie op zorg en verantwoordelijkheid. Deze kenmerken komen overeen met wat de ontwikkelingspsychologe *Carol Gilligan* identificeerde als de vrouwelijke benadering van morele problemen.

Het was opvallend hoe vaak op dit congres deze *vrouwelijke* moraal stilzwijgend als uitgangspunt voor of zelfs als identiek aan een *feministische* ethiek werd gesteld. Verschillende sprekers ondernamen pogingen om traditioneel vrouwelijke deugden een steviger plaats in de ethiek te geven. Het vermogen goed naar anderen te luisteren en aandacht te hebben voor de ander werden als voorbeelden van dergelijke deugden genoemd. Het probleem bij de diverse aanhangers van Gilligans perspectief was de evaluatie van de gegeven aandacht of zorg. In de discussies kwamen dan ook vragen als: hoe kan ik weten dat ik goed naar de ander heb geluisterd en niet haar gevoelens gemanipuleerd heb? En: wie of wat is de zorg waard? Het was jammer dat de reflectie op dergelijke nijpende vragen bij de Gilligan-aanhang veelal ontbrak.

Dianne Romain nam wel uitgebreid de tijd om Gilligans theorie over de morele ontwikkeling van vrouwen te ondervragen. Zij probeerde de verwarring die het lezen van Gilligans boek *In a Different Voice* bij haar teweeg had gebracht te ordenen. Zo stelde zij de methodologische vraag hoe een normatieve theorie van *morele* ontwikkeling ontworpen kan worden op basis van *empirisch* onderzoek. Romain's verhaal zat vol gevoelige theoretische speldeprikken aan het adres van Gilligan.

In een aantal lezingen werd ingegaan op de affiniteit van de feministische ethiek met het utili-

tarisme. Laura Purdy wees op een aantal interessante parallellen tussen beide tradities. In het utilitarisme houdt men bijvoorbeeld eveneens rekening met de context en de consequenties van handelingen en richt men zich op de vermindering van lijden (gezien de uitspraak 'the greatest happiness of the greatest number'). Ook Ann Richtman besloot haar lezing over een feministisch rechtvaardigheidsbegrip met een utilitaristisch credo: 'Let the principle be judged by the suffering it causes.'

Marilyn Friedman zocht in haar bijdrage aansluiting bij de hedendaagse oppositie van de zogenaamde 'new communitarians' tegen de Kantiaanse traditie. Hun kritiek op het abstracte individualisme lijkt veel op de feministische bedenkingen bij het atomistische subjectbegrip. Ethici als Alasdair MacIntyre en Michael Sandel benadrukken het belang van de gemeenschap en sociale relaties voor de identiteit en het morele standpunt van individuen. Toch zijn deze theorieën voor feministen niet zonder meer acceptabel. De eenzijdige aandacht voor *gegeven* gemeenschappen zoals familie en staat, dient volgens Friedman aangevuld met aandacht voor *gekozen* gemeenschappen. Vriendschappen en sociale netwerken zoals deze in steden ontstaan, zijn voorbeelden hiervan. Mensen geven hiermee te kennen dat de eigen identiteit ook een kwestie van keuze kan zijn. Dergelijke gemeenschappen, waarin relaties op solidariteit gebaseerd zijn, vormen een veel geschikter model voor een feministische ethiek, aldus Friedman.

Het postmoderne perspectief was op dit congres marginaal vertegenwoordigd. Dat is niet verwonderlijk, gezien de problematische relatie tussen deze vaak van moreel relativisme betichte stroming en de morele en politieke pijlers van het feminisme. Kathleen Martindale zocht naar een synthese van feministische theorie en deconstructivisme, waarin met name Derrida en Irigaray de toon zetten. De feministische theorievorming diende in de ogen van Martindale 'polyvocal' te zijn. Niet het zoeken naar eenheid, maar juist het etaleren van de grote en subtiele verschillen tussen de diverse posities zou de intentie moeten zijn. Door te spelen met taal en af te zien van machtsaanspraken zou zo een meerstemmig discours geproduceerd kunnen worden.

Op dit congres werden interessante pogingen ondernomen tot het formuleren van een nieuwe, feministische ethiek. Het scala varieerde van deconstructivistische experimenten tot de herlezing van klassiek filosofische teksten. Ondanks deze gevarieerdheid was er wel degelijk sprake van een gemeenschappelijke inzet. Zowel bij Angelsaksisch-modernen als Frans-postmodernen vormde *uitsluiting* van individuen en groepen het grote schrikbeeld. Een terechte zorg, die echter soms dreigde door te slaan naar een positie van extreem relativisme. Naast deze alertheid op uitsluiting wezen alle sprekers op het belang van *emoties* en *persoonlijke relaties*. Aspecten die inderdaad in de hedendaagse ethiek tot nu toe te weinig aandacht hebben gekregen.

Helaas hadden de meeste bijdragen een sterk meta-ethisch karakter. Aan de praktische consequenties kwamen veel sprekers niet toe. De politieke relevantie van diverse lezingen bleef daardoor wel eens hangen in een wolk van woorden. Maar misschien zijn de alternatieven nog niet ver genoeg ontwikkeld; dat zal hopelijk wel het geval zijn als dit congres over twee jaar een vervolg krijgt.

Ine Vanwesenbeeck
Verslag van de *First USA conference on international trafficking in women*
New York, 22-23 oktober 1988

Sinds de *Female Sexual Slavery*-conferentie in Rotterdam in 1983 heeft de tegenstelling onder feministen ten aanzien van prostitutie zich tot een openlijke controverse ontwikkeld. Kathleen Barry, de inspiratrice van zowel de Rotterdamse als de Newyorkse conferentie, spreekt zich niet alleen sterk uit tegen welke vorm van prostitutie dan ook ('as long as some women are bought and sold, no woman can be free'), maar zij waagt het ook de bijdragen van activisten voor de rechten van prostituees op onacceptabele wijze uit te sluiten. Haar argument is dat discussie met prostituees niet past op een feministische conferentie die het instituut

prostitutie niet ondersteunt, maar juist bevecht. Ik was bekend met deze visie van de *Coalition on Trafficking in Women*, de groep die Barry inmiddels om zich heen heeft verzameld, toen ik, samen met de vrouwen van de Nederlandse *Stichting tegen de Vrouwenhandel* naar New York toog om – toch maar weer – het ‘andere’ standpunt uit te dragen in de hoop enig tegenwicht te kunnen bieden aan de weg-met-de-prostitutie-lobby. Een eenzijdig abolitionistische strategie ten aanzien van prostitutie lijkt me namelijk niet alleen irrealistisch en onwerkbaar, maar tevens fundamenteel onjuist en gevaarlijk, niet alleen voor de positie van prostituees, maar ook voor de seksuele en economische autonomie van alle vrouwen.

Het feit dat we wisten wat ons te wachten stond, betekende geenszins dat we niet opnieuw onplezierig getroffen werden door de uitermate polariserende vijandigheid van Barry en anderen (Andrea Dworking, Hannah Olsen) jegens het (ons) ‘liberale, gederadicaliseerde en perverse’ feminisme.

De inleidende lezingen stonden niet alleen bol van typisch Amerikaanse retoriek over de verwerpelijkheid van prostitutie, maar waren een rechtstreekse trap in het kruis van andersdenkenden. Breed werd uitgemeten hoe slecht prostitutie voor vrouwen is, dat het vrouwen vervreemdt van zichzelf, dat het intrinsiek en fundamenteel onmenselijk is en niets anders dan een extreme vorm van slavernij en de kolonisatie van vrouwelijke seksualiteit en dat er, net als in porno, seks verbeeld en gepraktiseerd wordt die geweld tegen vrouwen legitimeert. Iets minder eenduidig gesteld zijn dit zeker valide overwegingen, die in elke serieuze, strategische discussie over prostitutie meegenomen moeten worden, maar precies dit laatste wordt onmogelijk gemaakt door Barry c.s. Elke minder radicale verwerping van prostitutie wordt niet getolereerd en wordt een ‘door de vijand [het patriarchaat] ingegeven visie’ genoemd. Het beschouwen van prostitutie als werk en het spreken over rechten van prostituees of over het verbeteren van hun werkomstandigheden en hun maatschappelijke positie zou ‘het’ instituut alleen maar verder legitimeren en versterken. Blijvende illegaliteit wordt gezien als een winstpunt. Van ‘vrije keuze’ om als prostituee te werken kan volgens Barry toch nooit

sprake zijn, omdat vrouwen altijd slachtoffer zijn van vroeger seksueel misbruik, van armoede of anders van een ‘vals bewustzijn’.

De bevoogding, de beschuldigingen en de intolerantie irriteren mateloos. We worden bovendien genoodzaakt ons te wapenen tegen een demagogie die mogelijk de meest overtuigende prostituee nog schuld bewust zou maken. Maar (gelukkig?) wordt er voornamelijk gepreekt voor eigen parochie, want door het selectieve toelatings- en uitsluitingsbeleid bevinden er zich nauwelijks prostituees of andersdenkenden onder het publiek.

Tijdens de werkgroepen later op die eerste dag kregen wij de kans om onze visie te verwoorden. Ik zat in de werkgroep over ‘violence against prostitutes’. Met angst en beven als gevolg van het eerdere offensief formuleerde ik onze tegenwerpingen, onze ‘ja-maars’ en onze vragen. Ik bracht ter tafel dat juist de illegaliteit van prostitutie en de stigmatisering en marginalisering van prostituees de extreme exploitatie van vrouwen in de hand werkt en de extreme criminele en morele belasting van prostituees juist legitimeert. Inderdaad is prostitutie een belangrijke manifestatie van ongelijke seksverhoudingen met betrekking tot geld en seks en is seksualiteit door de eeuwen voornamelijk tegen vrouwen gebruikt. Maar het is anderzijds tevens het terrein bij uitstek waar grote groepen vrouwen zich economisch staande hebben weten te houden. Ik vroeg me af of niet juist de seksbusiness hoognodig in handen van vrouwen moet komen, zodat het belang, de verdiensten en de integriteit van vrouwen beter gewaarborgd zouden kunnen worden. Ik beaamde, dat de seks, die in de prostitutie bedreven wordt hoofdzakelijk is toegesneden op de wensen en verlangens van mannen, maar wierp tegen dat het geheel en al als ‘patriarchaal’ en dus verwerpelijk van de hand doen daarvan de ontwikkeling van een ‘feministische’ seksuele praktijk enorm zou frustreren. Hoe moeten we ons die voorstellen als het ‘hoerige’ daarvan geen deel uit mag maken? Ik betoogde verder dat het irrealistisch en onwenselijk is om de prostitutie als ‘isoleerbaar’ voor te stellen, dat ‘het’ niet ophoudt bij de geblindeerde deur van de seksclub. Iedere vrouw kan ‘beticht’ worden van hoerigheid, vooral als ze onwilling, overspelig of zelfs als ze misbruikt is en dat het

juist zaak is om, samen met prostitueés als volwassen gesprekspartners, te komen tot een strategie ter bestrijding van alle vormen van veroordeling van en geweld tegen vrouwen. Ik riep op om toch vooral als feministen niet de uitsluiting van prostitueés te (her)bevestigen. Ik stelde dat geen enkele (niet)-prostituée erbij gebaat is de scheiding te blijven aanbrengen tussen 'goed' en 'slecht'. Welke vrouw is ooit goed genoeg? Ik pleitte voor een open, genuanceerde en strategische discussie tussen prostitueés en niet-prostitueés over decriminalisering van de prostitutie en over de gevaren enerzijds en het belang van prostitueés anderzijds bij bepaalde vormen van overheidsregulering. De meerderheid van het publiek kon het duidelijk niet eens zijn met deze Europese visie en de discussie werd niet gevoerd.

De volgende dag, waarop Kathleen Barry zich overigens persoonlijk niet meer vertoonde, werd gevuld met meer van hetzelfde en met het sensitivity-achtige 'speaking out' van 'survivors'. De oproep om te profiteren van de aanwezigheid van vertegenwoordigsters uit zoveel landen en om een mondiale strategie te ontwerpen werd weggevaagd met de opmerking dat deze tijd bedoeld was voor 'personal healing'. Anderen met mij waren teleurgesteld over de mogelijkheden om binnen de conferentie de nodige discussies te voeren. Dit gold met name voor de vrouwen die in de Derde Wereld bij de militaire bases en in de toeristencentra met prostitueés werken en voor wie 'weg met prostitutie' een kreet is vanaf een andere planeet.

Het heeft ons verontrust te horen, dat de coalitie van Barry waarschijnlijk mede op basis van deze conferentie een adviserende status ten aanzien van vrouwenhandel zal krijgen bij de Verenigde Naties. Dat betekent dat zij de wereld rond kan reizen om te propageren dat prostitutie géén werk is, dat de prostitutie verder de illegaliteit ingedreven moet worden, en dat miljoenen vrouwen hun inkomsten ontnomen moet worden. Ze zal daarmee structureel niets veranderen; ze zal alleen bewerkstelligen, dat prostitueés blijvend met de nek aangekeken worden, toenemend risico lopen en nog steeds een solide basis ontberen waarop zij zich kunnen organiseren of hun recht kunnen halen. Hadden we geen andere prioriteiten?

Joke Hermesen en Alkeline van Lenning
Verslag van het symposium *Ongeregeld
zenuwleven*

Amsterdam, 3 november 1988

Deze door het Nederlands centrum Geestelijke volksgezondheid georganiseerde studiedag speelde zich af in de Koningszaal van Artis. Wanneer we de ironie van de locatie even terzijde schuiven: een keurige zaal zeer goed gevuld met keurig publiek. Het symposium droeg de ondertitel: 'Historische opvattingen over de relatie tussen vrouwen en waanzin', waaruit de afbakening van deze studiedag duidelijk wordt. De onderzoeksters belichtten vooral de historische aspecten van de relaties tussen vrouwbeelden, psychiatrie en waanzin en besteedden weinig aandacht aan het fenomeen van de vrouwelijke waanzin op zich. Het bleef over het algemeen bij historische beschrijvingen van concepties van medici en psychiaters, terwijl de vraag naar het waarom van al dat vrouwelijk lijden nauwelijks werd gesteld.

Grietje Dresen opende met een bijdrage getiteld: 'Vrouwen bezeten van liefde'. Ze kritiseerde de opvatting dat het strenge vasten van religieuze vrouwen vanaf de late middeleeuwen begrepen zou kunnen worden als anorexia nervosa, een verschijnsel dat tegenwoordig steeds vaker voorkomt. Dresen wees op de verschillen tussen de ascese van de mystica's en het bestaan van de anorectische vrouwen tegenwoordig. Een belangrijk onderscheid is het huidige gebrek aan voorbeelden. Immers de mystica's spiegelde zich aan het voorbeeld van hun hemelse bruidegom die zelf geleden heeft. Dresen benadrukte dat het de anorectische vrouwen van tegenwoordig juist aan adequate voorbeelden ontbreekt.

Dit betoog ontlokte een van de aanwezigen de vraag naar de continuïteit van de vrouwelijke waanzin. Zij herkende wel degelijk in de door Dresen besproken levenswijzen een verlangen naar een ander soort vrouwelijkheid dan aangeboden wordt. Dit verlangen had de vragenstelster ook bij de klassieke hysterie aangetroffen.

Dresen antwoordde dat de overeenkomst inderdaad gelegen is in het zoeken naar andere vrou-

welikheden en het opleggen van de wil aan het lichaam om dat te bereiken. Een belangrijk verschilpunt blijft echter dat in de verschillende historische perioden de heersende idealen van vrouwelijkheid uiteenlopen.

Prof. Luyendijk-Elshout schetste de evolutie van het hysterie-begrip in de 18de eeuw. Zij plaatste dit tegen de achtergrond van de vrouwbeelden van die tijd. Het geheel werd gecompleteerd met de onvermijdelijke dia-beelden van hysterica's. De vraag dringt zich op: 'Wat is het toch dat zo boeit', we lijken er maar niet genoeg van te kunnen krijgen. Hierop kregen we geen antwoord. Luyendijk had voor haar lezing voornamelijk geput uit de door de gevestigde psychiatrie geproduceerde dossiers en publikaties. Het zou interessanter geweest zijn als ze deze kritisch besprak en minder voor zichzelf liet spreken. Nu waren de diverse uitlatingen van de heren medici aanleiding tot enige commotie in de zaal en kreeg deze bijdrage eerder het karakter van een zwartboek dan van een exposé over de hysterie waarin ook minder bekende zaken naar voren komen of de bekende opvattingen in een nieuw licht geplaatst werden.

Brita Rang besloot de ochtend met een kritische analyse van de 'beweringen over de psychische gevolgen van geestelijke inspanning voor vrouwen', zoals ze in de 17de en 18de eeuw verkondigd werden. In deze lezing over 'de waanzin van de vrouwelijke geleerde' vestigde Rang de aandacht op de in de 18de-eeuwse wijdverbreide opvatting dat studie zeer ongezond voor de vrouw zou zijn, omdat zij door dit 'onnatuurlijke en onvrouwelijke gedrag' de vernieling van haar toch al zwakke zenuwstelsel riskeerde. Een geleerde vrouw zou een soort vergissing van de natuur zijn, een *monstrum natura*. Omdat de lichamelijke conditie van vrouwen van nature zwakker zou zijn, zouden zij onvoldoende in staat zijn om zich tegen externe prikkels, die studie en cultuur teweegbrengen, te beschermen. Mannen zouden, in tegenstelling tot vrouwen, de kracht hebben om zichzelf te vormen en zich onafhankelijk te maken van de slechte invloeden van buitenaf.

Hieruit blijkt dat het denken over vrouwen in de

18de eeuw in hoge mate door haar biologische constitutie werd bepaald en dat de geleerdheid van vrouwen louter op medische gronden werd afgewezen. De economische motieven die Rang noemde, geven echter een eenzijdig beeld van de pogingen om vrouwen deze professionele status te ontzeggen.

's Middags leverde, na een uiteenzetting van Alkemade over de tragische wederwaardigheden van vrouwelijke patiënten in het krankzinnigengesticht te Coudewater, tot slot Bauduin een bijdrage. Zij betoogde dat haar onderzoek van 1980, waarin zij de 'hardnekkige misvatting dat vrouwen psychisch ongezonder zijn dan mannen' ondermijnde, ook anno 1988 nog stand houdt.

Diverse factoren spelen een rol in het feit dat vrouwen vaker gebruik maken van hulpverleningsinstellingen op het gebied van de geestelijke gezondheid. Zo voelen ze psychische problemen makkelijker aan en hebben minder moeite ze als zodanig te herkennen. Verder geven ze met groter gemak uitdrukking aan hun gevoelens. Dat vrouwen meer gebruik maken van de hulpverlening wil dus niet zeggen dat ze psychisch ongezonder zijn. Aan deze conclusie koppelde ze het voorstel om de aandacht niet meer te richten op de verschillen tussen de seksen, maar binnen een sekse. Sekse is lang niet altijd en misschien wel nooit een relevante factor voor psychische klachten. Waarom dan toch dat hardnekkige vasthouden aan het sekseverschil als verklaring, vraag Bauduin zich af. Het is ongetwijfeld bijzonder nuttig om bestaande cijfers kritisch door te lichten en waar mogelijk te nuanceren. We dreigen echter in Bauduins redenering tot de oneigenlijke keus gedwongen te worden om of het sekse-verschil als afdoende verklaring op te voeren of daarvan af te zien en de talloze verschillen in omstandigheden van concrete individuen als verklaring voor verschillen in mate van geestelijke gezondheid te hanteren.

Dat het zinnig is om mensen die in overeenkomstige situaties verkeren met elkaar te vergelijken, staat buiten kijf. Anderzijds kan het sekseverschil niet bij voorbaat genegeerd worden. Bauduin verwijst zelf in haar betoog naar de verschillen in het ervaren van en omgaan met psychische

problemen tussen mannen en vrouwen. Ons inziens verdient de vraag naar mogelijke vrouwelijke verwerkingen van psychische conflicten wel degelijk de aandacht.

Mieke Verloo

Vrouwenstudies: lof betuigen of negeren?

Verslag van een koffiesymposium:

Vrouwenstudies tussen beheersing en beweging

Utrecht, 9 december 1988

Vrouwenstudies lijken de laatste tijd een grote bloei door te maken. Iedere maand zijn er weer belangrijke gebeurtenissen: een internationaal congres, promoties, een benoeming van een hoogleraar, een oratie. Ook Rosi Braidotti, hoogleraar vrouwenstudies aan de Rijksuniversiteit te Utrecht, vertolkte deze rooskleurige visie op het koffiesymposium 'Vrouwenstudies tussen beheersing en beweging' op 9 december 1988. Dit koffiesymposium was georganiseerd door de Interfaculaire werkgroep Vrouwenstudies te Utrecht naar aanleiding van de promoties van drie van haar leden binnen de Faculteit Sociale Wetenschappen.

Braidotti sprak in haar openingslezing over deze promities als een 'moment of triumph for individuals and for the collective project they help to build'. Jammer genoeg was zij niet in staat de rest van de bijeenkomst bij te wonen. Wat volgde was in flagrante tegenstelling tot dit triomfantelijke beeld. Afgaande op mijn eigen woede en teleurstelling, moet ik trouwens bekennen dat ook ik in mijn hart een dergelijk beeld gekoesterd had. Vrouwenstudies, zo kan je hier en daar horen, wordt zo langzamerhand een volwassen wetenschapsgebied. Ook Braidotti sprak van een 'coming of age' en een 'full adult life' dat nu in het verschiet lag. De stroom vrouwenstudiespromoties van de laatste tijd is dan een bevestiging daarvoor. Volwassen zijn betekent echter ook 'als volwassenen beschouwd worden door anderen', en dat daar nog veel aan schort, werd op 9 december weer eens pijnlijk duidelijk.

De opzet van het symposium was intrigerend

genoeg. Centraal stond de vraag: wat is de betekenis voor de onderscheiden vakgebieden van deze vrouwenstudiesproefschriften? Deze vraag zou vooral beantwoord moeten worden door de promotoren. Voor wie enigszins op de hoogte was van de inhoud van de drie proefschriften, leek deze vraag geen bijzondere problemen op te leveren. Alledrie gebruikten ze niet alleen inzichten uit vrouwenstudiesonderzoek en literatuur, maar ook theorieën en inzichten uit het al langer bestaande vakgebied waarin zij werkten.

Marieke Renoir promoveerde met het proefschrift *Bouwen in haar perspectief. Vrouwen in verandering, consequenties voor de gebouwde omgeving* bij de vakgroep stadsstudies. Zij beschrijft sociale veranderingsprocessen die het leven van vrouwen in haar woning, buurt en werk raken, alsmede de denkbeelden die de 'vrouwen, bouwen en wonen'-beweging uitdraagt. Zij onderzoekt deze veranderingsprocessen en denkbeelden bij een groep vrouwen met kinderen en activiteiten buitenshuis. In haar inleiding benadrukte zij de fundamentele discussies waarop zij in haar proefschrift was ingegaan, met name de verbinding die zij legde tussen algemene sociale veranderings-theorieën en stadsstudies. Haar proefschrift besluit met een herziening van een klassiek concept uit de stadssociologie, de zogenaamde 'wijkgedachte'. Haar promotor, de Utrechtse hoogleraar Jansen, zorgde daarna voor de eerste inhoudelijke teleurstelling. Hij ging nauwelijks in op de centrale vraag. Ook werd niet duidelijk of hij nu van mening was dat het proefschrift een belangrijke bijdrage had geleverd aan de sociologie van bouwen en wonen, of niet. Op haast genante wijze roemde hij vrouwenstudies in het algemeen, 'de wetenschappelijke wereld zal, na het binnendringen van vrouwenstudies, nooit meer zijn wat ze geweest is', om voor dit proefschrift niet verder te komen dan 'het belang van het invullen van een witte plek', en de bewondering die hij had voor 'het geduldige empirische werk' en de 'geduldige analyse'. Aan het belang van de herziening van de wijkgedachte wilde hij wel één zin kwijt, maar daar bleef het bij.

Trudy Knijn en Carla Verheijen promoveerden gezamenlijk op het proefschrift *Tussen plicht en ontplooiing. Het welbevinden van moeders met*

jonge kinderen in een veranderende cultuur. In dit proefschrift wordt een verband gelegd tussen modernisering en daarmee samenhangende tendensen tot individualisering, opvattingen over moederschap (ook historisch) en spanningsverschijnselen bij hedendaagse moeders. De snelheid waarmee het moederschap verandert als gevolg van het moderniseringsproces loopt niet altijd gelijk met individuele veranderingsprocessen en met veranderingen in de maatschappelijke organisatie van het moederschap. Moeders met jonge kinderen blijken relatief veel spanningsverschijnselen te vertonen. Vanuit de resultaten van het onderzoek worden een aantal uitgangspunten van de moderniseringstheorie van Zijderveld ondergraven. Met name de scheiding tussen privé en openbaar, waar deze theorie van uitgaat, blijkt volgens Knijn en Verheijen niet haalbaar. Het 'thuis als veilige haven' gaat niet op voor full-time huisvrouwen en vrouwen met kleine kinderen.

De socioloog Zijderveld, een van de promotoren van Knijn en Verheijen, ging meer dan Jansen in op de centrale vraag. Voorop stelde hij het onbelangrijk te vinden dat het hier ging om een vrouwenstudiesproefschrift. Het ging hier om een 'virtuoos produkt', en daarom was het interessant. Hij roemde de eenheid die in het proefschrift bereikt was, de eenheid tussen psychologie en sociologie, tussen kwalitatief en kwantitatief onderzoek, tussen theorie en empirie. Het belangrijkste was dat het een van de weinige, en wellicht de interessantste empirische studie over modernisering was die hij kende. Uit het proefschrift wordt volgens Zijderveld duidelijk dat modernisering geen uni-lineaire ontwikkeling is, maar dat er stroomversnellingen zijn, zodat verschillende fasen tegelijk bestaan. Daarbij blijkt klasse een belangrijk gegeven. Hoger opgeleiden hebben modernere opvattingen.

Het proefschrift van Janneke van Mens-Verhulst, *Modelontwikkeling voor vrouwenhulpverlening. Op weg naar het land Symmetria*, beschrijft een onderzoeksproject waarin een theoretisch model wordt ontwikkeld waarmee het vrouwenhulpverleningsproces zich op een bruikbare wijze laat weergeven. Het model is bruikbaar in discussies rondom veranderingen binnen de reguliere instellingen voor geestelijke gezondheidszorg, en

is omgezet in een spelsimulatie. Van Mens-Verhulst benadrukte dat het uitgangspunt voor haar was het creëren van een conceptueel kader voor vrouwenhulpverlening. Daardoor wordt de dialoog met de reguliere hulpverlening mogelijk. Zij heeft het vrouwenhulpverleningsproces daartoe geïnterpreteerd als een besluitvormingsproces dat niet lineair is, en meerdere dimensies en actoren kent.

De psychotherapeut Dijkhuis, een van haar promotoren, vond het erg belangrijk dat er nu een goede beschrijving mogelijk is van vrouwenhulpverlening, omdat die vanuit de klassieke hulpverlening nog vaak gek of onverantwoord wordt gevonden. In het proefschrift van Van Mens-Verhulst wordt volgens hem bovendien een aanvulling geboden op de verklaringen voor veranderingsprocessen in therapieën. Zij stelt namelijk het vergroten van de zelfkeuze centraal. Het proefschrift biedt daardoor verheldering, ook voor de klassieke hulpverlening.

De methodoloog Klabbers vond het niet zo interessant dat het proefschrift over vrouwenhulpverlening ging. Belangrijker was volgens hem dat Van Mens-Verhulst een maatschappelijk vraagstuk had omgezet in een wetenschappelijke puzzle. Na deze obligate uitspraak (is dit niet van toepassing op ieder sociaal-wetenschappelijk onderzoek) hield hij een pleidooi voor een nieuw criterium voor de kwaliteit van wetenschappelijk onderzoek, namelijk het 'nut'. Het leek er hard op dat hij stelde dat het proefschrift vooral van belang was omdat het praktisch bruikbaar was. Hoe dat zich verhiield tot de 'wetenschappelijke puzzle', werd niet duidelijk. Ook ging hij niet in op vrouwenstudies-discussies over de 'toepasbaarheid van onderzoek'. Het was een erg onduidelijk en mager betoog.

Na al deze inleidingen zou dan een bredere discussie van start gaan. Al in het begin was duidelijk dat hiervan niet al te veel verwacht kon worden. Van de deftige Utrechter Senaatszaal waren slechts de eerste vier rijen stoelen met publiek gevuld. Ik constateerde met verbijstering dat het publiek exclusief vrouwelijk was. Hoe moest ik dit interpreteren? Is niet het overgrote deel van de wetenschappers in de sociale wetenschappen van het mannelijk geslacht? Zijn niet bijna alle collega's van Renoir,

Knijn, Verheijen en Van Mens-Verhulst mannen? Waren zij dan misschien niet uitgenodigd? Was het dan niet minstens fatsoenlijk van hen geweest om er aanwezig te zijn?

Mij dunkt het dat de mannelijke afwezigheid op deze ochtend welsprekender was dan al die vooral vrijblijvende loftuigingen van de (verplicht aanwezige) mannelijke promotoren. De harde werkelijkheid is dat men vanuit vrouwenstudies wel kan denken dat men een integratie, of een interessante confrontatie tot stand heeft gebracht tussen vrouwenstudies en de verschillende vakgebieden, maar dat wetenschappers uit deze vakgebieden daar niet op zitten te wachten. Zij hebben er geen boodschap aan. Waar op 9 december een serieuze discussie tussen vrouwenstudies en een aantal sociaal-wetenschappelijke benaderingen aan de orde was, werd de heersende wetenschappelijke opinie hierover maar al te duidelijk. Zij stemden met de voeten: oninteressant.

Of deze achtergrond er ook de oorzaak van was dat de geplande discussie geen enkel niveau leek te kunnen bereiken, weet ik niet. De vier hoogleraren leken, met uitzondering van Zijderveld, ook niet geïnteresseerd in andere proefschriften dan het door hen begeleide. Tijdens de inleidingen waren er verschillende onderonsjes en veel verveelde blikken.

In de discussie met de zaal werd ingegaan op de meerdere keren gemaakte opmerking dat het interessante aan de proefschriften niet zozeer was dat het om vrouwenstudies ging, maar om 'de inzichten in het moderniseringsproces', 'het nut' en dergelijke. De zaal vroeg zich af of dit als een compliment gezien moest worden. Of het niet juist bij vrouwenstudies hoort dat er een eenheid gezocht wordt tussen verschillende disciplines, dat er gezocht wordt naar nieuwe methodes, dat er aandacht is voor de praktische bruikbaarheid, dat vaststaande assumpties over de werkelijkheid ondervraagd worden. De heren wilden er niet zo hard aan. Uit de zaal kwam nog de waarschuwing dat dit soort opvattingen vrouwenstudies als het ware laten verdwijnen, door een fictieve tegenstelling tussen vrouwenstudies enerzijds en 'goed onderzoek' anderzijds.

De discussie bleef hierop hangen. Vragen naar

verschillende opvattingen over vrouwenstudies kwamen er niet meer door. Ook vragen waarin de centrale vraag weer omgekeerd werd tot: 'Kunnen vrouwenstudies af en toe iets interessants vinden in de gevestigde wetenschap' riepen geen reacties op. Het terechte geschater van Zijderveld, toen hij merkte in dit gezelschap tot de 'gevestigde' wetenschap te worden gerekend, had de weg kunnen wijzen naar een interessante discussie. Het bleek immers niet bij iedereen bekend dat deze vier geleerde heren in hun eigen vakgebied ieder een marginale positie innemen. Er is waardering voor hen, zeker, maar zij horen niet bij de gevestigden. Dat promoties van vrouwenstudies juist bij hen aansluiting vinden, lijkt mij niet toevallig. Wat daar de (inhoudelijke) consequenties van zijn, had ik graag besproken gezien.

Recensies

Rian Voet
SISWO-conferentie: *Het geslacht van de macht*

Amsterdam, 2 december 1988
STEO-trendrapport: *De kracht van de macht. Theorieën over macht en hun gebruik in vrouwenstudies*

C.C.M. Gremmen en J.A. Westerbeek
van Eerten
Den Haag 1988, 164 blz. f 24,95

Op 2 december 1988 bezocht ik de Oudemanhuispoort te Amsterdam voor de conferentie 'Het geslacht van de macht', die daar werd gehouden ter afsluiting van een reeks bijeenkomsten van de SISWO-studiegroep van dezelfde titel en ter gelegenheid van het verschijnen van het STEO-trendrapport *De kracht van de macht*. Vergeleken met het vorig jaar in Leiden gehouden congres 'The gender of power' had deze conferentie een wat provinciaals en bloedeloos karakter. Je hebt niet veel gemist dus. Toch deden zowel de conferentie als het trendrapport me verlangen enkele woorden hierover tot je te richten.

Het onderwerp 'macht' mag zich immers al langer verheugen in onze belangstelling. Je zou zelfs kunnen zeggen dat dit onderwerp ons thema 'deconstructie van vertogen' van zijn geprivilegieerde plaats in ons onuitputtelijk vrouwenstudiesdebat heeft verdrongen. Wonderlijk hoe het ene thema het andere afwisselt zonder dat er een rimpeling in de onmetelijke woordenzee verschijnt. Verontschuldig me, maar het zijn juist deze moeiteloze overgang en de lichtheid van onze laatste gesprekken die me bedrukken en me doen afvragen hoe de thema's macht en deconstructie zich tot elkaar verhouden.

Ik heb hier twee uiteenlopende opvattingen over gevonden. De eerste is te lezen in nummer 34 van het *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*. Aafke Komter spreekt daar van twee rivaliserende perspectieven: het vertooganalytisch perspectief dat de categorie vrouwen zou overaccentueren, en het machtsperspectief dat de categorie vrouwen zou verwaarlozen.¹ In het nu uitgekomen trendrapport wordt daarentegen het vertooganalytisch perspectief als een van de vele machtsperspectieven gepresenteerd. De laatste visie lijkt me het meest plausibel. Immers, waren vele deelnemers tijdens het Leidse congres er nog van overtuigd dat het machtsperspectief een concreet tegenwicht zou bieden tegen het vage vertooganalytisch perspectief, tijdens de conferentiedag van afgelopen 2 december bleek macht een minstens net zo vaag en breed thema te zijn als vertoog of deconstructie.

Dit bleek niet alleen uit de vier gepresenteerde machtsbenaderingen van Elias, Foucault, Giddens en Lukes, maar ook uit de talloze metaforen waarmee men het verschijnsel macht trachtte te vangen.

Het begon al tijdens de inleiding van Aafke Komter, die daar als voorzitter van de SISWO-studiegroep sprak. Zij opperde dat men over macht hetzelfde kon zeggen als wat Augustinus eens over tijd heeft gezegd: het is voortdurend concreet in je leven aanwezig, maar als je vraagt wat het is dan glipt het tussen je vingers door. Een wat al te pessimistisch beeld aan het begin van een conferentiedag, zul je zeggen. Maar ze verwees ook nog naar een andere metafoor, namelijk die van Sartre, waarin macht als een magistrale kathedraal wordt beschouwd. In elke hoek van de kathedraal valt wel iets interessants te ontdekken, maar men verkrijgt geen overzicht. Slechts beetje voor beetje kan men iets meer over macht zeggen als men eerst in de catacomben is geweest om de veronderstellingen te onderzoeken waarmee men heeft gebouwd, als men heeft gezien met wat voor mechanismen en onder wat voor soort machtsverhoudingen die kathedraal is gebouwd en wanneer men ook de uitingen, de tierelantijntjes op het dak, heeft aanschouwd. Dan pas kan men via een bespreking over de verhouding tussen schijn en wezen, tussen structuur en individu, het verschijnsel macht benaderen.

De politicologische en sociologische metafo-

ren van macht, waar wij in onze studie mee vertrouwd zijn gemaakt en die in het trendrapport werden gememoreerd, namelijk macht als bezit, macht als vermogen, macht als relatie en macht als iets wat alles doortrekt (energie?) werden op deze dag nog eens overtroffen. Maar de vraag in hoeverre deze metaforen van macht nu enig licht werpen op de verhouding tussen geslacht en macht, hetgeen toch de hoofdvraag van deze conferentiedag was, werd helaas amper besproken.

De verwarring over de relatie tussen geslacht en macht werd nog eens vergroot in de Foucault-discussiegroep waar de inleidster een poging deed om geslacht zelf als metafoor van macht te zien. Angela Grooten presenteerde namelijk de stelling dat 'de materiële, historische en sociale, en symbolische realiteit van de werking van macht *als* het geslachtsverschil is'. Om dit te onderzoeken zou men de vertooganalyse van Foucault met de psychoanalyse van Lacan moeten combineren. Voor het overgrote deel van de discussiegroep ging dit te ver. Zij hielden het liever bij de vertooganalyse zodat macht en geslacht niet samenvielen en men op deze wijze nog een machtsheorie overhield om de relatie tussen geslacht en macht te onderzoeken.

Uitstekend, zul je denken, prettig dat die mensen met beide voeten op de grond blijven staan. Maar ik verzeker je, daar was niets van aan. Terwijl zij zich vermoeiden om de door Angela Grooten samengeklonterde betekenissen van macht en geslacht weer uiteen te rukken, groeiden in hun arbeid de betekenissen van macht en vertoog aan.

Ik ben weer teruggekeerd bij het probleem waarmee ik deze brief begon, namelijk de verhouding tussen het vertooganalytisch perspectief en machtsheorieën. Ofwel je komt tot de conclusie dat het vertooganalytisch perspectief geen machtsheorie in zich herbergt, omdat macht er volgens Foucault in elke context anders uitziet en dan is dus deze werkgroep misplaatst op deze conferentie, ofwel je stelt dat de vertooganalyse zelf de machtsheorie is en dan dreigt macht steeds samen te vallen met sociale cohesie, structuur, vertoog of tekst.

Laten we de tweede, meest optimistische optie nemen en er, nog optimistischer, van uitgaan dat macht en vertoog geen alomvattende containerbegrippen hoeven te zijn, omdat we onderscheidin-

gen kunnen aanbrengen in soorten macht en soorten tekst. Maar Foucault zelf geeft geen criteria voor zo'n onderscheid, dus hoe zouden wij dit op legitieme wijze kunnen doen zonder buiten het kader van de vertooganalyse of het deconstructiedenken te treden?

De lezing van Carol Hagemann-White (werkzaam bij het Berliner Institut für Sozialforschung und sozialwissenschaftliche Praxis), die in de middaguren van de conferentie gehouden werd, en de reacties erop, lenen zich uitstekend als illustratie van dit probleem. Hagemann-White pleitte voor deconstructie van de termen geslacht en macht omdat de inhoud van deze termen maatschappelijk wordt bepaald. Maar, stelde ze vervolgens, niet door alle personen in gelijke mate. We zouden terugkijkend op de handelingen van personen een onderscheid kunnen maken in de mate van invloed. Tja, dacht ik, wat een vreselijk grote open deuren moeten hier worden ingetrapt. Maar deze bieden spijtig genoeg voor Carol Hagemann-White nog meer zicht op de noodzaak om er naast het deconstructiedenken een machtsheorie bij te slepen die over verschil in de mate van invloed reflecteert.

De vermoeidheid sloeg toe en ik kreeg steeds meer problemen om in deze hutspotlezing de visie van deze mevrouw op de relatie tussen geslacht en macht te beluisteren. We zouden volgens haar achteraf een onderscheid kunnen maken tussen geslachtelijke en niet-geslachtelijke macht. Op sommige handelingsterreinen blijkt geslacht dan dichotoom van karakter te zijn, terwijl het op andere handelingsterreinen eerder als een continuüm te beschouwen valt. Differentiatie van macht en geslacht in het verleden zou tevens zicht op nieuwe geslachtsmogelijkheden in de toekomst moeten bieden.

De co-referentes tekenden twee bezwaren aan tegen zo'n soort benadering. Allereerst wierp Kathy Davis tegen, dat waar Hagemann-White geslachtsverschillen beschreef, het niet geslacht zou zijn dat ons zou interesseren maar macht. Hierover kunnen we natuurlijk van mening verschillen, maar deze opmerking herinnert ons wel terecht aan die andere open deur, namelijk dat je altijd vanuit een bepaald normatief kader kijkt en dat de beschrijving daarom nooit zuiver een feite-

lijke situatie kan weerspiegelen, als deconstructie pure beschrijving zou zijn, is ze dus bijzonder problematisch.

Het tweede bezwaar, dat zowel door Kathy Davis als door Aafke Komter werd ingebracht, had echter juist betrekking op die punten in Hagemann-White's lezing waar niet slechts beschreven maar ook verklaard of normatief geoordeeld werd. Hagemann-White werd hetzelfde voor de voeten geworpen wat zij zelf stelde ten aanzien van degenen die niet alleen willen deconstrueren maar ook construeren, namelijk 'affirmative theorizing legitimizes oppressive social order'. Wanneer vrouwenstudies sluitende verklaringen geeft voor vrouwenonderdrukking zou ze deze hierdoor legitimeren.

Hagemann-White ontkende ten stelligste in haar lezing geconstrueerd of verklaard te hebben en had geen zin vanuit de volgens haarzelf ten onrechte aan haar toegekende constructiepositie het debat met Komter en Davis aan te gaan. Een grote verwarring maakte zich meester van het publiek. Met een welles-nietes liep de 'discussie' vervolgens bij voorbaat dood.

Wat me in dit non-debat zo frappeert, is de overdreven angst voor verklaringen of normatieve oordelen, alsof die niet in het deconstructiedenken passen, en indien dit waar is, alsof dat dan geen gegronde reden zou zijn dit denken achter zich te laten. Dat men door vrouwenonderdrukking historisch te verklaren deze tevens legitimeert, lijkt mij klinkklare nonsens. De verklaring voor een hevige aardstok legitimeert toch ook niet het leed dat de slachtoffers is aangedaan? De angst voor normatieve oordelen begrijp ik evenmin. Dan moet men mij eerst maar eens uitleggen waarom een specifiek *soort* normativiteit ongewenst is.

Maar op de conferentiedag en in het trendrapport kwam zowel het debat over welk type normatieve oordelen en verklaringen acceptabel of zelfs wenselijk zijn, als het debat over waarom de ene machtstheorie beter zou zijn dan de andere, nauwelijks aan bod. Dit heeft een aantal praktische oorzaken: in de parallelgroepen op de conferentie werden de sympathisanten van Giddens, Lukes, Elias en Foucault van elkaar gescheiden in plaats van ze met elkaar in debat te brengen over specifieke thema's.

In het trendrapport werden de machtstheorieën vooral geëvalueerd op hun eenzijdigheid: Elias is vooral te gebruiken voor machtsprocessen over zeer grote perioden en vanwege de notie van gevestigden-buitenstaanders, Giddens meer voor de dualiteit van structuren, Foucault voor de aanknopingspunten met 'constructies van vrouwelijkheid' en Lukes voor 'vraagstukken van sociologische of politicologische aard'. 'Het is mogelijk noch gewenst de enige of meest geschikte machtsoptiek voor vrouwenstudies vast te stellen. De besproken visies hebben ieder hun specifieke verdiensten' (p. 150), stellen de auteurs Ine Gremmen en Jette Westerbeek van Eerten. Ja, dat zal wel, maar wanneer dit betekent dat de auteurs geen oordeel geven over wat 'vraagstukken van sociologische of politicologische aard' zijn, of over de kwestie waarom de dualiteit van structuren überhaupt bezien zou moeten worden, dan is dit erg spijtig van het ontzaglijk vele werk dat de beide auteurs hebben verricht. Het gebrek aan normatieve evaluatie is waarschijnlijk ook niet geheel te wijten aan de motieven van de auteurs. De formule van het trendrapport komt er al jarenlang op neer dat voor de gewenste schijn van een objectief encyclopedisch overzicht oppervlakkigheid en vrijblijvendheid op de koop toe worden genomen.

Nu zul je tegenwerpen dat die normatieve oordelen wel op een volgende vrouwenstudiesconferentie aan bod zullen komen. En ik kan meteen bevestigen dat er al een nieuwe openbare SISWO-discussiegroep over feminisme en moraal op stapel staat. Maar worden op deze wijze niet wederom vraagstukken van elkaar gescheiden die eigenlijk samengedacht behoren te worden, namelijk ditmaal macht en moraal? Of overdrijf ik en zijn er volgens jou geen rimpelingen te bespeuren?

1. Aafke Komter, 'De constructies van dilemma's in het feminisme', in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 34, 1988, jrg. 9, nr. 2, p. 182.

Marianne Beelaerts
Klachten, ambivalentie en gelijkheid

De belasting van de bevrijding

Christien Brinkgreve

Oratie, Nijmegen (SUN) 1988, 48 blz., f 9,50

Christien Brinkgreve, de nieuwe hoogleraar vrouwenstudies in Nijmegen is, als zij op 29 september 1988 haar oratie uitspreekt, te beschouwen als de verpersoonlijking van haar onderwerp. De groep vrouwen die zijn bespreekt zijn tussen de 35 en 45 en combineren een maatschappelijke carrière met moederschap, huishouden en (al dan niet open) huwelijk. Ondanks de mogelijkheden die deze generatie vrouwen heeft om buitenshuis te werken, hebben ze klachten. Onder de titel *De belasting van de bevrijding* zoekt Christien Brinkgreve naar verklaringen voor deze onvrede.

Ik zal in deze bespreking van de oratie iets zeggen over de thema's en meer in het algemeen een enkele opmerking maken over de voorgestane benadering van vrouwenstudies.

In de lijn van Elias combineert Brinkgreve psychologische, sociologische en historische benaderingen om de onvrede die vrouwen hebben met hun situatie te begrijpen. Daarbij introduceert ze begrippen als wij-idealen, groepsbeeld en habitus. Met deze begrippen wil ze het psychische en sociale verbinden. De kern van de onvrede ligt in collectieve idealen die deel zijn gaan uitmaken van het geweten en niet eenvoudig af te leggen zijn. Deze idealen zijn te begrijpen in een historische ontwikkeling waarin de machtsverhoudingen tussen mannen en vrouwen veranderen. In dit historische kader vinden we de kernbegrippen van vrouwenstudies terug. Hier ligt dan ook het theoretisch fundament van toekomstig onderzoek. Op het eerste gezicht vormen deze elkaar aanvullende invalshoeken een goed samenhangend geheel waarin aandacht voor ervaringen en voor structuren op een zinvolle manier gecombineerd worden. Bij nader inzien brengen tekortkomingen in het historisch kader ook de overtuigingskracht van een deel van de sociologische verklaringen en daarmee het begrip van de psychische klachten van vrouwen in gevaar.

Klachten van verschillende aard vormen het materiaal dat Brinkgreve wil verklaren. Zij beperkt zich daarbij tot de innerlijke belemmeringen. Haar openingsvraag 'Hoe ervaren deze vrouwen hun bestaan dat in zoveel opzichten verschilt van dat van eerdere generaties? Ervaren ze dit als bevrijding, bevrijding van de (sociale en verinnerlijkte) dwang tot zorg en onderschikking, of hebben zich nieuwe dwangen en zorgen ontwikkeld?', wordt zo naar twee kanten ingeperkt. Externe belemmeringen worden terzijde gelaten en dat heeft natuurlijk consequenties voor het denken over oplossingen van de bestudeerde problemen. Bovendien wordt de aandacht gericht op klachten en psychisch lijden, zodat vrouwen die positieve ervaringen hebben met baan en moederschap in de schaduw blijven. Weliswaar wordt aan het eind van de oratie een nuancering gemaakt en gesteld dat niet alle vrouwen en ook sommige mannen last hebben van de besproken psychische overbelasting, maar dat heeft geen gevolgen voor de aard van de verklaringen. Deze blijven daardoor nogal ongenueanceerd. Een bevredigende verklaring voor verschillen tussen vrouwen blijft uit. Dat neemt niet weg dat het van belang is overeenkomsten tussen vrouwen te verklaren. Beide inperkingen van de vraagstelling hebben echter tot gevolg dat het verband tussen gevoelens, idealen en gedragsnormen enerzijds en maatschappelijke factoren anderzijds uit het zicht verdwijnt.

Een ongefundeerd optimisme over de toekomst is daarvan het gevolg. De gesignaleerde klachten zijn bekend: een door mannen bepaalde carrière, angst om te falen, overbelasting en een gemis aan intimiteit, verzorging en veiligheid. In de slag om werk dreigt men aan koesterende verantwoordelijkheden niet toe te komen, de poging om als moeder, huisvrouw, echtgenote en carrièrevrouw goed te functioneren leidt tot een gevoel van tekortschieten. Depressies, anorexia en fobieën kunnen hierdoor meer voorkomen. Brinkgreve beschouwt deze klachten als problemen van vrouwelijke identiteit. Zij is optimistisch over de toekomst omdat ze deze problemen ziet als de uitdrukking van een voorbijgaande fase in een historisch proces. In de huidige fase ontbreekt een uitgekristalliseerd ideaal van hoe vrouwen moeten zijn. Verschillende

idealen botsen en omdat de kloof tussen oude en nieuwe gedrags- en gevoelsidealen zo groot is, is het huidige vrouwenleven zo ingewikkeld. De oude idealen hingen samen met de ondergeschikte positie van de vrouw. Deugden als lijdzaamheid, zichzelf wegcijferen, geduld en bescheidenheid bestaan voor vrouwen die zijn grootgebracht met het beeld van een full-time thuismoeder nog naast de moderne deugden van gelijkwaardigheid, zelfstandigheid en assertiviteit. De poging om aan deze strijdige idealen tegelijk te voldoen leidt tot psychische klachten.

Hier ligt, kort samengevat, voor Christien Brinkgreve de bron van de problemen. Het is jammer dat er alleen een verklaring wordt gegeven en dat een vertaling naar onderzoeksvragen of een beroep op onderzoeksresultaten ontbreekt. Daardoor blijven de idealen zweven. Antwoorden verschijnen waar de vragen nog niet goed en wel gesteld zijn. Vragen als hoe komen idealen van vrouwelijkheid tot stand, waar worden ze geformuleerd, hoe veranderen ze, waar, wanneer en voor wie gelden ze, onder invloed waarvan ontstaan hiërarchische ordeningen tussen deze idealen, hoe valt verschil tussen idealen en gedrag te begrijpen, dringen zich op. Christien Brinkgreve schetst in grote lijnen de uitkomst van een ingewikkeld en onoverzichtelijk maatschappelijk veranderingsproces waarin veranderingen in bijvoorbeeld opvoeding, onderwijs, hulpverlening, religie, media, samenlevingsvormen, seksualiteit en religie maar ook wetgeving, technologie en economie een rol spelen. Het beeld van een verschuiving van deugden die samenhangen met onderschikking, naar deugden die samenhangen met gelijkheid, spreekt op het eerste gezicht misschien aan, maar is bij nader inzien niet in deze vorm te handhaven. Hoe valt bijvoorbeeld zo te begrijpen dat de zorgzame samenleving, een eufemisme voor een samenleving waarin vrouwen weer meer taken overnemen van betaalde krachten, een wij-ideaal is van de belangrijkste huidige regeringspartij? Het geschetste beeld is misschien nog het best te beschouwen als een stimulans voor het stellen van een veelheid aan onderzoeksvragen.

Het beeld van verschuivende wij-idealén wordt in de oratie gebaseerd op een schets van de veran-

deringen die zich in de machtsverhoudingen tussen mannen en vrouwen afspelen. Het is het beeld van een toenemende gelijkheid van mannen en vrouwen, of, zoals Christien Brinkgreve ook wel zegt, van een sociaal egaliseringsproces. Vrouwen zijn nu immers bevrijd van de dwang tot zorg en full-time moederschap. Steeds meer vrouwen hebben een baan. In 1960 was dat 26% van de vrouwen tussen de 15 en 64, in 1986 is dat gestegen tot 44%, vooral ook het aantal moeders met jonge kinderen dat werkt is gestegen: 25% van hen heeft een beroep. Economische zelfstandigheid en bevrijding van het full-time moederschap, de twee belangrijkste eisen van de vrouwenbeweging, worden steeds meer gerealiseerd, concludeert Christien Brinkgreve. Nu maken deze cijfers me eigenlijk meer nieuwsgierig naar de situatie en ervaringen van de 75% moeders die geen deel uitmaken van de beroepsbevolking en de verschillen met degenen die wel een baan hebben, maar dit soort vergelijkingen valt buiten het perspectief dat de oratie biedt.

Afgezien daarvan, hier wordt impliciet een machtstheorie gegeven waarin gelijkere machtsverhoudingen een rechtstreeks gevolg zijn van het hebben van een baan. Nu wil ik niet suggereren dat economische verhoudingen niet belangrijk zijn, maar het is niet het hele verhaal over de machtsverhoudingen tussen mannen en vrouwen. Bij een psychische aanpassing van vrouwen zou er geen reden meer zijn voor een vrouwenbeweging om te bestaan. Als de vooruitgang doorgaat kan vrouwenstudies zichzelf opheffen. Maar zo eenvoudig is het niet. Een baan voor vrouwen is geen oplossing voor al onze problemen.

In het denken over de machtsverhoudingen tussen mannen en vrouwen wrekt zich het feit dat in de verklaringen voor klachten van vrouwen de externe belemmeringen buiten beschouwing werden gehouden. Hoe valt te begrijpen dat mannen er niet erg voor voelen veel in het huishouden of aan de kinderverzorging te doen, laat staan dat nieuwe mannelijkheidsidealén op dit gebied verouderde idealén bijna hebben vervangen? Hoe zijn de verschillen in opleiding, beroepskeuze en loopbaan tussen mannen en vrouwen te begrijpen? Hoe komt het dat vrouwen gemiddeld veel minder verdienen

en veel minder vrije tijd hebben dan mannen? Dit soort vragen zijn niet te beantwoorden met een machtstheorie die de nadruk eenzijdig op het bevrijdende karakter van betaald werk legt. En als je deze theorie uitbreidt en wijzigt, verliest ook het idee van een toenemende gelijkheid van mannen en vrouwen zijn overtuigingskracht.

Op de laatste pagina's van de oratie wordt nog eens heel duidelijk dat de benadering van de situatie van vrouwen als een proces van sociale stijging belangrijke kwesties laat verdwijnen. De combinatie van moederschap, huishouden, huwelijk en werk leidt tot overbelasting. Er is geen enkele reden om aan te nemen dat wanneer er meer vrouwen werken, dat probleem minder zou worden. De gelijkheid van mannen en vrouwen komt in deze oratie voort uit een aanpassing van vrouwen op één gebied, namelijk de arbeidsmarkt. Dat geeft een heel eenzijdig beeld van gelijkheid, dat voor vrouwen weinig aantrekkelijks heeft. Je zou verwachten dat na al die aandacht voor de belasting van de bevrijding het idee van de bevrijding zelf ter discussie wordt gesteld en de geschiedenis dus zou worden herschreven.

Aan het eind van de oratie lijkt het er even op dat de opvatting over afnemende machtsverschillen bijgesteld gaat worden. Op de laatste pagina zegt Christien Brinkgreve: 'Of de verkleining van machtsverschillen nu direct leidt tot een vergroting van het geluk of een vermindering van problemen, is – zo moge duidelijk zijn – de vraag.' Een vraag die aan het denken zet als je je bezighoudt met klachten van vrouwen en belemmeringen die zij ondervinden. Maar helaas, onmiddellijk daarna verdwijnt de vraag weer van het toneel. Een ambivalentie waarvan ik hoop dat de Nijmeegse vrouwenstudies er in de toekomst nog veel zullen vinden.

Klaartje Wentholt

Nemesis. Tijdschrift over vrouwen en recht

Samson/H.D. Tjeenk Willink,

f 57,50 per jaar

Het tijdschrift *Nemesis* zal in september 1989 haar 5-jarig bestaan vieren; een reden om dit tijdschrift over vrouwen en recht eens onder de loep te nemen.

Om maar met de deur in huis te vallen: *Nemesis* heeft mijns inziens haar bestaansrecht dubbel en dwars bewezen. Ondanks het feit dat de (rechts-)positie van vrouwen ook in de 'normale' juridische vakliteratuur behandeld wordt, voorziet *Nemesis* in de behoefte aan registratie en becommentariëring van (het gebrek aan) emancipatiebeleid en van rechtspraak met betrekking tot de positie van vrouwen. *Nemesis* kiest daarvoor een duidelijk uitgangspunt: het recht wordt niet binnengehaald als de prins op het witte paard, maar aan een kritische blik onderworpen.

Er zijn drie vaste onderdelen: de hoofdartikelen, de kronieken en de actualiteiten. Plaats voor replieken en recensies wordt ingeruimd al naar gelang er kopij voor handen is. De inhoud is zeer gevarieerd. Zeer veel verschillende onderwerpen komen aan de orde, waarbij ook aandacht is voor minder in het juridisch oog lopende zaken.

De rubriek actualiteiten is in januari 1988 ontstaan als een vervolg op de rubriek 'berichten'. Signalerings van literatuur, ontwikkelingen in de wetgeving, en de nieuwste jurisprudentie zijn hierin terug te vinden. Met name op het laatste vlak werpt de samenwerking in het in 1987 geopende 'Clara Wichmann Instituut' (wetenschappelijk instituut vrouwen en recht) tussen *Nemesis*, het Proefprocessenfonds Rechtenvrouw en de Werkgroep Vrouw en Recht (een overlegorgaan voor met name rechtshulpverleners) haar vruchten af. Niet (of nog niet) gepubliceerde rechtspraak is hierdoor in *Nemesis* te vinden, waarmee de actualiteitswaarde van het tijdschrift enorm wordt verhoogd.

Dit geschiedt in een samenspel met een ander vast onderdeel van *Nemesis*, de kronieken, waarin de ontwikkelingen in de verschillende rechtsgebieden van een kritisch commentaar worden voorzien. De in de rubriek actualiteiten gesignaleerde recht-

spraak kan reeds in een volgend nummer in een kroniek worden besproken. Dit geldt bijvoorbeeld voor de recente verwikkelingen rond de gelijke behandeling in de sociale zekerheid, waarbij zowel op internationaal als op nationaal niveau rechterlijke vonnissen zijn gewezen.

Nemesis volgt de gebeurtenissen dus op de voet en is er veelal als eerste bij om misstanden te signaleren. Helaas is het tijdschrift kennelijk nog niet in zo ruime kring bekend. Een voorbeeld hiervan vormt de publiciteit rond het inmiddels beruchte verkrachtingsarrest, waarin een man vrijgesproken was van verkrachting van zijn vriendin omdat hij (simpel gezegd) niet had doorzien dat zij de relatie had willen verbreken en niet met hem naar bed wilde. In april 1988 verschijnt het nummer van *Nemesis* waarin deze uitspraak in een redactioneel besproken wordt. Half juni 1988 ontstaat pas de beroering in de media naar aanleiding van een artikel van prof. Henc van Maarseveen in het *Nederlands Juristenblad* over dit 'arrest dat schoffeert'.

De invalshoek van *Nemesis* is de (rechts)positie van vrouwen. Hierbij is er ruimte voor een zeer fundamentele discussie, die in feite neerkomt op de vraag of te bevechten wijzigingen binnen het huidige rechtssysteem tot de gewenste veranderingen kunnen leiden. Een (meer of minder geëxpliciteerde) achtergrond van veel artikelen is dat het recht functioneert als bondgenoot en tegenstander. Bondgenoot omdat interpretatie van de huidige rechtsregels tot een verbetering van de rechtspositie kan leiden. Tegenstander waar regelgeving bestaande verhoudingen tussen mannen en vrouwen bevestigt en versterkt.

Praktijk en theorie kunnen hierbij wel eens botsen. Naar aanleiding van een 'special' over het strafrecht (november/december 1985) kwam dit duidelijk naar voren. Dit nummer had een meer theoretisch karakter en ging onder andere in op het abolitionisme. Uit de reacties die volgden van de zijde van de advocatuur, bleek dat men de rechtspraktijk in deze theoretische discussies had gemist. Een praktijk, waarin toch juist een voor vrouwen gunstige ontwikkeling plaats had met betrekking tot de toekenning van schadevergoeding en het opleggen van straatverboden na seksueel geweld. *Nemesis* besteedt ook zeer veel aandacht aan deze

ontwikkelingen in de rechtspraak, maar heeft kennelijk de kloof tussen theorie en praktijk in dit themanummer niet kunnen dichten.

Het kritische karakter van *Nemesis* uit zich eveneens in het stellen van andere vragen, waarmee de keerzijde van een op het oog gunstige ontwikkeling wordt gesignaleerd. Is het recht wellicht tegenstander, daar waar het op het eerste gezicht bondgenoot lijkt?

De toekenning van gezamenlijk gezag (in plaats van – toeziende – voorgedij) voor gescheiden of samenwonende partners (van verschillend geslacht) komt op het eerste gezicht tegemoet aan de door 'de vrouwenbeweging' gestelde eis dat ook vaders moeten meemoederen. In *Nemesis* werd als snel de keerzijde gesignaleerd: een biologische ouderband vormt steeds meer de basis voor rechten, terwijl de maatschappelijke verschillen tussen mannen en vrouwen nog steeds de zorgplichten bij de moeder leggen. 'De sociale claim van vrouwen [dat mannen gaan deelnemen aan het huishouden] is nu omgezet in rechten voor de machtigen (ouderlijk gezag voor mannen), terwijl de plichten voor de minder krachtigen zijn gebleven (zorgen voor kinderen door vrouwen).'¹

Deze teneur zet zich naar mijn idee steeds sterker in *Nemesis* in. Het redactioneel van het eerste nummer van 1988 getuigt van een 'haat-liefde-verhouding met het recht': 'Hoe hebben we ooit kunnen denken dat recht via wat marginale bijstellingen ('hij moet ook zij worden') een fundamentele betekenis voor vrouwen kan hebben? Na de schijngevechten over directe en indirecte discriminatie moet het echte gevecht nog beginnen. De inzet is de masculiene aard van het recht zelf'. Maar daarnaast ook: 'Het zijn dunne draden die de kluwen van het recht aan vrouwen biedt, maar zelfs vanuit de minimumpositie waarin vrouwen zich ten opzichte van het recht bevinden, is het waard deze draden op te pakken en te versterken'.

Het gelijkheidsbeginsel levert een concept op dat deze beide kanten van het recht (bondgenoot en tegenstander) in zich draagt. Voor vrouwen gunstige jurisprudentie wordt voor een groot deel gedragen door het gelijkheidsbeginsel. Deze rechtspraak krijgt in *Nemesis* dan ook ruimschoots de aandacht. Tegelijkertijd levert dit beginsel stof

voor fundamentele vragen op: leidt gelijkheid niet bijna per definitie tot een gelijktrekking naar de 'mannennorm', en is dat wel zo gunstig voor vrouwen? Naast bijdragen die de negatieve effecten laten zien van (verkeerd) gebruik van het gelijkheidsbeginsel, wordt de gelijkheidsproblematiek ook gebruikt om te komen tot een andere, feministische, benadering van het recht. Moeten er in plaats van gelijke, misschien speciale rechten aan vrouwen worden toegekend, bijvoorbeeld omdat zij veelal de zorg voor gezin en huishouden dragen?

Nadat Marjet Gunning in het allereerste nummer van *Nemesis* (september 1984) een aanzet had gegeven tot een wetenschappelijke benadering van het recht, lijkt het erop dat *Nemesis* deze discussie wat harder aan wil zwengelen. Dit is althans af te leiden uit een tweetal artikelen van Riki Holtmaat in de eerste twee nummers van de jaargang 1988. Zij wijst hierin op het gevaar van het gelijkheidsbeginsel: vrouwen lopen het risico zich kritiekloos aan te moeten passen aan het mannelijk recht. Feministische juristen moeten het recht grondig analyseren en zogenaamde sekse-neutrale begrippen zullen ontmanteld moeten worden. Vervolgens concludeert Holtmaat dat een feministische rechtstheorie moet komen tot een *ander* recht, in plaats van zich te spiegelen aan een rechtssysteem waarin de specifieke problematiek van vrouwen zich niet kan vinden.

Nemesis begeeft zich hiermee mijns inziens op een zeer interessant terrein, waar zich ongetwijfeld nog menige discussie zal afspelen. We zijn hiermee ook weer terug bij de verhouding recht en praktijk. Rechtshulpverleners zullen met een pleidooi voor fundamenteel *ander* recht bij de rechter niet hoeven aan te komen. Naar mijn idee weet *Nemesis* een goed evenwicht tussen deze twee te bewaren. *Nemesis* biedt een platform voor discussies die het politiek-juridisch systeem als zodanig bekritisieren, terwijl dit systeem tegelijkertijd ook als uitgangspunt genomen wordt om verbeteringen (op korte termijn) te bewerkstelligen. Hiermee is *Nemesis* representatief voor de huidige ontwikkelingen in feministisch juridisch Nederland, die zich ook langs deze twee lijnen voortbewegen. Eventuele lacunes in het tijdschrift, zoals weinig aandacht voor rechtssociologisch onderzoek naar de

effectiviteit van regelgeving, zijn dan ook niet zozeer op het redactiebeleid van *Nemesis* terug te voeren, als wel op het feit dat 'vrouwenstudies rechten' op dit moment zulk onderzoek nog niet veelvuldig verricht.

Het recht mag dan door *Nemesis* als bondgenoot en tegenstander begroet worden. *Nemesis* en de vrouwenbeweging zijn bondgenoten.

Noot

I. N. Holtrust, J. de Hondt, *Nemesis* 3 (1987) nr. 5, p. 328.

Jet Bussemaker

Veertien jaar vrouwenstudies in Nederland.

Een overzicht

Margo Brouns

Zoetermeer (Ministerie van Onderwijs en Wetenschappen) 1988, 243 blz., f 20,-

In 1987 gaf het Ministerie van Onderwijs en Wetenschappen de opdracht tot het schrijven van een overzichtsrapport dat met name onderzoeksbeleidsorganen, maar ook aankomend onderzoekers en geïnteresseerde academici zou moeten informeren over de onderzoeksresultaten van vrouwenstudies in de verschillende disciplines. Najaar 1988 lag het resultaat op tafel. In *Veertien jaar vrouwenstudies* worden de ontwikkelingen in theoretische uitgangspunten, thema's en discussies binnen vrouwenstudies beschreven. Na een schets van de ontwikkeling van vrouwenstudies in Nederland, volgt een uitgebreid hoofdstuk over theoretische benaderingen. Het grootste deel wordt ingenomen door een discipline-gewijs overzicht van resultaten van feministisch onderzoek. Tenslotte volgt een nabeschouwing en een aantal bijlagen over relevante instellingen, vrouwenstudiesprojecten en wetenschappelijk medewerkers vrouwenstudies.

Veertien jaar vrouwenstudies is een eerste poging om de ontwikkelingen binnen vrouwenstudies op geïntegreerde wijze in kaart te brengen. Behalve het in 1983 verschenen boek *Vrouwenstudies, een inleiding* van Saskia Poldervaart, dat

vooral was bedoeld als onderwijsmateriaal voor de sociale wetenschappen en ondertussen alweer is gedateerd, was een dergelijk overzicht niet voorhanden. De wijze waarop Margo Brouns deze leemte heeft opgevuld dwingt respect en bewondering af. Haar rapport is een goed geschreven boek geworden, waarin ze verschillende lijnen binnen vrouwenstudies onderscheidt, analyseert en weer samentrekt. Daarbij weet ze verschillende benaderingen en methoden op een heldere manier te beschrijven, zonder op voorhand de ene benadering te verkiezen boven een andere.

Op een boek met een dergelijke brede opzet als van Brouns zijn altijd aanmerkingen te maken; de keuze voor een overzicht vereist een beknopte aanpak, waardoor nuanceringen af en toe achterwege blijven en het op sommige plaatsen een opsomming wordt.

Brouns is het sterkst in het beschrijven van de ontwikkeling van vrouwenstudies als wetenschapsstroming en van de binnen vrouwenstudies gehanteerde theoretische benaderingen. De manier waarop ze debatten over socialisatietheorieën, marxistische theorie, psychoanalyse, vertooganalyse en deconstructie op overzichtelijke en heldere wijze uiteenzet, maakt dit hoofdstuk bij uitstek geschikt als introductie voor buitenstaanders en als onderwijsmateriaal voor een basiscursus vrouwenstudies. Voor doorgewinterde vrouwenstudieskenners geeft het een opfrissing van het geheugen.

Het deel waarin discipline-gewijs de ontwikkeling van vrouwenstudies onderzoek wordt aangegeven, is op sommige punten onevenwichtig. Brouns constateert weliswaar dat veel informatie niet voorhanden of gesystematiseerd aanwezig was en daarom wisselt per discipline, maar dat verklaart niet waarom bij sommige disciplines opeens waarde-oordelen worden gegeven en vegen uit de pan worden uitgedeeld, waar dat bij andere disciplines niet gebeurt. De aanpak van vrouwenstudies bij de economische wetenschappen wordt als reductionistisch, beperkt en te weinig reflexief betiteld. Vrouwenstudies zouden zich daar te zeer beperken tot betaalde arbeid van vrouwen en te weinig aandacht besteden aan beperkende factoren in het wetenschappelijk instrumentarium. Bij andere disciplines, bijvoorbeeld filosofie, wordt daarentegen

vooral het grote belang van aldaar verricht onderzoek genoemd voor het gehele terrein van vrouwenstudies. De indruk wordt zo gewekt dat het om een concurrentie tussen disciplines gaat, zo van: welke is het beste voor vrouwenstudies? Mij lijkt het dat op elke discipline wel kritiek is te leveren. Bovendien verdwijnt door deze aanpak de aandacht voor de interdisciplinaire werkwijze binnen vrouwenstudies.

De enige plek waar onverwacht wel een meer interdisciplinaire opzet is gemaakt, is in de paragraaf over sociologische, pedagogische en psychologische wetenschappen. Deze indeling komt volgens Brouns voort uit de themagewijze opzet van vrouwenstudies binnen deze disciplines. Politicologie en culturele antropologie vallen hier blijkbaar buiten, gezien de plaats die deze hebben gekregen. Politicologie (als enige paragraaf niet door Brouns zelf geschreven, maar door Joyce Outshoorn) wordt vooral geplaatst tussen politiek gedrag, recht en bestuur; bij culturele antropologie ligt de nadruk op algemene discussies over de verhouding privé-openbaar en sex-gender. De wisselwerking tussen verschillende disciplines, invalshoeken, theorie en empirie komt door deze aparte vermelding niet goed uit de verf. De thema's die onder sociologische, pedagogische en psychologische wetenschappen vallen, versterken dat nog eens: samenlevingsverbanden (onder meer moederschap), seksualiteit (ook seksueel geweld enzovoort), arbeid (onder meer betaalde/onbetaalde arbeid, sekssegregatie, positieve actie), onderwijs en vorming, ziekte en gezondheid worden hier themagewijs beschreven. Onderzoek binnen de sociale wetenschappen dat zich buiten deze thema's afspeelt of waarin meerdere thema's worden behandeld, krijgt nauwelijks aandacht. De paragraaf 'sociale wetenschappen' is daardoor weinig inspirerend en wekt de indruk alsof er de afgelopen jaren niets meer is gebeurd dan het uitbreiden van kennis over thema's die van het begin af aan van belang waren. Interessante onderzoeksresultaten en discussies over bijvoorbeeld macht in diverse sferen en over de scheiding tussen privé en openbaar komen zo niet voldoende tot hun recht. De themagewijze opzet van Brouns volgt grotendeels een beleidsmatige indeling, terwijl voor vrouwenstudies nu juist vaak de

grensgebieden het meest interessant zijn.

Dan is er nog een heleboel te zeggen over alles wat niet in het rapport staat. De oorspronkelijke opdracht was een evaluerend overzicht dat de belangrijkste onderzoekslijnen identificeert en inzicht geeft in veelbelovende ontwikkelingen en lacunes, waarbij mogelijke uitstralingseffecten van vrouwenstudies in het reguliere onderzoek zouden moeten worden betrokken. Brouns heeft zich om praktische redenen beperkt tot een overzicht van de belangrijkste onderzoeksresultaten op het terrein van vrouwenstudies. De vraag blijft echter of met het oog op beleidsmakers – voor wie het rapport ook of vooral is bedoeld – het belang van vrouwenstudies voor de wetenschap in het algemeen zo voldoende wordt aangegeven. Zou het daarvoor niet belangrijk zijn om meer aandacht te besteden aan uitstralingseffecten van vrouwenstudies op het zogenaamde ‘reguliere onderzoek’. Brouns stelt weliswaar de vraag welke benaderingen door vrouwenstudies zijn opgepikt en gebruikt, maar niet hoe vrouwenstudies het wetenschappelijke instrumentarium en denken binnen verschillende disciplines mede heeft beïnvloed. Het zou te ver gaan om te verwachten dat Brouns dat in het huidige rapport had verwerkt, maar het onderstreept wel de noodzaak van een dergelijk onderzoek. De basisinformatie daarvoor ligt nu op tafel. En dat is een niet geringe verdienste.

Ingrid Baart

Power Under the Microscope. Toward a Grounded Theory of Gender Relations in Medical Encounters

Kathy Davis

Dordrecht (Foris) 1988, 448 blz., f 63,–

Het samenspel van macht en gender in de interactie tussen een vrouw en haar mannelijke arts stond centraal in het promotie-onderzoek van Kathy Davis. Feministische analyses laten zien dat er sprake is van macht, die analoog aan het common-sense-idee meestal wordt voorgesteld als mannelijk en repressief. *Hoe* deze macht precies werkt komt echter nauwelijks ter sprake. Het proefschrift

van Davis laat ons haar antwoorden op dit *hoe*, stap voor stap, mee ontdekken.

Zij analyseerde daartoe reeds bestaande bandopnamen van interacties tussen mannelijke huisartsen en vrouwelijke patiënten. In eerste instantie beluisterde Davis tot haar verbazing alleen ‘vriendelijkheid’ en helemaal geen ‘macht’. In tweede instantie bleken vriendelijkheid en macht echter heel goed samen te kunnen gaan. Deze ontdekking leidde in het onderzoek tot bezinning en dientengevolge in het proefschrift tot een uitgebreid intermezzo over macht met het doel om een instrument te ontwikkelen, een microscoop zoals Davis het noemt, waarmee de subtiele macht in consulten zichtbaar gemaakt zou kunnen worden.

Microscoop

Davis bouwt haar microscoop op uit twee elementen:

– De kijk op macht ontleent zij aan het werk van Giddens. Omdat het in haar onderzoek om macht in interacties gaat, wil zij subjecten beschouwen als actieve en rationeel handelende actoren en niet als ‘cultural dopes’. En Giddens’ machtstheorie gaat volgens Davis als enige uitgebreid in op het dilemma tussen structurele macht (*structure*) en handelingsbekwaamheid (*agency*) van mensen. Dit in tegenstelling tot andere machtstheorieën (Davis verwijst onder andere naar Foucault) waarin het subject volkomen uit het zicht zou verdwijnen.

– Voor de analytische categorieën van haar microscoop gaat Davis te rade bij de gespreksanalyse en wel bij theorieën over ‘troubles-talk’. Het vertellen over moeilijkheden, is immers volgens Davis, hetgeen vrouwen bij hun huisarts doen.

Machtsuitoefening operationaliseert zij in haar onderzoek dan als de voortdurende bemoeienissen van zowel huisartsen als vrouwen om de verrichtingen die noodzakelijk zijn om een ‘troubles-talk’ te voltooien, mogelijk dan wel onmogelijk te maken.

Om het *hoe* van de macht te pakken te krijgen legt zij iedere verrichting onder de microscoop en ontrafelt het verloop ervan aan de hand van een voorbeeld uit één consult. Dan blijkt dat de uitoefening van macht niet alleen een repressieve zaak van dokters is, maar het resultaat van een sub-

tiële interactie tussen vrouwen en artsen. Artsen proberen het heft in handen te houden door de problemen zoveel mogelijk medisch te definiëren en te behandelen. Vrouwen blijken zich te verzetten tegen onderbreking en verandering van hun 'troubles-talk'. Het gevolg is wel dat vrouwen – alle vriendelijkheid van de dokters ten spijt – met diagnoses als 'psychische klachten' en recepten voor 'tranquillizers' de deur uit gaan.

Terug naar gender en macht

In het laatste hoofdstuk geeft Davis haar eerdere perspectieven op de begrippen *gender* en *macht* een verrassende wending. Het *hoe* van de machtsuitoefening in interacties heeft Davis volgens haar dan wel beschreven. Maar, zo vraagt ze zich af, kan het begrip *gender* eigenlijk een afdoende verklaring leveren voor dit *hoe*? Nee, concludeert ze. Het begrip *gender* is alleen bruikbaar om aan te wijzen dat er een machtsprobleem bestaat op grond van sekse, maar het kan dit probleem nooit verklaren. *Gender* is te allen tijde ingebed in specifieke sociale praktijken en is 'hopeloos' verweven met andere machtsstructuren. Macht en sekse moeten dan ook, zo stelt Davis, iedere keer weer specifiek en lokaal onderzocht worden, grote theorieën hebben daarvoor weinig te bieden. Voor haar eigen onderzoek concludeert ze dat de machtspraktijken in medische interacties ingebed zijn in een verstengeld geheel van historisch gegroeide professionele macht en macht gebaseerd op sekse. Ze stelt dan ook: '...iedere medische interactie (wordt) potentieel interessant als vertrekpunt voor het bestuderen van macht en sekse'. Macht op basis van sekse speelt dus niet alleen daar waar een vrouwelijke patiënt een mannelijke arts ontmoet. En het begrip *gender* is niet in staat om te verklaren *hoe* de macht in zo'n interactie werkt. Een verklaring is dus niet mogelijk maar de beschrijving blijft volgens Davis overeind. Kan dat eigenlijk wel?

De kunst van het microscoperen

Wie wel eens met een microscoop heeft gewerkt weet dat dit geen eenduidige resultaten oplevert. Soms ziet men een detail aan voor een groot geheel, of andersom. Soms ontdekt men wonderschone figuren, maar achteraf blijkt men ingesteld te zijn

op een laag die een artefact is van de microscoop. Altijd beïnvloedt het instrument – en ook het preparaat, hier de bandopnamen – de reikwijdte en diepte van hetgeen men kan zien. Na het lezen van het laatste hoofdstuk vroeg ik me af of Davis met de daar geformuleerde inzichten een andere microscoop zou bouwen? Of zou ze andere 'lagen' in kaart brengen? Ik denk het wel.

De invulling die Davis in haar onderzoek geeft aan *structure* en *agency* is immers a-historisch en voornamelijk gebaseerd op globale studies over medicalisering. Artsen proberen in Davis' visie het heft in handen te houden om zo medische macht te produceren en te reproduceren, vrouwen gaan hun moeilijkheden vertellen en proberen dat zo goed en zo kwaad als het kan te volbrengen. Volgens mij zijn er in de praktijk van de huisartsengeneeskunde heel wat meer lagen bloot te leggen en op verschillende van die lagen zou de microscoop scherp gesteld kunnen worden. Er is bijvoorbeeld een historische ontwikkeling aan te wijzen in de manier waarop huisartsen hun patiënten tegemoet treden. Tegenwoordig proberen zij de 'hulpvraag' van hun patiënten te verduidelijken; hoe zouden ze deze techniek toepassen, zou daar misschien een factor sekse in aan te wijzen zijn? Verder maken artsen gebruik van historisch gegroeide medische kennis, waarin zeker een factor sekse is aan te wijzen. Ik vind het opvallend dat medische kennis in het onderzoek buiten schot blijft, terwijl het transcript van de bandopnamen mij doet vermoeden dat het soort kennis dat her en der ingezet wordt, het verloop van de interactie in hoge mate heeft beïnvloed. En dan de vrouwen. Ik denk niet dat zij naar dokters gaan om over hun moeilijkheden te vertellen. Davis voert bij deze stelling weliswaar ondersteunende studies aan, maar die hebben mij niet kunnen overtuigen. Studies over gezondheidsgedrag maken volgens mij duidelijk dat vrouwen naar de dokter gaan met bepaalde vragen en verwachtingen, specifiek voor deze tijd en hun situaties.

Al deze lagen – en meer – komen samen in een consult. Hoe precies? Davis heeft een aantal aspecten belicht, maar het totale plaatje is nog niet in beeld. Dat vereist verder onderzoek. Wat mij betreft mogen daarbij nog steeds grote theorieën gebruikt worden. Ze inspireren om na te blijven den-

ken over macht, structuur en subject. Want ondanks Davis' uitgebreide beroep op Giddens heeft ook zij het geheim van de verhouding tussen deze begrippen in haar onderzoek niet op kunnen lossen. In haar laatste hoofdstuk legt zij de nadruk plotseling sterk op de structuur en zij omschrijft die op een manier die mij, tot mijn verbazing, deed denken aan Foucaultiaanse netwerken van macht. Als iedere interactie in de gezondheidszorg doortrokken is van een historisch verstrengeld geheel van macht en sekse, hoe zit het dan met de subjecten: toch 'cultural dopes'?

Misschien snijdt Davis zich hier een beetje in de vingers met een zeker dogmatisme dat spreekt uit haar beschrijving van theorieën over macht; zo wordt Foucault op een kortzichtige en vaak foutieve manier verweten dat zijn subject gevangen zit in structurele macht. Waar het om de keuze van kleinere theorieën gaat bepleit Davis een wel-overwogen eclecticisme, en dat had wat mij betreft ook voor de grote theorieën mogen opgaan.

Christa Stevens
Writing Differences. Readings from the Seminar of Hélène Cixous
 Samenstelling: Susan Sellers
 Milton Keynes (Open University Press)
 1988, f 35,40

Af en toe valt er nog nieuws te vernemen van het Parijse denkersfront, waar zo'n tien jaar geleden het westerse metafysische denken verbrokkeld raakte en ingeruild werd voor het differentie-denken. De 'deconstructeurs' en '-trices' lijken nu vermoeid van hun taak en de discussie-scène heeft zich verplaatst naar de andere kant van de oceaan. Wat de vrouwelijke variant binnen dit denken betreft, blijkt dat bij de meest belangwekkende theoreticae de verschillen in filosofische traditie en feministische doelstellingen van hun denken uitgekristalliseerd zijn tot zeer uiteenlopende interpretaties, die al dan niet ver verwijderd zijn geraakt van

de oorspronkelijke inzet van het vrouwelijke differentie-denken: het onderstrepen van de geseksueerdheid van het verschil. Zo heeft het differentie-denken van Luce Irigaray zich ontwikkeld tot een soort pragmatisch essentialisme, dat van Julia Kristeva is nihil geworden en Hélène Cixous verkondigde onlangs de naam van haar séminaire 'études féminines' te willen veranderen in 'études humaines'.¹

Heeft de feministische kritiek hierbij het nakijken? De Engelse literatuurwetenschapster Susan Sellers doet met *Writing Differences* een interessante poging om het werk van één van deze Parijse denkers anno nu, Hélène Cixous, de vedette van de 'écriture féminine', in kaart te brengen en te evalueren. Essentieel voor Sellers' bijdrage is dat zij een belangrijk, maar voor het grote publiek onzichtbaar gebleven aspect van Cixous' activiteiten belicht: het onderzoeks-séminaire dat zij sinds 1974 aan het 'Centre d'études féminines' aan de Université Paris VIII-Vincennes geeft en sinds 1984 ook aan het Collège International de Philosophie. *Writing Differences* biedt aldus een kijkje in de keuken van deze experimentele instituten, waar het differentie-denken is geïnitieerd en waar Cixous pionierswerk verrichte op het gebied van het 'seksuele verschil' en 'gender' in de literatuur.

Writing Differences geeft resultaten van recent onderzoek dat in werkgroepsverband is verricht. Het bevat literaire analyses van de hand van Cixous zelf en, voor het merendeel, van deelnemers aan het séminaire. Op het eerste gezicht lijkt de bundel, met analyses van teksten van auteurs als George Sand en Jean Genet, Shakespeare en Clarice Lispector, een onsamenhangend geheel door de veelheid aan nationale literaturen, literaire genres en epoches. Toch valt er veel te genieten van de eigenzinnige, cixousiaanse tekstinterpretaties, die stoelen op een amethodische, 'corps-à-corps'-analyse en een onvoorwaardelijke aandacht voor het samengaan van het ethische en het esthetische. De homogeniteit van de bundel wordt gewaarborgd door de aandacht die de teksten bieden voor 'differences': verschijningsvormen van het verschil, het andere, dat in het jargon van Cixous bekend staat als 'het vrouwelijke'. Dit thema typeert de geanalyseerde teksten dan ook als 'écritures féminines', met dien

verstande dat dit verschil niet te herleiden valt tot het sekse-verschil, net zo min als 'het vrouwelijke' tot het biologische of het psychologisch 'vrouwelijke' te herleiden valt. Een eerste conclusie die uit de analyses van *Writing Differences* valt te halen is dat Cixous' verschil-denken, meer dan voorheen, een veelheid aan verschillen beoogt; het vrouwelijke functioneert hierin als een paraplu-term, waaronder zich een bonte reeks van buitengesloten, vertrapten en miskenden kan scharen. Vrouwen, waaraan de term zijn naam ontleent, vormen hier slechts een categorie, maar dan wel, door de aard van hun onderdruktheid, de meest elementaire categorie. Cixous' seksuering van het verschil maakt dus het sekse-verschil, door de binaire, hiërarchisch functionerende oppositie ervan, tot een symptoom voor alle soorten verschillen; daarnaast wordt het ook, zijnde het verschil bij uitstek, bij wijze van metafoor gebruikt. Met deze op zijn minst verwarrend te noemen interpretatie van het sekse-verschil en het vrouwelijke wordt het hart van een oude discussie tussen Cixous en haar feministische rechters geraakt. In twee teksten en in een afsluitend interview gaat Cixous dan ook expliciet in op de eis van het feministisch tribunaal om 'te bewijzen wat het vrouwelijke schrijven of het seksuele verschil is'. *Writing Differences* is dan ook een spannend, veelbelovend vervolg op teksten als *La jeune née* en *Le Rire de la Méduse*, die Cixous ten tijde van de volle euforie van de Franse vrouwenbeweging schreef.²

In 'Extreme Fidelity' benoemt Cixous aan de hand van voorbeelden uit de wereldliteratuur het vrouwelijke en het mannelijke als een sociaal-cultureel verschil dat is gebaseerd op verschillen in posities met betrekking tot de 'Wet', het Verbod waarop het leven berust en dat er een 'mysterie' van maakt. Dit mysterie is als zodanig onbekend, onverifieerbaar en daardoor, als een object van verlangen, onbestaand. Deze positie noemt Cixous de positie 'vóór de Wet', in analogie met Kafka's fabel over een man die voor de poort van de Wet gehoorzaam zit te wachten tot hij opengaat. Deze positie kan worden gerespecteerd, zoals in Kafka's fabel gebeurt: de fabel wijst echter uit dat achter de poort niets is. Met Eva uit het scheppingsverhaal geeft Cixous een tegenvoorbeeld: Eva, die zich in

de positie 'vóór de Appel' bevindt, respecteert het verbod niet. Zij bijt in de appel, proeft ervan en ontdekt zijn binnenste, het gevreesde onbekende. Eva weet zo zichzelf toegang tot de lust te verschaffen, terwijl zij ook het risico kende dat zij daarmee het 'paradijselijke geluk' zou kunnen verspillen. Andere voorbeelden draagt Cixous vervolgens aan om aan te tonen dat deze verschillen in (levens-)houding tot lust en verspilling niet sekse-gebonden zijn. Ze zijn namelijk een kwestie van sekse-specifieke socialisatie, niet van sekse-specifieke identiteit.

Het essayistische karakter van deze tekst wordt in de tweede, 'Tancredi continues', ingeruild voor een poëtische ondervraging van het verschil. Centraal staat Rossini's opera *Tancredi*, waarin de mannenrol van het liefdespaar Tancredi en Amenaïde door een vrouw wordt gezongen: een bewijs, volgens Cixous, dat kunstenaars altijd hebben geweten dat wat in een man zingt niet 'hij', maar 'zij' is. Cixous noemt zichzelf, voor haar rechters geplaatst, niet bij machte deze 'zij' te benoemen als 'vrouw' of als 'vrouwelijk': het is Tancredi die zingt, door Cixous de personificatie van het mysterie mens genoemd, dat altijd reeds begonnen is met twee mysteries: 'man' en 'vrouw', 'meer dan man' en 'meer dan vrouw', 'twee maal anders'. Met dit soort cryptische omschrijvingen en grammaticale spelletjes probeert Cixous om het sekse-verschil als doorslaggevend verschil heen te dansen. Haar pogingen zijn beslist intrigerend, maar lopen op een kortsluiting uit wanneer zij bijvoorbeeld stelt dat het verschil dat Tancredi en Amenaïde naar elkaar toetrekt de 'wet van het sekse-verschil' lijkt te volgen, maar in feite de 'gratie' ervan volgt: immers de schoonheid en de voorbeeldigheid van dit liefdespaar, wier beider sekse niet doorslaggevend pretendeert te zijn voor het liefdesspel, benaderen te dicht de wetmatigheid van het sekse-verschil hierin. Cixous roept dus meer vragen op dan zij kan beantwoorden. Maar dat is dan ook haar recht, zoals zij in een anticiperende repliek stelt, overeenkomstig de taak die zij zich als poëet heeft gesteld: geloven en doen geloven.

Het is dan jammer dat samenstelster Susan Sellers zich niet beter van háár taak heeft gekweten

om Cixous' ambivalente gebruik van differentie toe te lichten en geloofwaardig te maken. Dat het verschil voor Cixous niet meer één is (lees: het sekseverschil), suggereerde de titel *Writing Differences* reeds, maar wat de waarde is van de factor van het seksuele verschil in het denken over het verschil als een geheel van veelsoortige verschillen, blijft onduidelijk. Het is maar de vraag of het denkbeeldige feministische tribunaal genoeg zal nemen met Cixous' uitleg!

Writing Differences bevat zodoende voldoende stof ter overweging om Cixous' interpretatie van de seksuele differentie te (her)evalueren op bruikbaarheid ervan binnen de feministische kritiek en vrouwenstudies. Toch is het niet zo dat *Writing Differences* onthullend zou zijn omdat het een nieuwe wending in Cixous' denken zou betekenen. Het onderstreept de continuïteit van haar denken en refereert in het bijzonder expliciet aan enkele uitspraken die zij in *La jeune née* al deed. Het is eerder zo dat Cixous kritische aantekeningen moet plaatsen bij oude premisses als het seksuele verschil en het vrouwelijke schrijven, juist omdat de feministische kritiek deze op eigen wijze gerecipieerd heeft. Zo bekeken kan *Writing Differences* voldoende aanleiding geven om niet alleen het denken van Cixous als al dan niet feministisch te kritiseren, maar ook het feministische denken over Cixous te kritiseren.

Noten

1. Zie hierover o.a. de bespreking door Christa Stevens en Odile Verhaar van *Sexes et Parentés* van Luce Irigaray, in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 35, jrg. 9, nr. 3, 1988, pp. 342-344; verslag van 'Symposium on Hélène Cixous te Utrecht door Christa Stevens in *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 32, jrg. 8, nr. 4, 1987, pp. 490-491. Kristeva's meest recente publikaties karakteriseren een psychoanalytische, algemeen cultuur-kritische tendens in haar denken.
2. C. Clément, H. Cixous, *La jeune née*. Parijs (10/18) 1975; H. Cixous, 'Le Rire de la Méduse', in: *L'Arc* nr. 61, 1975; vertaald als 'De lach van de Medusa', in: *Sarafaan* jrg. 1, nr. 3, 1986.

Summaries

Martha Vicinus, *Women create monsters. Frankenstein and Jane Eyre*

Women writing in the 19th century had complex and contradictory relations to the values of Romanticism and Rationalism. On the one hand they valued family and community ties and distrusted romantic individualism and on the other hand they often valued feeling above reason, but nevertheless stressed the importance of learning and knowledge for women. The novels *Frankenstein* and *Jane Eyre* can be read as a criticism of a 'byronic' kind of romanticism. The main male characters are extremely individualistic. They use knowledge as a way to dominate instead of helping others. Their ambitions and their drive to dominate have created the monsters. They threaten to destroy domestic happiness. Shelley and Brontë also give shape to an alternative in these novels; they see a kind of individualism that is bound by family duties and social conventions.

Tjitske Akkerman, *Domesticity and its secrets. Frankenstein and Jane Eyre*

Are the monsters in *Frankenstein* and *Jane Eyre* created by men? Does the family in these novels function as a haven in a monstrous world? The novels differ fundamentally in this respect. In *Frankenstein* the monstrous world where experimental science dominates, is set off against the idyllic community of the family. In the domestic sphere relations are transparent. There are no secrets or misunderstandings. Communication, which is by visual contact, is immediate. In *Jane Eyre* however domestic relations are obscure. Here communication isn't univocal; there is a conflict between the 'regime of the eye' and the 'regime of the mind'. The view conceals a secret, in the house a monster is hiding. In *Frankenstein* the monster only threatens domestic life from the outside. *Jane Eyre* is more interesting in its conceptualizing of domestic happiness.

Saskia Poldervaart, *Feminism, Romanticism, Socialism. Romanticism as a mediating factor?*

The slogan 'the personal is political' isn't just a feminist 'invention': it was also the starting-point of the communitarian-socialist movements (of the Saint-Simonians, Fourier and Owen) from 1825-1850 in France and England. In their emphasis on the quality of life they organised a 'politics of the personal' without institutions: they wanted to change personal relationships by setting up their own communities.

The distinguishing factor of the communitarian-socialist tradition is their union of rational (especially their accent on equality) and of romantic aspects. Their emphasis on changing personal experiences and their struggle against hypocrisy can be considered as influenced by the romantic view. But these socialists gave 'the personal' a broader meaning than the romantics did: they included and emphasised a collective organisation of houswork and childcare. They postulated, in contrast to the romantics, that you should justify the way you live. It is just this specific meaning of the 'personal' and 'the political' that shows an agreement between the communitarian-socialist movements and the socialist-feminist movement about 1975. Romanticism is to be considered as a mediating factor between feminism and socialism. But also you can consider communitarian socialism as a specific feminist intellectual tradition, alongside the rational and the romantic ones.

Martha Vicinus, *What makes a heroine? Girls' biographies as models of public actions*

In this essay popular biographies of heroines from the 1870s to the 1950s are examined in order to trace how girls were encouraged or discouraged from making their mark in the public sphere. A case study is made of the biographies of Florence Nightingale.

In the biographies between 1870 and 1900 we find an emphasis upon religious faith and the channeling of innate inclinations. In those written during a period of militant feminism, 1900-1920, the focus was upon progress and overcoming the constraints of society. Finally, the 1950s biographies focused on the psychological turmoil of choosing between (heterosexual) love and ambition.

I argue that the nineteenth-century biographies gave girls more freedom, more scope for public action than those written in the mid-twentieth century, which emphasized romantic conflict over individual action.

Joke Hermes, *The castle and the bed. On lesbian romance fiction*

The truism that romances follow the logic of romanticism does not hold for lesbian romances. It is argued in this article that rationalism plays just as important a part in lesbian romances as romanticism does. The consequences of the struggle between these different 'logics' for the lesbian texts is discussed. This is illustrated by the extensive discussion of a fifties lesbian pulp novel, *Stranger on Lesbos* by Valerie Taylor, and a recently published Naiad romance, *An Emergence of Green* by Katherine V. Forrest. The question is whether romance in the lesbian love story stands a chance against the limitations set by rationality, politics and morality.

Mieke Aerts, *The bed itself*

In critical response to the argument of Joke Hermes, the poverty of lesbian pulp writing is diagnosed as resulting not so much from political bias, as from unsatisfactory presentations of sexuality. Lesbian pulp is not unique in suffering from the poor quality of writing on this subject. Therefore it is not lesbian pulp that needs to be normalized, but pulp writing in general that needs to be taken seriously.

Agnes Sommer, *The last view of the exotic man*

Exotic photography tries to capture the world of the 'noble savage' before it vanishes. This romantic view has often been criticized as ethnocentric and/or sexist. Are the photographs of black men made by women, subject to this kind of criticism as well? In the work of Riefenstahl, Ricciardi and Beckwith two general strategies can be traced which are used to legitimate their fascination for 'Africa'; they present their work as Art or Science. Nevertheless their work differs in style and this may be crucial in judging the stares black men are exposed to by these three women.

Helma Lutz, *Fatima and Sheherazade. Eastern femininity in western literature*

This article is concerned with the ideas of eastern femininity in western literature. By using two figures, Sherezade and Fatma as examples an attempt is made to demonstrate continuity and change in the description of eastern women.

On the face of it, Sherezade, who represents the stereotype of the romantic vision, seems to have nothing in common with the pitiful figure of Fatma, the migrant woman of Muslim background. I suggest that both are myths stemming from western literature. Both represent metaphors in which we can find a certain congruence. To make this clear I trace the changing line of three themes found in the present discourse on migrant women and in the older 'romantic' literature as well. These themes are: polygamy and the assumed lack of sexual freedom of eastern women; the harem and the assumed social separation of the worlds of men and women; and finally the veil, which has been supplemented by the headscarf in present views on migrant women and which has become *the* symbol of assumed subordination of Muslim women.

My conclusion is that the more attractive vision of romanticised eastern femininity has completely disappeared. The present views make the figure of Fatma the essence of female subordination, a subordination which an equal and rational western society has supposed to have overcome.

Karen Vintges, *The ambiguities of Simone de Beauvoir*

In Sartrean existentialism romantic and rationalist elements are intermingled, because reason is seen as a task in the individual's life. Beauvoir can be seen as a romantic rationalist optima forma, because she also integrates aesthetic elements in existentialism. But what does the rationalism of *The Second Sex*, Beauvoir's study on women, then look like? Are feminist critics right in stating that it is a masculine view on women, because of Beauvoir's argumentation in *The Second Sex*, in comparison with *L'être et le néant* of Sartre. *The Second Sex* contains three sets of ambiguities on the theme of the female body. The Theory of Woman as Other, so central in *The Second Sex*, neutralises however the ambiguities on a philosophical level. This theory amounts to a radical break with Sartre's theory, that indeed is inherently masculine because of the equivalence of the female sex and the en-soi. The Theory of Woman as Other positions woman on a cultural level, as always culturally signified. Thus the equivalence of woman and 'en-soi' is overcome as well as the sexist antagonism between the female sex and the 'pour soi'. The masculinity-criticism misses Beauvoir's transformation of Sartre's theory.

Gegevens over de auteurs

Mieke Aerts (1952) is sociologe en werkt als wetenschappelijk medewerkster bij de Vakgroep Vrouwenstudies PSF van de Universiteit van Amsterdam.

Tjitske Akkerman (1953) studeerde politicologie aan de Universiteit van Amsterdam en is assistent-onderzoekster bij de Vakgroep Vrouwenstudies PSF van de Universiteit van Amsterdam.

Joke Hermes (1961) studeerde politicologie. Zij is afgestudeerd op de Boeketreeks en als AIO werkzaam bij de Vakgroep Massacommunicatie van PSCF van de Universiteit van Amsterdam.

Helma Lutz (1953) is sociologe en werkzaam bij het Centrum voor etnische studies van de Universiteit van Amsterdam.

Saskia Poldervaart (1945) studeerde andragologie aan de Universiteit van Amsterdam. Zij werkt bij de Vakgroep Vrouwenstudies PSF van de Universiteit van Amsterdam.

Agnes Sommer (1954) studeerde sociologie en is wetenschappelijk medewerkster bij de Vakgroep Vrouwenstudies PSF van de Universiteit van Amsterdam.

Martha Vicinus is historica en als professor verbonden aan het Department of English Language and Literature aan de University of Michigan, Ann Arbor (Verenigde Staten).

Karen Vintges (1953) is filosoof en als assistent-onderzoekster werkzaam bij de Vakgroep Sociale Filosofie van de Universiteit van Amsterdam.