

Tijdschrift voor vrouwenstudies

Adviesraad

Mieke Bal (hoogleraar Theoretische Literatuurwetenschap UvA), Riet Bons-Storm (hoogleraar Vrouwenstudies met betrekking tot het pastoraat), Rosi Braidotti (hoogleraar Vrouwenstudies Letteren RUU), Jeanne de Bruijn (hoogleraar Vrouw en Beleid VU), Joyce Outshoorn (hoogleraar Vrouwenstudies RUL), Selma Sevenhuijsen (hoogleraar Vergelijkende Vrouwenstudies RUU)

Redactie

Marrie Bekker, Joke Hermes, Joke J. Hermsen, Alkeline van Lenning, Janneke Plantenga, Evelien Tonkens, Ingrid Visser, Monique Volman, H el ene Vossen

Redactieraad

Tjitske Akkerman, Liesbeth Bervoets, Titia Bos, Freda Dröes, Sylvia Lammers, Els Maeckelberghe, Ilja Mottier, Riet Paasman, Sawitri Saharso, Agnes Verbiest, 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 drievoud - getikt op regelafstand 2, 30 regels per kopijblad en ca. 50 aanslagen per regel - opgestuurd te worden aan bovenstaand redactieadres.

Uitgeverij en abonnementenadministratie

SUN, Postbus 1609, 6501 BP Nijmegen, tel. (080) 22 17 00. Fax 080-235493.

Abonnementen

Een jaargang omvat vier nummers van gemiddeld 120 bladzijden. De prijs per jaargang bedraagt f 54,50. Voor studenten en anderen met een minimum-inkomen geldt een gereduceerd tarief van f 44,50. Voor instellingen bedraagt de abonnementsprijs f 72,50. 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  en maand v or het einde van het kalenderjaar schriftelijk opzegt. De prijs van een los nummer bedraagt f 17,50.

Inhoud

- 3 Redactioneel
- Artikelen*
- 7 Vrouwenstudies en de toekomst van het feminisme
Lynn Segal
- 18 Back to the future. Over heden, verleden en toekomst van
vrouwenstudies
Marjan Schwegman
- 30 Over de historische noodzaak om op de tenen te lopen.
Vrouwenstudies als Nationaal Ballet
Mieke Aerts
- 43 Ontsluierde stemmen. Seksuele differentie en de castraatzanger
Joke Dame
- 56 Vorm als vent. Bodybuilding, Francis Bacon en de zonen van Noach
Ernst van Alphen
- 71 Feminisme, kennis en moraal. Lorraine Code en een epistemologie
van verantwoordelijkheid
Sandera Krol
- Proefschriftfragment*
- 80 Het vege lijf. Anorexia nervosa: kwijnen, lijnen of hongeren?
Alkeline van Lenning
- Leesverslag*
- 84 Alleen het streepje is neutraal. Leesverslag van 'Beelden van de
leegte. Vrouwen in de hedendaagse filosofie' van Rosi Braidotti en
de tekst 'Geschlecht' van Jacques Derrida *Joke J. Hermsen*
- Verslag van een bijeenkomst*
- 91 Women, Work and Computerization. Verslag van de vierde
IFIP-conferentie, Helsinki, 30 juni - 2 juli 1991 *Carolien Metselaar*

	<i>Recensies</i>
94	'Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie' van Hedwig Meyer-Wilmes <i>Harriëtte Blankers</i>
96	Een droom van wederkerigheid. 'Redeeming the dream. Feminism, Redemption and christian tradition' van Mary Grey <i>Anne-Claire Mulder</i>
99	'Le Temps de la différence. Pour une révolution pacifique' en 'Je, tu, nous. Pour une culture de la différence' van Luce Irigaray en 'Renaissance', drie teksten van Luce Irigaray, vertaald en becommentarieerd door Agnès Vincenot, Marion de Zanger, Heide Hinterthür en Anne-Claire Mulder <i>Christa Stevens en Désirée Verberk</i>
102	'Italia Mia. Televisiekijken in ballingschap' van Magda Michielsens <i>Valerie Frissen</i>
104	'Feminism without Illusions. A critique of Individualism' van Elizabeth Fox Genovese <i>Jet Bussemaker</i>
107	'Sekseverschillen in het onderwijs. Curriculum, didactiek en organisatie' van Geert ten Dam, Marij Urlings en Monique Volman <i>Saskia van Oenen</i>
109	'Vrouwen en gezondheid. Een overzicht van onderzoek naar gezondheidsklachten van vrouwen, 1970-1990'. Trendrapport STEO van Ludwien Meeuwesen, Marijke Ruiters, Jette Westerbeek van Eerten en Christien Brinkgreve <i>Marrie Bekker</i>
111	'Feminine Endings. Music, Gender and Sexuality' van Susan McClary <i>Joke Dame</i>
114	Kroniek
118	IIAV-inventarisatie
124	Summaries
127	Gegevens over de auteurs

Redactioneel

Op 20 september jongstleden vierde het *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* zijn tweede lustrum met een congres, getiteld 'Het gedeelde verschil', en met de presentatie van *Sharing the Difference*, een bundel vertaalde artikelen uit tien jaar *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*.¹ In het Amsterdamse Bimhuis, onherkenbaar voor wie het kent in zijn gebruikelijke staat als rokerig jazz-hol, werden drie lezingen en een forumdiscussie over de toekomst van vrouwenstudies gehouden. Op verschillende manieren kwamen de vragen aan de orde die de redactie in voorgaande nummers als voorzet tot discussie over de toekomst van vrouwenstudies gaf. Na enige openingswoorden en de officiële tewaterlating van *Sharing the Difference*, hield Lynn Segal de eerste lezing, getiteld 'Moving On. Vrouwenstudies en de toekomst van het feminisme'.

Segal stelde de vraag naar de naamgeving van vrouwenstudies en de verschuiving in haar object-domein centraal. Wat is er voor en wat is er tegen om van 'gender studies' te spreken? Welke plaats zouden we in onderzoek toe moeten kennen aan mannen en mannelijkheid? Het probleem voor vrouwenstudies, volgens Segal, is dat ze tussen de Scylla en Charibdis van enerzijds essentialistische benaderingen en anderzijds postmodernistische benaderingen door moet laveren. Essentialistische benaderingen hebben het voordeel dat over de politieke inzet van het feminisme geen onduidelijkheid bestaat. Het nadeel van essentialistische benaderingen is dat de ervaringen van vrouwen veel te uiteenlopend zijn om in een categorie bij elkaar te worden genomen. Over bijvoorbeeld een elementaire zaak als lijfpolitiek bestaan onoverbrugbare tegenstellingen. Postmodernistische benaderingen die de complexiteit en de tegenstrijdigheid van ervaringen erkennen, hebben weer het nadeel dat ze weinig handvatten bieden om politieke strategieën te ontwikkelen. Segal pleit ervoor de complexiteit en meerduidigheid van vrouwelijkheid en van mannelijkheid te onderzoeken, zonder onze politieke betrokkenheid als los zand door de vingers te laten glippen. Haar naam voor de vrouwenstudies van de toekomst kan nauwelijks meer een verrassing zijn.

Marjan Schwegman en Mieke Aerts hielden de volgende lezingen. In reactie op onze vraag naar de status van de historische case-studie, verdedigden zij met verve de merites van deze manier om vraagstukken binnen vrouwenstu-

1. *Sharing the Difference* is in 1991 uitgegeven door Routledge te Londen en verkrijgbaar in de boekhandel.

Redactie en uitgever bieden de abonnees en lezers hun excuses aan voor de vertraging die optrad bij het verschijnen en verzenden van het congresnummer (TvV 47). Tevens willen we onder de aandacht brengen dat de oorzaken hiervan geheel bij de uitgeverij liggen.



Het eerste exemplaar van *Sharing the Difference* wordt door Joke J. Hermsen aangeboden aan Rosi Braidotti. Rechts van Braidotti Alkeline van Lenning.

dies te benaderen. Schwegman liet in 'Back to the Future. Over heden, verleden en toekomst van vrouwenstudies' zien dat geschiedschrijven iets anders is dan over personen schrijven die dood en begraven zijn (of op sterk water gezet). Geschiedschrijven, of het 'doen' van historische case-studies betekent ook altijd dat de schrijver een positie kiest ten opzichte van zowel het verleden als het heden, waaraan – in beide gevallen – verantwoordelijkheden verbonden zijn. In haar lezing vergeleek ze op polemische wijze het negentiende-eeuwse Italiaanse tijdschrift *La Donna* met het *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, twintigste-eeuws en, volgens Schwegman, postmodern. De vergelijking roept scherpe vragen op over stijl en autoriteit. Namens wie spreekt een blad en hoe? Ze trok haar vergelijking door naar de kwestie van de verhouding tussen onderzoekster en onderzoeksobject en de verantwoordelijkheid van de onderzoekster. Aan het slot van haar lezing deed Schwegman haar profiel van vrouwenstudies in de toekomst uit de doeken.

Mieke Aerts tenslotte liet in haar lezing Marga Klompé vanuit het graf spreken over internationalisering en de historiserende case-studie. Klompé, van goed katholieke huize en onze eerste vrouwelijke minister, was er sterk voorstander van over de grenzen van dit kleine land heen te kijken. Aerts meende in 'Over de historische noodzaak om op de tenen te lopen. Vrouwenstudies als Nationaal Ballet' dat Klompé ten onrechte niet geïnteresseerd was in haar eigen geschiedenis. Aan de hand van uitgebreide citaten vergeleek Aerts het naoorlogse Katholiek Vrouwendispuut, waar Klompé lid van was, met de vooroorlogse



Forumdiscussie tijdens het congres 'Het gedeelde verschil'. V.l.n.r. Mieke Aerts, Marjan Schwegman, Evelien Tonkens, Ulla Jansz, Margret Brüggemann, Saskia Grotenhuis.

katholieke vriendinnenclub De Sleutelbos, om aldus nieuw licht te werpen op de problemen die het formuleren van een feministische identiteit veroorzaakt. Aerts bepleitte dat internationaliseren zowel als historiseren manieren zijn om onze eigen traditie, die altijd een verstrengeling van verhalen is, met andere ogen te bekijken. Voor haar is een historisch vergelijkende benadering, het bevragen van 'waar wij vandaan gekomen willen zijn', een ethos, een levensstijl. Aan het eind van haar bijdrage legde ze uit waarom en hoe de ballerina voor feministische intellectuelen navolging verdient.

Of vrouwenstudies leidt tot de reproductie van vrouwelijkheid en wat nu de status is van mannelijkheid binnen vrouwenstudies, is niet uitgebreid aan de orde geweest. Dat gebeurt wel in de artikelen van respectievelijk Joke Dame en Ernst van Alphen. Twee zeer uiteenlopende vormen van 'mannelijk schoon' houden beide auteurs bezig. Mannelijkheid is een notoir lastig onderzoeksonderwerp. De man, of mannelijkheid, verschuilt zich achter algemene normen, achter 'de mens' of 'de burger'. Mannelijkheid laat zich eigenlijk alleen langs een omweg, of in dit geval via een achterdeur, problematiseren. De Schone Kunsten voorzien Dame en Van Alphen van twee verschillende voorbeelden van gemankeerde mannelijkheid. De mannen waar Joke Dame over schrijft zijn, om met striptekenaar Jan Kruis te spreken, 'je-weet-wel'-mannen; de mannen waar Ernst van Alphen het over heeft hebben ook op z'n zachtst gezegd een moeizame relatie met hun ledematen.

In 'Ontsluierde stemmen. Seksuele differentie en de castratzaanger' houdt

Joke Dame zich bezig met de sekse van de stem en de problematische mannelijkheid van de castraat: een man, een oplichter, een niets? Ze analyseert een tekst van Roland Barthes over een novelle van de schrijver Balzac waarin de castraat Zambinella een hoofdrol speelt. Barthes is vooral geïnteresseerd in de castraat als man-noch-vrouw; zijn stem speelt geen rol. Dame is wel geïnteresseerd in de castraatstem en haar bijzondere kwaliteiten. Ze beschouwt musicologische teksten over de castraat, die op hun beurt wel de stem maar niet het probleem dat een ondefinieerbare sekse oplevert, recht doen en besluit musicologie en differentiedenken tegen elkaar uit te spelen in een discussie over de bezetting van castraatrollen in barok-opera's.

De schilderijen van Francis Bacon worden vaak als dramatisch en gruwelijk ervaren. Ernst van Alphen ziet er ook humor en spot in maar vooral een felle aanval op stereotiepe afbeeldingen van mannelijkheid. Hij betoogt in 'Vorm als vent. Bodybuilding, Francis Bacon en de zonen van Noach' dat de traditie van de westerse kunst een traditie is van vrouwelijk naakt en mannelijk voyeurisme, die met name door Bacon krachtig is doorbroken. Aan de hand van een analyse van afbeeldingen van bodybuilders, van een bijbelverhaal en van de verminkte en verwrongen mannen die Bacon schilderde, onderzoekt Van Alphen hoe mannelijkheid geconstrueerd wordt en, in het verlengde daarvan, tot welke interpretaties Bacons werk zich leent. Tenslotte willen we met het artikel van Sandera Krol over het werk van de filosofe Lorraine Code, 'Feminisme, kennis en moraal', graag de aandacht vestigen op Code's komst naar Nederland op 27 april aanstaande. Code heeft uitgebreid gepubliceerd over epistemologie en ethiek. Haar speciale belangstelling geldt vooral ervaring, kennis en verantwoordelijkheid.

Lynn Segal

Vrouwenstudies en de toekomst van het feminisme

De tijden veranderen, maar het is niet altijd even makkelijk om met je tijd mee te gaan. Soms hebben we heel goede redenen om niet met de tijd mee te *willen* gaan. Maar als het feminisme als sociale beweging een bloeiend bestaan wil blijven leiden (en ik ben zo'n optimist die denkt dat het feminisme daar ondanks haar diversiteit mee bezig is – en naar ik begrijp uit de bundel waarmee jullie deze gebeurtenis vieren, is dat precies wat er hier in Nederland gebeurt) dan moet het feminisme doorgaan, zoals het ook begonnen is: betrokken maar kritisch een stap vooruit blijven.

Catharine MacKinnon, feminist en invloedrijk juridisch wetenschapster uit de Verenigde Staten, is van mening dat het feminisme er niet in geslaagd is de wereld ten gunste van vrouwen te veranderen. MacKinnon vindt daarom dat we terug moeten naar wat zij de basistheorie en de basisstrategie noemt: we moeten het gemeenschappelijk lot van vrouwen centraal stellen. Feminisme is voor haar een theorie over hoe de erotisering van overheersing en onderwerping vrouwen altijd en overal als ondergeschikten produceert. Het feminisme moet daarom gericht zijn op de eliminatie van die erotisering.¹ Ook andere feministen kwamen met dergelijke globale verhalen over de positie van vrouwen. Renate Klein bijvoorbeeld acht het noodzakelijk dat feministen 'de voortgaande verslechtering van de materiële omstandigheden waaronder vrouwen leven' aan de kaak stellen, en zoekt met name de oorzaken daarvan in 'mannelijke depreciatie en toeëigening van vrouwenwerk'.²

De algemene teneur in *Out of the Margins*, een recente verzameling papers van twee vrouwenstudiescongressen in Groot-Brittannië (gehouden in 1989 en 1990), is dat 'vrouwen ongeacht al hun onderlinge verschillen ervaringen hebben die specifiek voor hen zijn'.³ De meeste papers benadrukken het gevaar van een verschuiving van de naam 'vrouwenstudies' naar 'gender studies'. De auteurs menen met Maggie Humm dat 'feminisme is geworteld in het geloof dat de ervaring van vrouwen verschilt van die van mannen...'; of net als Jalna Hammer, die haar zinnen erop heeft gezet om 'als subject erkend te worden', dat hun levenservaringen zijn getekend door gender, en dat dat hetgene is wat ze met andere vrouwen delen.⁴

1. Catherine MacKinnon, *Feminism Unmodified*. Londen (Harvard University Press) 1987, p. 50.

2. Renate Klein, 'Passion and Politics in Women's Studies in the 1990's', in: J. Aaron en S. Walby (red.), *Out of the Margins. Women's Studies in the Nineties*. Londen (Falmer Press) 1991.

3. Cathy Lubelska, 'Teaching Methods in Women's Studies. Challenging the Mainstream', in: Aaron en Walby, a.w., p. 43.

4. Maggie Humm, "'Thinking Things in Themselves". Theory Experience, Women's Studies', in: Aaron en Walby, a.w., p. 111.

Vele verschillen

Andere feministen, misschien wel de meerderheid van feministische theoretici *buiten* vrouwenstudies, worden veelal beïnvloed door Franse, poststructuralistische filosofie en zijn precies de andere kant uitgegaan. Zij worden vaak, misschien ten onrechte, aangeduid als feministische postmodernisten. In Groot-Brittannië verschenen hun analyses aanvankelijk in psychoanalytisch georiënteerde bladen zoals (het inmiddels opgeheven) *m/f*. Later verschenen ze in politieke bundels zoals *What is feminism?* van Juliet Mitchell en Ann Oakley, gepubliceerd aan het eind van de jaren tachtig. Op dit moment vind je hun analyses onder de noemer *cultural studies*. Zij benadrukken niet alleen verschil en diversiteit onder vrouwen en instabiliteit, onzekerheid en complexiteit, maar ze vragen zich ook af of we het überhaupt over vrouwen als betekenisvolle sociale categorie kunnen hebben, of over feminisme (enkelvoud) als betekenisvol sociaal project.⁵ Cora Kaplan schreef terzelfder tijd dat het tweede-golffeminisme nauwelijks in de jaren des ondersheids was, of het zat al midden in een *midlife crisis*, die – misschien niet helemaal toevallig – samenviel met de *midlife crisis* van de *founding mothers*.⁶ In ieder geval werden feministen steeds onzekerder over hoe het verder moest, niet alleen ondanks maar ook vanwege de enorme toename van allerlei verschillende feministische projecten.

In het bespreken van de drie vragen die me zijn voorgelegd voor dit congres, zal ik (net als de andere sprekers, denk ik) worstelen met de conflicten tussen deze twee posities: het oproepen tot ‘terug naar de basis’ versus het omhelzen van complexiteit en instabiliteit. Ik ben me ervan bewust dat velen onder ons ambivalente gevoelens hebben over beide posities.

‘Vrouw’ en ‘Vrouwelijkheid’

In mijn boek *Is the future female? Troubled thoughts on contemporary feminism* uit 1987, maakte ik mij zorgen over de terugkeer van het essentialisme in het populaire ‘cultureel feminisme’ in Groot-Brittannië en vooral in Noord-Amerika – bijvoorbeeld in het werk van Dale Spender, Mary Daly, Andrea Dworkin, Susan Griffin en anderen. Ik was verontrust over hun platte, zelfgenoegzame bejubeling van een fundamentalistische, gefixeerde, vaste definitie van ‘vrouw’ en ‘vrouwelijkheid’ als essentieel zedelijk, zorgend, niet-gewelddadig, dichter bij het lichaam en bij alles wat mooi is (en dus per definitie ver verwijderd van racistisch, uitbuitend, nationalistisch, imperialistisch of egoïstisch chauvinisme). Tegelijkertijd werden ‘man’ en ‘mannelijkheid’ veroordeeld als onontkoombaar gewelddadig, overheersend, vernielzuchtig, dichter bij de dood en bij alles wat

5. Juliet Mitchell en Ann Oakley (red.), *What is Feminism?* Oxford (Blackwell) 1987.

6. Cora Kaplan, ‘Janus Observed. Does Feminism Have a Future?’ in: *Women’s Review* nr. 17 (maart 1987) p. 8.

onheilspellend is (en dus ook verantwoordelijk voor alle wereldproblemen). Of de oorzaken van dit hardnekkige gedeelde verschil nu gezien werden als biologisch, psychisch, sociaal, discursief of een combinatie daarvan, het resulterende feministische project was steeds hetzelfde: *het vrijwaren van de 'vrouwelijke' ervaring, waarden en kennis van 'mannelijke' besmetting*.⁷

Een dergelijk feministisch project, betoogde ik, neigt ertoe hiërarchieën en verschillen onder vrouwen te ontkennen of als onbelangrijk voor te stellen. De erkenning van verschillen is echter van cruciaal belang voor iedere vorm van betrokkenheid of strijd van vrouwen tegen andere onderdrukkende structuren dan gender. Zo'n project leidt ook tot het ontkennen en onbelangrijk maken van de complexiteit en de tegenstrijdigheden in het bewustzijn van vrouwen, terwijl het erkennen daarvan van cruciaal belang is voor het begrijpen van onze onstabiele en conflicterende persoonlijke ervaringen, of die nu te maken hebben met seksualiteit, geweld, beroepsmatig succes of wat dan ook. Die ervaringen bieden beslist niet altijd de troost van het zogenaamd 'vrouwelijke'. Soms voelen we ons eerder 'tegennatuurlijke' misbaksels – op zoek naar zondebokken om ons 'anders' en 'deviant' zijn op te projecteren. Verder wordt het probleem ontkend dat de manier waarop we uiting geven aan onze specifieke ervaringen en waarden afhankelijk is van de bestaande materieel en discursief geproduceerde hiërarchieën die macht en privileges toekennen aan mannen, dienstbaarheid en lijden aan vrouwen. Laten we wel zijn, gezien alle economische, sociale en politieke belemmeringen is het uitleven van 'vrouwelijke deugd', 'zorgzaamheid' en 'pacifisme' voor sommige vrouwen ongeveer zo waarschijnlijk als sneeuw in de hel. Het viëren van vrouwelijkheid als eeuwige waarde gaat voorbij aan de specifieke historische omstandigheden die de subjectiviteit van vrouwen vorm geven en ook aan het belang van verandering in dergelijke omstandigheden.

De pessimistische tegenhanger van dit a-historisch essentialisme is de – eveneens essentialistische – gedachte dat de politieke strijd die vrouwen gevoerd hebben en de overwinningen die zijn behaald absoluut onbelangrijk zijn. 'Het dondert niet' wat voor overwinningen vrouwen behaald hebben, schrijft Dale Spender letterlijk, mannen zijn altijd in staat geweest de wereld in hun eigen straatje te herdefiniëren.⁸ Kortom, ik had het gevoel dat het essentialistische project vrouwen macht ontnemt, zowel politiek als persoonlijk. De boodschap dat er nooit wezenlijk iets is veranderd ten voordele van vrouwen leek des te erger toen het opkwam aan het eind van de jaren zeventig (na tien jaar feminisme) omdat het naadloos aansloot op een veel algemener verlies van politiek zelfvertrouwen. Tegelijkertijd traden immers in de Verenigde Staten en in Groot-Brittannië extreem-conservatieve regeringen aan.

7. Zie Lynn Segal, *Is the Future Female? Troubled Thoughts on contemporary Feminism*. Londen (Virago Press) 1987.

8. Dale Spender, 'No Matter What', in: J. Holland (red.), *Feminist Action*. Londen (Battle Ax Books) 1984.

Ik heb ook geprobeerd – hoewel critici me hebben verweten dat ik dat niet genoeg heb gedaan – om naast de gevaren tevens het belang aan te geven van het essentialistisch denken dat ik bekritiseerde. Het was nuttig om het ‘aangename’ samenvallen van mannelijke belangen, waarden en visies in het merendeel van populaire en wetenschappelijke kennis te ontmaskeren en los te wrikken door aandacht te besteden aan al die onderwerpen, zoals verkrachting en mannelijk geweld, waar voordien absoluut geen aandacht aan was besteed. Essentialisme heeft bijvoorbeeld ook bijgedragen aan de mobilisatie van vrouwen om hun eigen behoeften te uiten en te vechten voor hun gezinnen, voor vrede of ecologische issues. De meningsverschillen over essentialistisch en anti-essentialistisch denken moeten historisch worden gezien. Daar was ik me toen bewust van en vandaag de dag wil ik dat nog meer benadrukken. Essentialistisch denken over de onveranderende en eigen aard van vrouwen heeft, zo nu en dan, de weerstand van vrouwen tegen onderdrukking enorm verrijkt, bijvoorbeeld in anti-oorlogsdemonstraties, de strijd van bijstandsmoeders, of het zelfbewust feministisch gevecht voor de burgerrechten van de vrouw. Dat neemt niet weg dat andere vrouwen dat essentialisme konden gebruiken in hun strijd tegen feministische doelen, in hun steun aan hun *Führers* en hun jacht op onwillige strijders.⁹ Dezelfde ‘vrouwelijke’ waarden en ervaringen kunnen, afhankelijk van de sociale en politieke context, radicale of conservatieve implicaties hebben. Tenzij we de mogelijkheid verwerpen dat vrouwen politiek kunnen handelen, waarmee we elk type feminisme zouden verwerpen, moeten we onderscheid maken tussen contexten. Dat betekent, volgens mij, dat we als feministen voorzichtiger en bevragender moeten zijn in het aanroepen van ‘de vrouw’ en hoe zij ‘nu eenmaal de dingen doet’.

Feministisch postmodernisme

Mijn zorgen over het cultureel-feminisme hadden niet alleen te maken met theoretische ontoereikendheid maar vooral met de politieke gevaren die verbonden zijn met de toekomst van de verschillende richtingen binnen het feminisme. Tegen het eind van de jaren tachtig kwam er in Groot-Brittannië en in de Verenigde Staten (mijn sociale en politieke contexten) ook een breder georiënteerde filosofische kritiek op universaliserend en essentialistisch denken in het algemeen op. Het heeft geleid tot wat nu bekend staat als ‘feministisch postmodernisme’ – een begrip waar misschien niet iedereen die dit etiket opgeplakt krijgt achter staat.

Binnen het feministisch postmodernisme worden vaak ten minste twee verschillende richtingen in één adem genoemd die radicaal verschillende implicaties voor het feminisme hebben. De eerste richting wordt wel ‘Frans feminisme’ genoemd. Het beperkt zijn belangstelling tot de gender-dimensie van het

9. Zie Segal, a.w., hoofdstuk 5.

deconstrueren van de zogenaamde eenheid en heelheid van het westerse 'subject'. De mens, zo wordt gesteld, is eigenlijk het witte, mannelijke, burgerlijke subject dat zich verschuilt achter de abstracte universele begrippen van de filosofische traditie. Het Franse feminisme benadrukt de noodzaak om het universalistische, humanistische zelf aan stukken te slaan door de aandacht te richten op de onderdrukte en gemarginaliseerde ander. In dit geval gaat het met name om aandacht voor en het bejubelen van *de uitsluiting van het 'vrouwelijk' verschil*. De tweede richting, theoretisch wat strakker in de leer, gaat nog verder. Dezelfde strategie om alle universaliserende en totaliserende neigingen in theorievorming te verwerpen, wordt uitgebreid met het vieren van de mogelijkheden voor oneindige verandering en vloeibaarheid en het fragmenteren van alle discursieve ordeningen van het zelf, *met inbegrip van het 'vrouwelijke'*.

De eerste van deze twee richtingen wordt misschien wel het best vertegenwoordigd door Hélène Cixous en Luce Irigaray. Cixous beweert dat het op subversieve wijze verbeelden/schrijven van de positieve kant van het tot zwijgen gebrachte en onderdrukte vrouwelijke, vrouwen in staat stelt 'het onvoorzienbare te voorzien' en om te ontsnappen aan de dichotome conceptuele orde waarin mannen vrouwen hebben ingesloten. 'Vrouwen moeten bijna alles nog schrijven over vrouwelijkheid: over de oneindige en bewegelijke complexiteit van hun seksualiteit...'¹⁰ Het is onmogelijk het vrouwelijke te denken, het '*vrouwelijke vrouwelijke*', schrijft Irigaray, binnen de categorieën van Gelijkheid van de patriarchale, fallocentrische westerse filosofie en psychoanalyse. Het zal alleen te voorschijn komen als vrouwen de moed vinden uit te breken uit het mannelijk imaginaire in een vrouwelijk imaginaire; als vrouwen proberen haar seksualiteit te spreken – meervoudig, circulair, doelloos, tegengesteld aan alle bestaande enkelvoudige, lineaire en fallocentrische mannelijke vertogen.¹¹ In het verlengde van dit soort postmodernisme zegt Maggie Humm dat 'feminisme zoals we het kennen, gebaseerd is op de overtuiging dat de ervaring van vrouwen anders is dan die van mannen en om die reden wordt gedelegitimiseerd. Maar de bonus van het postmodernisme voor het feminisme is dat het postmodernisme het geloof dat de Verlichting stelt in het stabiele en coherente zelf op losse schroeven stelt...'¹² Misschien. Maar het nadeel van dit soort postmodernisme voor het feminisme is dat als je niet zo dol bent op interne tegenstrijdigheden, je vrij snel de geschriften van Cixous en Irigaray terzijde zult schuiven omdat hun eigen totaliserende abstracties over het 'vrouwelijke' en de vrouwelijke essentie net zo makkelijk gedeconstrueerd kunnen worden als de zogenaamd 'mannelijke' vertogen van het zelf. 'Het geloof dat "je een vrouw bent" is bijna net zo absurd en obscuur', berispt Julia Kristeva, 'als het geloof "dat je een man bent".'¹³

10. Hélène Cixous, 'The Laugh of the Medusa', in: E. Marks en I. de Courtrivon (red.), *New French Feminism*. New York (Schoken Books) 1981, p. 256.

11. Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One*. Ithaca (Cornell University Press) p. 32.

12. Humm, a.w., p. 111.

13. Julia Kristeva, in een interview met *Tel Quel* in: Marks en De Courtrivon, a.w., p. 157.

De aantrekkingskracht van het differentiedenken is natuurlijk duidelijk. Het opnieuw denken en herwaarderen van wat gezien wordt als het meest ‘vrouwelijke’ aan vrouwenlevens – en wat in traditionele theorieën het meest is genegeerd en ondergewaardeerd – is en blijft in feministisch onderzoek en in de feministische praktijk een centrale plaats innemen. Ook al zouden we de interne tegenstrijdigheden van het ‘verschildenken’ voor lief nemen, dan nog is er een probleem waarmee het niet uit de voeten kan, als we van het academische naar het politieke gaan.

Veel feministen van tegenwoordig zullen het wel met Zillah Eisensteins recente uitspraak eens zijn dat het radicalisme van het feminisme schuilt in de aandacht voor de ‘specifieke kenmerken van vrouwenlevens’. Feministen zouden volgens haar hun specifieke identiteit als vrouwen als uitgangspunt moeten nemen voor het ontwikkelen van een politiek die alle vrouwen bindt, middels een bevestiging en herwaardering van hun eigen ervaring als vrouwen.

Ze geeft daarbij het voorbeeld van reproductieve rechten. Dat voorbeeld illustreert echter juist hoe problematisch de gedachte is dat verschil vrouwen rond feministische doelen zou verenigen. Het startpunt voor theorie en politiek met betrekking tot reproductieve rechten voor vrouwen is tweeledig: enerzijds het (specifieke) individu en anderzijds haar (universele) recht op reproductieve vrijheid.¹⁴ Zelfs als we universalisme proberen te vermijden en ons beperken tot de specifieke geschiedenis van vrouwen in de VS, dan nog is er zelfs de laatste jaren geen enkel doel te vinden waar alle vrouwen zich achter zouden kunnen scharen. Integendeel, zelfs vrouwen die zichzelf feminist noemen zijn over de kwestie van reproductieve rechten hevig verdeeld. De belangrijkste en fanatiekste tegenstanders van abortus in het westen zijn andere vrouwen. Zowel vrouwen die abortusklinieken bombarderen en zwangere vrouwen en verpleegkundigen terroriseren, als vrouwen die ervoor vechten dat ‘de vrouw beslist’, beroepen zich op wat volgens hen specifiek vrouwelijk is.

Dat is ook de vraag die feministen het meest verdeelt.¹⁵ Het is niet zo verwonderlijk dat verschil-feministen vooral veel aandacht besteden aan het lichaam, de seksualiteit en reproductie (of, in de meer verfijnde varianten van Frans feminisme, aan de onbewuste en psychische betekenissen die aan het lichaam en de ervaring van het moederschap toegekend worden). Het is echter waarschijnlijk makkelijker voor vrouwen om zich te verenigen rond iets weinig modieus als economie of welvaart, dan rond seksualiteit en het lichaam. Hoewel iemand als MacKinnon beweert dat zij zich met haar ‘feministische methode’ ten doel stelt om ‘de betekenis van de geleefde sociale ervaring van vrouwen te reconstrueren’, zien anderen deze – volgens mij terecht – als een karikatuur van de toeëigenende, inlijvende en totaliserende neigingen van westerse theorieën

14. Zillah Eisenstein, ‘Specifying US Feminism in the 1990s. The problem of Naming’, in: *Socialist Review* 90 (1990) nr. 2, p. 48.

15. Lynn Segal, ‘Who’s Left? Socialism, Feminism and the Future’, in: *New Left Review* (jan./febr. 1991) nr. 185.

waarin identiteit als basis van handelen gezien wordt.¹⁶ Hoeveel feministen, laat staan vrouwen, zouden het eens zijn met haar curieuze bewering dat vrouwenlevens 'naadloos aansluiten bij pornografie', of dat 'feministen zeggen dat vrouwen geen individuen zijn'?¹⁷ Terwijl veel feministen, vooral in de VS, momenteel het grootste deel van hun tijd en energie besteden aan het bestrijden van 'pornografische' voorstellingen van seksualiteit en het vrouwelijk lichaam omdat dat de basis van vrouwenonderdrukking zou zijn, stellen anderen zich te weer tegen wat zij beschouwen als seksualiteits-vijandige opvattingen over seksualiteit die vrouwen opnieuw dreigen op te sluiten in repressieve patriarchale ficties van vrouwelijke deugdzaamheid en hulpeloosheid.

Het is niet verwonderlijk dat er zoveel onenigheid is over de betekenis van het Verschil. Het wordt echter pas echt problematisch wanneer de aandacht voor het Verschil niet meer een manier is om te laten zien hoe vrouwen worden uitgesloten, maar een middel wordt voor het creëren van een nieuwe, positieve identiteit voor vrouwen via een of andere gemeenschappelijke (hoewel tot nu toe genegeerde) essentie.

Dat brengt ons op de tweede, meer coherente maar niettemin eveneens problematische postmodernistische stroming. Deze tweede stroming staat wél kritisch ten opzichte van het verschil-denken. In *What is feminism?* oppert Rosalind Delmar dat het concept 'vrouw' 'te kwetsbaar is om niet aan het gewicht van alle betekenissen die er momenteel aan toegekend worden, te bezwijken', gezien de overstelpende hoeveelheid per tijd en cultuur variabele betekenissen die feministisch onderzoek heeft blootgelegd.¹⁸ Gewapend met uitspraken van zwarte, derde-wereld-, lesbische en andere feministen wordt vanuit dit perspectief elke generalisatie over vrouwen met achterdocht bejegend.

Linda Nicholson stelt bijvoorbeeld dat een dergelijke culturele projectie zich voordoet 'in heel veel culturele theorieën waarin niet gezocht werd naar een uiteindelijke oorzaak van vrouwenonderdrukking, maar waarmee men "een vrouwelijk gezichtspunt" probeert te beschrijven'.¹⁹ Donna Haraway zegt het nog iets krasser: 'Vrouwzijn heeft niets wat vrouwen van nature bindt. Vrouwzijn is zelfs geen zijnstoestand, maar een zeer complexe categorie die in omstrede seksuele vertogen en sociale praktijken tot stand komt.' Haar conclusie luidt dat 'de feministische droom van een gemeenschappelijke taal totaliserend en imperialistisch is, zoals alle dromen van een volkomen ware taal en een volkomen correcte weergave van ervaring dat zijn'.²⁰ Haraway wil die droom vervangen door haar eigen droom van 'een machtige heidense heteroglossia die machines, identiteiten, categorieën, relaties, ruimtes en verhalen bouwt en vernietigt', met als doel het vinden van een plaats voor vrouwen in een toekomst-

16. Donna Haraway, 'A Manifesto for Cyborgs. Science, Technology and Socialist Feminism in the 1990s', in: Linda Nicholson (red.), *Feminism/Postmodernism*. Londen (Routledge) 1990, p. 200.

17. Catharine MacKinnon, a.w., p. 59.

18. Rosalind Delmar, 'What is feminism?', in: Mitchell en Oakley, a.w., p. 28.

19. Nicholson, a.w., p. 5.

20. Haraway, a.w., pp. 197 en 215.

ge ‘monsterlijke’ wereld zonder sekse.²¹ Haar droom geeft blijk van een speels optimisme ten aanzien van de toekomst.

Echter: hoewel deze tweede vorm van feministisch postmodernisme de reële gevaren van generalisaties over vrouwen omzeilt, bestaat het gevaar dat deze bejubeling van eindeloze woekerende vrouwelijkheden en partieel tegenstrijdige vrouwelijke identiteiten, voeding geeft aan *relativisme en onbepaaldheid*. Dit relativisme fragmenteert en ondermijnt de effectiviteit van elk politiek project. Identiteiten zijn per definitie politiek, ook al zijn het er nog zoveel. Zelfs wanneer ze expliciet politiek gemaakt worden, kunnen ze potentiële solidariteit soms meer kwaad dan goed doen. Hoe we ook met recht en reden mogen proberen om de betekenis van verschillen tussen vrouwen niet te ontkennen, toch zullen, afhankelijk van tijd en plaats, sommige verschillen er meer toe doen dan andere. Donna Haraway wijst daar zelf ook op: ‘Sommige verschillen zijn speels, andere zijn polen van mondiale historische systemen van overheersing.’²² Haraway erkent dat afzien van elke coherente conceptie van vrouwelijk handelen gevaarlijk is. Want hoe postmodern we ook willen zijn, en hoe graag we ook de ‘onherleidbare pluraliteit en onbepaaldheid van het sociale’ willen benadrukken, het lijkt mij dat we moeten proberen om een politiek te ontwikkelen die die mondiale historische systemen van overheersing bekritiseert. Dat betekent dat we allereerst moeten proberen te begrijpen wat die systemen op dit moment inhouden en hoe ze zo harnakkig kunnen voortbestaan. Hoe bang we ook mogen zijn voor totaliserende generalisaties, toch blijven de meest centrale en veelomvattende assen van culturele onderdrukking en economische uitbuiting voortdurend opgetrokken worden rond tegenstellingen in termen van sekse (verbonden met seksuele voorkeur), klasse (verbonden met nationaliteiten en etniciteit) en ‘ras’ (ook verbonden met nationaliteit en etniciteit, en ook met religie). Dit alles vindt plaats in de context van de steeds verdergaande controle van de multinationale kapitalistische markt. Het aanroepen van een veelheid aan verschillen (voor feministen: seksuele of sekseverschillen) kan alleen maar progressief zijn wanneer het deel is van een omvattender politiek project met als doel het ontmantelen van de meest fundamentele structuren van dominantie.

Vrouwenstudies of genderstudies?

Het feminisme heeft alleen een toekomst als we ons er serieus op blijven toeleggen om uiteenlopende vormen van solidariteit te creëren en te begrijpen. Solidariteit is het enige wat de uiteenlopende discursieve en materiële vormen van sociale, politieke en economische macht van mannen over vrouwen kan ondermijnen. Een of ander vertoog over De Vrouw is daarbij niet erg behulpzaam. We moeten het eerder hebben van nauwgezette aandacht voor de complexiteit van

21. Ibidem, p. 215.

22. Ibidem, p. 203.

de ervaringen en het dagelijks leven van vrouwen. Nodig is aandacht voor wat vrouwen mogelijkwijs *delen* wanneer ze hun behoeften tot uitdrukking brengen en proberen om de ingesloten machtsposities en privileges van mannen omver te werpen. Nodig is ook: aandacht voor wat vrouwen *uit elkaar drijft*, gezien het feit dat de verschillen tussen vrouwen wat betreft toegang tot macht en privileges tijdens de tweede feministische golf eerder zijn toe- dan afgenomen. We moeten onze aandacht richten op vormen van machtsongelijkheid *buiten* die van sekseverschil.

Ik zal nu eerst de derde vraag, hoe vrouwenstudies in de toekomst moet heten, behandelen, om daarna te komen tot de tweede, de kwestie van mannen en mannelijkheid in vrouwenstudies. Er is reeds uit den treure geschreven over de nadelen van de veelvuldige pogingen om de ervaringen van vrouwen onder één noemer te brengen. Pogingen daartoe zijn keer op keer gestrand op het verjijt van wit midden-klasse-etnocentrisme. Feminisme kan, in de woorden van Teresa de Lauretis, noch 'vrouw' noch 'man' als uitgangspunt hebben.²³

Evengoed is het, zoals anderen geopperd hebben, nog veel te vroeg om de gedachte van seksneutraliteit of een veelheid van verschillen te propageren.²⁴ De aanhoudende kracht en hardnekkigheid van de sociale en culturele basis van mannelijke dominantie leiden ertoe dat feministen al even krachtig en hardnekkig het bestaan daarvan, in al zijn veelvormige effecten op vrouwenlevens, moeten blijven benadrukken.

Vrouwenstudies heeft zich ontwikkeld tot een van de belangrijkste bronnen van kennis over de diversiteit en complexiteit van vrouwenlevens. Tevens verschaftte het een vrije ruimte voor vrouwelijke docenten en studenten, waar ze niet gehinderd werden door de dominantie van mannelijke collega's die vaak òf seksistisch waren òf geen oog voor sekse-ongelijkheid hadden, en van mannelijke studenten die veel meer zelfvertrouwen hadden en met zoveel meer gemak het woord namen. Er is dus alleen al een heel praktische reden om een vrije ruimte van 'vrouwenstudies' te handhaven teneinde deze behoeften van vrouwen te honoreren, zelfs als het object van studie niet langer 'vrouwen' of 'vrouwelikheden', is – hetgeen zeker niet zou moeten.

Toch zou ik de noemer waaronder dat gebeurt wat willen uitbreiden – misschien zoiets als 'vrouwen- en genderstudies'? Feminisme heeft immers voor alles betrekking op het bestrijden van de hiërarchie tussen de seksen, en dat behelst zeker niet alleen de ervaringen van vrouwen. Omgekeerd is het zo dat in vrouwenlevens niet *uitsluitend* sekse ('gender') van belang is. Dat brengt ons op de kwestie van mannen en mannelijkheid.

23. Teresa de Lauretis (red.), *Feminist Studies, Critical Studies*. Bloomington (Indiana University Press) 1986, p. 13.

24. Susan Bordo, 'Feminism, Postmodernism, and Gendersepticism', in: Nicholson, a.w.

Mannen en mannelijkheid

Net als vrouwen en vrouwelijkheid moeten we ook mannen en mannelijkheid in hun diversiteit zien. De seksuele identiteit van mannen is al even intern tegenstrijdig en gelaagd als die van vrouwen. Over dit thema gaat mijn recente boek *Slow Motion. Changing Masculinities, Changing Men*. Ik verzet mij daar tegen diegenen die ‘manlijkheid’ gelijkstellen aan de macht van mannen over vrouwen. Zoals James Malvin, Catherine Hall en andere hedendaagse historici hebben laten zien, is ‘manlijkheid’ naar tijd en plaats variabel.²⁵ De betekenissen van manlijkheid zijn niet afgeleid van een of andere vast pakketje eigenschappen dat alle mannen zouden delen – of het nu om anatomische, hormonale of aangeleerde eigenschappen gaat – maar van de discursieve contexten en grotere sociale verbanden die mannen in relatie tot vrouwen macht en autoriteit toekennen. Het concept ‘manlijkheid’ is bovendien een soort samenballing van de belichaamde culturele realiteit van de ondergeschiktheid van vrouwen, niet alleen in het fallocentrisme van de taal – hoewel het daar, zoals de Lacanianen suggereren, wel opvallend aanwezig is – maar ook in het dagelijks leven, in de routines en de rituelen van de staat, de industrie, en alle andere instituties die sociale, economische en politieke macht belichamen.

De reden waarom ik van mening ben dat feministen zich zouden moeten richten op manlijkheid is dat de opkomst van nieuwe vormen van manlijkheid arbitrair noch schokkend is. Onder heteroseksuele mannen zijn zelfbewuste, anti-seksistische vormen van manlijkheid ontwikkeld (die we volgens mij niet met een cynisch lachje af moeten doen), precies daar waar de individuele en sociale mogelijkheden voor verandering het grootst waren. Ze ontstonden vooral daar waar vrouwen de macht en de wil hadden om mannen te doen veranderen. Mannen in anti-seksistische groepen bijvoorbeeld hebben beschreven met hoeveel plezier ze zachtere, meer zorgzame en (wat ze zelf zien als) meer ‘vrouwelijke’ kanten van zichzelf hebben ontdekt en uitgeprobeerd, bijvoorbeeld in het zorgen voor kinderen, het draaiend houden van crèches of in gezamenlijk co-counselen.

Dat waren echter mannen die in hun werk en hun persoonlijke leven in staat werden gesteld, zo niet werden aangemoedigd, om minder traditionele vormen van manlijkheid te ontwikkelen. De oude beelden van harde, zelfverzekerde en gewelddadige manlijkheid hebben intussen hun aantrekkingskracht op alle andere mannen helemaal niet verloren. Ze blijven vooral aantrekkelijk voor die mannen voor wie manlijke fantasieën van macht en controle niet snel werkelijkheid zullen worden, zoals de Engelse voetbalvandalen en de aan de grond geraakte zwarte jeugd in de VS, die de media ons voorschotelen om ons te shockeren en te vermaken.²⁶

25. J.A. Mangan en James Walvin (red.), *Manliness and Morality*. Manchester (Manchester University Press) 1987; Catherine Hall, ‘The Economy of Intellectual Prestige. Thomas Carlyle, John Stuart Mill and the Case of governor Eyre’, in: *Cultural Critique* (zomer 1989).

26. Eric Dunning e.a., *The Roots of Football Hooliganism. An Historical and Sociological Analysis*.

De erkenning dat er veel en meerduidige, variabele soorten mannelijkheid bestaan, schept niet alleen de mogelijkheid om partij te kiezen in situaties waar tegenstrijdige vormen van mannelijkheid in het geding zijn. Het stelt ons bovendien in staat om de seksuele politiek en strijd die tussen mannen plaatsvinden en die voor het feminisme van belang zijn, te observeren. Voortbouwend op het werk van schrijvers als Langston Hughes of James Baldwin hebben sommige zwarte schrijvers uit Engeland en de VS (bijvoorbeeld Kobena Mercer, Izaak Julien en Essex Hemphill, allen zwart en homoseksueel) verklaard dat hun strijd tegen racisme tegelijkertijd een strijd is tegen seksisme en de dominante beelden van mannelijkheid die zowel vroeger als nu gebaseerd zijn op de gedachte dat witte mannelijkheid superieur is aan zwarte.²⁷

Meer in het algemeen kun je stellen dat homopolitiek, vooral in relatie tot AIDS, heeft geleid tot de ontwikkeling van mannelijke erotiek, verantwoordelijkheid en zorgzaamheid zoals die nog nooit eerder vertoond zijn. Heteroseksuele voorkeur en gedrag zijn voor de meeste mannen het meest directe, concrete en overtuigende bewijs van hun mannelijkheid. Homoseksuele mannen laten weliswaar slechts een gedeelte van de privileges die ze met andere mannen delen los, maar het is toch duidelijk dat ze de grootste dreiging en de grootste bron van kwaadheid vormen aan het adres van mannen die gehecht zijn aan traditionele mannelijkheid. (Sommigen van hen hebben daar trouwens flink voor moeten boeten.) Het belangrijkste effect van homopolitiek op dominante concepties van mannelijkheid schuilt in de positieve affirmatie van seksualiteit. Seksualiteit is dan geen wapen voor de beheersing van vrouwen, zoals dat bij heteroseksualiteit vaak het geval is, maar een volmondige bevestiging van de mogelijkheden tot plezier van het mannelijk lichaam in zijn geheel, als een bron van zintuiglijk genot. De seksualisering van het lichaam hebben mannen in de moderne tijd geprojecteerd op vrouwen, of misschien op zwarte vrouwen, als degenen die, zelf passief, de actieve veroveringsdrift van mannen uitlokken. De historische inperking van seksualiteit tot heteroseksualiteit, volgens het scenario van de actieve mannelijke versierder die een passieve vrouwelijke prooi vangt, wordt dus aan het wankelen gebracht door de zichtbaarheid van lesbische en homoseksualiteit.²⁸

Dit zijn nog maar een paar redenen waarom het bestuderen van mannen en mannelijkheid en het ondersteunen van de strijd van bepaalde mannen om uiting te geven aan ondergeschikte vormen van mannelijkheid een plaats moeten hebben in de toekomst van vrouwenstudies.

Vertaling: Joke Hermes en Evelien Tonkens

Londen (Routledge) 1988; Robert Staples, *Black Masculinity. The Black Man's Role in American Society*. San Francisco (Black Scholar Press) 1982.

27. Kobena Mercer en Isaac Julien, 'Race, Sexual Politics and Black Masculinity. A Dossier', in: R. Chapman en J. Rutherford (red.), *Male Order. Unwrapping Masculinity*. Londen (Lawrence and Wishart) 1988; Essex Hemphill, *Conditions. Poems by Essex Hemphill*. Washington (BeeBop Books) 1986.

28. Zie Lynn Segal, 'Slow Motion', in: *Changing Masculinities, Changing Men*. Londen (Virago

Marjan Schwegman

Back to the future

Over heden, verleden en toekomst van vrouwenstudies

Stemmen uit het verleden

Meer dan een eeuw geleden, op 15 oktober 1878, verscheen het eerste nummer van de elfde jaargang van het Italiaanse feministische tijdschrift *La Donna*. Stuwende kracht achter dit blad was Gualberta Beccari aan wie ik een studie heb gewijd die de redactie van het *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* waarschijnlijk zou omschrijven als een historiserende case-studie.¹ Beccari schreef dat het begin van de elfde jaargang een keerpunt markeerde in de jonge geschiedenis van de beweging ter verheffing van de vrouwelijke sekse. In 1875 was *La Donna* de Italiaanse spreekbuis geworden van de Engelse prostitutiebestrijdster Josephine Butler. Butler was in 1874 een wereldwijde campagne begonnen teneinde de in vele landen bestaande reglementering van de prostitutie af te schaffen. Feministen van allerlei pluimage zagen in deze reglementering *de* uitdrukking van de dubbele moraal: de prostitueés werden er immers door gestigmatiseerd als verdorven en gevallen vrouwen, terwijl de hoerenlopers buiten schot bleven.² Deze politieke keuze van *La Donna* had, zo schreef Beccari, ertoe geleid dat veel van haar politieke medestanders en medestandsters van het eerste uur zich tegen haar hadden gekeerd. Er was flinke druk op haar uitgeoefend om Butler te laten voor wat zij was. Beccari was echter na lang wikken en wegen tot de slotsom gekomen dat zij door moest gaan, omdat de waarheid in het geding was. Welke waarheid? De waarheid dat de strijd tegen de reglementering van de prostitutie een strijd was tegen de aantasting van de waardigheid van alle vrouwen. Want, zo schreef ze: ‘Nell’ avvilimento d’una nostra sorella, non vediamo segnato il nostro?’³ Wat zoveel betekent als: ‘Is het niet zo dat op het gezicht van een onzer vernederde zusteren onze eigen vernedering geschreven staat?’

Met dit ferme redactioneel begon *La Donna* aan haar tweede decennium, een decennium waarin het overigens bergafwaarts ging met het blad en zijn directrice, maar dit terzijde. Waar het mij hier om gaat is natuurlijk de vraag of dit uitstapje naar het verleden ‘daadwerkelijk licht werpt op een contemporain pro-

1. Marjan Schwegman, *Feminisme als boetedoening. Biografie van de Italiaanse schrijfster en feministe Gualberta Alaide Beccari (1842-1906)*. 's-Gravenhage (Nijgh en Van Ditmar) 1989.

2. Zie voor de strijd tegen de gereguleerde prostitutie bijv. Judith R. Walkowitz, *Prostitution and Victorian Society. Women, class and the state*. Cambridge (Cambridge University Press) 1980.

3. G.A. Beccari, ‘Alle mie associate’, in: *La Donna* XI, 1 (15-10-1878), pp. 1-4, aldaar p. 3.

bleem en hoe dan wel?⁴ Welnu, ik weet niet precies wat een tijdschrift als het *TvV*, dat zichzelf 'Foucaultiaans' geïnspireerd noemt,⁵ bedoelt met 'daadwerkelijk', maar als ik even over dit moeilijke punt heenstap, dan kan ik rustig zeggen dat ik denk dat mijn case-je daadwerkelijk licht werpt op een belangrijk contemporain probleem en wel het probleem dat een feministisch tijdschrift als het *TvV* niet meer zo kan spreken als *La Donna*, terwijl het dat misschien wel zou willen.

Wat *La Donna* ouderwets maakt is niet alleen de taal, maar vooral het feit dat Beccari zonder probleem als vrouwelijke autoriteit spreekt: op grond van haar vrouw-zijn meent zij andere vrouwen te kunnen voorschrijven welke weg zij moeten afleggen om het doel, de verheffing van alle vrouwen, te bereiken. Het recht om zichzelf als 'verlichte' te verheffen boven haar gelijken, ontleent zij aan een instantie buiten haarzelf, namelijk aan de theorie van Giuseppe Mazzini. Deze meneer leverde, zoals zoveel heren uit zijn tijd, een analyse van heden, verleden en toekomst van mens en maatschappij. Beccari ontwierp een vrouwelijke variant van deze theorie. Maar, en dit is interessant, zij ontleent haar gezag als vrouwelijke autoriteit niet alleen aan een theorie, maar ook aan zichzelf, aan haar eigen leven: zij heeft, zo stelt zij, de wijsheid inzake de te volgen weg in pacht omdat zij *zelf* de innerlijke verandering heeft ondergaan die iedereen zou moeten ondergaan om de mensheid om te vormen. Ze verklaart publiekelijk dat haar door ziekte veroorzaakt lijden haar heeft gelouterd en verlicht met een speciale kennis omtrent de door iedereen te volgen weg.

Het is deze dubbele, in het openbaar geformuleerde rechtvaardiging van een bepaalde uitzonderingspositie, namelijk één persoonlijke en één onpersoonlijke, die typerend is voor een bepaald soort negentiende-eeuwse maatschappijhervormers uit niet-confessionele hoek. Het gaat om die hervormers voor wie maatschappelijke veranderingen niet mogelijk waren zonder een transformatie van de menselijke inborst, of dat nu de eigen inborst was of die van anderen. Zij onderscheidden zich duidelijk van andere niet-confessionele hervormers, zoals bijvoorbeeld de marxisten, die onder verwijzing naar de theorie anderen de wet voorschreven zonder die voor zichzelf te laten gelden.

Die dubbele rechtvaardiging treft men aan bij de meest uiteenlopende en onverwachte figuren, bijvoorbeeld bij wat meestal als een extreme tegenhanger van het Italiaanse negentiende-eeuwse feminisme wordt gezien: de criminoloog-antropoloog Cesare Lombroso, onder andere bekend geworden vanwege een opzienbarende typologie van de normale en de abnormale vrouw.⁶ Hij

4. Deze vraag wordt door Evelien Tonkens opgeworpen in het stuk waarin zij, namens de redactie(?), reageert op de verschillende discussiebijdragen die met het oog op het tweede lustrum in het *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* zijn verschenen: Evelien Tonkens, 'Het gedeelde verschil. Vrouwenstudies in de jaren negentig', in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 47, 12 (1991) pp. 316-326, aldaar p. 318.

5. Evelien Tonkens constateert 'dat (de geschiedenis van) de positie van *TvV* in de eerste plaats gekenmerkt wordt door een Foucaultiaanse inspiratie'; a.w., p. 318.

6. Guglielmo Ferrero en Cesare Lombroso, *La donna delinquente, la prostituta e la donna normale*. Turijn 1893.

wordt doorgaans voorgesteld als iemand die anderen met bruto geweld analyseerde en duidde. Minder bekend is dat hij conform zijn theorie dat de 'waarheid inzake de menselijke inborst' te vinden zou zijn in de tekenen van het lichaam, ook op zichzelf allerlei experimenten uitvoerde. Zo registreerde hij bijvoorbeeld allerlei lichamelijke sensaties die niet altijd even vleidend voor hem waren, maar die hij desalniettemin in naam van de wetenschap publiceerde. Bovendien bepaalde hij dat zijn lichaam na zijn dood hetzelfde onderzoek zou moeten ondergaan als dat waaraan hij zelf tijdens zijn leven de meest uiteenlopende mensen had onderworpen. De uitslag van dit onderzoek is nooit openbaar gemaakt; wel is zijn lichaam als het ware een publiek object geworden, omdat het zich, gedeeltelijk in een stopfles, in zijn eigen museum bevindt.⁷

Heden en verleden

Wat zeggen deze negentiende-eeuwse curiositeiten ons nu? Zij maken in ieder geval duidelijk dat die laat-negentiende-eeuwse fundering van het recht om anderen te zeggen wat zij moeten doen, voor feministische wetenschapsters van nu problematisch is geworden. Er is geen waarheid meer, de grote, rechtlijnige, eenduidige verhalen over heden, verleden en toekomst zijn verdwenen of, beter gezegd, ze zijn niet langer geloofwaardig. In plaats daarvan zijn vele verhalen gekomen, fragmenten, tegenstrijdigheden, complexiteit, meerduidigheid. Met de ondermijning van de gedachte dat 'de vrouw' echt zou bestaan, vervalt bovendien de mogelijkheid om de persoonlijke ervaring te presenteren als onderdeel van een door alle vrouwen gedeelde of nog te delen ervaring. Dit betekent in wezen het einde van de kracht van de leuze 'het persoonlijke is politiek'. Hoe dan te spreken als feministische wetenschapsters, als feministisch wetenschappelijk tijdschrift? Kan een confrontatie met het verleden inspireren tot een nieuw soort feministisch spreken?

De redactie roept ons met het oog op de toekomst van vrouwenstudies onder meer op om in heden en verleden op zoek te gaan naar vormen van vrouwelijke subjectiviteit die ons kunnen inspireren omdat ze vernieuwend zijn.⁸ Welnu, ik heb u niet geconfronteerd met de wijze waarop een negentiende-eeuwse feministe haar gezag rechtvaardigde omdat het hier zou gaan om een vorm van vrouwelijke subjectiviteit die vernieuwend is. Ik weet eigenlijk niet zo goed wat nu precies vernieuwende vormen van vrouwelijke subjectiviteit zijn. Is bijvoorbeeld Beccari's rechtvaardiging van haar gezag vernieuwend? Vanuit de negentiende eeuw bekeken is het openbare beroep op de eigen ziektegeschiedenis om algemene geldigheid te verlenen aan een feministisch toekomstvisioen misschien nieuw, maar aan de andere kant beriepen ook middeleeuwse vrouwelijke

7. Zie G. Colombo, *La scienza infelice. Il museo di antropologia criminale di Cesare Lombroso*. Turijn 1975.

8. Tonkens, a.w., p. 324.

heiligen zich op hun eigen geschiedenis om aannemelijk te maken dat zij spreekbuizen van het goddelijke waren.

De suggestie van de redactie om juist naar vernieuwende vormen van vrouwelijke subjectiviteit op zoek te gaan, vind ik verder ietwat problematisch omdat deze lijkt te suggereren dat de waarde van een confrontatie met het verleden wordt afgemeten aan de mate waarin het verleden een directe voorbeeldfunctie kan hebben voor het heden. Sommige vormen van vrouwelijke subjectiviteit die vanuit hedendaags feministisch gezichtspunt moeilijk als vernieuwend beschouwd kunnen worden, kunnen mijns inziens heel inspirerend zijn. Zo kan een confrontatie met een feministische wijze van autoriteit uitoefenen die, denk ik, voorgoed passé is, juist omdat die passé is, dwingen tot een beter doordenken van de positie die een hedendaags feministisch tijdschrift kan en wil innemen. Met andere woorden: als men via een confrontatie met het verleden wil nadenken over de eigen positie, is het niet nodig en zelfs onwenselijk om van te voren vast te stellen wat wel en wat niet bruikbaar is aan het verleden.

Dit alles betekent dat ik het ook niet eens ben met Maaïke Meijer, die in haar discussiebijdrage voor dit congres schrijft dat er niets tegen rechtstreekse projecties van het moderne denken in de geschiedenis is, omdat dergelijke projecties onze toegang vormen tot de geschiedenis.⁹ Natuurlijk is er sprake van een relatie tussen heden en verleden, maar die relatie is in mijn ogen niet zo rechtlijnig en ook niet zo hiërarchisch, met het heden als belangrijkste richtinggevende factor. Het verleden is in zekere zin overgeleverd aan de onderzoekster omdat zij het is die bepaalt wat de vragen zijn die eraan gesteld worden, wat de invalshoek is van waaruit het wordt gezien, enzovoort. Juist deze onderliggende positie van het onderzoeksobject zou een feministische onderzoekster met zorg moeten vervullen, omdat het haar als het ware in een 'mannelijke' positie brengt. Dit geldt in zekere zin voor elk wetenschappelijk onderzoek waarbij mensen op enigerlei wijze het onderzoeksobject vormen, maar speelt bij onderzoek naar het verleden meer. De betrokkenen zijn immers meestal dood en kunnen niets terug doen, even afgezien van het voeren van acties vanuit het hierna-maals.

Als we deze machteloosheid van het onderzoeksobject in aanmerking nemen, dan zijn rechtstreekse projecties van hedendaagse denkbeelden te beschouwen als 'mannelijke' toeëigeningen van het verleden die leiden tot zelfbevestiging van de onderzoekster. Het zou wat mij betreft andersom moeten zijn: je zou als onderzoekster zo te werk moeten gaan dat je openstaat voor de klappen die je eigen vondsten je kunnen toebrengen.¹⁰ Dit alles is een oude discussie die desalniettemin de moeite van het oprakelen waard is gezien de vraag van de

9. Maaïke Meijer, 'Binaire opposities en academische problemen', in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 45, 12 (1991) pp. 108-16, aldaar p. 113.

10. Zie voor een uitgebreidere verwoording van mijn standpunt inzake de houding van de onderzoekster ten opzichte van het verleden mijn 'Dutchness and Differences in Feminist History', in: *Gender and History*, vol. 3, 2 (1991), pp. 131-137.

redactie van het tijdschrift naar de wijze waarop historisering zich verhoudt tot actuele problemen.¹¹

Feministische ambivalenties

Ik keer nu terug naar het belangrijke contemporaine probleem waarop ik door middel van een confrontatie met het verleden licht wil werpen, namelijk het probleem dat hedendaagse feministische tijdschriften niet meer zo kunnen spreken als *La Donna*, terwijl het vooralsnog niet duidelijk is wat er voor dat negentiende-eeuwse spreken in de plaats kan komen.

Als we de geschiedenis van het *TvV* bezien dan kan je volgens mij rustig zeggen dat het tijdschrift zich meer dan andere feministische tijdschriften in Nederland heeft opgeworpen als geweten van het wetenschappelijke deel van de feministische natie. Wat dat betreft zou je kunnen zeggen dat er sprake is van een typisch negentiende-eeuwse presentatie. Dat negentiende-eeuwse valt ook te ontwaren in de gedachte dat de ontwikkeling van de wetenschap gekenmerkt wordt door vooruitgang en dat die vooruitgang zich in de eerste plaats manifesteert in synthetisering en 'verdergaande' theorievorming, en minder in historiserende case-studies.¹² Negentiende-eeuws is ook het idee dat meer theoretisch inzicht in maatschappelijke verhoudingen leidt tot maatschappelijke veranderingen en tenslotte, negentiende-eeuws is ook het besluit om een lustrum als dit te vieren. Want waarom meedoen aan zo'n mathematische indeling van de tijd? Waarom serieus spreken over 'de jaren tachtig', de jaren negentig enzovoort? Dat zijn toch maar negentiende-eeuwse constructies, en nog mannelijke constructies bovendien? Gelukkig leert mijn archief me dat het eerste nummer van het *TvV* reeds in het voorjaar van 1980 het licht zag, zodat wij hier in wezen het 11-3/4-jarig bestaan van het *TvV* vieren en die indeling van de tijd lijkt me tamelijk postmodern.

Dat duidt op een ambivalentie die bij nader inzien zeer belangrijk is: aan de ene kant vertoont het *TvV* negentiende-eeuwse trekjes, aan de andere kant presenteert het zich duidelijk als een periodiek waaraan het postmodernisme niet ongemerkt voorbij is gegaan. Postmodern is bijvoorbeeld de wijze waarop de redactie haar verlangen om de positie van feministisch wetenschappelijk geweten in te nemen tot uitdrukking brengt. Nergens vinden we uitspraken aan de hand waarvan we de redactie zouden kunnen betrappen op het koesteren van een dergelijk verlangen. Steeds is er sprake van een omtrekkende beweging, die zich inhoudelijk gezien manifesteert in trouw aan een anti-essentialistische wetenschapsbeoefening. Die trouw is ook af te lezen uit de keuze van de artikelen die in de loop van de tijd zijn gepubliceerd, uit de aard van de vragen die zijn

11. 'Redactioneel', in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 44, 11 (1990) pp. 365-369, aldaar p. 366.

12. Deze gedachte meen ik te ontwaren in het 'Redactioneel', a.w., en in het stuk van Evelien Tonkens, a.w.

opgeworpen met het oog op het tweede lustrumcongres, en uit de redactionele reactie op de bijdragen die naar aanleiding van deze vragen in het *TvV* zijn verschenen.

Wat in dit alles echter treft is dat de toon die de redactie in haar eigen bijdragen aanslaat, niet in overeenstemming is met het basisprincipe van de onderzoekstraditie waartoe zij zich de afgelopen jaren heeft bekend.¹³ Het is alsof zij niet onder ogen kan zien dat het uitgangspunt dat betekenissen niet vaststaan maar geconstrueerd worden, haar verplicht om er rekening mee te houden dat derden andere betekenissen geven aan datgene wat zij doet dan de door haar gewenste.

Sporen van dat onvermogen zie ik bijvoorbeeld in het stuk waarin de redactie bij monde van Evelien Tonkens reageert op de verschillende discussiebijdragen. Uit deze bijdragen blijkt dat er bij de schrijfsters over het algemeen niet zo'n zorg leeft over de ontwikkelingen van de laatste jaren als bij de redactie. Niettemin wordt streng gesteld dat de redactie van mening is dat de reeds enige tijd ingeslagen paden kritisch *moeten* (cursivering van mij, *M.S.*) worden gezien.¹⁴ Ook de toon van de vragen is, zoals Maaïke Meijer al terecht heeft opgemerkt,¹⁵ zeer dwingend. Dat dwingende zit niet alleen in de of/of-formulering waardoor geen ontsnappen mogelijk is, maar ook in formuleringen als 'vrouwenstudies in de jaren negentig zullen een antwoord moeten vinden op...', 'hoe zit het *eigenlijk*...', 'helpt historisering ons *daadwerkelijk* verder', en, meer in het algemeen de vraag 'wat het *passende* antwoord is op de ontwikkelingen van de afgelopen tien jaar'.¹⁶

Begrijp mij goed, ik vind het verlangen om te spreken als feministisch geweten een legitiem verlangen, en ik ken het zelf zeer goed. Dat geldt ook voor het verlangen om te bepalen wat voor betekenissen anderen aan jouw werk moeten verlenen. Ik ben nog steeds geschokt als sommigen na lezing van mijn biografie van Beccari vaststellen dat het hier dus ging om een oude zeur die een marginale positie inneemt in de geschiedenis. Ik zou echter willen dat dit verlangen om geweten te zijn, eens kritisch werd gezien opdat wij een antwoord kunnen vinden, een passend antwoord natuurlijk, op de vraag of er iets bestaat tussen de postmoderne omtrekkende bewegingen en de negentiende-eeuwse preken die recht op het doel afgaan en iedere andere beweging onmogelijk maken.

Nu heb ik het gevoel dat de redactie onvoldoende erkent dat hier een probleem ligt dat ook haarzelf betreft. Tekenend vind ik de repliek op de kritiek die Maaïke Meijer formuleerde naar aanleiding van de congresvragen. De redactie stelt dat het hier toch slechts ging om een bepaald soort tekst (dom van Maaïke dat ze dat niet begrepen had) en wel om een tekst die bedoeld was om te prikke-

13. Wat de dominante onderzoekstraditie inhoudt die de afgelopen jaren in het *TvV* aan bod is gekomen, zet Evelien Tonkens uiteen in a.w., p. 318.

14. Tonkens, a.w., p. 318.

15. Meijer, a.w.

16. 'Redactioneel', a.w., pp. 365-366. Cursiveringen van mij, *M.S.*

len tot discussie.¹⁷ Maar, zo zou ik zeggen, de keuze voor sturende, suggestieve vragen betekent toch iets, de redactie had immers ook kunnen kiezen voor meer open vragen. Het feit dat ze dat niet heeft gedaan duidt erop dat zij graag het antwoord op de opgeworpen vragen zou willen bepalen. Maar waarom dan niet duidelijker aangegeven in welke richting het *TvV* ons wil sturen? Ja, in de richting van meer theorievorming en synthetisering, maar waar denkt men dan precies aan? De interdisciplinaire onderzoeksvragen die de redactie als voorbeelden van een nieuwe benadering opwerpt, verhelderen wat dat betreft niet zo veel, vind ik.¹⁸ Wat wil het tijdschrift nu? Wil het af van het postmodernisme? Maar dat kan toch niet meer? Wie haar onschuld op dat punt verloren heeft, is voor eeuwig bedorven, zo lijkt me, en kan nooit meer terug naar de negentiende eeuw.

Postmodern spreken

Aangezien wat mij betreft de weg terug is afgesloten, concentreer ik me op de vraag op welke manieren hedendaagse feministische wetenschapsters aan wie het postmodernisme niet ongemerkt voorbij is gegaan, kunnen spreken. De redactie van het *TvV* lijkt te suggereren dat het postmodernisme een feministisch spreken bemoeilijkt, maar maakt mij onvoldoende duidelijk wat er nu precies zo verlamkend is aan het postmodernisme. Voor mij zit het probleem niet zozeer in de ondermijning van het idee dat wetenschap absolute waarheid zou produceren, eenduidige en voor altijd en overal geldige conclusies. Deze ondermijning legt de onderzoekster in mijn ogen niet lam, maar biedt haar juist allerlei perspectieven. Er is echter wel een andere door het postmodernisme geïnspireerde kritiek die het gevaar in zich draagt dat de wetenschapster niet langer kan spreken als wetenschapster. Ik bedoel de kritiek op de gedachte dat kennis ontstaat door subject en object van elkaar te onderscheiden: een wetenschapster die zich losmaakt van haar onderzoeksobject om er uitspraken over te kunnen doen, produceert, aldus deze kritiek, een soort weten dat 'overmeesterend, star en opsluitend' is en als zodanig dodelijk voor het vrouwelijke.¹⁹ Maar, zo rijst de vraag, wat zijn dan mogelijke positie(s) voor een wetenschapster die kennis wil produceren die niet dodelijk is?

Als ik mij even beperk tot de feministische geschiedwetenschap, dan is te zien dat de afgelopen jaren door steeds meer *historicae* is geprobeerd om aan de positie van moordenaar te ontkomen door zichzelf in de tekst te presenteren als iemand die zelfreflectie pleegt. Een wetenschapster die zich blootgeeft in de tekst stelt zich immers niet op als degene die de waarheid over haar onderzoeks-

17. Tonkens, a.w., p. 317.

18. Ibidem, pp. 323-324.

19. Citaat van Hélène Cixous, aangehaald door Véronica Vasterling om Rina van der Haegens *In het spoor van seksuele differentie* te typeren. Veronica Vasterling, recensie van Rina van der Haegen, *In het spoor van seksuele differentie*, in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 40, 10 (1989) pp. 600-603.

object in pacht heeft. Zij onderscheidt zich van de onpersoonlijke, teruggetrokken vertelster die ongemerkt het hele toneel bezet, omdat haar gesloten tekst slechts één gezichtspunt toelaat. De zelfreflecterende wetenschapster confronteert haar publiek daarentegen met haar eigen onzekerheid over de waarheid. Niet alleen maakt ze zichzelf daarmee in zekere zin gelijkwaardig aan haar onderzoeksobject, maar ze produceert tevens een tekst die open is voor meerdere uitleg, die verschillende lezeressen op verschillende manieren kan aanspreken.²⁰

Ontstaat door dit soort ‘strategieën’ nu inderdaad ruimte voor de Ander? Waarom heb ik dan bij het lezen van zelfreflectieve teksten vaak het gevoel dat de casting niet juist is? Een vertelster die zichzelf uitdrukkelijk als persoon in plaats van als wetenschappelijke instantie in de tekst presenteert, loopt het gevaar het zicht te ontnemen op wat naar mijn idee de eigenlijke hoofdrolspelers van het verhaal zouden moeten zijn. De oorspronkelijke doelstelling – teksten creëren waarin de Ander/het Andere zich kan uitdrukken – verkeert dan in haar tegendeel.

Neem bijvoorbeeld het boek dat de Italiaanse historica Luisa Passerini aan de generatie van 1968 wijdde: *Autoritratto di gruppo*, oftewel: *Groepszelfportret*.²¹ In dit ‘groepszelfportret’ beschrijft Passerini de gebeurtenissen aan het eind van de jaren zestig vanuit drie gezichtspunten: het eerste is dat van haarzelf in de tijd dat zij het boek schreef. Dit is de geschiedenis van de ontdekking/aanvaarding van haar eigen verleden. Een ontdekking die plaats kon vinden dankzij een psychoanalyse. Het tweede gezichtspunt is ook dat van haarzelf, maar ditmaal betreft het haar geschiedenis als een van degenen die de gebeurtenissen van 1968 bewust meemaakten. Het derde gezichtspunt is dat van de anderen: met behulp van interviews wordt de geschiedenis van de groep waartoe Passerini behoorde, verteld.

Passerini’s geschiedenis van de generatie van 1968 wordt verteld als een geschiedenis waar zijzelf niet buiten staat. Zij voert zichzelf immers als vertelster ten tonele en als historisch personage. Bovendien presenteert zij zichzelf uitdrukkelijk als een persoon, door de geschiedenis van de ontdekking en aanvaarding van haar eigen verleden openbaar te maken. Het effect van deze ondermijning van haar gezag als wetenschapster is echter dat zij zó menselijk is en zó aanwezig, dat de ervaringen van de andere leden van de groep in de schaduw van die van Passerini komen te staan. Daardoor ontstaat er geen groepsportret waarin alle leden een gelijkwaardige positie innemen, maar is het een groepsportret met een duidelijk middelpunt: Passerini.

Een zelfreflectieve positie kan er dus toe leiden dat rolomkering plaatsvindt. Zo gaat *Voetsporen* van de biograaf Richard Holmes, waarin hij verslag doet van zijn ervaringen als biograaf, meer over hemzelf dan over de personen

20. Zie voor een verdediging van deze positie bijv. Mineke Bosch, ‘Heden – Verleden – Toekomst. Vrouwenstudies en de feministische biografie’, in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 40, 10 (1989) pp. 550-566.

21. Luisa Passerini, *Autoritratto di gruppo*. Florence (Astra) 1988.

aan wie hij een biografie heeft gewijd.²² Hij is zich daar ook van bewust, blijkt zijn uitspraak dat *Voetsporen* een autobiografie is. Aangezien het in *Voetsporen* ook de bedoeling is dat het in de eerste plaats over de biograaf gaat, is zo'n rolomkering helemaal niet erg. Hetzelfde geldt voor al die teksten waarin feministische wetenschapsters anderen deelgenoot maken van hun onderzoeksperiodes. Dit soort bijdragen zijn een zeer goed middel om de onderlinge discussie te stimuleren. Dat het zo werkt, laten de zogenaamde Heden-Verleden-Vrouwen-bijeenkomsten en de reacties daarop van anderen zoals bijvoorbeeld die van Mineke Bosch in het *TvV*, heel duidelijk zien.²³ Maar, en daar gaat het mij hier om, in teksten waarin het onderzoeksobject centraal zou moeten staan, zoals bijvoorbeeld in een monografie, kan een zelfreflexieve vertelstrategie een effect sorteren dat precies het tegendeel is van het beoogde. In zo'n soort tekst zou het onderzoeksobject er in mijn ogen meer mee gebaat zijn als de onderzoekster zou erkennen dat haar positie per definitie niet gelijk is aan die van haar object en zelfs niet gelijkwaardig. Als zij over haar object wil schrijven kan dat alleen door onder ogen te zien dat er sprake is van ongelijkheid.²⁴

Iemand die het niet met deze stelling eens zou zijn is de Franse historica en literatuurwetenschapster Régine Robin.²⁵ Zij wil een ander soort scheiding ondermijnen dan die tussen onderzoeksobject en -object, namelijk de scheiding tussen heden en verleden. Het gaat hier echter om een onderscheid dat in ieder geval bij historisch onderzoek ten grondslag ligt aan de opsplitsing in onderzoeksobject en -object. Om over het verleden te kunnen spreken als iets dat voorbij is, moeten historici dat immers wel voorstellen als een stukje tijd dat afgegrensd is van de eigen tijd. Dit brengt hen in een specifieke machtspositie, niet alleen omdat zij de tijd naar believen indelen, maar ook omdat zij zich opwerpen als bemiddelaars tussen verleden en heden: zij vertellen het hedendaagse publiek wat zij kwijt willen over het verleden.

Régine Robin hekelt het feit dat historici zich apart van de gebeurtenissen uit het verleden stellen om er zo rationaliteit aan te kunnen verlenen. Zij wil het verleden niet verklaren door het te presenteren als iets dat een logische structuur zou hebben. In zo'n door de wetten van de logica gedomineerd discours is immers geen ruimte voor gaten, voor stiltes; het kan niet bestaan uit fragmenten. De verteller wil het kleinste gat vullen door een causaal verband te introduce-

22. Richard Holmes, *Footsteps. Adventures of a Romantic Biographer*. Harmondsworth (Penguin) 1986. Nederl. vert. *Voetsporen*. Amsterdam 1986.

23. Mineke Bosch, a.w. Tot nu toe zijn er drie HVV-seminars georganiseerd, steeds onder auspiciën van de vakgroep Vrouwenstudies van de PSCW, UvA. Het eerste was gewijd aan een feministische organisatiegeschiedenis (Mieke Aerts e.a., *Het vrouwelijke georganiseerd*. Amsterdam, UvA, 1986), het tweede aan de feministische biografie (Mieke Aerts e.a., *Naar het leven. Feminisme en biografisch onderzoek*. Amsterdam, UvA, 1988) en het derde aan een feministische politieke geschiedenis (Marjan Schwegman e.a., *Op het strijdtoneel van de politiek. Twaalfde Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis*. Nijmegen, SUN, 1991).

24. Zie ook de lezing van Mieke Aerts, elders in dit nummer.

25. Régine Robin, 'Toward fiction as oblique discours', in: *Yale French Studies*. New York 1978, pp. 230-243.

ren, door een hem bekende orde (bijvoorbeeld de chronologische) aan te brengen. Robin wil een tekst schrijven, en schrijft ook zo'n tekst, waarvan de structuur op die van het onbewuste lijkt, zodat mensen uit verschillende tijden erdoor kunnen worden aangesproken. Zij schrijft een verhaal over de ondergang van de Russisch-joodse cultuur waarin de logische, chronologische kaders en de causale verbanden ontbreken. In dit chaotische geheel dat een sterk gevoel van verdriet en nostalgie oproept, heeft zijzelf de positie van personage, niet die van vertelster. Zij gebruikt haar machtspositie ten opzichte van het verleden dus niet om het publiek te vertellen welke rationele betekenis aan dat verleden moet worden gehecht, maar om het publiek het verleden te laten 'voelen'. Zij creëert daarmee een tekst waarin het onderscheid tussen heden en verleden als het ware is opgeheven.

Maar, zo vraag ik me af, waarom zou wetenschap alleen gevoelsmatig effect mogen sorteren? Mag de ratio niet ook worden geprikkeld? Wordt in een dergelijke wetenschapspraktijk niet een stereotiepe betekenis van vrouwelijkheid gereproduceerd? Doodt rationaliteit per definitie het vrouwelijke? Zouden feministische wetenschappers niet juist moeten proberen om de tegenstelling rationaliteit – vrouwelijkheid te ondermijnen?

Ongelijkheid

Ik wil met dit alles maar zeggen dat pogingen om de scheiding tussen object en subject teniet te doen of te verzachten de fundamentele ongelijkheid tussen wetenschapster en onderzoekster niet kunnen doen verdwijnen. Ik vrees zelfs dat dergelijke pogingen ertoe kunnen bijdragen dat een specifieke verantwoordelijkheid van de onderzoekster wordt ontdoken, namelijk de verantwoordelijkheden die voortvloeien uit diezelfde ongelijkheid.

Vruchtbaarder is wat mij betreft een perspectief waarbij de specifieke machtspositie van de wetenschapster wordt erkend. Mijn opdracht aan vrouwenstudies in de jaren negentig zou zijn om bewuster en creatiever met die macht om te gaan. Volgens mij hoeft een wetenschapsbeoefening waarin uitgaan wordt van de onvermijdelijkheid van het onderscheid tussen subject en object, niet automatisch tot verkrachting of doding van het object te leiden. In mijn ogen onderscheidt feministische wetenschap zich juist op dit punt in gunstige zin van niet-feministische wetenschap. Ik ben dan ook niet zozeer geneigd om vrouwenstudies te omschrijven als studies die een specifiek domein omvatten, maar zie ze eerder als studies die zich van andere onderscheiden door een specifieke 'omgang' met ongelijkheden. Het zijn studies van wetenschappers die de feministische inzichten met betrekking tot de vele verschillende manieren waarop sekse-ongelijkheid wordt geconstrueerd, gebruiken voor het bepalen van hun houding tegenover allerlei andere ongelijkheden, inclusief die tussen onderzoekssubject en -object.

Het bevorderen van dat soort feministische wetenschap is in mijn ogen een vorm van feministische politiek, een politiek die des te noodzakelijker is nu het onderscheid tussen vrouwenstudies en andere studies steeds verder begint te vervagen. Het moeilijke is alleen dat er geen algemeen recept te geven is voor zo'n soort feministische wetenschap. Wat zij kan zijn, wordt pas al doende duidelijk.

Daarom ligt de toekomst van een tijdschrift als het *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* wat mij betreft niet in het herhalen van een 'oude' boodschap of het uitvaardigen van een nieuwe, maar in een verdergaande praktische demonstratie van de 'boodschap' die zij in de afgelopen jaren heeft uitgedragen.²⁶ Daarbij zou het niet uit moeten maken of zo'n demonstratie de vorm aanneemt van een historiserende case-studie, een synthetiserende beschouwing, of een bijdrage aan theorievorming; in mijn ogen kan niet a priori, in het algemeen, worden vastgesteld wat de waarde van een bepaald wetenschappelijk genre is.

Interessant is in dit verband de analyse die de Italiaanse historica Gianna Pomata maakte van een aantal recent verschenen Engelstalige vrouwengeschiedenis-handboeken.²⁷ Zij laat zien dat het ene handboek – een *remake* van *Becoming visible. Women in European history*²⁸ – zó is geschreven dat er ruimte is voor onzekerheden, voor verschillende perspectieven, voor verschillende lezingen. De complexiteit en het anders-zijn van het verleden worden niet platgewalst door het dodelijke streven naar eenheid dat zoveel synthetisering kenmerkt, maar wordt juist tot uitdrukking gebracht. Het andere handboek – *Connecting Spheres. Women in the Western World*²⁹ – wordt daarentegen gedomineerd door het verlangen naar eenheid. Er is sprake van een conventionele periodisering; cases worden alleen opgevoerd ter ondersteuning van het in het algemeen gestelde, er is geen ruimte voor 'afwijkingen'. Het resultaat is een boek waarin het verleden als het ware is overmeesterd, zodat het zijn eigenheid verliest. Het is daarmee ook een boek waar maar één betekenis aan kan worden gegeven.

De ene synthese is dus de andere niet, net zo min als de ene case-studie de andere is. Een feministische omgang met ongelijkheid stoort zich niet aan de genregrenzen. Zo'n feministische grondhouding kan zelfs worden aangetroffen in studies waarin het wetenschaps-theoretisch uitgangspunt tot een vrouwen overmeesterend weten heeft geleid. Dat blijkt bijvoorbeeld als men de geschrif-

26. Zie voor een mooi voorbeeld van zo'n praktische demonstratie de lezing van Mieke Aerts, elders in dit nummer. Ik ontleen het woord 'boodschap' aan Evelien Tonkens, a.w., p. 320, die zich afvraagt of wij nu zo langzamerhand niet overtuigd zijn van de boodschap dat betekenissen van vrouwelijkheid complex, veranderlijk en tegenstrijdig zijn.

27. Gianna Pomata, 'Storia particolare e storia universale: in margine ad alcuni manuali di storia delle donne', in: *Quaderni Storici*, nuova serie 74 (1990) pp. 341-387.

28. R. Bridenthal, C. Koonz en S. Stuard (red.), *Becoming visible. Women in European History*. Boston (Houghton Mifflin) 1977.

29. M.J. Boxer en J.H. Quataert (red.), *Connecting Spheres. Women in the Western World, 1500 to the Present*. New York (Oxford University Press) 1987.

ten over de vrouw van de eerder ten tonele gevoerd Cesare Lombroso naast die van zijn dochter Paola legt. *Historicae* hebben veelal teleurgesteld vastgesteld dat zowel Paola als Cesares andere dochter Gina in hun studies geen afstand hebben gedaan van het wetenschaps-theoretische kader van hun vader.³⁰ Dit kader bracht hem onder meer tot de welbekende stelling dat aan het lichaam van de vrouw de tekenen van haar intellectuele en morele inferioriteit zijn af te lezen. Maar ook al namen Gina en Paola niet openlijk afstand van dat kader, toch wijkt hun benadering ten zeerste af van die van hun vader. Cesare vermeldt in zijn teksten alleen die feiten uit het leven van de door hem onderzochte vrouwen die zijn constructie van *de normale* en *de abnormale* vrouw bevestigen. Omdat het alleen stukjes uit levens zijn die in zijn model passen, kan de lezer er geen eigen conclusies aan verbinden. Als er al sprake is van afwijkende gegevens, dan worden die door Cesare met veel verbaal geweld onschadelijk gemaakt, omdat deze zijn constructie ondermijnen.

Paola daarentegen gaat op een andere manier te werk, bijvoorbeeld in *Il problema della felicità* (het probleem van het geluk).³¹ In deze studie onderzoekt zij wat geluk is, welke verschillen er zijn in geluksbeleving van mannen en vrouwen en waarom sommige mannen en vrouwen gelukkig zijn en anderen niet. Zij generaliseert wel, maar haar generalisaties zijn minder dan die van haar vader gericht op de vaststelling van het type, in dit geval het type van de gelukkige of ongelukkige vrouw of man. Zij onderscheidt verschillende gradaties en vormen van geluk en aangezien deze constructie veel opener is dan die van haar vader kan hij 'afwijkingen' verdragen. Haar relaas is dan ook niet gelardeerd met uit hun verband gerukte stukjes levensgeschiedenis maar is voorzien van een appendix met complete biografieën. De lezer is daardoor in staat om eigen conclusies te trekken.

Welnu, geluk is wat ik u, redactie van het *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, van harte toewens voor de toekomst. In het bijzonder hoop ik dat u uw eigen geschiedenis serieus neemt, opdat u manieren vindt om uw feministische wetenschappelijke geweten op postmoderne wijze te laten spreken. Volgens mij haalt u dan met gemak de eenentwintigste eeuw.

30. Zie bijv. Delfina Dolza, *Essere figlie di Lombroso. Due donne intellettuali tra '800 e '900*. Milaan (Franco Angeli) 1990.

31. Paola Lombroso, *Il problema della felicità*. Turijn 1900.

Mieke Aerts

Over de historische noodzaak om op de tenen te lopen

Vrouwenstudies als Nationaal Ballet

Stel nu eens dat men van mij ter gelegenheid van het tweede lustrum van het *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* het volgende zou horen:

Ik wil beginnen met me te verontschuldigen, dat wat ik ga zeggen in een ietwat vrije vorm wordt gegoten. Ik wil samen met u nadenken over een aantal dingen, maar ik heb niet de tijd gehad om er eens voor te gaan zitten om dit in een mooie vorm te gieten.

Ik zal spreken over 'de uitdaging van deze tijd aan ons' en dat doe ik erg graag omdat dit een vraagstuk is waar ik me veel mee heb beziggehouden en ik meen u allemaal. De weken waarin wij leven hebben ons weer eens met de neus op de werkelijkheid gedrukt waardoor wij ons realiseren dat wij leven in een wereld van omvorming, waarbij alles op het spel staat en met name de mens.

Ik geloof dat wij ons allemaal wel bewust zijn, dat wij in een tijd leven die extra eisen aan ons stelt, zoveel zelfs dat sommigen van ons – en met ons bedoel ik nu niet bepaald deze groep maar vele mensen – niet in staat zijn om aan al die eisen te voldoen. Wij leven in een tijd waarin kaders worden doorbroken op ieder gebied. Op wereldpolitiek gebied verdwijnen de grenzen tussen de continenten en tussen de landen, maar anderzijds komen er tegenstellingen die zorgelijk zijn. Tegenstellingen op materieel gebied, in het welzijn van volken van Azië en Afrika enerzijds en Europa anderzijds, tegenstellingen ook in die zin, dat wij in Europa met een oudere geschiedenis langzaam maar zeker stuiptrekkend beginnen te begripen dat het nationale vlak waarop wij hebben gewerkt langzaam doorbroken wordt, terwijl elders in de wereld landen die oud zijn in cultuur maar jong in politieke ervaring het nationalisme dat wij met moeite proberen kwijt te raken, ten troon heffen en juist uitdragen. Wij zien dat ook op het nationale vlak kaders worden doorbroken, dat het wereldbeeld en ook het mensbeeld, dus ook het maatschappijbeeld veranderen. Wij zien dat velen vertrekken naar andere werelddelen, omdat zij in hun land geen toekomst meer kunnen vinden door de zeer sterk groeiende bevolking en dit zijn allemaal dingen waardoor de mens in het bijzonder in moeilijkheden komt. Ik zou daar vreselijk prachtige verhalen over kunnen houden, maar dat lijkt me overbodig. Ik zeg alleen maar even in het kort de gedachte die u eigenlijk allemaal bijzonder eigen is: wij leven in een wereld van omvorming, een tijd waarin wij allemaal het gevoel hebben dat wij ons opnieuw moeten bezinnen op de vraag: waar staat de mens en wat is haar functie?

Men zou ongetwijfeld langzamerhand het gevoel hebben gekregen dat de spreekster niet helemaal van deze tijd was. Terecht. Dit was namelijk niet Mieke Aerts ter gelegenheid van het tweede lustrum van het *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*.

wenstudies, maar Marga Klompé, op een studieweekend ter gelegenheid van het tweede lustrum van het Katholiek Vrouwendispuut in 1956.¹ Dat wil zeggen dat de spreker haar verhaal niet in een ietwat vrije vorm heeft gegoten omdat zij het gewoon wat druk had, maar omdat zij als eerste vrouw in de Nederlandse politieke geschiedenis doende was met haar ministersambt. En in dat geval denkt de spreker bij mensen die hun land hebben moeten verlaten niet aan de soms preciaire situatie van Surinaamse, Turkse en Marokkaanse bewoners van Nederland, maar aan de honderden die elke maand uit Nederland vertrekken om in Australië of Amerika een nieuw bestaan op te bouwen. En in dat geval is de spreker weliswaar hevig onder de indruk van internationale crises als de Hongaarse opstand of de strijd om het Suez-kanaal, maar haar gehoor weet al lang dat de Berlijnse muur is gevallen en dat er zelfs een internationale vredesconferentie over het Midden-Oosten op handen is. Historiserend en vergelijkend zou men dus kunnen concluderen dat zich in de periode tussen het lustrum van 1956 en dat van 1991 enige prangende problemen hebben opgelost. Andere problemen zijn weliswaar gewoon hetzelfde gebleven en zelfs hebben zich nieuwe aangekondigd, maar de bekommernis om de toekomst die lustrumvieringen zo eigen is wordt toch prettig gerelativeerd. Immers, als althans enige problemen van vorige generaties oplosbaar bleken, dan zou dat met de onze ook wel eens het geval kunnen zijn.

Nu had deze vaststelling de inleiding kunnen zijn van een pleidooi voor de actualiteit van een historiserende benadering binnen vrouwenstudies, maar dat is zij niet direct. Ik wil namelijk met een beroep op Marga Klompé voorbijgaan aan de kwestie van de historisering en in plaats daarvan stilstaan bij iets wat op dit lustrum terzijde wordt afgehandeld, de kwestie van de internationalisering van vrouwenstudies.

Bij de eerste aankondiging van deze lustrumviering, in nummer 44 van het *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, vermeldt de redactie bijna achteloos dat dit het moment is voor een Engelse vertaling van artikelen die in 'de' Nederlandse discussie een belangrijke rol hebben gespeeld, om aldus een bijdrage te leveren aan 'de' internationale discussie. Vervolgens gaat de redactie over tot wat zij echt belangrijk vindt. Er worden drie vragen geformuleerd die draaien om de identiteit van vrouwenstudies en die ik met enige historische vrijheid meen te mogen samenvatten als: waar staat de mens en wat is haar functie?² Marga Klompé stelt de prioriteiten bij het tweede lustrum van het Katholiek Vrouwendispuut precies omgekeerd. Niet alleen in de passages die ik heb geciteerd, maar in haar hele inleiding schetst zij uitvoerig sociaal-economische en politieke ontwikkelingen op wereldschaal om haar gehoor ervan te doordringen dat 'de uitdaging die de tijd stelt' gelegen is in het ontwikkelen van een internationalis-

1. Het gaat om fragmenten uit het Woordelijk verslag van de Inleiding door Hare Excellentie Dr. Marga Klompé, op Zondagmorgen van het Lustrum-weekend te Oosterbeek (10/11 november 1956), ongedateerd typoscript, in: Archief Katholiek Vrouwendispuut 1946-1961 (IAV), doos II.

2. 'Redactioneel', *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 44, 11 (1990) pp. 365-368.

tisch georiënteerde, mondiale visie. Slechts achteloos, in een enkele alinea en wat losse zinnen, komt de vraag aan de orde 'waar staat de mens en wat is haar functie?'³

Naar mijn mening verdient Klompés merkwaardige omkering van prioriteiten een nadere beschouwing. Het Katholiek Vrouwendispuut was een nogal elitair gezelschap van katholieke vrouwen, dat in 1946 mede door Marga Klompé zelf in het leven was geroepen om de politieke participatie van katholieke vrouwen te vergroten. Men omschreef zichzelf graag – heel internationaal! – als de *braintrust* van de katholieke vrouwenbeweging. In een lustrumrede voor zo'n organisatie verwacht men een hoofdrol voor de vrouw, of voor de verhouding tussen de seksen, of eventueel zelfs voor de Heilige Maagd Maria of onze Moeder de Heilige Kerk, maar niet voor de Raad van Europa.

Wie enigszins op de hoogte is van de perikelen van de vrouwenbeweging in het Nederland van de jaren vijftig en zestig, weet echter dat deze merkwaardige lustrumrede niet op zichzelf stond. Klompé dirigeerde de mens en haar functie dan wel erg radicaal naar de marge van de internationale politiek, maar ook elders heerste in vrouwenverenigingen de overtuiging dat het een beetje provinciaal was om de plaats van de vrouw centraal te stellen. De ene vrouwenorganisatie na de andere bezon zich op opheffing. Toch kwam dat er meestal niet van. Het vrouwenverenigingsleven bloeide in feite in het zogenaamde 'dal' na de eerste feministische 'golf' als nooit tevoren, constateert de sociologe Hilda Verwey-Jonker terecht.⁴ Maar wie doorging nam steevast – in de woorden van historica Arina Angerman⁵ – radicaal afstand van een feministisch verleden, gesymboliseerd door de kiesrechtstrijd. Meer in het algemeen achtte men de strijd voor gelijke rechten en tegen openlijke discriminatie goeddeels gewonnen, al was men alert op de vele achterhoedegevechten. Het ging er nu om dat vrouwen vorm gaven aan hun verantwoordelijkheid voor de wereld. Of, zoals ik het zelf zou samenvatten, men definieerde het zogenaamde 'vrouwenvraagstuk' niet meer als een kwestie van uitsluiting, maar als een kwestie van participatie.

Daarmee begonnen de problemen pas goed. Want in tegenstelling tot wat daar in de tweede feministische golf soms over is beweerd,⁶ vatte men participatie in de jaren vijftig en zestig beslist niet alleen op als een kwantitatieve zaak en al helemaal niet als simpele invoeging. Steeds weer rees de vraag naar de

3. Verslag van het XXste Studie-Weekend van het Katholiek Vrouwendispuut (Tweede Lustrum) op 10 en 11 november 1956 te Oosterbeek gehouden, in: Archief Katholiek Vrouwendispuut 1946-1961 (IAV), doos II.

4. Hilda Verwey-Jonker, *Er moet een vrouw in. Herinneringen in een kentering van de tijd*. Amsterdam (De Arbeiderspers) 1985, p. 206.

5. Arina Angerman, 'Afstand nemen van een feministisch verleden. De taken van de VVGS in de periode 1949-1967', in: Mieke Aerts e.a. (red.), *Het vrouwelijke georganiseerd*. Amsterdam (UvA) 1986, pp. 1-21.

6. Representatief hiervoor zijn bijv. de uitspraken van Joke Smit, in: 'Vrouwenzaken in de politiek', 'Afscheid van de gemeenteraad', 'Wij en de politiek' (alle geschreven in 1971), in: Joke Smit, *Er is een land waar vrouwen willen wonen. Teksten 1967-1981*. Amsterdam (Sara) 1984, pp. 89-94, 104-111, 112-124.

kwiliteit van de vrouwelijke bijdrage, naar de vrouwelijke identiteit. In het unieke proefschrift van de politicologe Jacqueline Schokking uit 1958 valt bijvoorbeeld te lezen hoezeer vrijwel alle vrouwelijke politici (inclusief Klompé) in die jaren worstelden met de opdracht om zich niet aan te passen aan wat men noemde ‘het mannelijk optreden en de mannelijke wijze van denken’ in de politiek. Dat zou namelijk teveel gedacht zijn volgens het gelijkheidsideaal van de voorbije, feministische periode.⁷ Als ideaal hanteerde men ‘het zoeken naar of het handhaven van een eigen stijl van optreden in een overwegend mannelijk milieu’. Dat vond de vrouwelijke politicus moeilijk, niet alleen omdat zij door haar mannelijke collega’s vaak vijandig werd bejegend, maar vooral omdat het niet zo duidelijk was wat het betekende om ‘in het politieke milieu zichzelf te zijn’.⁸

Aan de ene kant wilden de vrouwen namelijk dat hun intree in de politiek alle verschil van de wereld maakte, aan de andere kant wilden ze vooral professioneel geaccepteerd zijn en vooral niet opgesloten worden in stereotiepe vrouwelijke bezigheden of hebbeligheden.⁹ Enerzijds waren vrijwel alle dames van mening dat de vrouw een eigen benadering van de politiek had, dat zij de dingen meestal anders aanvoelde dan mannen en dat zij anders dan een man ‘de mens in zijn dagelijkse, concrete en praktische levenssituatie’ centraal stelde.¹⁰ Maar anderzijds, zo waarschuwt Schokking ons uit naam van de door haar onderzochte vrouwen, wilde men zich vooral niet vastleggen op een gezamenlijke, specifieke vrouwelijkheid:

‘Wij spreken hier uiteraard generaliserend; (...) aan de ongetwijfeld bestaande grote persoonlijke verschillen kan hier te weinig recht worden gedaan.’¹¹

Voor katholieke vrouwen als Klompé en haar dispuutgenoten speelde behalve de kwestie van de sekse-identiteit ook de levensbeschouwelijke identiteit een belangrijke rol. En ook hier was eigenlijk sprake van een identiteitsprobleem. Want men was dan wel katholiek en ook nog lid van een katholieke vrouwenorganisatie, maar men wenste absoluut niet te worden geïdentificeerd met een bekrompen katholicisme van gehoorzaamheid aan de geestelijkheid en hel en verdoemenis voor elk contact met andersdenkenden. Het Katholiek Vrouwendispuut van de jaren vijftig beroemde zich juist op zijn onafhankelijkheid ten opzichte van de kerkelijke hiërarchie en op het verschil met de rest van de katholieke vrouwenbeweging, die nog wel onder toezicht stond van geestelijk advi-

7. J.C. Schokking, *De vrouw in de Nederlandse politiek. Emancipatie tot actief burgerschap*. Assen (Van Gorcum) 1958, pp. 67, 78-79.

8. *Ibidem*, pp. 65-67.

9. *Ibidem*, pp. 39-40, 46-47.

10. *Ibidem*, pp. 79-81.

11. *Ibidem*, p. 82. Ook had ze al opgemerkt ‘dat wij niet zullen kunnen vermijden enkele generaliserende opmerkingen te maken over het man-vrouw-verskil. Daarbij dient steeds voor ogen te worden gehouden, dat elk persoon, zij het man of vrouw, *alle* menselijke mogelijkheden in zich heeft, echter in verschillende “dosering”.’ (*Ibidem* p. 34)

seurs. En net als dat met het feministisch verleden het geval was, nam men ook radicaal afstand van het katholiek verleden. Over de katholieke vrouwenbeweging van voor de Tweede Wereldoorlog werd slechts op enigszins neerbuigende toon gesproken. Als enige voorloper ontwaarde men minzaam De Sleutelbos, volgens Klompé 'een slechts kleine groep van geïnteresseerden, die (...) jarenlang nuttig werk heeft gedaan'. De 'nuttigste' Sleutelbos-activiteit vormde in de ogen van de dispuitsvrouwen een *Open Brief* uit 1938, waarmee De Sleutelbos als enige katholieke vrouwenclub deelnam aan de protesten van de vooroorlogse vrouwenbeweging tegen het befaamde wetsontwerp-Romme, dat beroepsarbeid van de gehuwde vrouw dreigde te verbieden.¹²

Ik ben inmiddels geenszins vergeten dat ik via Marga Klompé de kwestie van de internationalisering aan de orde wilde stellen. Maar door enigszins uit te weiden over de vrouwenbeweging achter Klompé wilde ik duidelijk maken dat Marga Klompé zelf iets 'vergat'. Haar pleidooi voor het wereldburgerschap van de vrouw was gebaseerd op afdanking van wat zij zag als haar eigen geschiedenis. Die geschiedenis, de worsteling met het ontwikkelen van een eigen politieke identiteit als katholiek en vrouw, werd louter in het teken van benepenheid en provincialiteit geplaatst en kreeg geen functie in de eigen plaatsbepaling. Bovendien zou er, als we Klompé en haar dispuutgenoten moeten geloven, in de katholieke vrouwenbeweging van voor de Tweede Wereldoorlog alleen maar simpel streven naar gelijkheid zijn geweest en niets interessants zijn gemeld over de problemen waarmee de generatie van het dispuut zo begaan was. Alleen al een korte kennismaking met de zogenaamde voorloper van het dispuut, De Sleutelbos, leert anders.

Achter de naam De Sleutelbos verschool zich een heel klein groepje van katholieke intellectuele vrouwen.¹³ Op papier waren het er zo'n vijftien, maar in feite waren er maar een stuk of acht werkelijk actief, allemaal goede vriendinnen van Jacqueline Hillen, een apothekeres die in het Onze Lieve Vrouwe Gasthuis te Amsterdam werkte en daarnaast talloze functies vervulde in de algemene katholieke vrouwenorganisatie, de RK Vrouwenbond. Ook was Hillen voor de RK Staatspartij actief in de provinciale politiek (in de letterlijke zin van het woord). In 1931 transformeerde deze vriendinnenclub zich tot een organisatie, die men zelf aanduidde als 'vriendschapsverbond', compleet met statuten en lidmaatschap. De activiteiten van De Sleutelbos beperkten zich tot het uitbrengen van een aantal brochures (*Weet uw weg, Waarom wij werken* en de al genoemde *Open Brief*) en vanaf 1939 het verzorgen van een klein maandblad (*De Tweede Toren*). Maar door de effecten van de Duitse bezetting haalde de club nauwelijks haar tweede lustrum. Kort na de Tweede Wereldoorlog overleed bovendien de centrale Sleutelbosvrouw Jacqueline Hillen en was het definitief met de organisatie gedaan, ook al bleven de vriendschapsbanden nog jarenlang intact.

12. M. Klompé en W. van Lanschot, 'Ten geleide', in: Anna de Waal, *15 jaar Katholiek Vrouwen-dispuut, 1946-1961*. Z.p. 1961, pp. 3-5, aldaar p. 3.

13. Wat volgt is gebaseerd op hoofdstuk II van mijn proefschrift, *Lastige tantes. Katholieke vrouwen en politiek, 1930-1960*. Te verschijnen in 1992.

In de Sleutelbosgeschriften draaide alles om het bestaansrecht en de levensstaat van de ongehuwde vrouwelijke leek, dat wil zeggen de niet-religieuze, de 'non-non'. Toch was De Sleutelbos allerminst een soort katholieke vrijgezellenbond, die opkwam voor de belangen van alleenstaande vrouwen. In feite beoogden de vriendinnen met hun organisatie juist per definitie meer te zijn dan dat. Zij hadden zich namelijk tot taak gesteld om vanuit hun specifieke levenservaringen en levensstijl een levensideaal te ontwikkelen voor alle vrouwen, in het bijzonder natuurlijk katholieke. Zij deden dat in discussie met twee andere pogingen om een politiek-culturele vrouwelijke identiteit te ontwikkelen, zoals die in de katholieke vrouwenbeweging van die tijd te vinden waren.¹⁴

Enerzijds was er toen de RK Vrouwenbond. Grofweg baseerde deze zich op het model van de zorgende moeder, het zogenaamde 'geestelijk moederschap'. Zo schreef een vooraanstaand Vrouwenbondslid in het begin van de jaren dertig een omvangrijke artikelenserie met passages als de volgende:

'Want boven 18 jaar wil ik U zonder onderscheid moeders noemen, omdat er geschreven staat: Barst los in vreugdekreten Gij, die niet ter wereld brengt, want vele zijn de kinderen der eenzamen! Voor ieder uwer is er wel een moeder-plicht weggelegd, zoo ge U er maar voor open stelt. Ik meen zelfs, dat alle vrouwen den schoonen naam van moeder verdienen en zoo ze er geen aanspraak op maken veroordeelen ze zich-zelf tot een onnatuurlijk wezen.'¹⁵

De ongehuwde vrouw kreeg in dit verband de volgende suggestie mee:

'Daar woont een weduwe met acht kinderen en ligt ziek te bed. En in de volgende straat woont een eenzame juffrouw en doet *niets!* Verbroddelt hoogstens haar moedertalenten aan een poes of een kanarie! Jonge meisjes van heden spiegelt u zacht!(...) Wordt dadelijk moeder van een arme of een zieke, van een oude of een gebrekkige, van een leerling, van een vereeniging, van een sanatorium of een kinderdhuis.'¹⁶

De strekking van de serie was dat een vrouw idealiter trouwde en voor de kinderen zorgde, zich in tweede instantie op liefdadigheid toelagde en, als het echt niet anders kon, de kost mocht verdienen voor zichzelf en de familie waarvoor zij zorg diende te dragen, in een beroep waarmee zij geen man van zijn plaats verdrong. Slechts dat was voor vrouwen de juiste weg door het leven, 'de weg die ons vrouwen vrouw doet blijven, niet *minder* maar anders dan den man'.¹⁷

14. Zie ook mijn 'Op zoek naar konstrukties van vrouwelijkheid. Naar aanleiding van drie katholieke vrouwenorganisaties in het Interbellum', in: *Jaarboek voor vrouwengeschiedenis 2*. Nijmegen (SUN) 1981, pp. 132-145.

15. Albertine Schelfhout-Van der Meulen, 'Onze levensstaat 1', *De Katholieke Vrouw* 14 (1933/1934) nr. 1, p. 2.

16. Albertine Schelfhout-Van der Meulen, 'Onze levensstaat 2', *De Katholieke Vrouw* 14 (1933/1934) nr. 2, p. 18.

17. Albertine Schelfhout-Van der Meulen, 'Onze levensstaat 7', *De Katholieke Vrouw* 14 (1933/1934) nr. 7, p. 98. Van 'Onze levensstaat' verschenen 28 afleveringen.

Het andere alternatief werd ontwikkeld door de zogenaamde Graalbeweging, een jeugdbeweging voor meisjes onder leiding van een semi-religieus gezelschap, de Vrouwen van Nazareth. In De Graal prees men het ideaal van de zichzelf voor de wereldbeking wegcijferende militante jonge vrouw. Of, zoals dat uitgedrukt werd in het refrein van het Graallied:

‘De vrouw wil naast het machtig mannschoor, ook van haar vrouwenvoet den teeren indruk zetten op ’t menschenlot, alle eeuwen en landen door.’¹⁸

In deze beide alternatieven werden dus in aansluiting op de katholieke traditie en op basis van een Verschil tussen de seksen een eigen, specifieke levensstijl en levenstaak voor vrouwen geclaimd.

Hiertegenover bepaalden de Sleutelbosvrouwen zorgvuldig haar plaats. Ook zij wilden aangaande de levensstijl van vrouwen elk ‘min-of-meer-denken’ vermijden en de zaak zien in termen van ‘gelijk of anders’.¹⁹ Maar zij doelden daarmee niet op een Verschil tussen de seksen, maar op verschillen tussen soorten vrouwelijkheid. In de brochure *Weet uw weg* werd benadrukt dat de levensweg van de ongehuwde vrouw niet kon worden afgeleid van andere vrouwelijke levenswegen. Het eigene en bijzondere van die levensweg werd daarom zorgvuldig afgezet tegen die van de religieuze en die van de gehuwde vrouw. En in de brochure *Waarom wij werken* werd nog veel principiëler betoogd dat elke algemene opvatting van vrouwelijkheid ‘een constructie’ was, een statistisch verzinsel dat alleen diende om vrouwen collectief bij mannen achter te stellen. In werkelijkheid bestonden er alleen maar specifieke vrouwelijke levensstijlen en verschillende vrouwelijke individuen en was de vraag naar een overkoepelende vrouwelijkheid onzin:

‘Niemand vraagt zich af of “de vrouw” zingen kan, alvorens een meisje, begaafd met een goede stem, aan te raden zangeres te worden. Zoo moeten ook anderen individueel worden beoordeeld.’²⁰

In haar brochures en artikelen toedde De Sleutelbos vervolgens met het probleem, wat in dat geval de status was van het ideaal dat zij zelf voor ogen had. Zij meende de oplossing gevonden te hebben door op haar beurt aansluiting te zoeken bij de katholieke traditie. Als alternatief voor de ‘geconstrueerde vrouw’ bood De Sleutelbos aan vrouwen een eigenzinnige combinatie van maagdelijkheid en leek-zijn als ideaal. Beide concepten werden zo geïnterpreteerd, dat zij in feite het katholieke equivalent werden van individualisering en autonomie. In dit ideaal kwam inderdaad de vermaledijde vrouwelijkheid niet meer voor, maar toch beseftte De Sleutelbos dat er in deze radicale afschaffing van sekse iets bleef wringen. Want mede onder invloed van de katholieke traditie had De

18. Bijvoorbeeld te vinden in *Pinksterzegen*, tekst Mia van der Kallen. Z.p. 1932.

19. J. Hillen, ‘De ongehuwde vrouw’, in: *De Tweede Toren* 1 (1939) nr. 2, pp. 22-30, aldaar p. 25.

20. *Waarom wij werken*, pp. 34-40, aldaar p. 40.

Sleutelbos uiteindelijk toch veel voorbehoud tegen principieel individualisme en bovendien hechte zij expliciet positieve betekenis aan het bestaan van een vrouwenwereld en bleef zij zich uitsluitend tot vrouwen richten. Bij het legitimeren van haar ideaal volgde De Sleutelbos daarom een merkwaardig kronkelpad.

Om te beginnen benadrukte De Sleutelbos graag hoe de academische opleiding van haar leden, het 'afgestudeerd zijn', hen in staat stelde om een wetenschappelijke kijk op de waarheid van het vrouwenvraagstuk te ontwikkelen. Vooroordelen van anderen konden onweerlegbaar worden bestreden met eigen onderzoek en wel vooral met empirisch-statistisch materiaal.²¹ Maar goed historisch onderzoek was ook nodig. Zo schreef het Sleutelboslid Eugenie Theissing haar proefschrift over zeventiende-eeuwse klopjes en begijnen, om aldus het ideaal van De Sleutelbos van historische antecedenten te voorzien.²²

Een bewonderaar van De Sleutelbos als de pro-feministische pater Van den Tempel zag in dit alles aanleiding om de dames te complimenteren met haar 'sterk-mannelijke' nadruk op *veritas*, waarheid.²³ Of de Sleutelbosvrouwen met dit compliment gelukkig waren, valt echter te betwijfelen. Zij wrongen zich namelijk in allerlei logische bochten om haar kritiek op de constructie van het vrouwelijke niet in het teken van mannelijkheid te plaatsen. In plaats daarvan beriepen zij zich op een combinatie van eeuwige en algemene katholieke principes en ervaringen van specifieke vrouwen. De eeuwige katholieke principes en Gods genade kwamen altijd op de eerste plaats.²⁴ Maar in tweede instantie bleek het dan prompt te gaan om de heel bijzondere relatie van ongehuwde vrouwelijke leden tot deze principes en deze genade.

Op dit punt in de redenering aangekomen moest een volgend probleem opgelost of omzeild worden. Uitgangspunt van de Sleutelbosvisie op de ongehuwde vrouw was namelijk dat de ongehuwde vrouw altijd een enkeling was. Zij behoorde nergens vanzelf bij, behalve bij haar ouderlijk gezin, dat volgens de loop der dingen vanzelf werd opgebroken.²⁵ Haar plaats in de gemeenschap was niet gekenmerkt door een 'natuurlijk geluk', zoals dat bij de gehuwde vrouw en moeder wel het geval was.²⁶ Zij deelde eigenlijk meer met de religieuze, wier taak ook niet door de natuur, maar door een directe band met God werd gegeven. De religieuze zag die band veruiterlijkt in de regels van orde of congregatie, maar de ongehuwde vrouw, als leek, had alleen te maken met God en

21. Correspondentie J. Hillen en F. Eversmann uit 1936, in: Archief Hillen/Theissing, map 14; ook 'De ongehuwde vrouw', *De Tweede Toren* 2 (1940/1941) nr. 5, pp. 70-74, waarin verslag wordt gedaan, compleet met tabellen, van een onderzoek naar het percentage ongehuwde vrouwen in het katholieke volksdeel.

22. Brief J. Hillen aan E. Theissing, 20-10-1936, in: Archief Hillen/Theissing, map 25. Theissing promoveerde in 1935 te Utrecht op *Over klopjes en kwezels*.

23. P. van den Tempel, 'Recensie van *Weet uw weg*', *St. Dominicus' Derde Orde*, 1932, pp. 208-210.

24. *Weet uw weg*, p. 11; *Open brief*, p. 6.

25. *Weet uw weg*, p. 23.

26. *Weet uw weg*, p. 16; 'De tweede toren', in: *De Tweede Toren* 1 (1939/1940) nr. 1, pp. 1-4, aldaar p. 3.

met haar beroep. De logische conclusie van deze redenering was, dat de ongehuwde vrouw haar fundamentele zoektocht naar de waarheid in principe beleefde op individueel niveau, als enkeling. Maar hoewel De Sleutelbos soms inderdaad bij deze conclusie uitkwam, werd daaraan onmiddellijk toegevoegd dat de ongehuwde vrouw het hierbij niet mocht laten. Zij moest er een uitdaging in zien om haar eigen vorm van collectiviteit te ontwikkelen.²⁷

Deze collectiviteit moest de 'eenzame waarheid' van de ongehuwde vrouwelijke leek van een noodzakelijke legitimering voorzien. Alleen in 'onderlinge bespreking en samenwerking' konden individuele visies zich ontwikkelen tot meer dan het produkt van één auteur.²⁸ Maar omgekeerd rees dan de vraag wat nu voor de ongehuwde vrouw een 'ware', een legitieme collectiviteit was. Het antwoord daarop lag voor de hand: groepsvorming van ongehuwde vrouwelijke leken kon alleen plaatsvinden op basis van geestverwantschap, van vriendschap.²⁹

Vriendschap zoals De Sleutelbos die opvatte was weliswaar gebaseerd op individuele keuze, maar geenszins een vrijblijvende of juist louter emotioneel-expressieve aangelegenheid. Vriendschap moest een volwaardig alternatief vormen voor enerzijds familiebanden, anderzijds de regels van religieuze orden. Ten opzichte van die twee referentiepunten was vriendschap als vorm van sociale organisatie relatief ongedefinieerd. Maar juist daardoor waren daarbij alle aspecten van het vrouwenleven in het geding. Vriendschap stelde de ongehuwde vrouw in staat vorm te geven aan een alternatieve levensstijl, waarvan beroepsarbeid weliswaar de garantie vormde, maar niet het doel mocht worden.³⁰ Het ging ook om wonen, een huishouding voeren, eten, een gezelligheidsleven, een passende houding tegenover seksualiteit.³¹ Het doel moest zijn 'het heele leven tot een harmonisch geheel te maken'.³² Of, zoals het gesteld werd in *De Tweede Toren*: bij de emancipatiebeweging van vrouwen en van katholieken ging het niet om het opeisen van gelijke rechten en om politieke machtsvorming, maar om het ontwikkelen van de juiste levenshouding, om levensdurf. Alleen op die basis konden gelijke rechten of machtsvorming in het juiste perspectief worden geplaatst.³³

Vriendschap als basis voor sociale organisatie was dus voor De Sleutelbos een historische sociale identiteit, opgevat als een steeds voortgaande wederzijdse ondervraging, waarin ieders leer ontwikkeld werd naar het leven en ieders le-

27. *Weet uw weg*, pp. 14-23; J. Hillen, 'De ongehuwde vrouw', in: *De Tweede Toren* 1 (1939/1940) nr. 2, pp. 22-30, aldaar p. 29.

28. *Weet uw weg*, p. 4.

29. Notulenschrift, 3-5, in: Archief Hillen/Theissing, map 2.

30. *Waarom wij werken*, pp. 30-34.

31. *Weet uw weg*, passim, vooral pp. 14-25; J. Hillen, 'De ongehuwde vrouw', *De Tweede Toren* 1 (1939/1940) nr. 2, pp. 22-30.

32. *Waarom wij werken*, p. 33.

33. A. Nolte, 'Geschiedenis onzer emancipatie', in: *De Tweede Toren* 1 (1939/1940) nr. 4, pp. 10-14, en nr. 5, pp. 7-12.

ven werd getoetst aan de leer. Je zou kunnen zeggen dat het uiteindelijk de waarheid van dit soort trouwe vriendschap tussen vrouwen was – het Latijnse *veritas* kan behalve met waarheid ook vertaald worden met trouw of getrouwheid – die door De Sleutelbos werd ingezet om de beknelling van vrouwelijkheidsconstructies te doorbreken.

Over de eigenaardigheden en tekortkomingen van de Sleutelbosvisie op een feministische politieke identiteit zou het nodige kunnen worden gezegd, maar daar gaat het nu niet om. Als maar duidelijk is geworden dat Klompé haar eigen geschiedenis ten onrechte achterhaald en provinciaals vond. Om nu van deze constatering terug te keren naar de kwestie van de internationalisering in relatie tot de vraag naar de mens en haar functie is een verdere omweg nodig, naar weer een andere lustrumviering.

In 1990 vierde het *Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis* zijn tweede lustrum. Ook daar ging het net als altijd om de toekomst. De twee buitenlandse spreeksters verdiepten zich dus plichtsgetrouw in de vraag naar de plaats van de mens en haar functie. Maar de twee Nederlandse spreeksters, de historica's Mineke Bosch en Marjan Schwegman, vonden net als ooit Marga Klompé een andere vraag belangrijker: de vraag hoe je je als Nederlandse feministische intellectueel verhoudt tot en beweegt in het internationaal gebeuren.³⁴

Ik kan hun scherpzinnige en originele verhalen hier niet uitgebreid herhalen, maar deze verdienen zeker hernieuwde aandacht. Bosch en Schwegman beantwoordden hun eigen vraag op een heel andere manier dan Klompé: ze implieerden geen onherleidbaar Verschil tussen De Provinciale Nederlandse Cultuur en Het Buitenland, maar bouwden hun betoog op aspecten van de geschiedenis van deze tegenstelling. Bosch lardeerde haar verhaal met verwijzingen naar het internationalisme van de kiesrechtbeweging en naar de Nederlandse receptie van moderne buitenlandse historische theorievorming. Schwegman sprak in meer algemene termen over de historische traditie. Maar hoe dan ook hamerden beiden erop dat internationale betrekkingen in de eerste plaats kwesties van geschiedenis zijn.

Na deze vaststelling zal ik er niet langer omheen draaien, maar toegeven dat ik er toch wel degelijk op uit ben om met dit verhaal de actualiteit van historisering aan te tonen. Op die manier hoop ik een antwoord te demonstreren op de suggestieve vraag of historisering wellicht verklaard kan worden uit het onvermogen om theoretisch en politiek stelling te nemen.³⁵ De omweg via Klompé leek mij noodzakelijk om de kwestie van de historisering te plaatsen waar zij volgens mij hoort: in de praktijk van de kennisproductie binnen vrouwenstudies. Daar bedoel ik het volgende mee.

Voor zover een historiserend-vergelijkende benadering van problemen

34. Mineke Bosch, 'Internationalism, theory, and the future of women's history', in: *In de ban van het verhaal. Elfde Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis*. Nijmegen (SUN) 1990, pp. 107-118; Marjan Schwegman, 'Fairy tales or history? The future of women's history', in: *ibidem*, 119-124.

35. 'Redactioneel', *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 44, p. 366.

meer betekenis heeft dan de ongecompliceerde vakidiotie van historici, bestaat ze als een houding, een instelling met een normatieve lading, een ethos, een levensstijl. Die stijl zou ik met kracht willen verdedigen. Mijns inziens vormt deze namelijk het herkenningsteken (en wat is een identiteit anders?) van feministische intellectuelen die hun status als laat-twintigste-eeuwse erfgenaam van de Verlichting accepteren als niet-vanzelfsprekend. Dat niets en niemand vanzelf spreekt, betekent echter geenszins dat iedereen er dan maar het zwijgen toe moet doen. Eerder is het omgekeerde het geval: er moet meer worden gepraat, uitgelegd en waargemaakt dan ooit. De val van de Berlijnse Muur waar ik het eerder over had markeert immers symbolisch de definitieve hegemonie van het Amerikaanse, neoliberale pluralistische ideaal. Ironie van de geschiedenis – terwijl menigeen het verstarde marxisme heeft verweten dat het ons het schrikbeeld voorhield van het einde van de geschiedenis, lijkt juist de symbolische af-danking van het marxisme dit schrikbeeld dichterbij te hebben gebracht. Wie (nog steeds) een toekomst wil buiten de platte wereld van de Pax Americana is meer dan ooit aangewezen op de verticale verruimtelijking die geschiedenis biedt. Geschiedenissen zijn meer dan ooit een garantie voor de toekomst.

Een pleidooi voor een historiserend wetenschappelijk en politiek ethos kan wellicht worden misverstaan als een nostalgische roep om terugkeer naar de oorsprong. Hopelijk geheel ten overvloede wil ik daarom zorgvuldig mijn plaats bepalen ten aanzien van twee anderssoortige pleidooien voor ‘geschiedenis’.

In de eerste plaats pleit ik geenszins voor invoeging in Het Grote Verhaal van De Geschiedenis. Zoals ik geprobeerd heb te demonstreren in mijn verhaal over katholieke feministische intellectuele vrouwen van Klompé tot De Sleutelbos, is zo’n verhaal steeds meerstemmig, polyfoon. Ik ontwaar ten minste drie onderscheiden registers. Het eerste is dat van de historische plaatsbepaling *van* datgene of diegene(n) waarvan wij spreken, internationaal herkenbaar in lelijk Nederlands aan te duiden als de referentialiteit van het (onderzoeks)object. Daarmee doel ik niet op zoiets als de geschiedenis *an sich*, maar op dat wat tot stand komt als mijn interpretatie van hoe het zat. Het tweede register is dat van de historische plaatsbepaling *door* datgene of diegene(n) waarvan wij spreken, ofwel de zelf-referentialiteit van het (onderzoeks)object. En het derde register tenslotte is dat van de discant, de dissonant misschien wel, de snerpemde hoge tonen waarin het conflictueuze karakter van elke interpretatieve interventie doorklinkt, ofwel de zelf-referentialiteit van het (onderzoeks)subject. De aanwezigheid van dit laatste register zou ik extra willen benadrukken. Plezier beleven aan vergelijken, aan het opzoeken en waarden van verschillen, is altijd ook pijnlijk. De prijs van het verschil is ongelijkheid en in het licht van de geschiedenis valt de schaduw van de dood ons des te meer op.

In de tweede plaats heb ik niet willen pleiten voor het zoeken naar de nationale identiteit van het Nederlands feminisme of Nederlandse vrouwenstudies. Het gaat mij niet om een programmatische Nederlandse identiteit, maar om historisch identiteitsbesef. Dat wil zeggen een houding waarin het ons tot een

tweede natuur geworden is de vraag te stellen waar wij vandaan gekomen willen zijn.³⁶ Een dergelijk 'primaat van de binnenlandse politiek' betekent voor sommigen van ons een grote belangstelling voor Nederlandse geschiedenis, ook als Nederland niet onproblematisch ons 'vaderland' is. Maar dat kan natuurlijk nooit een algemeen programma voor alle feministische intellectuelen in Nederland zijn. Wat we mijns inziens wel allemaal zouden kunnen gebruiken is meer besef van het belang van de lokale, concrete en specifieke tradities van kennisproductie waarmee wij in discussie zijn.

Dat brengt mij op een laatste punt. Rosi Braidotti heeft ons onlangs voorgesteld om de feministische intellectueel te zien als een 'nieuwe nomade', die zich niet wenst te storen aan grenzen tussen landen, disciplines en 'scholen'.³⁷ Hoe aantrekkelijk ik dat beeld ook vind en hoe eerbiedwaardig de internationale genealogie van de Nomade ook is (van Braidotti via Foucault en Deleuze naar Nietzsche), toch zou ik een ander embleem kiezen voor de Nederlandse feministische intellectueel in de jaren negentig. Het alternatief voor de nomade is in mijn ogen niet de Hollandse boerin in klederdracht, vast geworteld achter de dijken. Ik heb weinig sympathie voor wortels, tenzij er naar goed Nederlands gebruik hutspot van is gemaakt. En bovendien zou zo'n embleem, Mineke Bosch wees er al op in de door mij eerder vermelde inleiding, Nederlandse feministen ertoe veroordelen om zich binnen het internationale circuit van vrouwenstudies te beperken tot folkloristische klompdansen. Ik weet niet wie daardoor meer zou worden gekarikaturiseerd: de feministische intellectueel of de boerin van de jaren negentig. In plaats daarvan wil ik mij laten inspireren door Joke Smit, die oerhollandse feministe die symbolisch het begin van de tweede feministische golf in Nederland op haar geweten heeft.

Joke Smit merkte ooit op dat feministische intellectuelen vooral gebaat zijn bij een traditie van vrouwentams van hoge kwaliteit, waarin het voortdurend op je tenen lopen is geblazen. Maar, zo voegde zij daar tegelijk bitter en geestig aan toe, de enige cultuurinstelling die vrouwen zo'n soort traditie biedt is het ballet.³⁸

De Ballerina als alternatief voor de Nomade, waarom niet? Het ballet is

36. Ik ben mij ervan bewust hoe gebrekkig mijn poging het ruggelings toekomstgekeerde historiserende ethos te verwoorden afsteekt bij Walter Benjamins beroemde beeld van de Engel der Geschiedenis (uit de negende der 'Thesen über den Begriff der Geschichte'), vgl. het prachtige essay van Gershom Sholem, 'Walter Benjamin und sein Engel', in: Siegfried Unseld (red.), *Zur Aktualität Walter Benjamins*. Frankfurt a/M (Suhrkamp) 1972, pp. 87-138.

37. Rosi Braidotti, *Patterns of dissonance*. Cambridge (Polity Press) 1991, en *Beelden van de leegte*. Kampen (Kok Agora) 1991.

38. Letterlijk schreef ze: 'Zowel het bestaan van een culturele traditie als het deel uitmaken van een team van hoog niveau zijn dus belangrijk voor het ontwikkelen van talent. In ons geval ontbreken beide stimulansen. Er bestaan geen teams van vrouwelijke wetenschapsbeoefenaars bij wie het werken op je tenen geblazen is, er is geen culturele traditie waarvan een zuigkracht uitgaat juist op meisjes. De enige cultuurvorm waarvoor dat geldt is het ballet.' (Uit 'Waar zijn de vrouwelijke genieën' (1972), in: Joke Smit, *Er is een land waar vrouwen willen wonen. Teksten 1967-1981*. Amsterdam (Sara) 1984, pp. 151-174, aldaar p. 160.

immers bij uitstek de kunst waarin men tot de kern komt door er voortdurend omheen te draaien. Bovendien beschikt Nederland juist op balletgebied over verscheidene teams van internationaal aanzien. Het Nationale Ballet bijvoorbeeld, dat met klasse een inter/nationaal repertoire danst van de negentiende-eeuwse romantiek tot en met het meest recente postmodernisme.³⁹ Misschien zou men tegen dit embleem in willen brengen dat een Ballerina per definitie sprakeloos is bij een 'actuele' vraag als 'waar staat de mens en wat is haar functie?'. Die suggestie berust echter op een misverstand. Ik geef toe dat Ballerina's voor dat soort vragen onder het dansen niet veel tijd hebben, maar als het moet weten zij er wel degelijk een antwoord op. Na de voorstelling zou men van mij bijvoorbeeld het volgende kunnen horen:

'Hier stond het mens. Zij hoopt met dit verhaal bij dit lustrum een functie te hebben gehad.'

39. Zoals bekend is 'de dans' een veelgekozen metafoor voor een postmoderne plaatsbepaling, vgl. Jacques Derrida en Christie V. McDonald, 'Choreographies', in: *Diacritics* (1982) nr. 2, pp. 66-76; Ilse N. Bulhof, 'Het postmodernisme als uitdaging', in: Ilse N. Bulhof en J.M.M. de Valk (red.), *Postmodernisme als uitdaging*. Baarn (Ambo) 1990, pp. 11-50; Richard Sennett, 'Civitas: aan de stenen leven ontdekken', in: *Krisis* 35 (1989) pp. 44-54.

Joke Dame

Ontsluierde stemmen

Seksuele differentie en de castrat-zanger

(Le phallus) ne peut jouer son rôle que voilé
Jacques Lacan

Toen ik lang geleden via een raadspelletje op de radio voor het eerst geconfronteerd werd met een hoge mannenstem – een countertenor, waarschijnlijk Alfred Deller – herkende ik de stem niet als mannenstem. Ik was gewend dat gezongen tonen boven een bepaalde frequentie van vrouwen afkomstig waren. Je had basen en tenoren, dat waren mannen; vrouwen, en ook kinderen, waren alt en of sopranen. Bij het horen van de countertenor wist ik het niet meer. Sekseverwarring maakt nerveus.

Tegenwoordig zal niemand zo snel nog verward zijn bij het horen van een countertenor, want deze mannelijke alt is opnieuw zo algemeen bekend geworden dat we ze hebben leren onderscheiden van vrouwelijke alt, maar de verwarring is onverminderd sterk bij de confrontatie met mannelijke sopranen of sopranisten, zoals ze zichzelf noemen. Wat is dat, een sopranist? Een castraat? Een hele hoge falsetstem? Een oplichter? Want is het wel een man?¹

De behoefte om een stem geslachtelijk te categoriseren, om haar een sekse toe te kennen, laat niet af. De schok van beeldhouwer Sarrasine, in de novelle van Balzac, bij de ontdekking dat zijn grote liefde en schoonheidsideaal, de zangeres Zambinella, geen vrouw is maar een man – of in zijn eigen woorden: ‘een niets’, want Zambinella is een castraat – is ook in deze tijd goed navoelbaar. Alleen heeft Sarrasines afschuw plaatsgemaakt voor een zekere opwinding.

Stem en sekse. Heeft de stem een sekse? Men is geneigd deze vraag bevestigend te beantwoorden. Immers, we horen toch meestal goed of een stem vanuit een vrouwen- dan wel een mannenlichaam vertrekt. Niettemin geeft de

1. De categorieën *sopraan* en *alt* zijn in dit verband weinig specifiek, omdat beide stemtypen zowel bij vrouwen en kinderen, als bij mannen voorkomen. Dit laatste is niet iedereen bekend. Er zijn twee soorten mannelijke sopranen te benoemen. Ten eerste zijn er de zogenaamde *sopranisten*, die langs ‘natuurlijke’ weg hun hoge stem hebben behouden en gecultiveerd (bijvoorbeeld Aris Christofellis en Randell K. Wong, beiden op CD te beluisteren). Dit verschijnsel is tamelijk uitzonderlijk. Ten tweede waren er de *castraten*, bij wie door een kunstmatige ingreep die voor de pubertijd moest hebben plaatsgevonden, was voorkomen dat de stembanden en het strottehoofd konden uitgroeien onder invloed van mannelijke hormonen. Het hoogtepunt van deze praktijk, die uitsluitend ten behoeve van de zangkunst bestond, lag in de zeventiende en achttiende eeuw; niettemin hebben castraten tot aan het begin van deze eeuw bestaan.

Er is ook sprake van twee soorten mannelijke alt. Er zijn de zogenaamde countertenoren, die het hoogste natuurlijke register van hun stem, de kopstem, hebben ontwikkeld (onder wie Alfred Deller, Paul Esswood, James Bowman, Michael Chance). Daarnaast waren er ook alt onder de castraten. Met name Händel heeft veel partijen voor de altcastraatstem geschreven.

popmuziek geraffineerde voorbeelden van sekse-vermomd zingen. En ook westerse klassieke en niet-westerse muziek leveren ongetwijfeld voorbeelden die aanleiding zouden kunnen geven om de geseksueerdheid van de stem te betwijfelen.

Ik wil hier het probleem van stem en sekse benaderen vanuit een bijzondere verschijning in de geschiedenis van de westerse klassieke zang: de castrat-zanger. Uitgangspunt in mijn benadering is een begrip dat op het ogenblik in de feministische theorievorming centraal staat: het begrip seksuele differentie. Met Barthes' analyse van Balzacs verhaal *Sarrasine*, over de castraat Zambinella, komt het personage van de castraat ter sprake in het licht van het differentiedenken. Aan de hand van beschrijvingen van de castraat in het muziekwetenschappelijke vertoog zal zijn zangstem onderzocht worden. Dit zal leiden tot een bespiegeling omtrent de bezetting van castraatrollen in hedendaagse uitvoeringen van barok-opera's.

De castraat als neutrum of composiet

Roland Barthes heeft zich in zijn oeuvre meermalen uitgelaten over het verschijnsel van de stem. Bekend is zijn aandacht voor het materiële, het lichamelijke van de stem, zijn voorliefde voor wat hij noemt 'le grain de la voix'. Dikwijls bespreekt hij de stem in relatie tot sekse en seksualiteit. Waar hij spreekt over het verschil tussen de seksen is hij steeds uit op de opheffing van de binaire oppositie mannelijk-vrouwelijk op het niveau van de biologische sekse, om te ontsnappen aan het fatalistisch essentialisme van de seksen. Zo zegt hij in *Roland Barthes door Roland Barthes*:

'De tegenstelling tussen de seksen mag geen Natuurwet zijn; de botsingen en paradigma's moeten dus worden opgeheven, de betekenissen en de geslachten moeten gelijktijdig worden verveelvuldigd (...).'²

Barthes' pluraliteitsdroom, waarbij grenzen overschreden worden en een speelveld aan tekstuele en seksuele mogelijkheden opdoemt – zo zelfs dat we niet meer anders dan van bijvoorbeeld *homoseksualiteiten*, als meervoud, kunnen spreken³ – is traceerbaar in vrijwel zijn gehele oeuvre. Maar het meest uitgewerkte voorbeeld van transgressie van seksuele differentie treffen we aan in *S/Z*, zijn analyse van Balzacs novelle *Sarrasine*.⁴

2. Roland Barthes, *Roland Barthes door Roland Barthes*. Vert. Michel J. van Nieuwstadt en Henk Hoeks. Nijmegen (SUN) 1991, p. 76. Oorspronkelijke uitgave: *Roland Barthes par Roland Barthes*. Parijs (Editions du Seuil) 1975. Zie ook Naomi Schor, 'Dreaming Dissymmetry. Barthes, Foucault, and Sexual Difference', in: Alice Jardine en Paul Smith (red.), *Men in Feminism*. New York/Londen (Methuen) 1987, p. 100.

3. Barthes, *Roland Barthes door Roland Barthes*, p. 76.

4. Roland Barthes, *S/Z*. Parijs (Editions du Seuil) 1970. Seksuele differentie is niet het thema van

Barthes toont in *S/Z* op geraffineerde wijze aan dat de personages in de roman zich niet zinvol onder hun biologische sekse laten classificeren, maar ingedeeld dienen te worden in de categorieën actief of castrerend en passief of gecastreerd. De fallus hebben of de fallus zijn, de fallus niet hebben of de fallus niet zijn, alle posities kunnen zowel door vrouwen als door mannen worden ingenomen. Barthes is uit op de ontbinding van de stereotiepe koppeling man-actief-fallisch en vrouw-passief-gecastreerd en in zijn lezing van de novelle van Balzac is het de castraat Zambinella die deze ont koppeling in gang zet. In Barthes' vocabulaire is de castraat enerzijds het neutrum, een negatieve kwalificatie: geen man, geen vrouw; anderzijds benoemt Barthes hem positief als composit: zowel man als vrouw, een androgyn. Als neutraal of composit midden tussen de uitersten van Balsacs personages – dat wil zeggen, de actieve, castrerende Mme de Lanty en de passieve, gecasteerde beeldhouwer Sarrasine – is hij 'de blinde en beweeglijke vlek in dit systeem; hij beweegt zich tussen actief en passief: gecastreerd, castreert hij...'⁵

In haar artikel 'Dreaming Dissymmetry. Barthes, Foucault, and Sexual Difference' wijst Naomi Schor erop dat denaturalisatie van differentie natuurlijk zinvol is. Feministen hebben zich al zo lang verzet tegen vaste rollen voor biologische mannen en vrouwen en eisen al zo lang de mogelijkheid op voor vrouwen, en ook voor mannen, om afwisselend actief en passief te zijn. Maar er schuilt een addertje in het gras, want volgens Schor is Barthes' ont koppeling niet meer dan schijn. Zijn definitie van het mannelijke, niet per se gebonden aan het mannenlichaam, berust op de klassieke opvatting van het mannelijke. En ook het vrouwelijke, in welk lichaam het zich ook voordoet, ontsnapt bij Barthes niet aan de cliché-opvatting over de vrouw. Wanneer hij Mme de Lanty beschrijft als 'begiftigd met alle fantasmatische kenmerken van de Vader: macht, invloed, instellend gezag, angstaanjagendheid, castratievermogen',⁶ blijft ze geclassificeerd als vrouw, zo stelt Schor, maar dan met omgekeerde eigenschappen. Daarmee wordt ze hergedefinieerd als het meest griezelige vrouwelijke monster: als de castrerende vrouw, de fallische moeder met alle angstaanjagende eigenschappen van almachtige.⁷

Er zijn twee redenen waarom Barthes' strategie geen vooruitgang is volgens Schor. In de eerste plaats omdat de fantasmatische constructie van de moederlijke almacht, de fallische moeder, hiermee bevestigd wordt. Ten tweede omdat het slechts om een omkering gaat die onaangetast laat wat Barthes later de binaire gevangenis van de seksuele classificatie zou noemen.⁸ Zo'n omkering werkt contraproductief en ondergraaft dan ook Barthes' eigenlijke bedoeling: een pluraliteit van de seksen, die 'in geen enkele typologie (zal) worden gevan-

Barthes' analyse. In *S/Z* ontvouwt Barthes zijn bekend geworden theorie over de 'leesbare' (lisible) en 'schrijfbaar' (scriptible) tekst.

5. Barthes, *S/Z*, p. 43.

6. Ibidem.

7. Schor, 'Dreaming Dissymmetry', p. 102.

8. Ibidem.

gen'.⁹ We moeten op onze hoede zijn waar pogingen worden ondernomen om sekse-classificatie te ondermijnen, is de conclusie van Schor, want 'ontkende seksuele differentie gaat geleidelijk aan over in seksuele indifferentie en leidt, langs hetzelfde glibberige pad, tot de paradoxale herinschrijving van juist die verschillen die deze strategie had moeten opheffen.'¹⁰ Zij ziet in Barthes' fascinatie voor de figuur van de castraat als neutrum of als composiet een weigering om zich serieus bezig te houden met de kwestie van seksuele differentie, en citeert Jane Gallop, die de behoefte om aan seksuele differentie te ontsnappen karakteriseert als domweg een andere manier om vrouwen onzichtbaar te maken.

Beider vertogen sluiten aan bij de discussie die in feministische kring gevoerd wordt rondom de klassieke opvatting van de androgyn. In deze discussie is de interesse van mannen voor androgynie ontmaskerd als een toeëigenings-procedure: als eenzijdige toeëigening van het vrouwelijke door mannen. Het zijn immers uitsluitend de mannelijke subjecten die zich completeren en zich verrijken als androgyn. Zodra vrouwen mannelijke eigenschappen aannemen vallen ze, in het dominant-mannelijke discours, direct onder de negatieve categorie van de castrerende vrouw en de fallische moeder. Ook Barthes maakt zich hieraan schuldig, zoals we hebben gezien in zijn beschrijving van Mme de Lantty.

De castraat als zanger

Tot zover heeft deze discussie over seksuele differentie en de castraat uitsluitend betrekking op de castraat als lichamelijke verschijning, terwijl de reden van zijn bestaan, zijn stem, preciezer nog zijn zangstem, in de discussie nauwelijks geproblematiseerd wordt. Dat is ook logisch: Zambinella is een literair personage en in de novelle van Balzac worden aan zijn stem slechts enkele regels gewijd. Die regels zijn echter wel significant. Bovendien brengt Barthes in *S/Z* opmerkelijke opvattingen over de castraatstem naar voren. Ik zou de stem dan ook in de discussie willen betrekken. Daarbij baseer ik mij op gegevens uit onderzoek van musicologen naar historische castraatzangers en op publikaties over de castraat in vaktijdschriften.

Hoe schrijven musicologen over de castraatzanger? Het valt op dat zij in hun beschrijvingen veelal termen hanteren als androgynie, hermafrodisie, seksuele ambiguïteit. Het beeld dat zij schetsen komt overeen met het algemeen bekende beeld van de castraat. Ook in hun betogen klinkt het neutrum door, de suggestie van 'de lege plek', het 'niets', waarop allerlei fantasieën geprojecteerd kunnen worden. Zo zegt de musicologe Dorothy Keyser in een interessant artikel over de castraat:

9. Barthes, *Roland Barthes door Roland Barthes*, p. 76.

10. Schor, *Dreaming Dissymmetry*, p. 100.

'In de barok werden zij gezien als lege doeken waarop beide sekserollen konden worden geprojecteerd, zowel in het werkelijke leven als op het podium. (...) Voor een maatschappij die viriliteit in de man en vruchtbaarheid in de vrouw hooglijk waardeerde, was de ambigue figuur van de castraat bijzonder fascinerend.'¹¹

Er zijn muziekwetenschappers die niet zozeer het ambigue als wel het vrouwelijke in hun beschrijvingen van de castraat benadrukken. 'Gefeminiseerde mannen', 'volmaakte nimfen', 'mooier dan vrouwen zelf', zo luidt een aantal van hun kwalificaties.

Daarnaast zijn er musicologen die berichten van de verre gaande zwakte van castrati. Zo weet John Rosselli uit een oude bron te melden dat castraten over het algemeen slechte ogen hadden en een zwakke pols. 'Het ontbrak hun aan zelfbeheersing en geestkracht, en zij hadden problemen met het uitspreken van de letter R.'¹²

Nog weer anderen plaatsen de castraat volledig buiten de categorie van menselijke wezens, in letterlijke zin. Men spreekt van het 'engelachtige', en van het 'mechanische', 'geconstrueerde', 'niet-natuurlijke' van de castraat en beschouwt hem als een 'zingende machine'. In de woorden van Paul Henry Lang:

'De castraat had geen sekse en ook geen natuurlijk bestaan als persoon; hij was een buitengewoon veelzijdig en geperfectioneerd instrument, maar nochtans een muziekinstrument en geen levende persoonlijkheid.'¹³

Ambigu, vrouwelijk, zwak en niet-menselijk, zo beschrijven musicologen de castraatzanger uit vroegere tijden. Maar zodra *de stem* van de castraat de beschrijvingen binnentreedt, ontstaat er een complexer beeld en klinkt er iets nieuws door in het wetenschappelijk discours. Nog niet zolang uitsluitend toonhoogte aan de orde is, want met betrekking tot toonhoogte wordt ook hier gesproken over 'het onwerkelijke en artificiële karakter van de stem', 'het ambigue', 'het geslachtsloze' en 'engelachtige'. Maar de stem, en dat geldt voor alle stemtypen, bestaat uit meer dan uitsluitend toonhoogte. De spanning van de stembanden, van de keelholte en het strottehoofd, dat wil zeggen: de fysieke inspanning die verricht moet worden om een toon te produceren, is zeker zo kenmerkend. Hetzelfde geldt voor de resonantieholten. De bouw van neus-, keel-, borstholten en mond zijn van grote invloed bij de bepaling van een stem.¹⁴ Met

11. Dorothea Keyser, 'Cross-Sexual Casting in Baroque Opera. Musical and Theatrical Conventions', in: *Opera Quarterly* 5 (1987/1988) nr. 4, pp. 49-50.

12. John Rosselli, 'The Castrati as a Professional Group and a Social Phenomenon, 1550-1850', *Acta Musicologica* 60 (1988), p. 145.

13. Paul Henry Lang, *Georg Frideric Händel*. New York (W.W. Norton and Company) 1966, p. 170.

14. Dit kan geïllustreerd worden met behulp van een voorbeeld. Mannelijke en vrouwelijke alten hebben ruwweg dezelfde stemomvang. Bij mannen bevindt zich het altregister aan de bovenkant van hun stem: zij zingen als alt met kopstem. De spanning van de stembanden en het strottehoofd is daarbij hoog; de resonantieholten die aangesproken worden bevinden zich voornamelijk in het hoofd. Bij vrouwelijke alten is dit anders. Bij hen is het laagste gebied van de stem ontwikkeld, de stemspan-

andere woorden, je hoort niet alleen een bepaalde frequentie, je hoort ook een lichaam. Barthes zou zeggen: je hoort vooral een lichaam.

Dit maakt het begrijpelijk waarom de castraatstem, ondanks de overeenkomst in toonhoogte tussen mannelijke en vrouwelijke sopranen, in het geheel niet als een vrouwenstem werd ervaren. Uit oorgetuigen-verslagen – waarvan enkele betrekkelijk recent zijn: castrati hebben tot in de twintigste eeuw bestaan – blijkt dat men een evident verschil waarnam, en precies hierin komt het andere in het beeld van de castraat tot uitdrukking. Zo stelt musicoloog Pietschmann:

‘De (castraat)stem (...) verenigde klankkleur en stemligging van de jongensstem – sopraan en alt – met een mannelijke longinhoud en borstresonantie. (...) Tot hun uitzonderlijke eigenschappen behoren een grote stemomvang (...) en het feit dat hun stemmen het langer uithielden dan die van vrouwen: omdat hun strottehoofd elastisch bleef, kon een aantal van hen tot in hun zeventigste levensjaar optreden.’¹⁵

De stem van de castraat wordt beschreven als krachtig en sterk; ze dringt dwars door de begeleiding heen, verheft zich boven alle instrumenten. Ze heeft iets hards, iets droogs, een enorm bereik, en een groot volume. De stem is doordringend als een trompet, kan grote sprongen aan, heeft een groot uithoudingsvermogen, en sommige castraten beschikken over het vermogen om coloraturen ‘mit der Brust zu stossen’. Kortom, de castraatstem heeft een ongewone vocale kracht en omvang. ‘Niemand kan de castraat overtreffen op het gebied van kracht, buigzaamheid, volume en volheid, en ademplengte,’ vat castraat-expert Haböck de eigenschappen van de castraatstem samen.¹⁶

Deze termen van macht, kracht, aanhoudend en doordringend vermogen van de stem, roepen een totaal ander beeld op van de castraat dan de beschrijvingen van zijn persoonlijkheid. En niet alleen de pure klankbeschrijvingen hebben aan deze andere beeldvorming bijgedragen. Mythen over de verrichtingen van de castraatstem geven iets vergelijkbaars weer. Zo wordt vermeld dat enkelen met hun stem enorme rijkdommen hebben weten te vergaren (dat geldt bijvoorbeeld ook voor Balzacs Zambinella), en van de Napolitaanse castraat Farrinelli wordt gezegd dat hij door middel van zijn stem Philips V van Spanje van zijn depressiviteit genas.

Met andere woorden, wanneer musicologen de stemkarakteristieken van de castraat beschrijven zijn de kwalificaties die zij van toepassing achten mannelijk geconnoteerd. De conclusie lijkt dan ook gerechtvaardigd dat de castraat-

ning is middelmatig en de voornaamste resonantieholten zijn de borstholten. Met andere woorden, niet alleen toonhoogte maakt een stem. Stemsparing en resonantieholten zijn minstens zo karakteristiek.

15. Kurt R. Pietschmann, ‘Händels “Kastrat” heute. Zur Problematik der Besetzungspraxis bei Händel’, *Opernwelt* nr. 9, J. 27 (1986), p. 9.

16. Franz Haböck, *Die Kastraten und ihre Gesangkunst*. Berlijn/Leipzig (Deutsche Verlags-Anstalt Stuttgart) 1927, p. 135.

stem moet worden opgevat als een mannenstem, een hoge mannenstem om precies te zijn: een mannelijke sopraan of alt. Wanneer je de verschillende beschrijvingen nader bekijkt is het alsof bij de castraat zijn viriliteit, de fallus, verplaatst is naar zijn stem.¹⁷

Onder het kopje ‘La voix’ in *S/Z* wijst ook Barthes op het verschijnsel verplaatsing en in zekere zin op het fallische van de castraatstem, als hij zegt:

‘Italiaanse muziek (...) staat voor “sensuele” kunst, een kunst van de stem. Als erotische substantie kwam de Italiaanse stem door middel van loochening tot stand (volgens een strikt symbolische omkering), door zangers zonder sekse: deze omkering klopt (“Deze engelachtige stem, deze delicate stem zou fout zijn als ze uit een ander lichaam zou komen dan het jouwe”, zegt Sarrasine tot Zambinella), alsof door een gerichte hypertrofie de concentratie van het geslacht de rest van het lichaam moest verlaten om zijn toevlucht te zoeken in de keel, waarbij alle *verbindingen* van het organisme werden verbroken. Zo stroomt een heftige erotische vervoering, voortgekomen uit een gecasteerd lichaam, terug naar dit lichaam: stercastraten werden luidkeels toegejuicht door hysterisch publiek, vrouwen werden op hen verliefd (...).’¹⁸

Sarrasine en Zambinella

Dit fallische, viriele vermogen van de stem van de castraat is eveneens aanwijsbaar in Balzacs novelle *Sarrasine*. Het is natuurlijk de schrijver die de castraat Zambinella van zijn stem voorziet, maar de overeenkomst tussen de fallische kenmerken van Zambinella’s stem en die van de historische castraat is evident, en wordt, zoals we hebben gezien, door Barthes in *S/Z* onderstreept. Barthes vat het fragment waarin de beeldhouwer Sarrasine Zambinella voor het eerst hoort zingen als volgt samen:

‘(Sarrasine) betreedt bij toeval het theater, toevallig is zijn plaats vlakbij het podium; de sensualiteit van de muziek, de schoonheid van de *prima donna* en haar stem vervullen hem met verlangen; dankzij de nabijheid van het podium hallucineert hij, verbeeldt hij zich dat hij La Zambinella bezit; gepenetreerd door de stem van de artieste, bereikt hij een orgasme; waarna hij, uitgeput en bedroefd, vertrekt en gaat zitten mijmeren: dit was werkelijk zijn eerste genotservaring (jouissance).’¹⁹

‘Gepenetreerd door de stem van de artieste bereikt hij een orgasme.’ Dit is de lezing van Barthes, dat mag niet vergeten worden. Vanzelfsprekend hanteert

17. In de literatuur is de relatie tussen stem en fallus wel vaker gelegd. Al uit 1934 is een artikel bekend van de psychoanalyticus Henry Alden Bunker, getiteld ‘The Voice as (Female) Phallus’, *Psychoanalytic Quarterly* vol. 3 (1934).

18. Barthes, *S/Z*, p. 116.

19. Ibidem, pp. 125-126.

Balzac andere woorden. Het gaat er echter niet om hoe Barthes het fragment interpreteert. Ook gaat het er niet om of hij met zijn interpretatie 'gelijk heeft' of niet. Het gaat erom hoe hij de personages langs de lijnen van de seksuele differentie ziet. Hij karakteriseert de beide posities, die van Sarrasine en van La Zambinella, in een en dezelfde zin als hij zegt:

'De stem wordt beschreven in haar vermogen tot penetreren, tot binnensluipen en afvloeien; maar hier is het de man die gepenetreerd wordt; precies zoals Endymion die het licht van zijn geliefde "ontvangt", zo wordt hij bezocht door een manifestatie van actieve vrouwelijkheid, door een subtiele kracht die hem "aanvalt", hem neemt, en hem in een situatie van passiviteit vastzet.'²⁰

Wat wil dit zeggen? Barthes beschrijft een zuivere symmetrische omkering: actieve vrouw penetreert passieve man. Zambinella wordt via de stem beschreven als actief, viriel en fallisch. Voor Barthes mag, om de gewenste debiologisering van het seksuele verschil te verkrijgen, Zambinella dan ook geen man zijn, en zelfs zijn neutraliteit als castraat biedt niet voldoende tegenwicht. Net als Balzac beschrijft Barthes La Zambinella, althans wat dit fragment betreft, door de ogen van Sarrasine, en dus als vrouw. Aan de andere kant is voor Barthes het mannelijk subject, de beeldhouwer Sarrasine, geplaatst in de vrouwelijke positie: passief, overmeesterd en overweldigd. Zo wijst dit fragment vooruit op zijn dood – zijn castratie, zegt Barthes – aan het eind van het verhaal.

In hetzelfde fragment onthult Balzac evenwel meer over de beeldhouwer. Naast de door Barthes waargenomen passief-vrouwelijke kenmerken heeft Sarrasine nog andere eigenschappen. Balzac schrijft:

'Sarrasine wilde het toneel opstormen en deze vrouw overmeesteren: zijn kracht, verhoorderdoudigd door een innerlijke depressie die niet uit te leggen valt, omdat deze verschijnselen tot stand komen in een gebied dat ontoegankelijk is voor de menselijke waarneming, scheen zich te manifesteren met pijnlijke heftigheid. (...) Sterker nog, er bestond geen afstand meer tussen La Zambinella en hemzelf, hij bezat haar, met zijn ogen, die haar geen seconde loslieten, maakte hij zich van haar meester. Een soort duivelse kracht maakte het hem mogelijk de adem van deze stem te voelen, het geurende poeder van haar haren op te snuiven, de facetten van haar gezicht te zien en de blauwe aderen te tellen die haar satijnen huid kleurden.'²¹

Als partner tegenover de actieve Zambinella staat hier een evenzeer actieve Sarrasine, in de traditionele sequentie man-mannelijk-actief-fallisch. Maar deze Sarrasine betreft Barthes niet in zijn analyse.

Kortom, Barthes leest de personages in dit fragment uit de novelle van Balzac uitsluitend met omgekeerde traditionele eigenschappen. Het mannelijk

20. Ibidem, p. 124.

21. Ibidem, pp. 243-244.

subject Sarrasine is vrouwelijk in zijn passiviteit; en om actief en fallisch te zijn moet Zambinella een vrouw zijn. Wat Barthes niet leest is de confrontatie tussen twee traditioneel mannelijke subjecten: mannelijk, actief en fallisch. Tegen 'beter weten' in en ondanks Balzacs suggestieve taal lijkt Barthes het mannelijke in Sarrasine te verdonkeremanen en, op dezelfde wijze als Sarrasine zelf, de ogen te willen sluiten voor de man in de castraat.

Maar Barthes is een lezer en zijn gezichtspunt valt niet samen met dat van Sarrasine. Hij weet, als iedere andere lezer, heel goed dat Zambinella geen vrouw is, maar een castraat. 'Het is niet moeilijk aan te tonen dat Sarrasine in Zambinella de castraat zelf bemint,' zegt Barthes in een eerder verschenen artikel over *Sarrasine*, getiteld 'Masculin, Féminin, Neutre'. Hij zegt dit onder andere op grond van Sarrasines aanhoudende liefdesbetuigingen aan wat Zambinella nou net tot castraat maakt: 'O broze verschijning! Hoe had je anders kunnen zijn?'²²

Hier zet Barthes de zogenaamde neutraliteit van Zambinella in. Diende aan de ene kant de benadrukking van de vrouw in de castraat als tegenwicht om de expliciet mannelijke gedragingen te 'neutraliseren', aan de andere kant is het het neutrum dat de traditionele vrouwelijke eigenschappen moet opvangen. Seksvermenging blijft zo een constante in de castraat. Maar ook met het neutrum verduistert Barthes het mannelijke in Zambinella. Het lijkt wel of het Barthes onmogelijk is in overweging te nemen dat Sarrasine verliefd is op zwakte en broosheid *in een man*.

Toch lijkt in de novelle van Balzac juist dit laatste het geval te zijn. Sarrasine verwoordt zijn afkeer voor zowel zwakte als sterkte in vrouwen. Hij zegt tegen Zambinella: 'Hoe komt het dat deze extreme zwakte, die mij in elke andere vrouw zou afstoten en mij zou ergeren, en waarvan het geringste spoor genoeg zou zijn om mijn liefde te doen doven, mij behaagt en betovert in u ...' Later zegt hij: 'Ik zou afkeer voelen voor een sterke vrouw, een Sappho, onverschrokken, energiek, hartstochtelijk.'²³ Uit deze woorden kan nauwelijks iets anders worden opgemaakt dan dat Sarrasine een afschuw koestert voor iedere vrouw. Zijn allereerste hartstochtelijke ervaring ondergaat Sarrasine pas bij het zien van Zambinella, een man verkleed als vrouw, waarbij de maskerade kan dienen om de erkenning van zijn homoseksuele gevoelens te doen opschorten. Bovendien geeft Sarrasine op allerlei manieren te kennen uitsluitend vanuit zijn kunstenaarsoog in vrouwen – als kunstobject – geïnteresseerd te zijn: 'Dit was meer dan een vrouw, dit was een meesterwerk!'²⁴ De conclusie kan alleen maar zijn dat Sarrasine seksueel niet geïnteresseerd is in welke vrouw dan ook en dat de diepe passie die hij voelt voor de castraat Zambinella moet worden gezien als een diepe passie voor de *man* Zambinella.

22. Roland Barthes, 'Masculin, Féminin, Neutre', in: Jean Pouillon en Pierre Maranda (red.), *Echanges et Communications II*. Den Haag/Parijs (Mouton) 1970, p. 903, n. 6.

23. Barthes, *S/Z*, p. 253.

24. *Ibidem*, p. 243.

Wat mogen we hieruit concluderen? In de eerste plaats bevestigt Barthes' interpretatie het door Jane Gallop onder woorden gebrachte gevaar dat vrouwen worden ontkend. Het vrouwelijke in positieve zin mag slechts bestaan in een mannelijk subject en dit feit wijst op de eerder genoemde toeëigening van het vrouwelijke door mannen. Maar bovendien, en dat is opmerkelijker, ontkent Barthes met zijn neutraliteitsstrategie de man in de castraat. Met als gevolg dat een homoseksuele lezing van *Sarrasine*, toch stellig ook een vorm van Barthesiaanse 'jouissance', buiten spel wordt gezet en zelfs onmogelijk gemaakt.

Homoseksualiteit raakt niet alleen literaire figuren als Zambinella. Ook de historische castraten, in de opera met name, hebben aanleiding gegeven tot dergelijke gesublimeerde homo-erotiek. Immers, niet zelden werd de mannelijke hoofdrol gezongen door een castraat. Het betreft dan machthebbers als Caesar, Xerxes, Nero. Evenmin zelden werd de vrouw die zij liefhebben door een castraat gezongen. Het zeventiende- en achttiende-eeuwse publiek dat niet, zoals wij, bij hoge sopraanstemmen uitsluitend aan vrouwen dacht, werd geconfronteerd met mannen die hun liefde voor elkaar bezongen in dezelfde stemligging, onverschillig wie het libretto hen liet zijn. Op deze wijze was er in sommige barok-opera's sprake van hoorbare homoseksualiteit – van Barthesiaanse 'jouissance de l'écoute'.

In ieder geval één oorgetuige was daar, zij het onbewust, gevoelig voor. Het is Goethe die zich in al zijn pre-freudiaanse naïveteit de vraag stelt waarom die mannen in vrouwenrollen hem zo opwinden. Zijn antwoord is even veilig als esthetisch:

'Ik voelde een nog niet eerder ervaren genoegen en merkte dat velen die met mij deelden. Ik dacht over de oorzaak na, en ik geloof dat ik haar gevonden heb. In deze representaties bleef het concept van nabootsing, de gedachte aan kunst oneindig veel sterker voelbaar, en het bekwame spel bracht een soort zelfbewuste illusie voort.'²⁵

Ook de beroemde Casanova is gevoelig voor het homo-erotische spel, als hij in een van zijn dagboeken een beschrijving geeft van een avondje in de opera, waar een castraat de vrouwelijke hoofdrol vervulde:

'In een goed gemaakt corset had hij de taille van een nimf, en, wat bijna ongelofelijk was, zijn borsten waren niet minder, qua vorm noch qua schoonheid, dan die van een vrouw. (...) Je zou koud en aan de aarde gebonden als een Duitser moeten zijn om de verleiding te kunnen weerstaan en het niet te voelen. Terwijl hij over het podium liep tijdens het *ritornello* van de aria die hij zou gaan zingen, waren zijn passen majestueus en tegelijkertijd wellustig; en toen hij de loges met zijn blikken begunstigde, bracht het gevoelige lonken van zijn zwarte ogen, de harten tot verrukking. Het was duidelijk dat hij de liefde probeerde op te wekken van hen die hem verkozen als man, en die dat niet zouden doen als vrouw.'

25. J.W. von Goethe, *Italiänische Reise*. Berlijn (G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung) 1872, p. 262. Zie ook: Angus Heriot, *The Castrati in Opera*. Londen (Da Capo Press) 1975, p. 26.

Casanova voegt eraan toe:

'Rome, de heilige stad, die op deze manier iedere man tot pederast maakt, zal dit nooit toegeven, of maar geloven in de effecten van een illussie die zij in alle ijver zelf oproept.'²⁶

De castraatrol in heropvoeringen van barok-opera's

Al met al kunnen we dus stellen dat de meeste luisteraars op een dieper niveau van hun bewustzijn de castraatzanger hebben ervaren als een man met een hoge mannenstem. Maar juist dit stelt ons voor een concreet probleem bij hedendaagse uitvoeringen van barok-opera's. Het probleem is: welke stem kan de hoge mannenstem van de castraat vervangen? Een sopraanist, zou het voor de hand liggende antwoord kunnen luiden. Maar erg reëel is deze mogelijkheid niet: de muziekwereld kent te weinig van deze geschoolde mannelijke sopranen. Toch heeft ooit een vooraanstaand specialist in oude muziek serieus geopperd een klopjacht te organiseren op deze natuurlijke 'castraten', met de bedoeling ze voor historisch verantwoorde heropvoeringen van barok-opera's te winnen.

Er blijven drie realistische opties over. Aan de hand van Monteverdi's opera *L'incoronazione di Poppea* zullen we deze drie bekijken.

Optie 1. De partijen voor de lagere castraatstem, voor alten dus, kunnen worden uitgevoerd door countertenors. Ideaal is dat niet, en zeker niet voor iedere altpartij geschikt, want de klank van de falsetzinger countertenor is in veel opzichten anders dan de klank van de castraatstem, als we afgaan op de beschrijvingen. De falsetstem is zachter, minder penetrant, minder scherp en niet zo krachtig. Om die reden werden countertenors ook in de baroktijd vooral ingezet bij kerkmuziek en traden zij zelden in de opera op. Bovendien biedt de oplossing van de countertenor geen invulling van de sopraanpartij.

De tweede mogelijkheid is dat vrouwen de castraatrol zingen. Het voordeel is dat zij zowel in de sopraan- als in de altpartij kunnen worden ingezet. Ook hier speelt echter het klankverschil een rol. Maar veel meer in het oog springend, en voor sommige musicologen onoverkomelijk, is het sekseverschil. Dit laatste is natuurlijk geen punt als de castraatrol een vrouwenrol is. Neem bijvoorbeeld de rol van Euridice in de opera *L'Orfeo* van Monteverdi. Tijdens de première in 1607 is deze partij door een castraat gezongen.²⁷ Een vrouw in deze rol levert tegenwoordig geen enkel probleem op. Maar wel problematisch is bijvoorbeeld het personage van Nero in *L'incoronazione di Poppea*. Zowel de partij van Nero als die van zijn geliefde Poppea is geschreven voor sopraan. Het is zeer wel mogelijk dat beide partijen door castraten werden gezongen. 'Het onderscheid tussen mannen en vrouwen is essentieel, zonder dit onderscheid be-

26. Heriot, *The Castrati in Opera*, pp. 54-55.

27. Iain Fenlon, 'Monteverdi's Mantuan "Orfeo". Some New Documentation', *Early Music* 12 (1984), pp. 163-172.

staat er geen drama,' zegt musicoloog Paul Henry Lang in zijn strijd tegen dergelijke *cross-sexual*-bezettingen in hedendaagse uitvoeringen.²⁸ Mocht dit voor sommigen al zo zijn, dan werd dit zeker in de barok niet als zodanig ervaren. Stemmen werden in de tijd van de vroege opera om hun schoonheid, hun mogelijkheden en hun virtuositeit gekozen, en niet om hun sekse. Ik zou zelfs willen veronderstellen, hoewel het moeilijk is te bewijzen, dat stemmen juist op timbre-overeenkomst werden gecast. Liever twee castraten in de hoofdrollen, of twee vrouwen, dan een vrouw en een man.²⁹ Afgezien van de homo-erotische 'jouissance de l'écoute' die bewust of onbewust een kans kreeg, kan de belangrijkste reden voor gelijkgeslachtelijke casting een muzikale zijn: gelijke stemmen, gelijke timbres moet ik zeggen, geven een ander resultaat in liefdesduetten dan contrasterende timbres. Ik kom daar nog op terug.

De derde optie heeft ingrijpende muzikale gevolgen. De mannelijke sopraanpartij kan een octaaf getransponeerd worden zodat de partij binnen het stembereik van de tenor komt. Dit heeft als voordeel, zo menen de voorstanders, dat de dramatische spanning van de man-vrouw-oppositie gehandhaafd blijft. Alle mannelijke sopraanrollen worden getransponeerd, de vrouwelijke houden hun oorspronkelijke toonhoogte. En dat beantwoordt tevens aan de natuurlijke stemverdeling van de seksen, met een octaaf verschil. Wij zijn niet meer in staat, zoals het publiek in de barok, om mannelijke helden met sopraanstemmen en oude vrouwen met tenorstemmen te accepteren, is de mening van Lang. 'Nadat eenmaal de onlosmakelijke verbintenis tussen stem en sekse is ingesteld, kunnen we daar niet meer van af...'³⁰ De muzikale nadelen van deze operatie zijn echter groot. In duetten worden de intervallen opgeblazen. Tertsen worden sexten en zelfs decimen. De stemafstand maakt het onmogelijk om het om elkaar heen cirkelen van de melodieën hoorbaar te maken. Effecten als echowerking, unisono, melodische verstrengeling gaan verloren. En juist op deze effecten zijn veel van de belangrijkste duetten in de vroege opera's geschreven. Een voorbeeld uit Monteverdi's *L'incoronazione* mag dit verduidelijken. Het betreft het duet van Nero en Poppea, uit de derde acte, scène vijf.

Gezongen door tenor en sopraan raken de stemmen van Nero en Poppea elkaar niet. Het natuurlijke octaafinterval houdt hun stemmen uit elkaar. In de uitvoering van twee sopranen wordt de bedoeling van de componist direct duidelijk. De dissonanten liggen dicht tegen elkaar aan en veroorzaken bijna lijflijk wrijvingsmomenten. In de slottoon, een unisono-toon, gaan beide gelieven letterlijk in elkaar op. Ze versmelten tot een eenklank, anders dan in het geval van de sopraan en de tenor waar het octaafverschil als een onoverbrugbare kloof tussen hen in blijft staan.³¹

28 Lang, *Georg Frideric Händel*, p. 173.

29. Er is enig historisch bewijs voor deze praktijk. Dorothy Keyser vermeldt in haar artikel 'Cross-Sexual Casting in Baroque Opera', de uitvoering van Monteverdi's *L'Orfeo* met een 'all male cast'.

30. Lang, *Georg Frideric Händel*, pp. 169-170.

31. Er treedt ook bij tenor en sopraanbezetting een bepaalde mate van gelijkheid op die maakt dat sommige luisteraars niet in staat zijn om tussen de gezongen intervallen het octaafverschil te identifi-

Het komt ook voor dat een juist bedoelde kloof tussen de personages door octaaftranspositie ongedaan wordt gemaakt. De twee voedsters, Arnalta en Nutrice, worden, onder invloed van *commedia dell'arte*-gebruik, door mannen gespeeld en zijn voor tenor geschreven. Het is daarbij van belang te weten dat de tenorpartij, onder invloed van het succes van de castraatzangers en anders dan in de romantische opera, in de loop van de zeventiende eeuw steeds minder vaak een heldenrol toebedeeld kregen. De logische stemscheiding tussen de oude vrouwen en de jonge held wordt bij octaaftranspositie tenietgedaan en heeft tot gevolg dat Nero in vocaal opzicht naar het niveau van de voedsters afdaalt. (Vergelijk de derde acte, scène drie)

Ik wil tot slot nog op een bijzonderheid wijzen in de stemkleuring van de twee sopranen bij optie twee. Terwijl in de dialogen Nero duidelijk te onderscheiden is van Poppea – Nero met twintigste-eeuwse sekse-getypeerde stem, dus met donker timbre, Poppea als contrast licht en zilverachtig – kleuren de beide sopranen in het duet opvallend dicht naar elkaar toe. Zo zelfs dat hun stemmen niet meer van elkaar te onderscheiden zijn. En dat klopt met de muziek. Het duet is welbewust zo geschreven dat afwisselend Nero en Poppea de hoogste partij zingen. Met andere woorden, in hun melodische lijnen een eenheid vormend, in hun timbre en toonhoogte één, en met de lijfelijke secundedissonanten die oplossen in de eenklank, symboliseren zij de volmaakte liefde. Wat blijft daarvan over als je deze partijen met een tenor en een sopraan uitvoert, met de niet te dichten tussenruimte van het octaaf en het onvermijdelijke klankkleurverschil?

De casting met vrouwen in de hoofdrollen is de hedendaagse pendant van de historische barokuitvoering waarbij het homo-erotische van de castraathelden is verplaatst naar het lesbisch-erotische. Wie daar doof voor is, is er doof voor. Aan de andere kant heeft het mannelijk voyeurisme zelden bezwaar gemaakt tegen het lesbische in de kunst. Ik beschouw deze lesbische representatie in de tegenwoordige uitvoeringen van barok-opera's in ieder geval als een ca-deautje van de geschiedenis. De geschiedenis die de authentieke rolbezetting met castraten onmogelijk heeft gemaakt, waarschijnlijk voorgoed.

ceren. De intervalspanning van het octaaf komt zodanig dicht in de buurt van de unisono-toon dat men meent de eenklank waar te nemen. Er zijn twee oorzaken voor dit verschijnsel te noemen. Ten eerste corresponderen de boventoonstructuren van de eenklank en het octaaf sterk met elkaar. Ten tweede is de hoorbare fysieke inspanning die een sopraan moet leveren voor een bepaalde toon vergelijkbaar met de fysieke inspanning die een tenor moet leveren voor een toon van een octaaf lager. Juist vanwege deze kenmerken vinden sommigen het octaafinterval zo ambigu: anders en toch hetzelfde.

Ernst van Alphen

Vorm als vent

Bodybuilding, Francis Bacon en de zonen van Noach

De deconstructie van mannelijkheid

Het is eenvoudiger om een erectie te zijn dan om er een te hebben. Deze stelling zal ik in dit artikel hard proberen te maken. Ik ga in op dominante beelden van mannelijkheid en op de wijze waarop de schilderijen van de Engelse schilder Francis Bacon (geb. 1910) vastomlijnde beelden van mannelijkheid deconstrueren.¹ De grote meerderheid van Bacons schilderijen bevat beeltenissen van mannen, al dan niet naakt. Er zijn in de moderne geschiedenis van de westerse kunst niet veel schilders die zich zo toegelegd hebben op het uitbeelden van het mannelijk lichaam als Bacon. Wanneer we ons rekenschap geven van die objectkeuze, ligt het voor de hand om de westerse constructie van mannelijkheid te zien als het thema van Bacons werk.

Natuurlijk hangt de culturele constructie van mannelijkheid door middel van uitbeeldingen van het mannelijk lichaam op haar beurt nauw samen met een andere traditie die veel centraler staat in de geschiedenis van de westerse kunst en waarin mannelijkheid *indirect* wordt geconstrueerd. Ik bedoel de traditie van uitbeeldingen van het vrouwelijk naakt, object van de mannelijke blik, het fetisj van het oog van de westerse cultuur, het meesterstuk van iedere zichzelf respecterende schilder en het meest karakteristieke voorbeeld van objectivering. Het is daarom onvermijdelijk om een poging tot deconstructie van visuele kunst, met name wanneer die op het lichaam gefocused is, te beginnen met het genre van het vrouwelijk naakt. Bacon appelleert al aan het vrouwelijk naakt door mannelijke naakten uit te beelden, want, zoals Gill Saunder beweert:

“‘Naakt’ is synoniem met vrouwelijk naakt want naaktheid heeft passiviteit en kwetsbaarheid als connotatie; het staat voor machteloosheid en anonimiteit. Met andere woorden, het is een hoedanigheid van vrouwen die gelijkgesteld wordt aan vrouwelijkheid.”²

1. In eerdere essays over het werk van Francis Bacon heb ik aandacht besteed aan de problematische narrativiteit van zijn werken, zie: ‘The Narrative of Perception and the Perception of Narrative’, in: *Poetics Today* 11, 3 (1990), pp. 483-510, en aan de steeds weer in zijn werk terugkerende motieven van de spiegel en de lamp, zie ‘The Body Unbound. The Postmodern Aesthetics of Francis Bacon’, in: *Woord en beeld* 7, 1 (januari/maart 1991) pp. 71-84.

2. Gill Saunders, *The Nude. A New Perspective*. New York (Harper en Row) 1989, p. 7.

Het feit dat Bacon voornamelijk mannelijke in plaats van vrouwelijke naakten schildert, is op zich al een strategie om de traditie van het objectiveren van vrouwelijke lichamen te ontcrachten. Juist omdat men zich niet zomaar van omringende vertogen kan distantieren, is Bacons privilegering van het mannelijk lichaam meer dan een stelling over mannelijkheid door middel van de uitbeelding van het mannelijk lichaam. Het is ook een stelling over mannelijkheid zoals die gerepresenteerd wordt *in* uitbeeldingen van het vrouwelijk lichaam: de mannelijkheid van de blik die het vrouwenlichaam objectiveert.

Het is is al vaker opgemerkt dat, om het maar even simpel te stellen, de traditionele representatie van het vrouwelijk naakt de vrouw uitstalt voor het voyeuristische plezier van de toeschouwer die verondersteld wordt van de mannelijke kunne te zijn. Het naakte lichaam van de gerepresenteerde vrouw wordt tot een imaginair erotisch object dat aan de blik van de man voorgehouden wordt. John Berger heeft deze praktijk als volgt gekenschetst: 'Bijna alle seksuele beelden in het Europa van na de renaissance zijn frontaal – letterlijk ofwel figuurlijk – want de seksuele protagonist bestaat uit de toeschouwer-eigenaar die ernaar kijkt.'³ De conventie dat naakte vrouwen op schilderijen geen schaamhaar of ander lichaamshaar hebben, kan bijvoorbeeld begrepen worden als ondersteuning van de objectiverende blik. Lichaamshaar wordt met dierlijkheid en met actieve seksualiteit geassocieerd en iedere suggestie van lichamelijk verlangen of dierlijke passie bij de vrouw moet geëlimineerd worden. Een van de meest beroemde en succesvolle voorbeelden van dit type eliminatie van vrouwelijke subjectiviteit door haar lichaam als 'heel' en onbedreigend uit te beelden, is *De slapende Venus* van Giorgione van 1476.

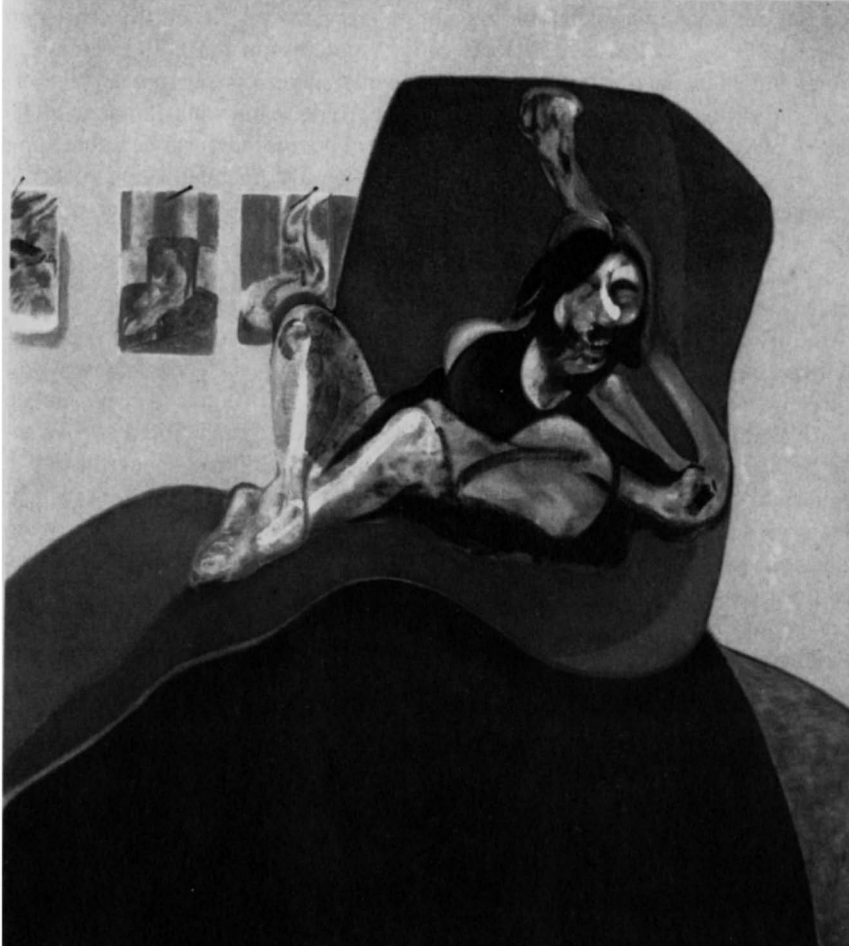
In zijn studie *L'erotisme* verwoordt Bataille het mannelijk verlangen om de vrouw tot gebruiksartikel te transformeren op een verbazingwekkend openlijke manier. De gebruikswaarde die vrouwen voor hem hebben, kan herkend worden in zijn waardering van uitbeeldingen van vrouwen:

'De erotische waarde van vrouwelijke vormen hangt nauw samen met het onzichtbaar maken van de natuurlijke lichamelijke zwaarte die het gebruik van de ledematen en de noodzaak van het skelet in herinnering roept. Hoe irreëler de vormen, des te minder vatbaar voor dierlijke waarheden, voor de fysiologisch waarheid van het menselijk lichaam en des te beter beantwoorden die vormen aan het algemeen geaccepteerde beeld van de begeerlijke vrouw.'⁴

De schilder Manet leverde als eerste kritiek op die objectivering. Het nog steeds voortdurende debat over zijn *Olympia* suggereert dat de verontwaardigde contemporaine reacties op zijn schilderij verklaard kunnen worden door het feit dat *Olympia* meerdere kenmerken heeft die het onmogelijk maken haar als een imaginair object van seksueel verlangen te zien. Vooral Bernheimer heeft overtuigend laten zien wat het effect is geweest op het contemporaine publiek van het

3. John Berger, *Ways of Seeing*. Londen (Penguin) 1972, p. 56.

4. Georges Bataille, *L'erotisme*. Parijs 1957, 10/18, p. 158.



Study for a Portrait, 1967

feit dat Olympia's eigen, actieve seksualiteit niet onzichtbaar gemaakt is maar verschoven is naar details van het schilderij: namelijk het handgebaar, de kat, de zwarte vrouw, het boeket bloemen.

Wanneer we de traditie van het vrouwelijk naakt en Manets *Olympia* als een ondergraving van die traditie vergelijken met Bacons schilderijen van vrouwelijke naakten, dan zien we direct dat hij Manets voorzichtige kritiek radicaliseert. In *Study for a Portrait* (1967) zien we een vrouw op een chaise-longue, de traditionele setting voor een vrouwelijk naakt. In Bacons schilderij zijn de tekens van een zelfs agressieve seksualiteit niet verplaatst naar de omringende context zoals dat bij Manet nog het geval is. Ze grijnst, laat haar tanden zien alsof ze lacht of op cynische wijze de spot drijft. Ze heeft haar haar los, haar haar



Reclining Woman, 1961

is wild. *Reclining Woman* (1961) is binnen de gevestigde schildertraditie van het vrouwelijk naakt nog verontrustender. De pose van deze vrouw op een bank, haar benen wijd gespreid, haar haar wild en verfomfaaid, maakt haar niet tot een

dankbaar object van seksueel verlangen. De situatie is zelfs omgekeerd, zij belichaamt seksueel verlangen. Haar hoofd neigt naar achteren alsof daarmee de verrukking van een orgasme wordt uitgedrukt. Haar oog kijkt de toeschouwer aan, die niet in staat wordt gesteld om weg te kijken. Maar het voyeuristische kijken naar de vrouw is hier bijzonder pijnlijk want in plaats van dat ze ons haar schoonheid biedt – schoonheid is hier duidelijk een volstrekt irrelevante categorie – is zij louter subject, actief en niet beschikbaar voor objectivering door de toeschouwer. Ook al heeft ze geen boodschap aan de toeschouwer, ze negeert hem ook niet. De toeschouwer is of hij wil of niet gedwongen weet te hebben van haar seksuele ervaring, zonder dat hij er deel aan kan hebben.

De confrontatie met dit schilderij sluit de traditionele objectivering van het vrouwelijk lichaam in termen van mannelijk verlangen en visueel plezier uit. De op haar gerichte blik is in gevaar. De enige rol die er, paradoxaal, nog voor de toeschouwer over is, is die van voyeuristisch object. De vrouw kleedt de toeschouwer met haar oog uit, en zij komt aan haar trekken.

De objectivering van het vrouwelijk lichaam wordt ook ondergraven in *Study for a Portrait* (1967). Er groeit een arm uit de rug van de vrouw. In *Reclining Woman* (1961) ontbrak een arm helemaal, terwijl haar heup monsterachtige proporties heeft aangenomen. Geen van deze vrouwelijke figuren heeft de aangename, zachte, onbedreigende heelheid en eenheid van, zeg, de Slapende Venus van Giorgione. Zij zijn in hun poses nadrukkelijk misvormd, mismaakt in hun trekken, verbrokken wat betreft hun ledematen. Ze martelen daarmee visueel de toeschouwer. En als een omkering van de vrouwelijke gebruikswaars zoals Bataille die beschrijft, zijn deze vrouwen actief. Hoewel deze uitbeeldingen van vrouwelijke naakten de mannelijke toeschouwer wijzen op het probleem van zijn positie, worden de zaken pas echt onheilspellend wanneer we ons gaan bezighouden met Bacons mannelijke naakten.

Bacons mannelijkheid

In veel van Bacons schilderijen wordt mannelijkheid als een krampachtige maskerade uitgebeeld. Dit aspect van Bacons werk is erg grappig en ik ben bang dat daar gewoonlijk overheen gekeken wordt. Critici zijn geneigd om uitsluitend de dramatische thema's van geweld en lijden in zijn werk te benadrukken. De maskerade van mannelijkheid wordt echter voorgesteld als spelletje, als kinderen die zich optuigen als mannen. In *Two Seated Figures* (1979) zien we bijvoorbeeld twee mannen die identiek gekleed zijn in traditioneel mannelijke kleren. Ze dragen beiden een donker pak, een wit overhemd, een stropdas en een bolhoed. Hun kleding is verre van neutraal. Het symboliseert mannelijkheid, het roept associaties op met zogenaamd supermannelijke types als gangsters en zakenmannen. *Ruige* en *beschaafde* mannelijkheid worden hier door dezelfde kleding vormgegeven. Het feit dat de twee mannen identiek gekleed zijn is op zich



Two Seated Figures, 1979

al een teken van mannelijkheid. In tegenstelling tot de rol die kleding bij de constructie van vrouwelijkheid heeft, wordt de constructie van mannelijkheid eigenlijk geacht helemaal niet afhankelijk te zijn van kleding. Identiek gekleed zijn staat dus ook voor onverschilligheid tenover kleding. Die onverschillig-

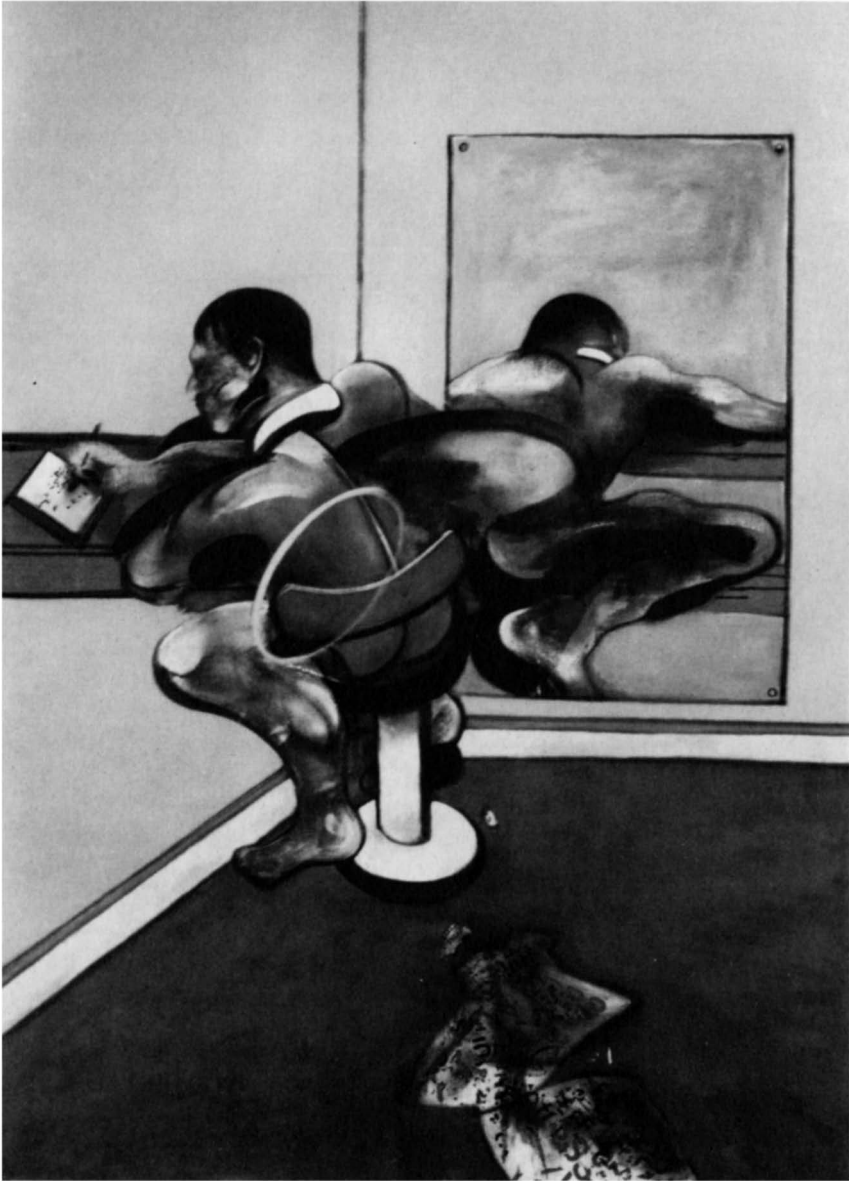


Figure Writing Reflected in a Mirror, 1976

heid heeft niets met passiviteit te maken, het is juist een actieve constructie, mannelijkheid behoeft geen uiterlijke schijn.

De betekenis van kleding krijgt echter nog meer nadruk in die gevallen wanneer kleding nagenoeg afwezig is. De kunstmatigheid van de mannelijke

maskerade wordt juist in mannelijke naakten duidelijk. De mannelijke figuur in *Figure Writing Reflected in a Mirror* (1976) draagt alleen een wit boord, symbool van een hele klasse van mannen. In *Study for Portrait of John Edwards* (1988) is de figuur bekleed met hetzelfde teken van mannelijkheid. Het witte boord is een terugkerend motief in Bacons werk. In veel van zijn vroege, donkere schilderijen, zoals *Three Studies of the Human Head* (1953) zien we donkere pakken die tegen de donkere achtergrond nog maar nauwelijks te onderscheiden zijn. De enige tekens die uit de alom aanwezige donkerte springen zijn weer de cliché-tekens van beschaafde mannelijkheid: witte boorden en stropdassen.

Dit op de voorgrond plaatsen van mannelijkheid als een theaterachtige maskerade is Bacons eerste stap in de deconstructie van het traditionele vertoog over mannelijkheid. In dit opzicht verschilt mannelijkheid natuurlijk niets van vrouwelijkheid. Ook vrouwelijkheid is een maskerade. De twee gender-posities zijn echter niet symmetrisch als het gaat om hun inhoud. Welke problemen, situaties, angsten of verlangens zijn nu specifiek voor de constructie van mannelijkheid?

Norman Brysons artikel 'Géricault and Masculinity'⁵ stelt mij in staat om een antwoord op de vraag te formuleren en om Bacons uitbeeldingen van mannelijkheid te begrijpen. Brysons interpretatie van Genesis 9:20, het verhaal over de dronkenschap van Noach, is heel onthullend. Ik zal zijn interpretatie hier weergeven ook al zal ik zelf uiteindelijk een andere interpretatie voorstellen. Het verhaal luidt als volgt:

En Noach plantte een wijngaard. En hij dronk van dien wijn, en werd dronken; en hij ontblootte zich in het midden van zijn tent. En Cham zag de naaktheid van zijn vader, en hij gaf het zijn broeders daarbuiten te kennen. Toen namen Sem en Jafeth een kleed en zij legden het op hun beider schouders en gingen achterwaarts en bedekten de naaktheid van hun vader; en hun aangezichten waren achterwaarts gekeerd zodat zij de naaktheid van hun vader niet zagen.

Bryson ziet het probleem dat ontstaat wanneer Cham zijn vader naakt ziet als symptomatisch voor de tweeledige eis die aan het mannelijke kind gesteld wordt in de Oedipale situatie. Terwijl de zoon zich uiteindelijk met zijn vader moet identificeren om zijn eigen seksuele identiteit te vormen, is het hem verboden om net als de vader te zijn wat betreft diens seksuele macht en privileges: de zeggenschap over de moeder. Vader en zoon zijn zowel kameraden als rivalen. Dit aspect van hun relatie, het verbod op identificatie met de seksuele macht van de vader, is volgens Bryson aan de orde in het Noach-verhaal.

Bryson heeft nog een ander voorbeeld waarmee hij meent te laten zien dat het taboe op het aanschouwen van de naaktheid van de vader geen archaisch, bijbels taboe is. In het begin van de jaren zeventig bevond Bryson zich als een

5. Norman Bryson, 'Géricault and Masculinity', in: Norman Bryson, Michel Holly en Keith Moxey (red.), *Visual Theory*. Londen (Reaktion Books) 1991.

bezoeker in het Amerikaanse Esalen Institute in Big Sur. Daar was ook een drugontwenningprogramma aan de gang voor Vietnam-veteranen. De enige plek waar deze veteranen en de andere bezoekers elkaar troffen was in de douchesruimten. De veteranen namen daar samen met hun officier iedere dag een douche. Het viel Bryson op dat alle soldaten naakt douchten, behalve de officier: die droeg altijd een zwembroek.

Bryson vindt dat deze beide beelden laten zien dat er een taboe rust op het zien van de genitaliën van de vader of van vaderfiguren. Maar waarom mogen die genitaliën niet *gezien* worden? Volgens Bryson is het omdat het zien van de genitaliën van de vader automatisch leidt tot het zich toeëigenen van de macht die in die genitaliën belichaamd is. Volgens mij echter wordt die macht door de genitaliën te zien niet zozeer toegeëigend maar ondergraven.

In Brysons analyse is het zien van de genitaliën van de vader verboden, vanwege hun symbolische betekenis: seksuele privileges en macht. Datgene wat nog geen rol mag spelen in de constructie van de mannelijkheid van de zoon, is wat die genitaliën *betekenen*. Zonen en soldaten mogen de genitaliën van vaders of vaderfiguren niet zien omdat die aanblik automatisch zou leiden tot identificatie en dus toeëigening van dat waar die genitaliën voor staan, namelijk de autoriteit van de vader. De vader wordt daardoor onttroond. In Brysons analyse wordt eigenlijk niet ingegaan op de aanblik van de genitaliën zelf, op wat er te *zien* is. Ze worden door Bryson direct omgezet in een algemeen symbolisch systeem. De penis wordt tot Fallus, al kijkende.

Laten we dit nu niet te snel doen en voor een ogenblik ons proberen voor te stellen wat Cham in het Genesis-verhaal en wat de soldaten in de douchesruimte gezien zouden kunnen hebben. Ze zouden mannelijke genitaliën gezien hebben. Er is geen enkele reden om zich die toe te eigenen, want ze zijn zelf ook in het bezit daarvan. Wat kan nog meer aanschouwd worden in de aanblik van de genitaliën van de vader? Het lijkt me het allerwaarschijnlijkst dat de soldaten en de zonen van de dronken Noach geen trotse, protserige penis als symbool van patriarchale privileges zouden zien, maar in plaats daarvan een soort armetierig garnaaltje, een teken van een heel andere orde. Juist die aanblik zou op een schrijnende wijze duidelijk gemaakt hebben dat de vaderlijke privileges arbitrair en imaginair zijn en niet gemotiveerd worden door zijn penis.

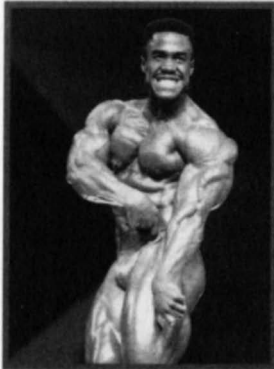
Terwijl Noach en de officier hopen dat hun fallische macht het resultaat is van een gemotiveerde relatie tot hun lichaam, door de gelijkens tussen penis en Fallus, zijn ze bang dat de aanblik van hun penis het tegendeel zal onthullen. De vader is dus niet zozeer bang dat de zoon zich zal identificeren met de symbolische betekenis van de penis en zich zodoende die betekenis zal toeëigenen; hij is bang dat de zoon na zijn genitaliën gezien te hebben, zal bedanken voor identificatie met deze weinig imponerende vader. Deze hypothetisch teleurgestelde en eigengereide manier van kijken van de zoon is te bedreigend voor de vader. Daarom moet de vaderlijke penis een droomobject blijven, zodat deze de betekenaar van de Fallus en van fallische, patriarchale macht kan blijven.

In Brysons interpretatie is de aanblik van de genitaliën een soort machts-overname, omdat het automatisch toegang verschaft tot de symbolische dimensie van de Fallus. Hij gaat ervan uit dat er een iconische relatie is tussen de penis en Fallus. In mijn interpretatie is er echter geen sprake van een machtsovername *binnen* een systeem die het systeem, of het principe waarop dat systeem gebaseerd is, op zich intact laat, maar van ondergraving van dat systeem. Fallische macht wordt als volkomen arbitrair gedeconstrueerd, want er is geen gemotiveerde relatie tussen penis en Fallus. Er is in die zin alle reden om de aanblik van vaderlijke genitaliën tot taboe te verklaren, want deze deconstructie gaat nog veel verder dan Brysons staatsgreep. De penis is volgens mijn interpretatie niet de locus maar de Achillushiel van mannelijkheid. De aanblik van de penis kan leiden tot ongeloof in de Fallus.

Bryson geeft nog twee andere voorbeelden waaruit goed blijkt dat de penis niet zozeer het vereerde centrum van mannelijkheid is, maar eerder een verwarrende en verontrustende indringer/ander. Zijn analyse van de bodybuilder Schwarzenegger en van het Griekse beeld, de *Discophoros* van Polykleitos, geeft aan dat de penis een zeer *unheimliche* rol speelt in het mannelijk zelfbeeld en in intermannelijke identificatie. Zijn analyse komt op het volgende neer. Zoals het verhaal van Noach al aangeeft hopen mannen op de een of andere manier dat hun fallische macht gemotiveerd wordt door hun penis. De macht, controle en zeggenschap die op symbolisch niveau met de Fallus geclaimd worden, worden echter op schaamtevolle wijze door het mannelijk lichaam ontkend. De penis, de zogenaamde locus van mannelijkheid, is op verontrustende wijze onstabiel en oncontroleerbaar. De motivatie achter bodybuilding kan dan ook gezien worden als een verplaatsing van het verlangen om de penis te controleren naar de rest van het lichaam. Het opgeblazen lichaam wordt tot metafoor van de verlangde, beheerste erectie. Op die manier verkrijgt de man zeggenschap over zijn lichaam die hij juist niet, of in beperkte mate, heeft over zijn penis. In tegenstelling tot de representaties van het vrouwelijk lichaam waarin het steeds om de kwaliteit van *heelheid en eenheid* gaat draait het bij de representaties van het mannelijk lichaam om *controle en stabiliteit*.

In zijn artikel 'Vas' snijdt Paul Smith⁶ een ander aspect van mannelijke zelfrepresentatie aan. Hij vraagt zich af waarom mannen in pornofilms, zowel hetero- als homo-, nooit een orgasme binnen het lichaam van de ander hebben. Hij ziet de zichtbaarheid van de ejaculatie als een kwetsbare zelf-uitbeelding die uiting geeft aan het verlangen tot zelfverlies. Volgens mij wordt hier echter de dood van het lichaam die zo vaak met het orgasme geassocieerd wordt (la petite mort) niet zozeer uitgeleefd, maar juist ontkend. De zichtbare ejaculatie is juist een teken van *actie en produktie*. In de traditionele constructie van mannelijkheid gaat het dus om stabiliteit, controle, actie en produktie. Welke rol spelen deze die kwaliteiten in Bacons uitbeeldingen van het mannelijk lichaam?

6. Paul Smith, 'Vas', in: *Camera Obscura* 17 (1988) pp. 89-112.



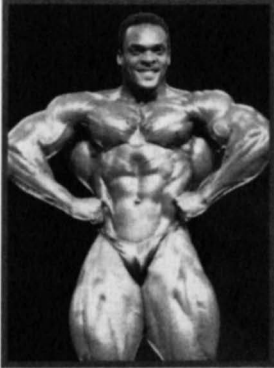
2. Mike Ashley



3. Vince Comerford



4. Gary Strydom



5. J.J. Marsh



6. Nimrod King



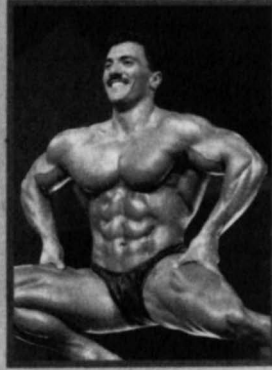
7. Steve Brisbois



8. Tony D'Amico

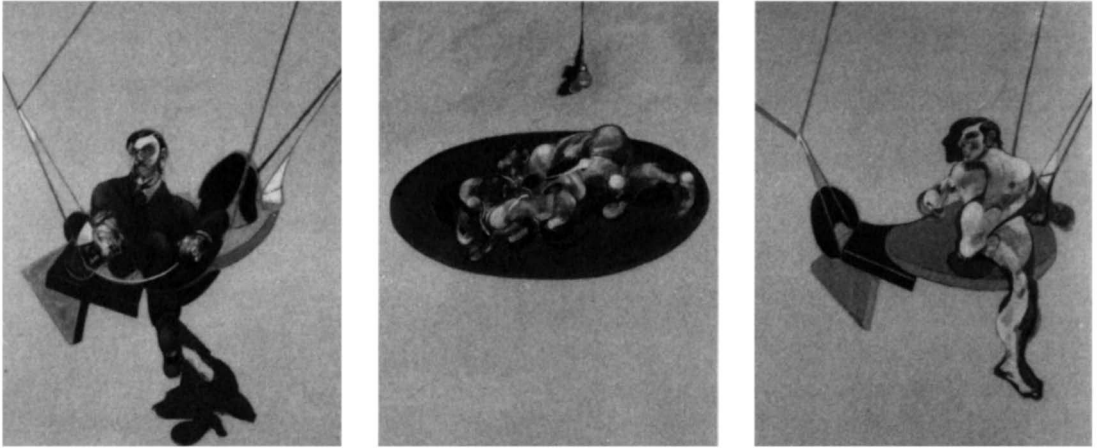


9. Pavel Jablonicky



10. Harry Dinger

Bodybuilders

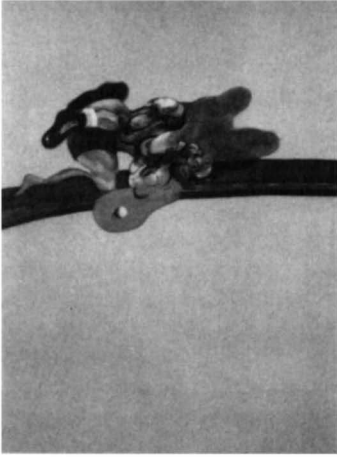


Triptych, 1970

Masculinity Lost

Bacon lijkt gefascineerd te zijn door de semiotische waarde van het mannelijk lichaam in stereotiepe vertogen. Veel van zijn schilderijen zijn gebaseerd op afbeeldingen van sportlieden: worstelaars, bokkers, hockeyspelers, wielrenners. De meeste van deze uitbeeldingen zijn geïnspireerd door de foto's van de Amerikaanse wetenschapper Muybridge die erop uit was met zijn fotoseries menseelijke beweging te analyseren. Met uitzondering van de fotoserie van een verlamd kind heeft Bacon zich verder alleen maar laten inspireren door Muybridge' foto's van actieve mannen, die hun bewegingen beheersen en bij wie spieren zichtbaar zijn. In het middenpaneel van *Triptych* (1970) herkennen we een van Muybridge' foto's van worstelende mannen. De lichamen van de worstelaars zijn echter zo uitgebeeld dat de illusie dat ze controle over hun lichamen hebben ondermijnd wordt. De lichamen zijn in beroering, het zijn geen georganiseerde eenheden, die intentioneel ingezet kunnen worden tegen een ander lichaam. De lichamen zijn niet het centrum van beheerste activiteit. In plaats van stabiliteit is er fragmentatie, in plaats van zelfcontrole is er zelfverlies. De lichamen zijn eerder object dan subject van activiteit. Het lichaam is hier niet de ruimte of plek waar de mannelijke zelfervaring, aangetast door de onstabiliteit van de penis, veilig gesteld wordt. Het lichaam is hier het domein waar het mannelijke zelf bevochten wordt en uiteindelijk verloren raakt.

Ook het mannelijk naakt op het rechterpaneel roept traditionele uitbeeldingen van mannelijkheid op. Zijn brede borstkas en ronde kuiten verwijzen naar het beeld van de sportman. Het feit dat hij tussen touwen op een soort schommel geplaatst is doet vermoeden dat het om een acrobaat gaat. Het geheel, de manier waarop de verschillende ledematen samen een mannelijk lichaam vormen, ondermijnt wederom het beeld van traditionele mannelijkheid.



In Memory of George Dyer, 1971

Zijn afgebroken, opgeloste armen maken de figuur tot een soort Venus van Milo. Terwijl bij de Venus de heelheid en eenheid van het vrouwelijk lichaam paradoxaal genoeg juist door de verminking ervan worden benadrukt, wordt hier de mannelijke figuur iconisch als gefragmenteerd uitgebeeld. De blauwe schaduwen dragen hiertoe bij. Terwijl de schaduw van het hoofd en van het gestrekte been nog als projecties van het lichaam gezien kunnen worden, waarmee de mannelijke identiteit als stabiel bevestigd zou worden, vormen de schaduw van het andere been en die van de rechterarm met het lichaam een contigie massa van gefragmenteerde lichaamsdelen.

In het linker- en rechterpaneel van *In Memory of George Dyer* (1971) neemt de deconstructie van mannelijkheid nog duidelijker vorm aan. In het linkerpaneel zien we een sportman die als een acrobaat balanceert. Zijn schoppende been, de houding van zijn armen, maken hem tot een bokser, representant van rauwe, onbeschaafde mannelijkheid. In het rechterpaneel zien we de torso van een geklede mannelijke figuur, waarschijnlijk George Dyer. Deze figuur wordt op drie verschillende niveaus uitgebeeld. Geschilderd op het staande vlak, gespiegeld in de tafel, opgelost, gefragmenteerd in de ruimte tussen spiegel en tafel. De drie ontologisch gescheiden dimensies worden hier als een contigu geheel voorgesteld. De mannelijke figuur is bekleed met de tekenen van beschaafde mannelijkheid: het witte boord en de stropdas. De symmetrie van het boord, het contrast tussen wit en zwart maken dit teken zelfs nog centraler in het geheel dan het gezicht van de figuur.

Het lichaam van de atleet in het linkerpaneel wordt achter hem geprojecteerd. De massa beneden hem kan als zijn schaduw opgevat worden, technisch vergelijkbaar met de spiegeling in het rechterpaneel. Deze orgaan-achtige vorm, die dezelfde kleur heeft als het lichaam van de figuur, kan een lichaamsafscheiding zijn. De witte vlek in het midden van dit zogenaamde orgaan maakt echter

een andere interpretatie mogelijk. Het zou een pingpongbal kunnen zijn in of op de orgaanvormige vloeistof. Maar het kan ook een gat in deze vorm zijn. Wanneer we het als gat zien wordt de vorm tot een palet, waarmee het domein van representatie op een zelfreflexieve wijze *in* het schilderij geïntroduceerd wordt.

Het linker- zowel als het rechterpaneel bevatten een zogenaamd echte figuur, een projectie van die figuur en een fictionele representatie van die figuur. In het rechterpaneel is die representatie iconisch, in het linkerpaneel indexicaal.⁷ Immers het palet verwijst naar de mogelijkheid van een geschilderde uitbeelding; terwijl het linkerpaneel het vertoog van rauwe mannelijkheid oproept, roept het rechter dat van beschaafde mannelijkheid op. Maar er is nog een ander verschil tussen de panelen. Terwijl in het linkerpaneel de figuur zelf echter aanwezig is dan zijn representatie, is in het rechterpaneel de echte figuur bijna afwezig, terwijl zijn fictionele representaties de overhand genomen hebben.

De mogelijkheid tot uitbeelding en projectie van mannelijke figuren vooronderstelt echter primair een stabiele, afgebakende mannelijke identiteit, zodat er substantie, een object is dat gerepresenteerd en geprojecteerd kan worden. In beide panelen echter mist de oorspronkelijke figuur duidelijk afgebakende grenzen. Vooral in het linkerpaneel is de echte figuur bijna identiek aan de ongeorganiseerde materie van het schilderij. In het linkerpaneel wordt het mannelijk lichaam gepijnigd, gefragmenteerd en vertoont het een uiterst groot gebrek aan controle en stabiliteit. Dit tekort aan mannelijke subjectiviteit resulteert in beide panelen in een contigue, troebele ruimte van reële, geprojecteerde, en uitgebeelde figuren. Mannelijkheid heeft aan substantie ingeboet.

Met deze beschrijving van de triptiek kunnen we ook tot een andere conclusie komen over wat erin gaande is. Volgens Bakhtin en Barthes zijn representaties niet zo zeer afhankelijk van een stabiel zelf alswel object van representatie.⁸ De constitutie van het zelf is afhankelijk van de relatie met anderen (Bakhtin) of van bestaande representaties, stereotiepe vertogen (Barthes), om vorm te krijgen. Terwijl die afhankelijkheid voor Bakhtin weldadig is, is hij voor Barthes dodelijk. In Bacons werk lijkt vooral het dodelijke effect van de relatie tussen zelf en anderen, tussen figuur en representatie, benadrukt te wor-

7. Het verschil tussen index en icoon is een verschil tussen soorten tekens. Een icoon is een teken dat op basis van *gelijkenis* betekenis produceert. Zo is het verkeersbord dat een voetpad aanduidt (rond blauw bord waarop een man met kind aan de hand staat afgebeeld) een iconisch teken omdat er gelijkenis is tussen de afbeelding en de wezens die op het pad mogen lopen. Een index is een teken dat op basis van contiguiteit of continuïteit betekenis produceert. Het klassieke voorbeeld daarvan is een pijl: er is contiguiteit tussen de pijl en bijvoorbeeld het kasteel waarnaar het verwijst. Of: rook is een index voor vuur, omdat er continuïteit is tussen vuur en rook: vuur veroorzaakt rook.

8. Bakhtin ontwikkelde zijn ideeën over de constituerende werking van de relatie tot de ander in een van zijn eerste essays (1920-23). Het is onlangs in het Engels vertaald: 'Author and Hero in Aesthetic Activity', in: Bakhtin, *Art and Answerability. Early Philosophical Essays by M.M. Bakhtin*. Michael Holquist en Vadim Liapunov (red.), Austin 1990. Roland Barthes stelt representaties en bestaande vertogen als dodelijk voor in zijn latere werk, met name *Roland Barthes par Roland Barthes*. Parijs (Editions du Seuil) 1975, Nederl. vert. *Roland Barthes door Roland Barthes*. Nijmegen (SUN) 1991, en *La chambre claire* (1980).

den. In het rechterpaneel resulteerde de twee representaties van de figuur, zowel de spiegeling als de schildering in een totaal uit elkaar vallen van het zelf. De vormen van de figuur kunnen niet langer onderscheiden worden. We zien alleen het materiaal waar het lichaam uit bestaat en het materiaal van de representatie: een verfvlek die slechts zijn eigen materialiteit betekent. De twee uitbeeldingen van beschaafde en rauwe mannelijkheid monden uit in een deconstructie van de mannelijke figuur.

In het linkerpaneel is de nadruk van de gerepresenteerde naar de echte figuur verschoven. Maar ook daar is de figuur gevangen in zijn relaties met vertogen over mannelijkheid. En ook al zijn de uitbeeldingen van dit vertoog niet erg duidelijk gedefinieerd, ook zij hebben een fragmenterend effect. De relatie tussen het zelf en de anderen die Barthes beschreven heeft als een grimmig conflict tussen vertogen, lijkt in dit paneel op de meest letterlijke manier gestalte te hebben gekregen. De figuur, bekleed met de tekenen van rauwe mannelijkheid, vecht tegen zijn representaties. Zijn lichaam dat al in de staat van fragmentatie en ontbinding verkeert, suggereert dat hij de verliezer zal zijn.

De uitbeeldingen van het mannelijk lichaam bij Bacon construeren geen mannelijke identiteit. Integendeel, Bacons werk laat steeds weer opnieuw de kunstmatige geconstrueerdheid van mannelijkheid zien en het voortdurende gevecht tegen stereotiepe vertogen over mannelijkheid. Vanuit dit perspectief is Bacons werk veel minder dramatisch en gruwelijk dan altijd beweerd wordt. De herhaalde fragmentatie van het lichaam in Bacons werk kan ook gezien worden als een verzet tegen de objectiverende werking van stereotypen. Het mannelijk lichaam wordt nooit als Fallus uitgebeeld: het vertoont geen tekenen van stabiliteit, controle, actie of produktie. Uiteindelijk is Bacons werk heel utopisch. Zijn weigering om de figuren door de ander te laten definiëren, resulteert paradoxaal genoeg in een zelfverlies dat het lichaam op een indirecte manier van subjectiviteit voorziet. Het zelf wordt veilig gesteld door vastomlijnde gender-posities te weerstaan, door welk vertoog over identiteit dan ook te weigeren. Weigering en verzet, gezien als een nooit eindigende lichamelijke beweging en activiteit, is zijn definitie van het zelf.

Sandera Krol

Feminisme, kennis en moraal

Lorraine Code en een epistemologie van verantwoordelijkheid¹

In de recente discussie over de relatie tussen feminisme, kennis en ethiek staat een aantal vragen centraal.² Welke plaats neemt moreel redeneren in in de vorming van feministische (sociaal-wetenschappelijke) kennis? Kan er zoiets bestaan als 'vrouwelijke' en/of feministische kennis? Zo ja, waar vindt dergelijke kennis haar basis? Zo nee, wat wordt dan bedoeld met feministische sociale wetenschappen? Het afgelopen decennium hebben verschillende feministische theoreticae, zowel binnen de natuurwetenschappen als binnen de filosofie en de sociale wetenschappen, aangetoond dat de standaard epistemologieën geen adequaat stelsel bieden waarbinnen deze vragen doordacht en/of beantwoord kunnen worden.³

Het is tegen deze achtergrond dat het werk van de Canadese filosofe Lorraine Code belangwekkend is. Haar 'epistemologie van verantwoordelijkheid' biedt een aantal interessante mogelijkheden om bovenstaande vragen wel te kunnen stellen. In dit artikel bespreek ik Code's epistemologie van verantwoordelijkheid. Vervolgens zal ik laten zien hoe zij deze kentheorie inzet voor een feministische epistemologie en welke kanttekeningen daarbij te plaatsen zijn. Tenslotte zal ik een voorstel doen voor het vruchtbaarder inzetten van een epistemologie van verantwoordelijkheid voor vragen over feminisme, moraal en kennis, dan Code zelf lijkt te doen.

1. Dit artikel is een bewerking van mijn doctoraalscriptie 'Feminisme, kennis en moraal. Een epistemologie van verantwoordelijkheid als basis voor de rechtvaardiging van een feministische sociale wetenschap', Amsterdam (UvA) 1991. Veel dank ben ik verschuldigd aan Selma Sevenhuijsen, Kathy Davis, Jos van Ling, Véronique Schutgens en de redactie voor hun waardevolle commentaar op eerdere versies van dit artikel.

2. Zie ook o.a. L. Alcoff, 'Justifying Feminist Social Science', in: *Hypatia*, 2 (1987) nr. 3, pp. 107-127; S. Hekman, 'The Feminization of Epistemology. Gender and the Social Sciences', in: *Women and Politics*, 7 (1987) nr. 3, pp. 65-83; A. Jaggar, 'Love and Knowledge. Emotion in Feminist Epistemology', in: A. Garry en M. Pearsall (red.), *Women, Knowledge and Reality. Women's Perspectives on Philosophical Traditions*. Boston (Unwin Hyman) pp. 129-155; A. Jaggar, 'Feminist Ethics. Some Issues for the Nineties', in: *Journal of Social Philosophy* 20 (1989), pp. 91-107; en L. Code, *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*. Ithaca/Londen (Cornell University Press) 1991.

3. S. Harding, *The Science Question in Feminism*. Milton Keynes (Open University Press) 1986; E. Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*. New haven (Yale University Press) 1985; L. Code, *Epistemic Responsibility*. Hannover/Londen (University Press of New England) 1987.

Een epistemologie van verantwoordelijkheid

Nederlandse feministes kennen Lorraine Code wellicht van haar optreden tijdens 'Double Trouble', het inauguratie-congres van Selma Sevenhuijsen en Rosi Braidotti in 1990.⁴ Code doceert filosofie aan de universiteit van York en publiceert al meer dan tien jaar artikelen over feminisme en epistemologie. Zij heeft twee boeken op haar naam staan: eind vorig jaar verscheen *What Can She Know. Feminist Theory and the Construction of Knowledge*.⁵ Hierin is een aantal van haar belangrijkste artikelen verzameld, zoals bijvoorbeeld 'Second Persons' (1987) en 'Credibility; a Double Standard' (1988), aangevuld met nieuw materiaal. Vier jaar eerder, in 1987, verscheen haar *Epistemic Responsibility*, een zwaarlijvige filosofische studie naar de voorwaarden van verantwoordelijke kennis.⁶ Centraal in deze kentheorie staat de notie van 'epistemische verantwoordelijkheid': de verantwoordelijkheid om (goed) te weten. Goed weten, zo stelt Code, is van groot moreel belang. Vragen over de voorwaarden en de rechtvaardiging van kennis zijn onlosmakelijk verbonden met vragen over morele oordeelsvorming en moreel redeneren. Nadruk op epistemische verantwoordelijkheid verlegt de aandacht van het karakter van kennis niet alleen naar de morele implicaties van kennisclaims, maar ook naar het karakter en de aard van de kenner en naar de omgeving waarbinnen de kenner zijn kennisclaims doet, aldus Code.

Om deze vooronderstellingen te kunnen onderbouwen laat Code zich inspireren door het werk van de filosoof Ernest Sosa. Ze gebruikt zijn baanbrekende idee dat discussies over kennis, discussies over *iemands* kennis zijn en dat daarom zowel de kenner als het gekende epistemologisch van belang (zouden moeten) zijn. Ook steunt ze Sosa's uitgangspunt dat een analogie tussen morele en kentheoretische redeneerwijzen bruikbare ingrediënten zou kunnen opleveren voor een alternatieve benadering van de epistemologie.⁷ De verschuiving van een studie naar de absolute fundamenten van kennis naar een studie van de moreel-intellectuele houding van kenners brengt twee taken met zich mee: een verklaring vinden voor de actieve aard van de kenner en een stelsel van intellectuele deugden formuleren. Voor de eerste taak gebruikt Code de Kantiaanse 'conceptie van de creatieve synthese van de verbeelding', voor de

4. Zie voor haar bijdrage de congresbundel: S. Sevenhuijsen (red.), *Gender, Citizenship and Care*. Utrecht (Anna Maria van Schuurman Centrum) 1990.

5. Zie noot 2.

6. L. Code, *Epistemic Responsibility*. Hannover/Londen (University Press of New England) 1987.

7. Nadruk op de kenner heeft directe implicaties. Zo dreigt het gevaar van een subjectivistische kentheorie: het idee dat een verklaring van de cognitieve omstandigheden van de kenner als vanzelf epistemologische verklaringen of rechtvaardigingen oplevert. Daarnaast impliceert het een mogelijke scheiding tussen object en subject. Dit is nadrukkelijk niet waar Code op doelt. Code wil aandacht opeisen voor de kenner zonder te beweren dat het te kennen object en het kennende subject te scheiden zijn. Zie bijv. L. Code, 'Toward a "Responsibilist" Epistemology', in: *Philosophy and Phenomenological Research*, xlv (1984) nr. 1, pp. 29-50.

tweede taak herinterpreteert ze de drie intellectuele deugden die Aristoteles formuleerde in zijn *Nicomachean Ethics*.

De Kantiaanse conceptie van de creatieve synthese van de verbeelding is volgens Code 'een van de belangrijkste vernieuwingen in de geschiedenis van de filosofie', omdat Kant het epistemologische subject in het centrum van het cognitieve proces plaatst wanneer hij stelt dat vorm en inhoud van alle kennis aan de ene kant bepaald wordt door *menselijke cognitieve vaardigheden*, en aan de andere kant door *hoe de wereld werkelijk is*. Belangrijk daarbij is dat de kenner een actieve rol wordt toegekend. Kennis is dan het produkt van een synthese tussen object en subject.

Dit betekent volgens Code niet dat cognitieve activiteit een individueel proces is. Studie naar de cognitieve actor als 'zelf' en als lid van een kennisgemeenschap kan een beter begrip opleveren van de voorwaarden die kennis mogelijk maken, dan een speurtocht naar formele principes van kennis. Toch zijn formele principes tegelijkertijd van belang voor Code. Zoals zij het zelf formuleert:

'er bestaat een aanzienlijke mate van vrijheid in de verwerving van kennis. Een bruikbare verklaring van menselijke kennis moet daarom de subjectieve factoren in acht nemen die het proces van kennis vergaren structureren, terwijl tegelijkertijd het ideaal van objectiviteit gekoesterd moet worden. (...) Als een dergelijke verklaring niet het gevaar wil lopen van een *anything-goes*-relativisme moeten er daarom voorwaarden worden gesteld aan de subjectieve factoren in de vorm van epistemische imperatieven en criteria van epistemische bekwaamheid.'⁸

De epistemische imperatieven en bekwaamheden waar Code het over heeft vormen het stelsel van intellectuele deugden, de tweede taak die nadruk op de cognitieve actor met zich meebrengt. Code baseert zich daarbij op de Aristoteliaanse deugden wijsheid, intelligentie en inzicht. Wijsheid, door Code vanwege de statische connotatie vertaald als epistemische verantwoordelijkheid, impliceert intellectuele eerlijkheid en oprechte zorg in het verwezenlijken van kennis, het kiezen van theorieën en het nastreven van cognitieve doelen. Intelligentie, voor Code geen genetische capaciteit zoals voor Aristoteles, maar een intellectuele capaciteit, stelt een persoon in staat situaties helder en terughoudend te aanschouwen en is eerder 'begrijpend' dan 'alwetend'. Een intelligent persoon is volgens Code iemand met een groot evaluatief vermogen. Inzicht tenslotte is nauw gerelateerd aan de vierde deugd die Code zelf toevoegt, namelijk zelfkennis. Het helpt de kenner bij het inschatten van de eigen geschiktheid om kennis te verwerven, en bij de vraag welke plek de kenner als actieve actor in dat proces inneemt. De kern van een epistemologie van verantwoordelijkheid wordt kortom gevormd door een stelsel van intellectuele deugden dat de imperatieven

8. L. Code, 'Experience, Knowledge, and Responsibility', in: A. Garry en M. Pearsall, *Women, Knowledge and Reality*. Boston (Unwin Hyman) 1988, p. 160.

voorschrijft van verantwoordelijke kennis. Een actieve, gesitueerde kenner vormt daarbij het uitgangspunt.

Een feministische kentheorie

De notie van epistemische verantwoordelijkheid wordt door Code als basis genomen voor een feministische kentheorie. Twee voorstellen staan daarin centraal: het afwijzen van kennisclaims die zich baseren op stereotiepe opvattingen over vrouwen en het legitimeren van ervaring als kennisbron. De binnen traditionele epistemologieën gangbare opvattingen over kennis bevatten volgens Code een aantal voor feministische wetenschappers problematische vooronderstellingen. Beweringen die zijn gebaseerd op stereotiepe opvattingen over vrouwen worden volgens haar ten onrechte als ware kennis bestempeld, met als gevolg dat de normatieve elementen van kennis versluiert worden. Code gelooft dat persoonlijke verhalen bij uitstek het bewijs leveren voor de onjuistheid van stereotypen. Daarom pleit zij voor het toegankelijker maken van concrete ervaringen als een belangrijke kennisbron voor feministische wetenschap. Haar hierboven beschreven epistemologie van verantwoordelijkheid biedt volgens haar voor beide doelen een werkbaar uitgangspunt.

Stereotiepe opvattingen over de vrouw zijn onderdeel van wat Code als *cultural lore* bestempelt: algemeen aanvaarde en geaccepteerde pseudo-kennis over de karakteristieken van een bepaalde groep. De gevolgen en de macht van kennisclaims, gebaseerd op deze 'produkten van overhaaste generalisatie', zijn volgens Code niet te onderschatten. Ten eerste voldoen ze niet aan de imperatieven van epistemische verantwoordelijkheid; ze verhouden zich volgens Code op geen enkele manier tot de vier onderdelen van het hierboven beschreven intellectueel deugdenstelsel: wijsheid, intelligentie, inzicht, of zelfkennis. Als kennis met oprechte zorg en intellectuele eerlijkheid vergaard wordt, is de kans groot dat de juistheid van stereotypen ondermijnd wordt. Belangrijke verschillen worden dan immers in acht genomen en als belangrijke data geaccepteerd. Kennisclaims die gebaseerd zijn op stereotiepe opvattingen over vrouwen zonder dat het stereotiepe karakter ervan erkend wordt, kunnen zodoende afgewezen worden als onverantwoordelijke kennis.

Een ander probleem van het gebruik van stereotypen is volgens Code dat zij een schisma kunnen creëren tussen dat wat vrouwen ervaren en dat wat zij volgens het stereotype zouden moeten ervaren. De manier waarop vrouwen door anderen gekend worden is volgens Code van grote invloed op de manier waarop vrouwen zichzelf leren kennen. Stereotiepe opvattingen bijvoorbeeld over de juiste invulling van moederschap kunnen ertoe leiden dat vrouwen zich niet herkennen in hun eigen ervaringen als moeder, waardoor ze gaan twijfelen aan de juistheid van hun eigen ervaringen en het ideaal-type-ervaringen probe-

ren na te streven. Op deze manier kunnen stereotypen niet alleen gedragingen simplificeren en voorschrijven, maar ook constitueren.

Volgens Code zijn er twee routes mogelijk om stereotypen te ondermijnen. Allereerst moeten vrouwen alles kunnen waarvan stereotypen juist beweren dat ze dat niet kunnen. Vrouwen moeten kortom waakzaam blijven voor uitingen van stereotypen en laten zien dat ze onjuist zijn. Daarnaast, zoals ik in de inleiding van deze paragraaf al beschreef, vereist het ondermijnen van vrouwelijke stereotypen volgens Code een herdefinitie van kennis. Geen van deze beide routes zijn evenwel onproblematisch.

De eerste strategie, het weerleggen van stereotypen, vraagt om een duidelijke omschrijving van wat als een stereotiepe opvatting over vrouwen wordt beschouwd en door wie het als zodanig wordt ervaren. Code geeft echter nergens in haar werk zo'n omschrijving. Zij lijkt ervan uit te gaan dat stereotypen over vrouwen *common-sense*-opvattingen zijn die vrouwen een ondergeschikte positie hebben opgeleverd, of die hen in zo'n positie houden. Een dergelijke open omschrijving lijkt mij voor haar strategie niet afdoende omdat het onduidelijk is welke opvattingen vrouwen moeten weerleggen en welke niet. Zou een omschrijving bovendien ooit duidelijk en vooral acceptabel kunnen zijn voor verschillende vrouwen?

Daarnaast, en dit probleem onderkent Code, is 'alles doen wat stereotypen zeggen dat je niet kan' allesbehalve een gemakkelijke taak. Zo kan het vasthouden aan stereotypen voor vrouwen juist een mogelijkheid zijn om zich te handhaven. In een professionele omgeving bijvoorbeeld maken vrouwen zich meer acceptabel wanneer ze werk aanvaarden dat bij het stereotype past. Zodoende vormen ze minder een bedreiging voor maatschappelijke structuren en zullen sneller en gemakkelijker werk vinden en/of behouden. Tegelijkertijd is het de vraag of het wenselijk is te bewijzen dat vrouwen alles kunnen waarvan stereotypen beweren dat zij dat juist niet kunnen. Zo'n strategie vereist, zoals gezegd, een onwenselijk nauwkeurige definiëring van een stereotype. Aantrekkelijker lijkt mij een uitgangspunt waarbij zowel de invulling als het gebruik van een stereotype openstaat voor discussie en, vooral, reflectie.

De tweede strategie die Code voorstelt om stereotypen te kunnen weerleggen introduceert het tweede centrale punt in Code's feministische kentheorie: het accepteren van concrete ervaringen als legitieme kennisbron. Kenners zijn volgens Code gesitueerd in een epistemische gemeenschap. Daarmee bedoelt ze dat mensen onderling afhankelijk van elkaar zijn voor de totstandkoming van kennis. Vertrouwen is daarbij van groot belang. Consumenten vertrouwen de informatie op de etiketten van producten, reizigers vertrouwen de informatie op bewegwijzering, sociale wetenschappers vertrouwen de informatie van hun respondenten. De mate van vertrouwen die iemand geniet binnen een gemeenschap is echter afhankelijk van zijn of haar epistemische status binnen die gemeenschap. Epistemische status wordt volgens Code het beste uitgedrukt in *charac-*

ters. Character, of publieke rol, is een term die zij leent van Alasdair MacIntyre. Voorbeelden van dergelijke publieke rollen zijn bijvoorbeeld de Nobelprijs of een hoogleraarschap: publieke erkenningen van publieke intellectuele prestaties.

Vrouwen ontbreekt het volgens Code nogal eens aan publieke rollen als direct gevolg van de geringe epistemische status die vrouwen in de kennissamenleving genieten. De oorzaak van die geringe status is volgens Code te vinden in het feit dat vrouwen lange tijd een plaats in de openbare sfeer is ontzegd; *de* plaats waar publieke rollen toegekend worden. Maar dat is volgens Code niet de enige reden waarom vrouwen tot dusverre weinig mogelijkheden hebben gehad zich *characters* toe te eigenen. Een belangrijkere en meer problematische oorzaak is volgens Code dat alleen intellectuele prestaties in de openbare sfeer een publieke rol verdienen en dat persoonlijke ervaringen in het privé-domein intellectuele status ontzegd wordt.

Deze situatie reflecteert volgens Code de problematische definitie van kennis binnen de traditionele kentheorieën: kennis dient ervaring te overstijgen, ergo, ervaring is geen kennis. Of, zoals Code in haar artikel 'Credibility: a Double Standard' over een rechtzaak schrijft:

'Als de advocaten de voornamelijk mannelijke artsen ondervroegen, werden de vragen gesteld in termen van wat zij wisten. Als zij de verpleegsters echter vragen stelden, werden deze gesteld in termen van wat hun ervaringen waren. 'Gebaseerd op uw ervaring....' Ervaring wordt in onze samenleving, vergeleken met kennis, als tweederangs kennis beschouwd.'⁹

Een voor de hand liggende oplossing lijkt dan een herdefiniëring van kennis en het toestaan van ervaring als legitieme kennisbron. Niet alleen om vrouwen in staat te stellen zich ook publieke rollen toe te eigenen, maar ook – en daar was het Code om te doen – om de platheid en onjuistheid van stereotypen aan te kunnen tonen. Het beste bewijs hiervoor is volgens haar te vinden in het werk van de ontwikkelingspsychologe Carol Gilligan. Gilligan interviewde 29 vrouwen over hun besluitvorming over een abortus. Deze interviews bewijzen volgens Code dat vrouwen morele problemen anders construeren dan mannen en dat daarom beweerd kan worden dat vrouwen een andere 'morele stem' hebben dan mannen.¹⁰ Gilligans onderzoek is niet onomstreden. De reacties op haar werk lopen uiteen van kritieken dat zij stereotiepe opvattingen over vrouwen bevestigt tot aan lofprijzingen dat eindelijk de vrouwelijke (morele) stem gehoord wordt. Volgens Code bewijst Gilligans onderzoek de kracht van het persoonlijke verhaal: omdat zij bereid was te luisteren naar vrouwen ontdekte zij 'een andere stem', een andere manier van moreel redeneren, die volledig tegen-

9. L. Code, 'Credibility: a Double Standard', in: L. Code, S. Mullet en C. Overall (red.), *Feminist Perspectives. Philosophical Essays on Methods and Morals*. Toronto (University of Toronto Press) 1988, p.

10. Zie C. Gilligan, *In a Different Voice*. Cambridge (Harvard University Press) 1982.

gesteld bleek aan de gangbare opvattingen binnen de psychologie over vrouwen en hun morele ontwikkeling.

Ook bij deze redenering kunnen evenwel vraagtekens worden gezet. Giligans conclusie dat vrouwen minder abstract moreel redeneren dan mannen, dat vrouwen relationeler zijn ingesteld dan mannen, en dat vrouwen een andersoortige morele ontwikkeling doormaken dan mannen, lijkt namelijk niet direct een aanval op, of een overstijging van vrouwelijke stereotypen. Een belangrijker probleem is dat Code verzuimt te vermelden hoe persoonlijke verhalen 'gelezen' moeten worden op stereotypen. Als stereotypen de ervaringen van vrouwen constitueren, zoals Code eerder stelde, dan kennen ook persoonlijke verhalen een 'stereotype-storing'. Zo dreigt het gevaar dat een epistemologie die te gemakkelijk persoonlijke verhalen als kennisbron accepteert, stereotiepe opvattingen over vrouwen herhaalt in plaats van ze overstijgt. Op deze manier kunnen persoonlijke verhalen – evengoed als op stereotypen gebaseerde kennisclaims – afgewezen worden als onverantwoordelijke kennis.

Dat er kanttekeningen gezet kunnen worden bij de manier waarop Code haar epistemologie van verantwoordelijkheid inzet voor een feministische kentheorie zegt meer over de manier waarop Code haar epistemologie gebruikt, dan over de potentiële kwaliteiten van haar kentheorie als uitgangspunt voor een feministische kentheorie. Volgens mij kan Code's notie als een belangrijk uitgangspunt dienen om na te denken over de relatie tussen feminisme, kennis en moraal.

Voorwaarden van een feministische kentheorie

Een waardevolle kentheorie moet zowel de rol erkennen die normativiteit speelt in de totstandkoming van kennis, als vertrouwen hebben in de successen van de moderne wetenschappelijke onderzoeksmethoden. Aan de hand van Linda Alcoffs suggesties in 'Justifying Feminist Social Science' kom ik op de volgende vier voorwaarden.

Allereerst moet een bruikbare feministische kentheorie de mogelijkheid bieden kennis zoals die binnen de traditionele kentheorieën wordt ingevuld, te herdefiniëren. De huidige definitie van kennis reflecteert een aantal problematische tegenstellingen, zoals die tussen subject en object van kennis, tussen kennis en ervaring, en tussen kennis en ethiek. Deze tegenstellingen zijn problematisch omdat ze de asymmetrische machtsverhoudingen tussen mannen en vrouwen weerspiegelen en herhalen. Ze zijn van invloed op de vorming van binaire opposities en ze belemmeren reflectie over de inhoud en formulering van wat als feministische kennis beschouwd kan of zou moeten worden.

Daarnaast moet een feministische kentheorie in staat zijn feminisme zelf kritisch te evalueren en te doordenken. Reflecteren op wat feministische theorievorming in concrete situaties kan inhouden is interessanter dan het formule-

ren van vaststaande wetten over wat als feministische kennis mag gelden en wat niet. Als *gender* inderdaad zo'n gevarieerde categorie is als het feminisme beweert, dan is het voor de hand liggend dat er veel verschillende ideeën bestaan over de invulling en uitvoering van feministisch sociaal-wetenschappelijk onderzoek.

Ten derde moet een bruikbare kentheorie de rol van waarden en normativiteit binnen de vorming van kennis op zo'n manier erkennen dat beide epistemische status toegekend krijgen. Normativiteit moet deel gaan uitmaken van het proces van kennis vergaren. Het bestaan van feministische sociale wetenschap wordt gemotiveerd door de overtuiging dat *gender* een belangrijk aandeel heeft in de vorming van sociale en politieke relaties, in de vorming van sociaal-wetenschappelijke kennis en in de formulering van wat als sociaal-wetenschappelijk probleem beschouwd kan worden. Deze overtuiging vereist niet alleen erkenning van maar ook studie naar de rol die waarden en normen innemen en ingenomen hebben in de ontwikkeling van sociaal-wetenschappelijke theorieën en sociaal-wetenschappelijke kennis. Normativiteit wordt zo epistemische status toegekend.

Ten vierde moet een geschikte kentheorie tegelijkertijd echter voorkomen dat feministische beweringen in een politiek debat terecht komen waar morele overtuigingen de plaats innemen van empirisch bewijs. Het gaat er veeleer over dat morele overtuigingen deel uitmaken van wat als empirisch bewijs benoemd wordt.¹¹

Binnen Code's kentheorie van verantwoordelijkheid wordt de nadruk van het gekende naar de kenner verlegd. Dat biedt de mogelijkheid de inzet van het kentheoretisch project te verleggen van fundamentele van kennis naar voorwaarden van kennisclaims. De vraag is dan niet meer waar (feministische) kennis haar fundamentele vindt, zoals dat wel het geval is binnen standaard theorieën, maar wat (feministische) kennis is, of zou moeten zijn. Dit betekent dat kennis die ontwikkeld is met behulp van het door Code beschreven deugdenstelsel beschouwd zou kunnen worden als feministische kennis. Normativiteit krijgt op deze manier epistemische status. Moraal is niet langer een ongewenst verschijnsel in het domein van de kentheorie maar juist een belangrijk hulpmiddel om voorwaarden van kennis te formuleren. Het feit dat deze voorwaarden openstaan voor discussie maakt de keuze voor het formuleren van beperkingen van kennisclaims in plaats van het speuren naar de funderingen van kennisclaims des te aantrekkelijker.

Een kentheorie van verantwoordelijkheid biedt eveneens mogelijkheden om de definitie van kennis uit te breiden. Ook al bleek Code's invulling van concrete ervaring niet zonder problemen, daarmee is niet gezegd dat een pleidooi voor de uitbreiding van legitieme kennisbronnen zonder meer overboord gegooid zou moeten worden, integendeel. Code overtuigt namelijk zonder meer wanneer zij het bestaan van twee soorten kennisbronnen verdedigt. Allereerst

11. Zie L. Alcoff, 'Justifying Feminist Social Science', in: *Hypatia* 2 (1987), nr. 3, pp. 107-127.

de inductieve, empirische kennismethode die geacht wordt alledaagse ervaringen te overstijgen en die met behulp van de logica ware en universele kennis hoopt te ontdekken. Deze methode wordt binnen de traditionele kentheorieën helaas als enig bruikbare methode beschouwd om rechtvaardigingen van kennis te formuleren. Volgens Code moet echter met de mogelijkheid van een andere methode rekening worden gehouden. Namelijk die methode die ervaring, in de vorm van persoonlijke verhalen, juist als belangrijke kennisbron accepteert. Niet met het doel regels voor de rechtvaardiging en fundering van kennis te formuleren maar met het doel het zichtveld van de kentheorie te verbreden en inzicht te krijgen in het karakter en de omgeving van het kennende subject. Daarbij lokaliseert Code ervaring niet in vrouwen, maar plaatst zij zowel ervaring als vrouwen aan de ‘gene zijde van de dichotomie’.

Een epistemologie van verantwoordelijkheid is op deze manier in staat het kennende subject een centrale plaats toe te kennen in de kentheorie. De erkenning dat de kenner gesitueerd is en relaties aangaat met andere kenners om kennis te kunnen verwezenlijken biedt een krachtig uitgangspunt om na te denken over de relatie tussen kennis en moraal. Gender bijvoorbeeld is in deze visie een onderdeel van een complex van factoren dat een rol kan spelen of heeft gespeeld in de vorming van sociaal-wetenschappelijke kennis en in de vorming van wat als een interessant sociaal-wetenschappelijke probleem beschouwd wordt.

Proefschriftfragment

Alkeline van Lenning

Het vege lijf

Anorexia nervosa: kwijnen, lijnen of hongeren?

Alkeline van Lenning promoveerde op 28 februari 1992 aan de Rijksuniversiteit in Utrecht. Haar proefschrift, *Het vege lijf. Anorexia nervosa: kwijnen, lijnen of hongeren?*, is verschenen bij Dekker en Van de Vegt, Van Gorcum in Assen.

In dit boek zoekt de auteur een antwoord op de vraag of een verhalende benadering waarin anorexia wordt opgevat als een bestaanswijze mogelijk is. Zij plaatst deze visie tegenover de meer gebruikelijke opvatting van anorexia als een ziekte en maakt een kritische analyse van de overheersend kwantitatieve onderzoeksmethoden. Mogelijk positieve elementen van niet-eten en vermageren passeren de revue. De verhalen van anorectische vrouwen komen centraal te staan. Wat betekenen het niet-eten en de magerte in hun dagelijks leven? Op basis van interviews met anorectische vrouwen wordt een drieling voorgesteld: het ziekteverhaal, het slanke-lijnverhaal en het verzetsverhaal. Naast een uiteenzetting van de verschillende betekenissen van anorexia voor de diverse vrouwen, wordt gereflecteerd op de onderlinge overeenkomsten die tevens het sekspecifieke karakter van het verschijnsel kunnen verklaren.

Fragment uit het tweede hoofdstuk waarin de geschiedenis van het verschijnsel wordt geschetst

Alvorens anorexia zich een plaats verwierf in de rij van wetenschappelijk erkende ziekten, stond niet-eten in een andere sociale context. Welke betekenissen werden aan niet-eten toegekend in vroegere samenlevingsvormen? Bestond anorexia in stilte of in cognito, bijvoorbeeld als hysteric of zenuwzwakte? Met andere woorden: gaat het om een modern of een eeuwenoud verschijnsel? Met het benoemen van een nieuw ziektebeeld deed zich het probleem van afbakening tegenover andere verschijnselen voor. Bekeken wordt wat historische studies ons kunnen zeggen over de cultuurgebondenheid van het verschijnsel.

(...)

Dat de hongerende heilige uit de middeleeuwen, de wonderbaarlijke vastende vrouw uit 1700, de hysterica en de aan liefde, neurasthenie of chlorose lijdende vrouwen niet inwisselbaar zijn, lijkt evident. Niet alleen het mogelijk nagestreefde doel, maar ook de reactie van de omgeving verschilt. Zelfs een primi-

tief biologisch instinct als honger blijkt in verschillende tijden en culturen fundamenteel andere betekenissen te krijgen.

Toch verhindert het benadrukken van het belang van de cultuur niet het signaleren van betekenisvolle overeenkomsten. Er zijn gegevens die zich niet aan de geschiedenis lijken te storen. In alle genoemde gevallen gaat het om een grotendeels aan vrouwen voorbehouden fenomeen waarin een worsteling met het lichaam een centrale rol speelt. Bij de beschreven verschijnselen is het niet-eten een bepalende factor. Steeds bestaat voor de vrouwen het gevaar van overdrijving. Immers, ook heiligen konden te ver gaan in de ascese, waardoor hun bezorgdheid, irritatie en achterdocht ten deel viel.

Dat de als pathologisch gedefinieerde verschijnselen niet uitsluitend aan vrouwen zijn voorbehouden, is een complicerende factor bij het zoeken naar een verklaring die recht doet aan het seksspecifieke karakter. De seksspecificiteit kan daardoor niet uit het vrouwelijk lichaam verklaard worden. Ook de weg naar uitspraken over de vrouwelijke aard die gevoelig maakt voor deze 'uitingen', is afgesloten wanneer we geen essentialistische opvattingen over het wezen der vrouwen willen huldigen. Feministische wetenschappers hebben zich geweed tegen het idee van vrouwelijke psychische eigenschappen die uiteindelijk in het lichaam hun oorsprong zouden vinden. Met name opvattingen die de oorzaken van als pathologisch gedefinieerde verschijnselen zoeken in het vrouwelijk lichaam zijn gekritiseerd.

Het is verleidelijk om het vrouwelijk onbehagen te beschouwen als een drijvende kracht achter de verschijnselen. De overeenkomsten zouden dan verklaard kunnen worden vanuit het idee dat vrouwen zich verzetten tegen hun maatschappelijke positie en de eisen en verwachtingen waarmee ze geconfronteerd worden. Niet alleen ogenschijnlijk uiteenlopende verschijnselen kunnen zo verklaard worden, maar ook het seksspecifieke karakter van de fenomenen worden op deze manier inzichtelijk gemaakt. Zo trekt Davis een vergelijking tussen de heilige vrouw die zich moest verdedigen tegenover de patriarchale clerus en de actuele pogingen van de geneesheren en therapeuten om de wil van de anorectische vrouw te breken. Wellicht speelt voor zowel de heilige als de hysterische en anorectische vrouwen een verlangen naar autonomie en naar andere dan de aangeboden identiteiten een rol. Deze mogelijke overeenkomst heeft echter per historische periode een andere invulling en betekenis. Het verlangen van de mystica om één te zijn met God of op z'n minst een heel speciale individuele verhouding met God aan te gaan had een duidelijker plaats in de toenmalige samenleving dan de onbenoembare verlangens van de hysterica in de Victoriaanse gemeenschap. Het tomeloze verlangen naar vermagening past tegenwoordig in het welomschreven psychiatrisch kader van de anorexia.

Wat overblijft is de maatschappelijke posities met de specifieke betekenissen voor vrouwen door de eeuwen heen te analyseren. Een probleem daarbij is dat de geschiedenis ons overwegend een door inquisiteurs en geneesheren opgetekend verslag biedt. De beschrijvingen mogen niet worden opgevat als uit-

spraken van vrouwen over zichzelf. Het verhaal van vrouwen uit het verleden is grotendeels verloren gegaan.

Wanneer we de historische beschrijvingen van de liefdesziekte, de bleekzucht, de zenuwzwakte en de hysterie bekijken, valt op dat er steeds sprake is van niet-eten, van een 'vrouwenkwaal' en van een epidemie. Uit diverse vaag omschreven klachten wordt een syndroom als het ware gedestilleerd. Aan dit syndroom worden grenzen toegeschreven, zodat het kan worden afgebakend van andere kwalen of stoornissen. De beantwoording van de vraag met welk verschijnsel we van doen hebben, kostte steeds veel inkt en papier. De verschijnselen concurreren met elkaar. Wanneer een nieuwe kwaal zich aandient, betekent dit de neergang van de tot dan toe dominante vrouwenkwaal. Hoe scherper de afbakening, des te groter de overlevingskansen van het verschijnsel.

We moeten concluderen dat de in dit hoofdstuk beschreven verschijnselen alleen begrepen kunnen worden met behulp van de begrippen uit de cultuur waarin ze voorkomen. Dit laat zich wellicht het scherpst voelen bij de vastende heilige. Dit verschijnsel onderscheidt zich van de andere doordat het doorgaans niet als pathologisch werd gedefinieerd. Tegenwoordig is er voor niet-eten slechts een psychiatrische categorie voorhanden: anorexia. Het lijkt me dan ook een ernstige vergissing om te denken dat we door middel van twintigste-eeuwse begrippen deze fenomenen als 'eigenlijk' anorexia kunnen ontmaskeren. Eerder zou de geschiedenis ons te denken moeten geven over de cultuur-historische specificiteit van ook deze categorie.

(...)

Fragment uit hoofdstuk 10

De verhouding van vrouwen tot hun lichaam lijkt zich niet aan historische ontwikkelingen te storen. Jacobs-Brumberg merkt op over de betekenis van vrouwelijkheid en van voedsel in de cultuur dat vrouwen in verschillende culturele perioden zijn aangemoedigd om hun behoefte aan voedsel te beheersen. Het historisch onderzoek leerde ons dat vrouwen vaker een ideaal op lichamelijke wijze nastreven. Al verschilde het ideaal van de hongerende heiligen vermoedelijk enorm van dat van de hedendaagse anorectische vrouwen, beide groepen zetten hun lichaam in om het ideaal te bereiken. Ook de in het tweede hoofdstuk besproken verschijnselen neurasthenie, hysterie, chlorose en erotomanie zijn seksespecifiek. Steeds betreft het somatische verschijnselen waarvoor geen organische oorzaak gevonden werd. De combinatie van afstandelijk beoordelen en objectiveren en tegelijk verabsoluteren lijkt een algemene vrouwelijke verhouding tot het eigen lichaam. Een objectiverende en verabsoluterende verhouding tot het lichaam kan echter verschillende vormen aannemen. Deze meer algemene verhouding mag daarom niet opgevoerd worden als een verklaring van ano-

rexia. Wel kan zo verklaard worden dat een verschijnsel als anorexia niet seksueel neutraal is. De werking van de blik op het vrouwelijk lichaam zoals uiteengezet in hoofdstuk drie, is een andere dan die op het mannelijke. Vrouwen bekijken zichzelf als een object dat bekeken wordt, als een verschijning en dit impliceert verregaande objectivering.

Naast de overeenkomstige verhouding tot het eigen lichaam, is het feit dat het vermagerde lichaam wordt ingezet in het bestaan gemeenschappelijk. Het objectiveren van het lichaam maakt het instrumentele gebruik ervan mogelijk. Deze vrouwen pogen als vrouwelijk individu te bestaan in de huidige cultuur. De lijnsters proberen dit door een aantrekkelijke vrouw te zijn die de moeite waard is met haar perfecte figuur, een verschijning die fascineert. De vrouwen van het ziekteverhaal door een interessante patiënte te zijn met een ernstige en gecompliceerde ziekte, die zeer serieus genomen moet worden. De verzetsvrouwen verschijnen door zich te presenteren als anders, als ongrijpbaar en vooral zich onderscheidend van de massa andere vrouwen. Zij accepteren niet een opvatting van zichzelf als gewone vrouw. Ieder van deze vrouwen wil zich onderscheiden door te verschijnen als een bijzonderheid. Maar ze zijn dit onder de voorwaarde van hun vrouw-zijn en nemen daarvan de gevolgen op zich.

Leesverslag

Joke J. Hermsen
Alleen het streepje is neutraal!¹

Beelden van de leegte. Vrouwen in de hedendaagse filosofie

Rosi Braidotti
Kampen (Kok Agora) 1991
320 blz., f 49,90

‘Geschlecht’

Jacques Derrida
in: *Psyche*
Parijs (Galilée) 1988

De vrouw-wording van de filosofie

In haar onlangs verschenen *Beelden van de leegte* geeft Rosi Braidotti onder meer een kritische analyse van de positie van vrouwen in het werk van Franse filosofen als Michel Foucault, Jacques Derrida en Gilles Deleuze. Zij laat zien dat de feministische filosofie schatplichtig is aan ‘het Franse denken’ wat betreft hun fundamentele kritiek op het logocentrisme. Toch plaatst zij kritische kanttekeningen bij de door Derrida ingevoerde metaforiek van het vrouwelijke als ‘het andere van de logos’ en vooral bij een door haar geconstateerde ‘ontseksualisering’ van het subject in zijn latere werk. Haar scherpe kritiek aan het adres van Derrida resulteert uiteindelijk in de uitspraak dat ‘zijn anti-feminisme duidelijk is en geen lang betoog behoeft’ (p. 118). Ik zal hier toch iets langer stilstaan bij het vermeende anti-feminisme van Derrida en bezien waarop haar aanklacht precies gestoeld is. Derrida’s ‘deconstructieve’ filosofie heeft immers haar vruchten reeds afgeworpen in feministisch onderzoek en het is de vraag of deze *liaison* inderdaad zo *dangereuse* is.

In Hoofdstuk V, getiteld ‘Derrida: de filosofie wordt vrouw’ schrijft Rosi Braidotti dat er in Derrida’s denken van de seksuele differentie twee fasen te onderscheiden zijn.² De eerste fase loopt tot *Sporen, de stijlen van Nietzsche* uit 1978 en wordt gekarakteriseerd door een ‘seksuering van het subject, die Derri-

1. Dit artikel is een verkorte versie van mijn lezing op het Congres Vrouwenstudies Filosofie aan de Rijksuniversiteit Utrecht, september 1991.

2. Zie hiervoor ook het artikel van G. Spivak: ‘Feminism and deconstruction again’, in: *Between Feminism and Psychoanalysis*. Londen (Routledge) 1989, pp. 206-224.

da tot een zekere waardering van het vrouwelijke als *différence* of als tegenstrategie brengt' (p. 117). Derrida heeft hier het metafysische denken in binaire opposities willen deconstrueren door, zoals hij het zelf noemt, een 'oscillerende' of zelfs 'fetisjistische' beweging in de opposities op gang te brengen.³ Door tussen de twee polen van bijvoorbeeld de man-vrouw-oppositie in te schommelen, heeft hij gebroken met het traditionele denken van de man-vrouw-dichotomie, dat de beide geslachten *a priori* op een specifieke pool vastzette. Behalve via deze oscillerende beweging heeft Derrida in het sluitstuk van de eerste fase, de tekst *Sporen*, verwarring gezaaid door de metafysische oppositie man-vrouw in hiërarchische zin om te draaien en het vrouwelijke als superieur aan het mannelijke te laten verschijnen. Derrida schoeit hier het vrouwelijke, of de vrouwelijke werking, op Nietzscheaanse leest. Dit 'affirmatief vrouwelijke' van het denken staat onder meer voor het ontbreken van de eenduidige waarheid en voor de bevestiging van de schijn en de voortdurende verstrooiing van betekenis, ofwel voor dat wat Derrida *différence* en disseminatie genoemd heeft.⁴ Vandaar dat de filosofie volgens Derrida 'vrouw' moet worden en hij nu zelf ook graag met 'vrouwenhanden' wil schrijven. Braidotti wantrouwt echter het verlangen van de filosoof om 'vrouw' te worden. Zij stelt dat het 'als teken van de onbeslisbaarheid en gepromoveerd tot garantie van de toekomst van de filosofie slechts een hyperbolische affirmatie is' (p. 115). Zij ziet deze 'vrouw-wording' dan ook eerder als een redding van het mannelijke subject, dat sinds Nietzsches aanval op de kennis-theoretische structuren van het rationele subject in een crisis verkeert, dan als een serieuze poging om vrouwen als denkende subjecten binnen de filosofische *praxis* in te voegen.

Braidotti's tweede en diepgaandere aanklacht aan het adres van 'de vrouwelijke al te vrouwelijke' filosoof geldt meer de tweede fase van zijn denken van seksuele differentie, gecentreerd rondom zijn tekst 'Geschlecht: différence sexuelle, différence ontologique' uit 1987. Waar Derrida, analoog aan Nietzsche, in zijn vroegere werk juist de lichamelijke wortels van het denken benadrukte, zou hij volgens Braidotti in deze tekst voor een 'ontseksualisering van het subject' pleiten. Hij zou seksuele differentie nu als 'het teken van een oorlogszuchtige en moorddadige dichotomie' begrijpen, 'die overwonnen moet worden' (p. 117). Bovendien zou Derrida, die in de eerste fase van zijn denken 'het mannelijke fallogocentrisme' nog had aangevallen, in zijn recentere werk juist 'de feministen onder de fallocratie scharen' (p. 118), omdat zij de seksuele differentie willen bevestigen en daarmee een fallocratisch systeem in stand willen houden. Ik zal dit voor Derrida zo belastende document nogmaals lezen en

3. Het meest tastbare resultaat van die schommelende strategie vinden we in zijn tekst *Glas* uit 1974, waarin hij twee kolommen tekst naast elkaar gepubliceerd heeft, en waar je als lezer tussendoor schommelt en niet vast kan stellen welke tekst nu de 'ware' of van het meeste belang is. Zie hiervoor ook Sarah Kofman, *Lectures de Derrida*. Parijs (Galilée) 1984.

4. Zie hiervoor ook mijn 'Baubo of Bacchante? Sarah Kofman en de affirmatieve vrouw', in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 31, 8 (1987) pp. 318-333.

met name het brandpunt van Braidotti's aanklacht – Derrida's notie van *neutraliteit* – opnieuw vanuit een feministisch-filosofisch perspectief interpreteren.

Factisch-zijn en mogelijk-zijn

In hoeverre wil Derrida in 'Geschlecht. Seksuele differentie, ontologische differentie' inderdaad een ontseksualisering van het subject doorvoeren en seksuele differentie 'overwinnen'? In 'Geschlecht' geeft Derrida een herlezing van enkele colleges van Heidegger en onderzoekt hij met name of en in hoeverre de Heideggeriaanse notie van het '*Dasein*' geseksueerd is. *Dasein* kenmerkt volgens Heidegger de zijnsmodus van de mens, die zich onderscheidt van bijvoorbeeld de zijnsmodus van de dingen. In tegenstelling tot de dingen, die geheel met hun eigenschappen en gebruik, dat wil zeggen met hun 'zijn', samenvallen en als zodanig gesloten en determineerbaar zijn, valt de mens volgens Heidegger niet samen met het 'zijn'. De mens is dan ook niet een gesloten maar een 'ontsloten-zijn', een 'differentieel, niet-met-zichzelf-identiek-zijn', hetgeen wil zeggen dat de mens niet absoluut is overgeleverd aan de eigenschappen die hij/zij heeft meegekregen.

Een zekere afstand tot de eigenschappen is de mens juist eigen volgens Heidegger, waardoor er ruimte ontstaat voor herinterpretatie en de mogelijkheid van een vernieuwende omgang. De mens kan nooit gereduceerd worden tot een wat-zijn, vrouw, man, wit, zwart, omdat de mens zich primair en altijd al verhoudt tot het eigen zijn. Door de afstand die de mens tot het wat-zijn, dat wil zeggen tot haar/zijn facticiteit, zoals Heidegger dat noemt, onderhoudt, is de mens altijd meer dan deze feitelijkheid. Dit *meer-zijn* is een mogelijk-zijn, dat wil zeggen de mogelijkheid om deze feitelijkheid telkens weer opnieuw te interpreteren.⁵ Hoewel de mens altijd al factisch is, altijd al tot een bepaalde sekse of klasse behoort is de mens nooit aan die facticiteit onderworpen. Anders geformuleerd: het factisch-zijn is nooit sterker dan het mogelijk-zijn van de mens.⁶

Als Heidegger de mens een *Dasein* noemt wil hij de mens karakteriseren als het zijnde dat het verschil voltrekt tussen zijnde en zijn, als het zijnde dat de *ontologische differentie* voltrekt. Het *Dasein* is dus zelf geen zijnde, geen 'iets', geen subject of positief feit, maar een wijze van zijn, het gebeuren van de voltrekking van de ontologische differentie. *Dasein* is in deze zin een 'tussen', of zoals Derrida Heidegger in zijn artikel citeert, een '*Erstreckung*'. Braidotti's centrale kritiek op Derrida's tekst is dat hij met Heidegger instemt wanneer

5. Vgl. 'Das Thema der Analytik des Daseins', in: *Sein und Zeit*. Frankfurt (Max Niemeyer Verlag) 1979, p. 42.

6. Zie hiervoor ook het artikel van Veronica Vasterling, 'Differentie bij Heidegger, Derrida en Lacan, een beknopte inventarisatie', in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 44, 11 (1990) pp. 392-409, aldaar p. 394: 'De facticiteit blijft steeds onder het teken van het mogelijke staan, zij kan nooit stollen tot een onveranderlijke, ons determinerende werkelijkheid, omdat de ontwerpende en als het ware vernieuwende beweging van het mogelijk-zijn nooit ophoudt.'

deze als eerste kenmerk van het *Dasein* ‘de neutraliteit, de geslachtloosheid’ (p. 117) noemt. De neutraliteit van het *Dasein* betekent voor Heidegger inderdaad een ‘*Geschlechtslosigkeit*’, namelijk ‘*Keines von beider Geschlechts*’, en Derrida verdedigt deze zienswijze. Het is hier dat Braidotti de ontseksuering van het subject bij Derrida meent te ontwaren. Seksuele differentie zou nu nog slechts een ‘afgeleid gegeven’ voor hem zijn en niet langer ‘constitutief voor het subject’. Derrida zou tot ‘een spectaculaire herziening’ van het subject zijn gekomen en nu beweren dat ‘het moment van oorsprong van het subject buiten de hele seksualiteit gelokaliseerd moet worden’ (p. 117). Voor Rosi Braidotti, die in haar inleiding stelt dat ‘een van de belangrijkste punten voor vrouwen in de hedendaagse filosofie de behoefte is om te spreken over de lichamelijke wortels van het denkproces’ (p. 14), is deze lichaamsloze neutraliteit van het *Dasein* onaanvaardbaar.

Maar geeft Derrida in zijn tekst ‘Geschlecht’ nu werkelijk een pleidooi voor het losmaken van het subject van zijn/haar lichamelijke wortels? Hiertoe moeten we onderzoeken wat het nu precies voor Derrida betekent dat het *Dasein* van Heidegger neutraal is, en niet wit of zwart, man of vrouw, en of deze neutraliteit het proces van seksuele differentie inderdaad ‘uit de weg ruimt’?

Alleen het streepje is neutraal

De neutraliteit van het *Dasein* wil volgens Derrida op geen enkele manier suggereren dat de mens ‘in den beginne’ een onbeschreven blad is. Eerder geldt het omgekeerde: het *Dasein* is altijd al een vervallen-zijn, is altijd al behept met facticiteit, en dus met lichamelijkheid. Het *Dasein* houdt zich kortom altijd al op in de verstrooiing, terwijl het volgens Heidegger, met in zijn voet-sporen Derrida, vooral het lichaam is dat de mens doet uitstaan in de wereld, dat hem/haar verdeelt en inperkt. Het lichaam is als het ware de eerste tekst die de mens te lezen krijgt, de eerste ‘beschrijving van zijn blad’, en het geslacht is in dit licht waarschijnlijk het eerste teken, waartoe de mens zich te verhouden heeft.⁷ Maar, en daar gaat het om, het beschreven blad is nooit vol geschreven, er kan altijd verder worden geschreven, zelfs in en om de tekens die al geschreven zijn. Dat is het belang van Derrida’s begrip van *différence*. De betekenis van het geschrevene staat nooit vast: door het geschrevene heen schijnt altijd het ongeschrevene, het nog niet ingevulde, het nog niet bepaalde, waardoor het al wel bepaalde steeds weer vraagt om nieuwe invullingen.

Het gaat dan ook altijd om de *interpretatie* van de tekst, net zoals het altijd om de interpretatie van het lichaam gaat. Het lichaam is niet zomaar ‘eens en voor altijd’ gedetermineerd, maar het is altijd al een *geïnterpreteerd* lichaam.

7. ‘Het is het lichaam zelf, de *Leiblichkeit*, die het *Dasein* oorspronkelijk in de verstrooiing uitzet en *damit* in de seksuele differentie’, en ‘Alsof het *Dasein* eerst een lichaam is dat vervolgens geseksueerd wordt en geaffecteerd wordt door het sekseverschil.’ In: *Geslecht*, a.w.

De mogelijkheid van dit interpreteren ligt verborgen in de inmiddels overbeken- de uitkomsten van het taalonderzoek van De Saussure. Door het arbitraire Saus- suriaanse streepje dat tussen teken en betekende staat, wordt duidelijk dat teken en betekende of in deze context lichaam en betekende nooit definitief samenvallen, maar dat hier altijd sprake is van een tijdelijke verbinding. Het streepje is als het ware de interpretatieruimte, de speelruimte tussen teken en betekende, die het mogelijk maakt dat er telkens andere interpretaties van het teken gegeven kunnen worden. Welnu, waar dit streepje in bijvoorbeeld de Lacaniaanse theorie tot een vast referentiepunt wordt, te weten de fallus als transcendentale betekenaar, daar verkrijgt dit streepje bij Derrida geen fallische maar een neutrale connotatie. Het teken of de betekende is *an sich* niet neutraal, alleen het verbindingsstreepje tussen bijvoorbeeld het teken 'lichaam' en het betekende lichaam is neutraal.

Op die manier moet ook de neutraliteit van het *Dasein* begrepen worden, namelijk als iets dat wroet en wrikt in dat wat vast lijkt te staan, net zolang tot dit 'iets' op drift raakt en een nieuwe positie vindt. Derrida stelt hiermee de neutraliteit van het *Dasein* gelijk aan zijn *différence*, waarbij elk teken nooit definitief gedetermineerd kan worden, maar een ruimte schept, waarbinnen telkens nieuwe interpretaties mogelijk zijn. De neutraliteit van het *Dasein*, van de 'tussen-ruimte', staat er garant voor dat de mens steeds weer een ander kan worden en nieuwe mogelijkheden kan ontwerpen, zodat hij steeds weer aan de 'ding-status' kan ontsnappen. Hoe moet die 'neutraliteit' nu betrokken worden op het proces van seksuele differentie?

Seksuele differentie als différence

De geslachtelijke neutraliteit van het *Dasein* is voor Derrida geen proces van 'ontseksuering of overwinning van seksuele differentie', zoals Rosi Braidotti in *Beelden van de leegte* stelt, maar juist de mogelijkheidsvoorwaarde van omgang met de eigen sekse en dus van het proces van seksuele *differentie*. Neutraliteit als de 'tussen-ruimte' tussen mij en mijn geslacht voorkomt immers dat ik volledig samenval met mijn geslacht en daarmee *a priori* geïdentificeerd wordt. Als de ruimte tussen mij en mijn vrouwelijk geslacht niet neutraal zou zijn maar 'vrouwelijk', dan zou ik voor honderd procent met mijn sekse samenvallen en zou mij alle speelruimte om aan die sekse een eigen invulling te geven, *ergo* elke mogelijkheid van seksuele *differentie* ontbreken. Juist deze afstand tot het eigen geslacht maakt het mogelijk de traditionele invullingen en interpretaties van dat geslacht ter discussie te stellen en vormt in die zin zelfs de voorwaarde van emancipatie. Deze afstand tussen mijn vrouwelijk geslacht en de invulling daarvan drukt zich uit in het streepje dat we schrijven tussen 'vrouw' en 'zijn' als we spreken van *vrouw-zijn*. Vrouw-zijn betekent dan dat ik mij steeds opnieuw en steeds anders met mijn geslacht te verhouden heb. Mijn vrouw-zijn is

niet een simpel gegeven, maar de voltrekking van een existentie waarin ik *word*. De neutraliteit van het *Dasein*, van het 'streepje', maakt dit wordingsproces pas mogelijk. Bovendien ondergraaft het de door Derrida zo verguisde oppositionele logica; de geslachten worden niet langer vastgepind op een vaste positie, want de waarheid van het geslacht bestaat niet, maar moet steeds opnieuw tot stand worden gebracht.

Als we vanuit Derrida's begrip van *différence* de seksuele differentie begrijpen, wordt het al gauw duidelijk dat hieronder niet langer de onherleidbare differentie *tussen* de geslachten, zoals bijvoorbeeld Irigaray betoogt, kan worden verstaan. Seksuele differentie zal naar analogie met de ontologische differentie als de afstand tussen het geslacht en de existentiële invulling daarvan moeten worden begrepen. Seksuele differentie ondermijnt eerder, bij gratie van de neutraliteit, de binaire man-vrouw-oppositie die beide seksen op een bepaalde pool van de seksuele dichotomie vastzet. 'Er is slechts sprake van a-seksualiteit met betrekking tot de binariteit, de seksuele dichotomie', stelt Derrida dan ook in 'Geschlecht'. Derrida's notie van *différence* kan dan ook niet langer als de 'vrouwelijke werking' *par excellence* gezien worden. Dat is maar beter ook, want 'de vrouw' heeft lang genoeg de andere kant van de logica, van het coherente, van het Ene enzovoort in mogen nemen. Seksuele differentie kan nu namelijk zelf als een vorm van *différence* begrepen worden. De neutraliteit van het *Dasein* is bij Derrida geen *indifferentie*, maar juist 'de mogelijkheid van het zijn', omdat het voorkomt dat de mens, net als het ding, bij voorbaat met de som van zijn facticiteiten geïdentificeerd wordt.

In het verleden is vooral de vrouw door filosofen als Descartes, Kant en Rousseau als een van nature onveranderlijk en determineerbaar 'ding' geconceptualiseerd. Er werd vanuit gegaan dat zij volledig samenviel met haar geslacht, en vooral met de interpretatie die daarvan werd gegeven. Haar werd geen enkele speelruimte gegund en haar geslacht had zij te dragen als een lot; het bepaalde tot in de details haar rol in de maatschappij. Omdat het denken over of het begrijpen van het sekseverschil ingebed was in een algemene binaire logica, werd de vrouw al bij voorbaat op de inferieure pool van de verschillende opposities vastgezet. Zij had geen ziel, geen ratio, geen intellectuele vermogens, kortom: geen eigen mogelijkheden. Elk denken van seksuele differentie dat vast wil houden aan deze dichotomie, zo stelt Derrida, zal uiteindelijk in een dergelijk falocratisch schema terechtkomen. Derrida gaat natuurlijk veel te ver als hij uitgerekend feministische theoretica's daarvan beschuldigt, en het is terecht dat Rosi Braidotti dit in haar *Beelden van de leegte* aan de kaak stelt. Toch moet ook niet vergeten worden dat Derrida eveneens toegeeft dat een politiek-feministische strijd niet buiten bepaalde definities van vrouw- en man-zijn kan en in die zin nog aan bepaalde metafysische vooronderstellingen vast moet houden. Zo stelt hij in *Choréographies* uit 1988 dat er tevens rekening moet worden gehouden met de 'reële omstandigheden' waarin de strijd van vrouwen zich op economisch, ideologisch of politiek terrein ontvouwt. 'Deze omstandigheden

vereisen vaak het behoud van metafysische vooronderstellingen die men moet ondervragen in een latere fase.⁸ Het is dus niet zo dat Derrida geen oog zou hebben voor politiek ongelijke verhoudingen tussen vrouwen en mannen of dat hij zijn *différence* tot een exclusief project verheft, waar andere meer 'praktische' strategieën van worden uitgesloten. Hij erkent wel degelijk de noodzaak van 'de strijd van vrouwen' op politiek-empirisch gebied, waarbij zijn post-metafysische project van *différence* nog niet kan worden ingezet. Ik hoop dat duidelijk is geworden dat de filosofische uitdaging van zijn begrip van seksuele differentie als *différence* mogelijkheden biedt die binnen een feministisch kader nader uitgewerkt kunnen worden.

'Het doel is om het menselijke wezen te denken in termen van proces en worden', schrijft Rosi Braidotti in *Beelden van de leegte*. Haar inspirerende slotpleidooi voor 'een nieuw nomadendom' is mede gestoeld op Deleuzes affirmatie van het denken als een creatief proces 'waarin het subject zich nomadisch verplaatst en waarin de grenzen van het denken zich openen voor het veelvoudige en het heterogene' (p. 122). Dit proces kan ook bij Deleuze alleen op gang gebracht worden als er vertrokken wordt vanuit een zekere neutraliteit, die hij een nieuwe vorm van onpersoonlijkheid noemt of een 'schittering van het men'. Ik denk dat hierin een zekere overeenkomst schuilt met de Derridiaanse neutraliteit van het *Dasein*. Immers, om nomadisch te kunnen zijn, om te kunnen *worden* die je bent, dat wil zeggen een heterogeen, veranderbaar en creatief wezen, is het van belang om telkens weer vanuit een nog niet nader ingevuld mogelijk-zijn op weg te gaan. Die weg naar een nieuw nomadendom is mijns inziens gemarkeerd door een oneindige lijn van neutrale streepjes waar wij als Braidotti's 'acrobaten' overheen springen. In de sprong openbaart zich de ruimte die verandering en 'wording' mogelijk maakt. De weg echter die Luce Irigaray ons schetst en die met een ononderbroken scheidslijn de mensheid in twee helften opdeelt, aan de ene kant het mannelijke en aan de andere het vrouwelijke verkeer, leidt gemakkelijk tot een wereld, die niet veel meer met nomaden maar eerder met 'huismussen' van doen heeft; de huismus die voor alles de zekerheid van de identiteit laat prevaleren boven een 'wil tot schepping' en zich veilig nestelt binnen de muren van de 'eens verkregen-altijd gelijk gebleven' (seksuele) identiteit.

Een van de meest uitdagende discussiepunten uit *Beelden van de leegte* van Rosi Braidotti betreft volgens mij deze (on)mogelijkheid van een 'huwelijk' tussen het denken van Derrida en Deleuze enerzijds en van Irigaray anderzijds. Braidotti eindigt haar boek namelijk met een op Irigaray gestoelde 'verdediging van de vrouwelijke feministische specificiteit', die de 'asymmetrie tussen de geslachten als vertrekpunt neemt' (p. 277). Voor mij is het echter nog niet duidelijk geworden hoe een Irigarayaanse tweeledigheid met een Deleuziaanse veelvoudigheid gecombineerd moet worden, hoe radicale differentie tussen de geslachten met differentie binnen elk individu verbonden moet worden.

8. In: *The Ear of the Other*. Nebraska (University of Nebraska Press) 1988, p. 172.

Verslag van een bijeenkomst

Carolien Metselaar

*Women, Work and Computerization*¹

Verslag van de vierde IFIP-conferentie
Helsinki, 30 juni-2 juli 1991

Van 30 juni tot 2 juli 1991 vond in Helsinki de vierde IFIP-conferentie 'Women, work and computerization' plaats. IFIP is de International Federation of Information Processing, een koepelorganisatie van informatica-verenigingen, waartoe ook het Nederlands Genootschap voor Informatica (NGI) behoort. Eerdere conferenties werden gehouden in Riva del Sol, Italië (1984), in Dublin (1986) en in Amsterdam (1988).

De conferenties hebben een interdisciplinair karakter; onder de deelnemers zijn zowel sociale wetenschappers als informatici. Tevens worden wetenschap en praktijk aan elkaar gerelateerd; naast onderzoeksters zijn op de conferentie informatica-docentes en systeemontwerpsters aanwezig.

De conferentie in Helsinki werd bezocht door meer dan honderdtwintig vrouwen en enkele mannen uit twintig landen. Naast plenaire lezingen en forumdiscussies werden er in werkgroepen papers gepresenteerd. Met achttien deelnemers en acht van de dertig papers was Nederland goed vertegenwoordigd.

Een breed scala aan onderwerpen kwam aan de orde, zoals de gevolgen van automatisering voor het werk van vrouwen en de positie van vrouwen in informatica-beroepen en in het informatica-onderwijs. Vanuit de verschillende wetenschappelijke achtergronden van de deelnemers werden specifieke vrouwenstudies-vraagstellingen geformuleerd.

De geringe deelname van vrouwen aan informatica-beroepen en het informatica-onderwijs wordt door sommigen verklaard door de achterstandspo-

sitie die vrouwen zouden innemen. Vanuit deze optiek worden strategieën uitgewerkt om meer vrouwen bij de informatica te betrekken. Meisjes worden aangespoord informatica te kiezen, zoals bijvoorbeeld door de Nederlandse 'Kies exact'-campagne. Voor vrouwen worden cursussen opgezet om hen vertrouwd te maken met computers.

Anderen zoeken de verklaring voor deze geringe deelname bij de informatica zelf. Het informatica-onderwijs moet aantrekkelijker worden gemaakt voor meisjes door bijvoorbeeld aansluiting te zoeken bij vrouwelijke leerstijlen. Informatica-beroepen moeten toegankelijker gemaakt worden voor vrouwen. Uit onderzoek van Van Doorne-Huiskes en De Olde blijkt bijvoorbeeld dat de mogelijkheden om in de informatica in deeltijd te werken in Nederland zeer gering zijn.

Tevens spelen seksestereotiepe beelden over 'vrouwen in de informatica' een rol. Informatica wordt gezien als een technisch georiënteerd vak, waarvoor vrouwen minder geschikt worden geacht.

Håpnes en Rasmussen beschrijven de mechanismen waardoor seksestereotiepe opvattingen op een Noorse informatica-opleiding tot stand komen en in stand worden gehouden. Aan het Noorse Technologie Instituut is acht procent van de studenten vrouw. De opleiding heeft een sterk technisch karakter en richt zich vooral op het bouwen van computers en operating systems. Er zijn verschillende verklaringen mogelijk van de kwestie waarom het percentage vrouwelijke studenten aan dit instituut zo laag is. De onderzoeksters Håpnes en Rasmussen hebben specifiek gekeken naar de invloed van de *hacker*-cultuur. Een klein aantal mannelijke *computerfreaks*, met hun machine-fascinatie en eigen stijl van werken, bepalen de cultuur op dit instituut. Håpnes en Rasmussen beschrijven de processen waardoor deze *hacker*-cultuur dominant is geworden.

De *computerfreaks* hebben een eigen computer-ruimte, die de *software workshop* wordt genoemd. Ze werken 's nachts en gaan 's middags weg om een paar uur te slapen. Als ze al een pauze nemen gaan ze naar de bioscoop om een science-fiction-film te kijken of praten over science fiction en computers in een pizzeria. Buiten de *computer workshop* hebben ze geen vrienden. Ze besteden

geen tijd aan sociale activiteiten. De *software workshop* vormt een voor de buitenwereld afgesloten mannenwereld. Deze computerfreaks vertonen gelijkenis met de Amerikaanse *hackers*, zoals beschreven door Turkle in haar boek *The second self* uit 1984.

Machine-gerichte onderwerpen worden op het Noorse Technologie Instituut gezien als de kern van het vak. De computerfreaks weten meer van de machines af dan de andere studenten. Professoren en docenten waarderen hun toewijding. Door hun fanatisme leren ze sneller en zullen ze creatieve informatici worden. De 'normale' mannelijke studenten gebruiken de 'freaks' soms voor het beantwoorden van vragen en nemen hun waarden en normen gedeeltelijk over.

De vrouwelijke studenten missen volgens de professoren en docenten toewijding voor het vak en zijn in hun ogen minder gemotiveerd. Maar de vrouwelijke studenten willen naast hun opleiding ook een sociaal leven leiden. Tijdens hun informatica-opleiding richten zij zich op toepassingen van informatica en op de gebruikersvriendelijkheid van informatiesystemen. Deze onderwerpen worden op hun instituut als randgebieden van het vak beschouwd. Door deze vakken te kiezen nemen de vrouwelijke studenten een marginale positie in. De keus die de vrouwen maken moeten volgens Håpnes en Rasmussen gezien worden als een protest tegen de machine-gerichtheid op hun instituut. Maar ze protesteren niet tegen hun marginale posities, deze zien ze als een gevolg van hun keuze. Bij andere informatica-opleidingen, bijvoorbeeld aan de universiteit van Bergen of aan de universiteit van Oslo, is de machine-gerichte visie niet dominant. Hier is het percentage vrouwelijke studenten hoger. In Bergen en Oslo kunnen de vrouwen de opleiding kiezen die ze het meest interessant vinden, zonder dat het tot een marginale positie leidt.

Onderzoek op het gebied van vrouwenarbeid en automatisering richt zich op de verschillende gevolgen van automatisering voor mannen en vrouwen. Uit eerder onderzoek bleek dat negatieve gevolgen van automatisering vooral worden aangetroffen in de lagere functieniveaus waarin relatief veel vrouwen werkzaam zijn. Tevens wordt onderzoek verricht naar de vraag of automatisering de

segregatie op de arbeidsmarkt vergroot of verkleint. Daarnaast wordt onderzoek gedaan naar strategieën die vrouwen kunnen hanteren om de technologische ontwikkeling te beïnvloeden. Een van deze strategieën is participatief ontwerpen.

Joan Greenbaum, hoogleraar aan de City University in New York, hield een plenaire lezing over participatief ontwerpen. Bij participatief ontwerpen van informatiesystemen worden de toekomstige eindgebruikers actief betrokken in het ontwerpproces. Participatieve benaderingen gaan uit van de democratische gedachte dat werknemers het recht hebben mee te praten over veranderingen in hun werk. Uitgangspunt bij het ontwerp zijn de dagelijkse arbeidsprocessen waarbij de computer als hulpmiddel kan worden ingeschakeld. Dit hulpmiddel moet zo goed mogelijk aansluiten bij de dagelijkse werkzaamheden in plaats van dat de mensen zich moeten aanpassen aan de computer. Automatiseringsdeskundigen hebben in een ontwerpproces een ondersteunende in plaats van een voorschrijvende functie. Zij moeten kijken naar de arbeidsorganisatie als geheel, met name naar de mensen en hun sociale relaties.

Volgens Greenbaum heeft de vrouwenbeweging een rol gespeeld bij de opkomst van participatief ontwerpen. Tijdens het participatief ontwerpproces maakt Greenbaum gebruik van praatgroepen. Hierin kunnen werknemers hun positieve en negatieve ervaringen met betrekking tot automatisering uitwisselen. Een vrouw vertelde dat ze twee uur bezig was geweest met het uitprinten van een brief. Ze liep van pc naar pc, maar steeds doemden er nieuwe problemen op, zoals het verkeerde formaat *disk-drive*, gebrek aan geheugencapaciteit en incompatibele printers. In de werkgroep bleek dat zij niet de enige was met dit probleem. Het was niet haar probleem, maar een algemeen automatiseringsprobleem. Het taalgebruik rond automatisering is op veel werkplekken vaak zo technisch dat mensen niet over hun problemen durven te praten. Een *story telling*-werkgroep kan deze barrières slechten. Daarna worden alternatieve oplossingen besproken en strategieën op welke manier deze oplossingen onder de aandacht van het management te brengen.

In Engeland wilde het management van een grote openbare bibliotheek met verschillende loka-

le afdelingen een geïntegreerd geautomatiseerd systeem invoeren. In de bibliotheek waren bijna alle vierhonderd bibliotheekassistenten vrouw. Eerdere automatiseringsprojecten waren mislukt. Daarom was het management bereid te experimenteren met een alternatieve systeemontwerpbenadering. De onderzoek(st)ers Eileen Green, Jenny Owen en Den Pain beschreven in hun conferentiepaper hoe zij met het management en vakbonden overeenkwamen dat gedurende het automatiseringsproces de bibliotheekassistenten, de toekomstige gebruikers van het systeem, bij het automatiseringsproces zouden worden betrokken. De automatiseringsdeskundige had een gecentraliseerd systeem voor ogen waarin bijvoorbeeld brieven met betrekking tot het te laat terugbezorgen van boeken centraal verstuurd zouden worden. De assistenten vonden dat de brieven vanaf de lokale afdelingen verzonden moesten worden. Voor hen stond het contact met de bezoekers van de bibliotheek voorop. Zij zagen de klagende mensen al voor zich, die hun boek hadden terugbezorgd maar toch nog van de centrale bibliotheek een brief ontvingen. Als compromis kregen de lokale afdelingen de mogelijkheid om de verzending van de brieven, die centraal worden opgesteld, snel en gemakkelijk tegen te houden, wanneer een boek alsnog werd terugbezorgd.

Dit voorbeeld toont het belang aan van de betrokkenheid van eindgebruikers in de eerste fasen van het ontwerp. Technische en organisatorische aspecten worden dan in een vroeg stadium in ogenschouw genomen. De assistenten hadden aandacht voor de sociale aspecten van de dagelijkse routines, die bij conventionele systeemontwikkelingsmethoden meestal niet worden meegenomen.

De vraag in hoeverre participatief ontwerpen bijdraagt aan het onderkennen van gender-specifieke aspecten tijdens het ontwerpproces kwam echter niet expliciet aan de orde. Dit is mijns inziens wel goed mogelijk. Zo zouden bij onderzoek naar automatiseringsprocessen 'gender-mechanismen' rond bijvoorbeeld kwalificatie bestudeerd kunnen worden. Kwalificatie is een sociale constructie. Kennis en vaardigheden die vrouwen in het werk gebruiken worden soms te laag gewaardeerd of blijven onopgemerkt. Wanneer systeemontwerpers bij het

ontwerpen van informatiesystemen of organisatie-deskundigen bij het herinrichten van arbeidsprocessen stereotiepe beelden over het werk van vrouwen hanteren zal dit negatieve consequenties kunnen hebben voor het werk van vrouwen.

Vanuit vrouwenstudies luidt de vraagstelling dan: welke seksespecifieke normen worden bij het ontwerpen van informatiesystemen en bij het reorganiseren van arbeidsorganisaties gehanteerd?

Heide Schelhowe is bezig met het oprichten van een afdeling vrouwenstudies binnen de informatica-faculteit van de universiteit van Bremen. De strategie om meer vrouwen bij de informatica te betrekken is volgens haar niet voldoende. Vrouwen moeten invloed uitoefenen op de inhoud van het vak. Onderzocht moet worden op welke manier het onderzoek op technische gebieden door mannen gedomineerd wordt. En welke taken vrouwelijke informatici kunnen hebben bij het ontwerpen van informatiesystemen voor en door vrouwen. Ook Schelhowe kiest daarbij voor een participatieve benadering. Verder pleit zij ervoor de wijze waarop en de mate waarin seksespecifieke normen zijn binnengeslopen bij de formulering van theoretische principes en concepten binnen informatica bloot te leggen. Vervolgens kunnen hierop feministische kritieken worden geformuleerd. Dergelijke wetenschapstheoretische vraagstellingen vanuit vrouwenstudies kwamen op de conferentie nog nauwelijks aan de orde.

Noot

1. I.V. Eriksson, B.A. Kitchenham en K.G. Tijdens (red.), *Women, Work and Computerization. Understanding and overcoming bias in work and education*. Proceedings of the IFIP TC/WG9.1 Conference on Women, Work and Computerization, Helsinki, Finland, 30 juni – 2 juli 1991, North-Holland

Recensies

Harriëtte Blankers

*Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung
feministischer Theologie*

Hedwig Meyer-Wilmes

Freiburg (Herder, Frauenforum) 1990

290 blz., f 44,80

Het proefschrift van Hedwig Meyer-Wilmes is ontstaan uit de constatering van een deficit in de feministische theologische theorievorming. Dit deficit betreft het terrein van de methodologie van de feministische theologie. In het eerste hoofdstuk van haar boek wilde Meyer-Wilmes deze achtergrond toelichten, hetgeen echter uitmondde in een boekwerk dat in zijn geheel een lijvige methodologische studie is geworden.

De titel *Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie* dekt een scala aan vragen: hoe bereflecteert feministische theologie haar wetenschappelijke aanspraak? Waaruit bestaat de paradigmawijziging die ze teweeg wil brengen? Hoe presenteert en motiveert ze haar doen en laten met het oog op haar uitgangspunt, doelstelling en methode? Wat onderscheidt haar van andere theologische disciplines? Al deze vragen blijken teruggebracht te kunnen worden tot de centrale kwesties van wat er feministisch en wat er theologisch is aan de feministische theologie, en hoe feministische theologie (dus?) haar verhouding bepaalt tot de wetenschap en tot de beweging. Omdat binnen de feministisch theologische discussie (in tegenstelling tot andere vrouwenstudies-disciplines) een expliciete methodologische vraagstelling ontbreekt, moest Meyer-Wilmes, alvorens überhaupt methodologisch relevante posities en stellingen te kunnen beoordelen, deze eerst nog in het werk van feministisch theologische auteurs achterhalen. Ze verricht dus ook letterlijk grondwerk.

Daartoe begint zij bij het begin, namelijk met een beschrijving van de nu ongeveer twintig-jarige geschiedenis van feministische theologie. Dat dit in het bestek van vijftig pagina's – overigens verantwoorde – keuzes in de geschiedschrijving betekent, mag duidelijk zijn. De geschiedenis wordt voornamelijk gepresenteerd via 'grootheden' als overkoepelende organisaties, conferenties, pauselijke verklaringen en feministisch theologische coryfeeën. De context blijft, begrijpelijk gezien Meyer-Wilmes' achtergrond, voornamelijk Duitstalig. Het stuk geschiedschrijving is allereerst bedoeld om een radicaliserende ontwikkeling te laten zien. Vanuit een beweging van vrouwen in verschillende – oorspronkelijk buitenuniversitaire – contexten ontstond de eis van participatie van vrouwen in kerk en theologische wetenschap. Dit ontwikkelde zich tot de eis van een principiële revisie van deze instituties en een pleidooi voor een alternatief begrip van kerk en theologie. Een vergelijkbare radicalisering van (wetenschaps)kritiek benadrukt Meyer-Wilmes ook in haar historische schets van de vrouwenbeweging. Onder de titel 'Van de vrouwenbeweging tot vrouwenstudies' beschrijft ze hoe het accent van de 'woman question in science' verschuift naar de 'science question in feminism' (Sandra Harding). De eerste stellingen van het proefschrift geven blijk van deze verschuiving: feministische theologie is deel van èn reflectie op een beweging (de vrouwenbeweging), en feministische theologie is een deel van de poging om vrouwenstudies te vestigen. De eerste stelling, gecombineerd met uitspraken als 'feministische theologie is als vrouwenbeweging' (p. 41); 'de vrouwenbeweging in het christendom' (p. 15); 'de vrouwenbeweging in de katholieke kerk' (p. 76), lijkt bij eerste lezing enigszins verwarrend (overmoedig?). Meyer-Wilmes' onderliggende gedachte is echter dat de vrouwenbeweging geen homogeen blok is, maar verschillende contexten heeft. Feministische theologie kan dus nooit op dé vrouwenbeweging reflecteren. Zij reflecteert ook niet *exclusief* op 'de' vrouwenbeweging, en komt in deze overeen met andere vrouwenstudies-disciplines. Maar met de theologie als vergelijkingsbasis ligt het anders, want theologie is geen reflectie op een beweging!¹

Nogal wat pagina's van het proefschrift be-

steedt Meyer-Wilmes aan een overzicht van de wisselende wijzen waarop (voor een deel ook theologische) vrouwenstudies aan de universiteiten zijn geïnstitutionaliseerd. Hiermee maakt zij duidelijk dat ook binnen deze universitaire vestigingsvormen rekening gehouden wordt met het zelfverstaan van feministische wetenschap op de grens van beweging en wetenschap. Vrouwenstudies staan onder de imperatieven van de beweging en de wetenschap, met het risico vanuit het wetenschapspectief een 'Einwanderingsprodukt' genoemd te worden, en vanuit het bewegingsperspectief een aanpassingsstrategie.

In deel II, 'Op de grens tussen beweging en wetenschap', worden feministische theologes onderzocht naar de manier waarop zij in theoretische zin het feminisme begrijpen. Om hun verhouding tot de vrouwenbeweging duidelijk te krijgen is het volgens Meyer-Wilmes belangrijker en veelzeggender om 'feminisme' als een epistemologisch standpunt te zien, dan om het te karakteriseren aan de hand van afstand of nabijheid tot bestaande instituties als kerken. Dat gebeurt vaak wèl: feministische theologes worden, zonder dat hun feminisme-begrip serieus genomen wordt, op die basis in meer of minder radicaal ingedeeld. Onder de gemeenschappelijke noemer 'feminisme' gaan echter verschillende theoretische posities (respectievelijk tradities) schuil, van het gelijke-rechten-type tot het radicaal-gynocentrische type. Uit Meyer-Wilmes' inhoudelijke bespreking van diverse feministische theologes blijkt nu dat dezen vaak verschillende feminisme-posities binnen één concept vermengen. Het blijkt bovendien ook belangrijk daarbij de *theologisch*-theoretische achtergrond van de auteur te verdisconteren. De ontvullende uitkomst bij een feministisch theologe van naam als Daly is dat haar theologische theorie-positie (zijnsontologie) ge-

woonweg in tegenspraak is met haar feministische (radicaal-gynocentrische) positie. Samengevat: als reflectie van een beweging staat feministische theologie dus niet alleen in de beweging, maar ook in bepaalde uitdrukkingen van theologie. Ze staat op de grens tussen beweging en wetenschap, èn op de grens tussen feministische en theologische theorie. Ze articuleert zich in het spanningsveld van twee onderscheiden epistemologische uitgangspunten, een feministisch en een theologisch, die – zo bleek bij Daly – niet bij voorbaat congruent zijn aan elkaar.

Feministische theologie is niet alleen deel en reflectie van een beweging, maar ook wetenschapskritiek. Maar waaraan is nu eigenlijk te zien dat feministische theologie een alternatief theologie-begrip representeert, hetgeen impliciet betekent: een nieuw wetenschappelijk paradigma? Daarvoor moeten de beschouwingen van feministische theologes in een discours begrepen worden, dat zich met de conceptuele grondslagen van weten(schap) bezighoudt. Dit is het thema van deel III.

Allereerst distilleert Meyer-Wilmes uit het methodologiedebat tussen Mies, Göttner-Abendroth en Thürmer-Rohr twee voor het zelfverstaan van vrouwenstudies belangrijke principes: naar de beweging toe de vraag naar de partijdigheid van vrouwenstudies, en naar de kant van de wetenschap de vraag naar de objectiviteit. Over de partijdigheid voor vrouwen bestaat onder feministisch-theologische wetenschapsters wel globale overeenstemming. Wat zij verstaan onder objectiviteit blijft echter onduidelijk. Het objectiviteitsideaal van de gangbare wetenschap wordt afgewezen, maar dit is niet zonder meer duidelijk. Het moet eerst achterhaald worden via een reconstructie van de epistemologische achtergrond van de wetenschapsters. Wat in aanmerking komt als maatstaf ter beoordeling van de methodologische tekorten van feministische theologie, moet dus eerst zelf in een methodologische reflectie achterhaald worden! Een uitweg uit deze methodologische verwarring ten top moet Schüssler Fiorenza wijzen. Als een van de weinigen legt zij expliciet de epistemologieën bloot, die haar geleid hebben. Een gebrek aan een dergelijke methodologische (zelf)reflectie en zelf-explicatie kan ertoe leiden dat feministische theolo-

gie slechts als 'oude theologie in een nieuw jasje' verschijnt. Door de aard en grenzen van het discours aan te geven, waarin zich een feministische positie articuleert, kan dit vermeden worden. Meyer-Wilmes onderscheidt een theologie-kritisch en een binnentheologisch discours, waarmee respectievelijk een 'exploitatieve' en een 'imploitatieve' hermeneutiek corresponderen. De exploitatieve hermeneutiek, die Schüssler Fiorenza hanteert, begrijpt de twee grootheden waar deze betrekking op heeft (feminisme en theologie) niet als identieke of aan elkaar correlerende, maar als twee van elkaar onderscheiden grootheden. De theologie moet zich hier voor het feminisme rechtvaardigen; ze moet zichzelf tot op haar grondslagen ter discussie stellen. Of zij bereid is door dit kritische discours heen te gaan, òf dat er grenzen gesteld zijn aan de toegestane feministische kritiek op de theologie is bij iedere feministisch theologe (zeker waar een gelovige identiteit in het geding komt) maar weer de vraag. Voor Meyer-Wilmes staat echter vast dat het paradigmatisch nieuwe van feministische theologie niet ligt in het gebruik van bepaalde methoden of in de beperking tot vrouwenspecifieke inhouden, maar juist in de bepaling van die grenzen van kritiek op de theologie. Wellicht zijn er zo ook binnen andere vrouwenstudies-disciplines nog enige grenzen te bepalen, en dat niet slechts via pathos, maar aan de hand van het eigen materiaal. Want Meyer-Wilmes' proefschrift maakt eens te meer duidelijk dat feministische theologie niet alleen geen buitenbeentje is binnen vrouwenstudies; haar grondwerk laat zich ook naar andere vrouwenstudies-disciplines transponeren. Bovendien bewijst *Rebellion* dat wanneer op een dergelijke, gedegen wijze grenzen worden verhelderd en – voor de toekomst – worden verlegd, toch ook het pathos levend kan worden gehouden.

Noot

1. Zie H. Blankers en M. Merckx, 'Theologie auf der Grenze', in: *IWFT-bulletin* 1 (1990) nr. 2, pp. 5-11.

Anne-Claire Mulder
Een droom van wederkerigheid

*Redeeming the dream. Feminism,
Redemption and christian tradition*

Mary Grey
Londen (SPCK) 1989
209 blz., f 51,10

Een van de zaken waar feministische theologen zich mee bezighouden, is het herijken van traditionele begrippen van de theologie in het licht van (bevrijdings)ervaringen van vrouwen. Zo denkt Mary Grey, bijzonder hoogleraar voor Feminisme en Christendom te Nijmegen, opnieuw na over het begrip *verlossing* in haar boek *Redeeming the dream*.

Achter het begrip verlossing gaat in de traditionele christelijke theologie het verhaal schuil van de mensheid die vervreemd van God door de zonde, verlost wordt door het lijden en de verzoenende kruisdood van Christus. Het is een begrip dat overbelast is met noties als dood en lijden, uitgewerkt in een ethiek van zonde, schuld en boetedoening, waar met name vrouwen onder hebben geleden. De benadrukking van dood en lijden heeft vele vrouwen ertoe gebracht om het begrip verlossing te laten vallen of te kiezen voor het begrip bevrijding.

Mary Grey voert echter een pleidooi voor het handhaven van het begrip verlossing, juist binnen feministische theologie, omdat het begrip 'verlossing' zich tot meer situaties verhoudt dan het begrip bevrijding. Zij ziet 'verlossing' als een creatief en transformerend proces, dat 'op gang wordt gebracht door het herstellen van gebroken relaties', waarmee ze vooral 'de diep ingrijpend scheidende dynamiek die het ene geslacht boven het andere stelt' bedoelt (p. 10). Deze opvatting van verlossing beperkt zich niet tot de bevrijding van vrouwen, maar van alle mensen en leidt ook tot de verlossing van de aarde, die gebukt gaat onder hetzelfde denken over dominantie en scheiding als vrouwen. Dit proces van verlossing zou kunnen beginnen met het opeisen en herstellen (betekenissen van 'to redeem') van de verborgen geschiedenissen van

vrouwen, 'de onderworpen kennis' van gemarginaliseerde groepen, de 'andere stem' van vrouwen als bronnen van kennis. Dit weten, te vinden in mythen en legenden, in romans van vrouwen, 'getuigt van een wereld die relationeel is in de kern' (p. 30).

Haar visie van een relationele wereld geeft Mary Grey een metafysische basis met de systeemtheorie van Koestler en de procesfilosofie van Whitehead. De systeemtheorie ziet al het levende als kleinere delen van een groter geheel. Elk deel heeft twee tendensen, een integrerende en een zelf-assertieve, terwijl het systeem als geheel gericht is op zelf-vernieuwing en zelftranscendentie. Ook de procesfilosofie benadert de wereld en God (de grond van het bestaan) als in proces en in relatie, gericht op het maximaliseren van relationaliteit. De spanning die ontstaat tussen relatie en autonomie lost deze filosofie op door gerechtigheid als criterium te gebruiken. Zonde is volgens de procesfilosofie 'handelen tegen de relationele inslag van het leven' (p. 36).

De theorie van Gilligan gebruikend, betoogt Mary Grey dat juist vrouwen de waarde van relationaliteit en wederkerigheid hebben bewaard en tot hun kracht hebben gemaakt, omdat vrouwen, door de verschillende socialisatie van jongens en meisjes, geen deel hebben leren nemen aan een ethiek van scheiding en competitie. Dat betekent echter niet dat vrouwen zonder zonde zijn: zij dragen bij aan het continueren van 'gebroken relatie' door een teveel aan zelf-assertiviteit (bijvoorbeeld in hun deelname aan de uitbuiting van anderen, van andere vrouwen). Maar een te weinig assertieve houding, een al te opofferende houding, blokkeert wederkerigheid ook.

De thema's 'integratie', begrepen als relatie met de aarde, 'zelfontplooiing' en 'gerechtigheid', werkt Mary Grey vervolgens uit, waarbij ze het werk van andere feministisch theologen verwerkt tot een meerlagig weefsel met een sterk persoonlijk kleur. Zo vindt ze dat christelijke feministen veel kunnen leren van de godinnenbeweging die de dynamiserende relatie met de natuur, waarin vrouwen door alle eeuwen heen kracht en inspiratie hebben gevonden, 'opeist als een van God gegeven genade'.

In een betoog dat sterk doet denken aan Carol

Christ's *Diving deep and surfacing* beschrijft Mary Grey de strijd om zelfontplooiing van vrouwen als stappen op een mystieke weg. Wanneer ze 'De donkere nacht van de ziel' beschrijft, klinken echter haar eigen stem en wanhoop door over de eenzaamheid, de angst, en bovenal over de afwezigheid van een godservaring die de strijd of zelfontplooiing zou kunnen steunen. Deze strijd zou volgens Grey uit moeten lopen op een ervaring van 'verbonden alleenheid', waarin eigen keuzes gemaakt kunnen worden met behoud van verbondenheid en wel zó dat de wereld getransformeerd wordt in de richting van meer wederkerige en rechtvaardige relaties.

In navolging van Carter Heyward wordt God door Mary Grey 'kracht-in-relatie' genoemd, een kracht die in elke situatie aanwezig is, maar opgeëist moet worden om dóór te breken. Tamelijk voorspelbaar blijkt dan het leven van Jezus te getuigen van dit dóórbreken van kracht-in-relatie, zowel in relatie met zijn vrienden, als in het doorbreken van een ethiek van overheersing en onderwerping in zijn relatie met de gemarginaliseerden van de samenleving, onder wie vrouwen. Zijn kruisdood duidt ze als een culminatie van de weerstand die zijn wijze van leven bij het establishment oproept, in plaats van een door God verlangd verzoeningsoffer. Verrassend is dat Mary Grey dit dóórbreken van kracht-in-relatie ziet als een historisch moment dat tot op heden doorwerkt in geschiedenissen en getuigenissen van relationaliteit. Daarmee verzet ze zich tegen een interpretatie van Jezus als 'een mens als anderen', en tegen een duiding van de opstanding als een 'mythe'. Ze impliceert eveneens dat vrouwen deze betekenis van Jezus' leven als een cruciale manifestatie van 'kracht-in-relatie' beter hebben bewaard dan mannen, gezien de verborgen geschiedenissen van vrouwen en hun herinneringen aan een relationele wereld.

Een herijking van het begrip verlossing brengt Mary Grey eveneens tot een herbezinning op het begrip verzoening, 'atonement', dat immers voorafgaat aan de feitelijke verlossing. Ze legt het woord uiteen tot at-one-ment, uitdrukkelijk dat het in verzoening gaat om een fundamentele drang tot eenheid en heilheid, een verlangen dat in deze tijd niet verbeeld wordt door het kruissymbool. Daar-

om presenteert Mary Grey het beeld van 'baren/geboorte geven' als een beeld dat het levengedende van verzoening verbeeldt. Dit beeld houdt scheppen en verlossen samen en toont dat verlossing niet zonder pijn en conflict tot stand komt. Bovendien, zeer belangrijk in haar ogen, zou het beeld van 'leven baren' kunnen bijdragen aan een ander verstaan van de dood. Het laten gaan, de scheiding en de stasis zijn zowel onderdeel van het barenproces als van het doodgaan, hetgeen de mogelijkheid zou openen om doodgaan net als baren te zien als deel van een transformatieproces.

In het laatste hoofdstuk werkt Mary Grey 'verlossing als wederkerige relatie' uit voor drie levensgebieden: seksualiteit, onderwijs en de sacramenten. Het is niet het sterkste hoofdstuk van het boek. De laatste twee onderwerpen vloeien niet voort uit het voorgaande. Mijns inziens had het boek aan kracht gewonnen als Mary Grey de betekenis van wederkerigheid had uitgewerkt in relatie tot de verschillen tussen vrouwen onderling, waardoor ze het thema van de sociale en politieke bevrijding van vrouwen, een thema waarmee het boek begint, weer op had kunnen pakken.

Redeeming the dream is, door zijn stijl van schrijven en door de vele draden die op een soms wat losse manier in het betoog zijn verweven, geen toegankelijk boek. Het is bovendien geschreven voor een publiek van christelijk-feministische lezers/essen. Het biedt echter veel stof tot nadenken, waardoor het de moeite zeker waard is. Zo vond ik het interessant dat het begrip relationaliteit, in feministisch-theologische kring veel gebruikt, in dit boek van een metafysisch fundament wordt voorzien. Maar het roept ook vragen op. Zo is het mij niet altijd even duidelijk hoe ik mij het creëren van een wederkerige relatie als iets *nieuws* moet voorstellen, wanneer relatie juist de grond van het bestaan is. Daarbij helpt het definiëren van verlossing als 'opnieuw opeisen, terugwinnen, herstellen', ook niet erg. Dat wekt de suggestie dat het niet zozeer gaat om scheppen als wel om het *her*-scheppen van iets dat er al was. De nadruk op het herinneren als epistemologische basis draagt bij aan dit onbehagen over de mogelijkheden tot het creëren van iets nieuws, hoewel ik tegelijkertijd gefascineerd ben door het idee van herinnering als bron van kennis.

Het impliceert subjectiviteit, een open canon, en een ruim scala aan bronnen, iets waarvan dit boek getuigt, in het gebruik van Griekse mythen, Arthurlegenden, negentiende- en twintigste-eeuwse romans en gedichten.

Een vraag die voortkomt uit het presenteren van relationaliteit als essentie van de wereld, is hoe de verhouding van vrouwen tot die essentie moet worden gedacht. Mary Grey presenteert de grotere affiniteit van vrouwen met deze relationele kern als een resultaat van hun socialisatie, hetgeen erop wijst dat relationaliteit een historische constructie is en geen essentie. Deze spanning zou misschien opgelost kunnen worden, als relationaliteit als een utopie en niet als een essentie zou worden gedacht. De herinnering aan *déze* droom zou dan kunnen werken als de gevaarlijke herinnering, die verlossing op gang brengt. Van die droom kan met recht gezegd worden dat die een verleden en een toekomst heeft.

Noot

1. In haar boek *Diving deep and surfacing. Women writers on spiritual quest*. Boston 1980, beschrijft Carol Christ de sociale en spirituele zoektocht van vrouwen aan de hand van literaire teksten, waaronder boeken van Kate Chopin, Margaret Atwood, Doris Lessing, Adrienne Rich en Ntozake Shange.

Christa Stevens en Désirée Verberk
*Le Temps de la différence. Pour une
 révolution pacifique*

Luce Irigaray
 Parijs (Le Livre de Poche, Collection
 Biblio Essais) 1989
 125 blz., f 18,45

Je, tu, nous. Pour une culture de la différence

Luce Irigaray
 Parijs (Grasset) 1990
 162 blz., FF 85

Renaissance

Luce Irigaray, drie teksten vertaald en
 becomingarierend door Agnès Vincenot,
 Marion de Zanger, Heide Hinterthür,
 Anne-Claire Mulder
 Amsterdam (Perdu) 1990
 173 blz., f 37,50

Links, politiek Italië is sinds 1986 het klankbord van de Franse denkster Luce Irigaray. De recente ontwikkeling van haar filosofisch-analytisch werk over seksuele differentie naar de pragmatische en (partij)politieke inpasbaarheid ervan, is hieruit te verklaren. Een weerslag hiervan vormen haar laatst verschenen bundels *Le temps de la différence. Pour une révolution pacifique* (1989) en *Je, tu, nous. Pour une culture de la différence* (1990). Het zijn teksten die zij in de voorafgaande jaren heeft geschreven of uitgesproken voor vrouwen van de Italiaanse Communistische Partij en andere linkse partijen. De artikelen verraden meteen de praktische context waarin ze geschreven zijn: ze zijn helder, bondig en concreet en daardoor, in tegenstelling tot haar eerdere werk, uitermate geschikt voor een niet filosofisch en psychoanalytisch ingevoerd publiek.

Deze gerichtheid op het grote publiek is Irigaray niet vreemd. Zij is gedreven door een boodschap, door het inzicht dat de tijd dringt om de cultuur en samenleving een andere wending te geven. 'Seksualisering' is hiertoe het middel. Het vrouwelijke en het mannelijke moeten cultureel en sociaal worden ge(her)definieerd en hiermee is volgens Irigaray haast geboden. Zij beschouwt de alarmeren-

de omvang van hedendaagse problemen als (nucleaire) vervuiling, geluidshinder, vervreemding van de (werk)omgeving enzovoort als de typische ziekteverschijnselen van de moderne patriarchale maatschappij. Technologie, markteconomie en objectieve wetenschap zijn het gevolg van de patriarchale hang naar overzicht en beheersing, naar wat algemeen geldende en neutrale kennis zou zijn. Irigaray noemt dit een eenzijdige ontwikkeling, waarbij zij zich beroept op de natuurlijke tweeslachtigheid van de maatschappij. Door deze te ontkennen is de (westerse) cultuur steriel geworden. Om haar ondergang tegen te gaan dient zij zo snel mogelijk te worden gereanimeerd, en wel in de 'vruchtbare' ontmoeting tussen mannelijke en vrouwelijke subjecten met respect voor hun geslachtelijke identiteit.

Karakteristiek voor deze bundels zijn de dwingende toon en de ellenlange lijsten aanbevelingen voor de 'pacifistische revolutie' die Irigaray voorstaat. Allereerst richt zij zich op het gebied van de wetgeving en de zogenaamde objectieve rechten. In de huidige wetgeving staat het 'hebben' boven het 'zijn', geld boven leven. Hierin is het de perfecte afspiegeling van het patriarchaat waarin mannen vooral (onder andere rechten) 'hebben', waartegenover voor vrouwen alleen de plicht staat om mannen het hebben mogelijk te maken. Irigarays voorstel is derhalve een subjectieve, geseksueerde wetgeving, waarin de civiele identiteit van vrouwen en haar specifieke rechten zijn vastgelegd. Irigaray stelt zich hier trouwens expliciet te weer tegen wat zij de 'vrouwenbevrijdingsfeministen' noemt, de voorvechtsters van het gelijkheidsstreven dat, volgens Irigaray, het mannelijke model als ideaal stelt en daardoor seksuele differentie ontkent. Dit is een neutralisering die, volgens Irigaray, een radicalere genocide tot gevolg heeft dan alles wat de geschiedenis aan vernietiging voortbracht.

Als eerste van de reeks subjectieve rechten van en voor vrouwen noemt Irigaray het recht op menselijke waardigheid, in de vorm van het recht op positieve beeldvorming, het verbod op commercieel gebruik van het vrouwelijk lichaam en op uitbuiting van typisch vrouwelijke lichaamsfuncties als het moederschap, bijvoorbeeld voor bevolkingspolitieke doeleinden. Weinig nieuws onder de

zon, maar in de context van het huidige sociaal-culturele klimaat in Frankrijk, waar meer dan levensgrote reclames voor bh's en panties het straatbeeld opfleuren, de nieuwe premier wordt begroet als een charmante verschijning en, niet in de laatste plaats, de vrouwenbeweging een ondergronds bestaan leidt, zeker niet achterhaald.

In de tweede plaats noemt Irigaray het recht van vrouwen op menselijke identiteit, dat zij in het bijzonder wenst te definiëren als het recht op maagdelijkheid en moederschap, juridisch vast te leggen als een onvervreemdbaar, niet te commercialiseren goed. Hetzelfde geldt voor de wederzijdse plichten tussen moeders en hun kinderen, in de vorm van het recht van laatstgenoemden op haar bescherming, en dat van de moeders om hun kinderen te beschermen en als rechtspersoon op te treden in geval van incest, verkrachting, mishandeling en ontvoering. Ook vermeldt Irigaray het recht van vrouwen om hun specifieke domeinen, waaronder zij ook de natuur en de aarde rekent, te verdedigen.

Irigaray is op haar best wanneer zij in haar hoedanigheid van taalkundige optreedt en een herziening van het gecodificeerde taalsysteem bepleit.¹ Immers, verandering in wetgeving gaat niet zonder verandering van de taalwetten omdat hierin de waarden en waarheden van de sociale orde zijn vastgelegd. Vrouwen en mannen moeten met elkaar kunnen communiceren als gelijkwaardige, maar verschillende subjecten. Een herziening van de beroepsbenaming vormt haar eerste punt: alle beroepsnamen dienen te worden voorzien van een vrouwelijke en een mannelijke variant. Vervolgens stelt zij nieuwe linguïstische gedragsregels voor, die uiteraard per taal verschillen. Vertaald naar ons 'groene boekje' zou het persoonlijk voornaamwoord 'ze' vervangen moeten worden door 'zij', dat een sterkere klankwaarde heeft dan 'ze' en dezelfde fonetische waarde als 'hij.' Ook zou de meervoudsvorm van het vrouwelijke bezittelijk voornaamwoord in ere kunnen worden hersteld.

Een derde punt geldt de vrouwelijke 'genealogie', de symboliek van de vrouwelijke afstamming en overlevering. Irigaray stelt, met een nostalgische terugblik naar 'prehistorische' vrouwenculturen, dat naast de vader-zoon-relatie, waarop 'onze' cultuur zo eenzijdig de nadruk legt, ook de moeder-

dochter-relatie een plaats moet krijgen. Meisjes, en jongens, moet bijvoorbeeld respect voor het leven en het voedsel worden bijgebracht, wat vanzelf zal leiden tot respect voor de moeder en de natuur. Woon- en werkomgeving van meisjes moeten worden opgesierd met afbeeldingen van dochter met moeder of dochter met ouders. Een katholiek gezin zou het traditionele 'Madonna met Kind'-beeldje, waarin de zoon de afstamming draagt, kunnen vervangen door afbeeldingen van een moeder-dochter-afstamming, zoals een 'mooie reproductie' van een van de klassieke meesterwerken over Maria en de Heilige Anna, haar moeder. Meisjes krijgen zo haar eigen genealogie, en dus ook haar identiteit, voorgesteld als autonoom. Verder moeten moeders voor hun dochters een eigen ruimte creëren om hun identiteit te kunnen vinden en ontwikkelen en om via de voorbeelden van 'grote hedendaagse vrouwen' en hun historische en mythologische oermoeders hun genealogie geleerd te krijgen. Deze ruimte kan volgens Irigaray worden gevonden in de oude meisjesschool, maar ook in het eerherstel van het vrouwelijk lichaam en haar cyclische ritmes. Naar dit lichaam leren luisteren betekent respect herwinnen voor de natuur en de kosmos die gereguleerd zijn volgens een zelfde, als vrouwelijk te karakteriseren (seksuele) economie van cyclische herhaling en constante groei.

Het zijn dit soort eenduidige, biologisch gedetermineerde herleidingen die ons eraan doen twijfelen of Irigarays argumenten gehoor zullen (blijven) vinden bij postmoderne feministen. Uit haar aanbevelingen bijvoorbeeld om de helft van de televisieprogramma's aan de belangstellings sfeer van vrouwen aan te passen en werktijden voor vrouwen volgens de biologische ritmes van hun lichaam in te delen, blijkt dat het vrouwelijk subjectbegrip dat zij voorstaat nogal eenduidig en monolithisch is. Het gevaar van essentialisme, waarop haar recente werk vaak wordt bekritiseerd, is niet denkbeeldig. Maar gezien haar proeve van genuanceerd en doordacht denken in haar vroegere werk en de ontstaansgeschiedenis van deze bundels waarvan de strategische retoriek is verwaterd in een (te) bondige stijl en onvoldoende argumentatie, waarvoor zij zich trouwens enkele malen excuseert, moeten we haar de omissies maar vergeven.

Het meer genuanceerde denken van Irigaray staat centraal in de Nederlandse bundel *Renaissance*. Met de bundels *Le temps de la différence* en *Je, tu, nous* heeft het vooral gemeen dat het gericht is op een breder publiek dan dat van de lezers van Irigarays vroegere werk. Hoewel niet verstoken van pragmatiek is *Renaissance* veeleer een vervolg van Irigarays filosofie, die deze tegelijkertijd toegankelijker maakt. Het is aantrekkelijk dat in *Renaissance* vertalingen van drie teksten van Irigaray opgenomen zijn uit de jaren tachtig, waaronder één uit *Je, tu, nous*. Een lezeres die moeizaam Frans leest was tot *Renaissance* verstoken van de ontwikkeling die Irigaray sinds *Ce sexe qui n'en est pas un*, uit de jaren zeventig en in het Nederlands vertaald in het begin van de jaren tachtig, heeft doorgemaakt.²

Maar *Renaissance* biedt nog veel meer. De drie teksten van Irigaray beslaan maar een bescheiden deel van dit boek. Het grootste deel is gevuld met de commentaren van de vier vertaalsters, die opvallend veelzijdig en interdisciplinair zijn, namelijk respectievelijk filosofisch, kunsthistorisch, architectonisch en theologisch. Het werk van Irigaray verdient dit. *Renaissance* laat echter ook zien dat Irigaray toch in de eerste plaats een filosofe is, hoe breed haar prententies ook mogen zijn. Zo blijkt dat het voor de filosofe en de theologe toch het makkelijkste is om te communiceren met de teksten van Irigaray. De teksten van de kunsthistorica en de architecte blijven afstandelijker, zowel wat inhoud als wat stijl betreft.

Renaissance begint met de vertaling van 'Femmes divines', vertaald als 'Goddelijke vrouwen'. In deze tekst houdt Irigaray een pleidooi voor de verbeelding van een vrouwelijke God. Irigaray stelt dat een mens een God nodig heeft om zichzelf van een identiteit te voorzien. Zij die toen al jaren pleitte voor seksuele differentie trekt daaruit de conclusie dat het vrouwen aan een vrouwelijke God ontbreekt en dat het aan vrouwen is om deze te creëren.

'Goddelijke vrouwen' lijkt ver af te staan van haar vroege werk, zoals *Spéculum, de l'autre femme* en *Dit geslacht dat niet (één) is*, waarin door middel van mimetische, deconstructieve, speelse verdraaiende bewegingen veel meer open werd gelaten. 'Goddelijk worden', het commentaar van

theologe Anne-Claire Mulder, een knappe en erudiete exegese van Irigarays tekst, laat zien hoe deze oude benaderingswijzen van mimesis, deconstructie, enzovoort en een psychoanalytische lezing van teksten nog steeds – meer dan haar recente steeds concretere invullingen van de te begane weg doen vermoeden – als drijvende kracht in deze tekst aanwezig zijn. Anne-Claire Mulders commentaar verrijkt Irigarays tekst door te laten zien hoe die met de theologische traditie verbonden is.

Agnès Vincenot kritiseert Irigarays beroep op een vrouwelijke genealogie en het belang voor vrouwen om (positieve) vrouwbeelden te bezitten. Zij wijst tevens op het gevaar dat daarin schuilt: dat beelden van vrouwen door vrouwen essentialistisch en daarmee reactionair ingezet kunnen worden. Zij stelt dat vrouwbeelden die te verdelen zouden zijn in beelden met een vernietigende of een bevorderende werking, niet kunnen functioneren als beelden om jezelf mee te identificeren. Beelden zijn slechts een hulpmiddel om te worden wat je wilt zijn. Hoewel Irigaray er weliswaar het woord 'identiteit' voor gebruikt, kan 'worden' niet betekenen dat je identiek aan jezelf blijft. Volgens Vincenot laat 'worden' niet alle mogelijkheden open. Worden is niet één van alles, laat staan 'het Alles' worden. En zo, met haar prachtig en doordacht filosofisch taalspel, expliciteert en bezweert Vincenot het essentialisme-gevaar.

De ontplooiing van een 'begrensd wording' is de drijfveer van het zoeken naar mooie, inspirerende vrouwbeelden in de kunst en daarbuiten. In de twee korte teksten van Irigaray in deze bundel, 'Een uitgebleven geboorte' en 'hoe kunnen wij onze schoonheid creëren?', maakt zij onomwonden duidelijk dat vrouwen met kunst mooie beelden moeten maken. 'Vrouw worden' heeft creaties nodig die eenheid verbeelden, in plaats van de verscheidenheid die zij nu uitdrukken. In 'Een uitgebleven geboorte', geschreven voor en handelend over Unica Zürn, is het volgens Irigaray de bemiddeling van de man, in Zürns geval Bellmer, die de fragmentatie van haar kunst veroorzaakt waardoor de band tussen natuur en geest, het gebied waar juist de begaafdheid van vrouwen ligt, niet ontstaan kan. Marion de Zanger neemt in haar commentaar afstand van Irigarays verbinding van het esthetische

met een ethische norm. Irigaray legt, volgens De Zanger, in haar interpretatie van Zürn het ideaal 'vrouw worden' bloot, dat zeker niet die van de surrealistische kunstenaress is.

In 'De kunst van het verzamelen. Over de fotografie van Cindy Sherman' geeft Heide Hinterthür enerzijds een voorbeeld van een kunstenaress bij wie de thema's 'vrouw worden' en 'afstand nemen of creëren ten opzichte van de voorbeelden die je daarbij belemmerd hebben' net als bij Irigaray centraal staan. Anderzijds struikelt ook Heide Hinterthür over de esthetische norm die Irigaray hanteert. De Zanger en Hinterthür, respectievelijk kunsthistorica en architecte, hebben dus veel moeite om de kunst ondergeschikt te maken aan de maatschappelijke idealen die met seksuele differentie uiteindelijk worden beoogd.

Tevens zie je in dit gewaagde boek nog steeds de controverse tussen zij die Irigaray essentialisme verwijten en zij die zich door dat verwijt niet willen laten beperken in haar denken. De eerste groep zal bij de concretisering van de weg naar seksuele differentie, zoals in *Le temps de la différence* en *Je, tu, nous* een zie-je-wel-gevoel krijgen. De tweede groep zal zichzelf de vraag moeten stellen of en hoe ze zich behalve door Irigarays denken tevens laat inspireren door Irigarays praktijk.

Noten

1. Gelijkijdig met *Je, tu, nous* verscheen bij dezelfde uitgeverij *Sexes et genres à travers les langues*, een door Irigaray samengestelde bundel met artikelen van taalkundigen over de sekseproblematiek in de westerse talen.
2. Begin 1992 zal de Nederlandse vertaling van *Je, tu, nous* bij Kok Agora verschijnen.

Valerie Frissen
Italia Mia. Televisiekijken in ballingschap
 Magda Michielsens
 Leuven/Amersfoort (Acco) 1991
 204 blz., f 35,50

Hoe komen Belgische Italianen ertoe om met busen vol naar Maastricht af te reizen en te midden van boze boeren en Kroatische nationalisten te demonstreren tegen de dreigende verdwijning van de zender RAI-Uno van de Belgische kabel? Had ik *Italia Mia* van Magda Michielsens niet gelezen dan was dit berichtje over een op het eerste gezicht weinig wereldschokkend probleem in de golf van publiciteit rond de Europese top in Maastricht me hoogstwaarschijnlijk ontgaan.

In *Italia Mia* schetst Michielsens in levendige bewoordingen de grote veranderingen die de plotselinge verschijning van de RAI op de Belgische kabel teweeg heeft gebracht in het alledaagse bestaan van Italiaanse migranten in Belgisch Limburg.

Italianen vormen de grootste groep migranten in België. Het overgrote deel van hen werd na de Tweede Wereldoorlog als arbeider voor de steenkoolmijnen gerecruteerd in de arme gebieden van Italië. Al vrij snel na de mannen volgden echtgenotes en verloofdes, hetgeen een intensief gezinsleven in de tuinvijken in de Belgische mijnstreken tot gevolg had.

Michielsens concentreert zich in dit boek op de vrouwen die tussen 1946 en 1956 in Belgisch Limburg zijn komen wonen. Kenmerkend voor deze 'eerste generatie' vrouwen is dat ze nooit Nederlands hebben leren spreken en dat ze weinig contacten hebben buiten de eigen Italiaanse gemeenschap. Bovendien hechten juist deze vrouwen nog sterk aan de normen en waarden die ze uit Italië hebben meegenomen, zoals de traditionele scheiding tussen een mannenwereld en een vrouwenwereld. Concreet betekent dit dat het leven van alledag zich grotendeels afspeelt in familiekring, keuken en huiskamer.

In het midden van de jaren tachtig voltrekt zich een kleine revolutie in de huiskamers van deze besloten gemeenschap. Voor het eerst wordt de Itali-

aanse staatstelevsie RAI doorgegeven via het Belgische kabelnet. Vanaf dat moment is RAI-Uno de onbetwiste favoriet in de Belgisch-Italiaanse gemeenschap. De vraag waar Michielsens zich in haar onderzoek op richt is wat de komst van de RAI voor de Italiaanse vrouwen betekende. Door hun taalprobleem waren zij tot dan toe afgesneden van een belangrijke bron van informatie en amusement, de televisie. Wat betekent deze verandering vooral voor hun zelfbewustzijn en identiteit?

Door middel van kwalitatief onderzoek – in de vorm van half gestructureerde diepte-interviews met een honderdtal vrouwen – poogt Michielsens een antwoord op deze vragen te krijgen. In de resultaten wordt, naar goed kwalitatief gebruik, geprobeerd 'de stem van de vrouwen zelf te laten klinken' in de vorm van citaten uit de interviews. Daarin zou vooral de diversiteit in de antwoorden moeten weerklinken. Wat betreft haar theoretisch kader zoekt Michielsens aansluiting bij inzichten uit zowel vrouwenstudies, communicatiewetenschappen als migratietheorieën. Dit theoretisch kader wordt niet erg helder uitgewerkt en is tamelijk verbrokken door het hele boek heen terug te vinden.

Elementen uit migratietheorieën worden met name in hoofdstuk 2 en 3 uitgewerkt en op de Belgische Italianen toegespitst. Het belangrijkste inzicht in dit verband is dat in de wetenschappelijke studie van migratieverschijnselen vrouwen tot nu toe een vrijwel vergeten en onzichtbare groep vormen. Om de zichtbaarheid van Italiaanse migrantes te vergroten beschrijft Michielsens de beweegredenen die deze vrouwen hadden om hun land te verlaten, beweegredenen die zeker niet altijd dezelfde waren als die van de mannen die ze volgden.

In de drie daaropvolgende hoofdstukken komen de resultaten van het onderzoek aan de orde, vanuit drie verschillende invalshoeken. Allereerst worden de vrouwen en hun kijkgedrag bekeken vanuit een pedagogisch perspectief. In een hoofdstuk met de pakkende titel 'De laatste Mamma's', beschrijft Michielsens de reacties van de vrouwen op de komst van de RAI vanuit hun rol in de familie als moeder en grootmoeder. Voor de vrouwen van de eerste generatie zijn traditionele opvattingen over vrouwelijkheid nog altijd belangrijk, waardoor ze

het welhaast mythische beeld van de Italiaanse Mamma sterk bevestigen. Omdat deze vrouwen bovendien in een betrekkelijk isolement ten opzichte van de hen omringende maatschappij leven en omdat tegelijkertijd de modernisering van Italië volstrekt aan hen voorbij is gegaan, is de komst van de RAI een schok, maar wel een overwegend aangename schok. Opvallend is bijvoorbeeld dat zij de extravagante en zelfbewuste jonge mensen die de RAI-programma's bevolken als voorbeeld voor hun kinderen mild en zelfs positief beoordelen. Hetzelfde geldt voor de sexy en zelfbewuste vrouwen in RAI-programma's. Deze vrouwbeelden zijn weliswaar geen toonbeeld van vooruitstrevendheid, maar vanuit het perspectief van de Belgische migrantes ook bepaald niet traditioneel. Ook deze RAI-vrouwen oogsten in het algemeen echter vooral bewondering onder de migrantes.

Bovendien wordt het als zeer positief beoordeeld dat de RAI handvatten aanreikt om de Italiaanse cultuur en taal aan hun kinderen door te geven. Waar in andere gezinnen vaak wordt gevreesd voor de schadelijke gevolgen van televisiekijken voor kinderen, benadrukken deze vrouwen juist de fantastische mogelijkheden die de televisie biedt om kinderen iets te leren. Volgens deze moeders kunnen hun kinderen niet vaak genoeg kijken.

Een effect van de komst van de RAI is dat de vrouwen minder afhankelijk worden van hun kinderen, nu zij voor het eerst in staat zijn zonder vertaalhulp televisie te kijken. Een mooi voorbeeld van de heel eigen betekenis die de RAI voor deze vrouwen heeft is ook hun uitgesproken enthousiasme over de reclame op deze zender. Ze identificeren zich sterk met de alledaagse huisvrouwenwerkelijkheid die in deze filmpjes de overhand heeft, en met het beeld van 'ons Italië' dat de spots bij hen oproept.

Vervolgens gaat Michielsens dieper in op hun kijkgedrag. Uitgangspunt is een studie van Morley (1986)¹ waarin verschillende dimensies van kijkgedrag in de sociale context van het gezin worden bestudeerd. Volgens Michielsens heeft de komst van de RAI zowel het kijkgedrag zelf als de context waarin televisie wordt gekeken grondig veranderd. Het informatie-vacuüm waarin de vrouwen tot nu toe leefden is doorbroken. De vrouwen volgen vrij-

wel alles wat hen door de RAI wordt aangeboden aandachtig en vol enthousiasme. De televisie staat altijd aan en over programmakeuzes hoeft niet meer onderhandeld te worden. Informatie die vroeger nauwelijks werd opgepikt – bijvoorbeeld over honger in Afrika – wordt, aangeboden via de RAI, opeens schokkend en ontroerend. Eén vrouw vat dit treffend samen in de uitspraak: 'Met de RAI gebeurt er wat in mijn hoofd.'

Ook in de sociale relaties is het een en ander veranderd: de RAI-programma's zijn een onuitputtelijke bron van gespreksstof, hetgeen de onderlinge banden en het collectieve gevoel bij Italië te horen versterkt. De vrouwen hebben het gevoel beter op de hoogte te zijn, waardoor ook hun zelfbewustzijn groeit. Ze hebben het gevoel minder buiten het openbare leven te staan.

Een derde en laatste invalshoek van waaruit de komst van de RAI wordt bekeken is die van de Italiaanse identiteit. Hoewel het Italië dat via de RAI tot hen spreekt soms dramatisch veranderd is, is de band met Italië die door het televisiekijken steeds nauwer wordt aangetrokken het belangrijkste voor deze vrouwen. De hernieuwde kennismaking met de Italiaanse taal en cultuur heeft een zeer positieve uitstraling op hun eigen identiteit en zelfbewustzijn.

Deze studie sluit aan op actuele discussies in de communicatiewetenschap. In de communicatiewetenschap verschuift de aandacht van effectenstudies naar ontvangersonderzoek. Parallel daaraan worden meer interpretatieve methoden van onderzoek gebruikt. Michielsens' studie is daarvan een voorbeeld. De belangrijkste verdienste van dit onderzoek is in mijn ogen de integere en betrokken wijze waarop Michielsens zich heeft verplaatst in de positie van 'haar vrouwen', waardoor het proces van zingeving aan de werkelijkheid concreet gestalte krijgt. Volstrekt aannemelijk wordt hoe belangrijk een alledaagse, en daardoor ogenschijnlijk onbetekenende praktijk als televisiekijken kan zijn bij bijvoorbeeld het ontwikkelen van een eigen identiteit.

Een minpunt van dit onderzoek is dat de empirische bevindingen en de meer analytische beschouwingen vaak op niet erg heldere wijze door elkaar heen lopen, hetgeen waarschijnlijk voor een belangrijk deel kan worden toegeschreven aan het ta-

melijk rommelig gepresenteerde theoretische kader.

Een tweede minpunt betreft de presentatie van de resultaten in de citaten. Ik begrijp niet goed waarom Michielsens de uitspraken van de vrouwen vaak op onderwerp gerangschikt achter elkaar plakt, waardoor aan de rijkdom van het materiaal bepaald geen recht wordt gedaan. Volgens haar moet juist in deze citaten de diversiteit in antwoorden tot uitdrukking komen. Omdat die diversiteit echter verder niet wordt geproblematiseerd en geanalyseerd blijft de betekenis van die citaten enigszins duister.

Ondanks het wat gezwollen taalgebruik is het boek in een overwegend vlotte en leesbare stijl geschreven. Ik heb het met plezier gelezen.

Noot

1. David Morley, *Family Television. Cultural Power and Domestic Leisure*. Londen (Comedia) 1986.

Jet Bussemaker

Feminism without Illusions. A Critique of Individualism

Elizabeth Fox Genovese

Chapel Hill/Londen (University of North Carolina Press) 1991

247 blz., f 57,10

In de Verenigde Staten, vaak beschreven als het land van het individualisme bij uitstek, speelt al enige tijd een discussie over de grenzen van het individualistisch denken en de betekenis van zijn tegenhanger, de gemeenschap. Elizabeth Fox-Genovese mengt zich in dat debat vanuit de optiek van het feminisme. Ze probeert het denken over individualisme en gemeenschap te verbinden met opvattingen over mannelijkheid en vrouwelijkheid, maar ook met discussies over verschil en gelijkheid en universalisme en particularisme. Ze richt zich daarbij op verschillende disciplines, waaronder de poli-

tieke filosofie, de geschiedenis en de letteren. Fox-Genovese discuteert in *Feminism without Illusions* dan ook met nogal wat auteurs, onder wie Sandel, MacIntyre, Tönnies, Elshtain en Scott.

Nu is Fox-Genovese zelf ook geen onbekende in de Verenigde Staten. Als feministisch historica heeft ze verschillende belangrijke publikaties op haar naam staan, waaronder het veel geroemde *Within the Plantation Household. Black and White Women of the Old South* uit 1988. De aandacht die ze in deze studie naar slavernij aan de dag legt voor de relatie tussen sekse, klasse en etniciteit komt ook in haar nieuwe boek tot uitdrukking. Wil het feminisme meer zijn dan een opstapje voor carrières van witte, goed opgeleide vrouwen, dan zal het de grondslagen van de dominante cultuur en van het feministisch denken aan een onbarmhartig onderzoek moeten onderwerpen. Te beginnen bij het individualisme.

Fox-Genovese omschrijft individualisme als een systematische theorie over politiek, maatschappij, economie en epistemologie zoals die zich ontwikkelde tijdens de grote revoluties in de zeventiende en achttiende eeuw en zich in de meest pure vorm voordoet in de *laissez-faire*-doctrines van de neoklassieke economie en de liberale politieke theorie. Uitgangspunt van individualistisch denken is de idee dat het individu de basis van het maatschappelijk leven is. Rechten worden hierin gezien als rechten die gegrondvest zijn in het individu en om die reden beschermd moeten worden als *individuele rechten*. In het huidige tijdsgewricht is dit individualisme volgens Fox-Genovese verworpen tot een geatomiseerde versie waarin egoïsme hoogtij viert en de claims van de gemeenschap worden ontkend.

Historische oorzaken voor de ontsporing van het individualisme zoekt Fox-Genovese in de dominantie van de theorie van het sociale contract, in de uitsluiting van vrouwen en zwarten als het om individuele rechten gaat en in de strikte scheiding tussen de sfeer van de markt en het privé-leven. Op microniveau hebben mannen individualisme en gemeenschap in hun leven weten te verenigen: het eerste via de openbare sfeer van betaalde arbeid, het tweede via de 'veilige thuishaven van het gezin'. Vrouwen hebben die kans nooit gekregen,

omdat ze uitgesloten waren van de openbare sfeer. Het feit dat vrouwen grotendeels uitgesloten zijn van individualisme, ontslaat het feminisme niet van de plicht na te denken over de relatie tussen individualisme en gemeenschap. Sterker nog: het feminisme is medeverantwoordelijk voor de erosie waaraan de gemeenschap heden ten dage onderhevig is. Het feminisme heeft volgens Fox-Genovese bijvoorbeeld – terecht – de gezinsideologie aangevallen, maar heeft daardoor ook – onbedoeld – bijgedragen aan een verdere ondermijning van gemeenschapswaarden. Een weg terug naar de traditionele opvattingen over gemeenschap voert ons echter nog verder van huis; die opvattingen zijn veelal gebaseerd op nostalgische retoriek en bevestigen traditionele opvattingen over mannelijkheid en vrouwelijkheid.

Zo lijkt vrouwen geen andere keus te blijven dan een pleidooi voor het verkrijgen van rechten op grond van de status van het individu – dat gebaseerd is op het vermeend universalisme van de mannelijke leefwereld – of pleiten voor de erkenning van rechten op grond van de status als vrouw – dat het particularisme ten aanzien van vrouwen bevestigt. De eerste keus, gebaseerd op een identificatie van feminisme met individualisme, is volgens Fox-Genovese onhoudbaar. Haar belangrijkste tegenwerping is wel dat die identificatie heeft geleid tot een middenklasse feminisme van witte vrouwen waarin het belang van een specifieke groep wordt opgeworpen als het belang van een veel grotere groep. Ook als dit niet gebeurt in naam van een vermeend universalisme van burgers, maar in naam van vrouwen onder de noemer van zusterschap, worden verschillen tussen vrouwen eerder bevestigd en vergroot dan verkleind. Zo is de premisse van zusterschap een gelijkheid van vrouwen uit L.A. Law, maar geen gelijkheid tussen de L.A. Law-vrouwen en Roxanne.

Ook de tweede keuze, een pleiten voor rechten van vrouwen als vrouw, verbonden met een herstel van gemeenschapsidealen, kan geen oplossing bieden. Het zou de toch al veel gemaakte associatie tussen vrouwelijkheid en gemeenschapsdenken bevestigen en het beeld van vrouwen als symbool voor zorg, verbondenheid en eeuwigheid reproduceren. In haar afwijzing van de herwaardering van

zorgzame capaciteiten van vrouwen en het ongecompliceerde eerherstel voor het gezinsleven vindt Fox-Genovese vooral Gilligan en Elshtain op haar weg. Beide schrijfsters slaan volgens Fox-Genovese door in hun kritiek op het individualisme en schieten hun doel voorbij. Ze bevestigen traditionele verschillen tussen de seksen en daarmee de dichotomie universalisme-particularisme, in plaats van deze te ondermijnen. Het geseksueerde aspect van individualisme ligt volgens Fox-Genovese niet zozeer in het theoretische concept – als zodanig is het individu een onpersoonlijke categorie – maar in de geschiedenis: historisch is het individu, evenals de instituten die zijn gerealiseerd om ‘zijn’ mogelijkheden te realiseren, geseksueerd. Door het historische aspect te verwarren met een theoretisch en moreel aspect, zoals Gilligan en Elshtain zouden doen, worden vrouwen buiten de geschiedenis geplaatst en wordt de rol van vrouwen in de collectieve biografie van de Amerikaanse geschiedenis weggelaten.

Om een uitweg uit de valse tegenstelling tussen individualisme en gemeenschap te vinden is het volgens de auteur noodzakelijk dat het feminisme zijn dubbele verhouding ten opzichte van het individualisme erkent en analyseert. Enerzijds, zo stelt Fox-Genovese, is het feminisme historisch gezien een dochter van het individualisme – opgevat als het idee dat het individu de basis vormt van het maatschappelijk leven. Om die reden zou het onzin zijn het individualistische denken af te zweren. Anderzijds zijn de premisses van het individualisme altijd bepaald door een mannelijke leefwereld waarin voor verschil geen plaats is. Om die reden zou het illusoir zijn te denken dat het feminisme zou kunnen volstaan met een beroep op een uitbreiding van individuele rechten op grond van een universalistisch mensbeeld. Waar het op aankomt is het idee van rechten en vrijheid van individuen te grondvesten in een vernieuwde opvatting over, wat Fox-Genovese noemt, ‘een genereuze gemeenschap van sociaal leven’. In zo’n vernieuwde opvatting worden individualisme en gemeenschap niet als uitsluitende grootheden gezien, maar als elkaars veronderstellingen. Individualisme veronderstelt de aanwezigheid van een gemeenschap waarbinnen (sociale) rechten betekenis krijgen, wil men

niet vervallen in een excessief streven naar eigen voordeel van atomistische individuen. Een genereuze gemeenschap, zoals Fox-Genovese die voorstaat, veronderstelt dat er ruimte is voor verschillen en culturele pluriformiteit, zonder echter te vervallen in een ondoordachte verheerlijking van verschil.

Binnen zo’n kader kan het streven naar rechtvaardigheid ten aanzien van vrouwen niet worden onderbouwd met een beroep op individuele rechten als zodanig, maar moet het worden beargumenteerd vanuit rechten die zijn afgeleid uit een collectief sociaal leven. Fox-Genovese geeft enkele voorbeelden. Zo neemt ze de vraag naar de verhouding tussen individuele rechten en gemeenschapswaarden als aanknopingspunt om een kritiek te formuleren op de argumenten die voorstanders van positieve actie hanteren. Hoewel voorstanders van positieve actie impliciet gemeenschapswaarden boven individuele competitie stellen, besteden ze expliciet weinig aandacht aan de effecten van deze waarden, maar verdedigen ze positieve actie juist op grond van de bescherming die het verschillende individuen (vrouwen, zwarten) biedt om aanspraak te maken op hun bijdrage aan maatschappelijke opbrengsten. Een strategie van *comparable worth* biedt wellicht een meer adequaat perspectief. Positieve actie gaat weliswaar uit van andere numerieke verhoudingen tussen mannen en vrouwen in verschillende beroepsgroepen, maar blijft hen tegelijkertijd zien als individuen die gelijke aanspraak op toegang en betaling maken, terwijl in een strategie van *comparable worth* vrouwen als groep verondersteld worden en de waarde van verschillende werkzaamheden wordt bekeken. *Comparable worth* confronteert ons met het feit dat de maatschappij niet wil betalen voor zaken waarvan men zegt ze te waarderen, zoals blijkt uit het niet of laag betalen van bijna alle verzorgende werkzaamheden en beroepen. Een strategie van *comparable worth* stelt vragen bij de werking van het marktmechanisme door de economische definitie van waarde te vervangen door een definitie die is gebaseerd op gemeenschapswaarden van verdelende rechtvaardigheid.

Een soortgelijke redenering gebruikt Fox-Genovese om pornografie, voor zover het vrouwen als

koopwaar voorstelt, te kritiseren op grond van gebrek aan sociale verantwoordelijkheid die daaruit spreekt ten aanzien van de degradatie van vrouwen. Hoewel pornografische verbeelding in essentie een privé-aangelegenheid is van individuele perceptie, en het niet de taak van de overheid is om verbeelding te reguleren, is de wijze waarop verbeeldingen worden geuit een zaak van algemeen belang. Ook de feministische argumentaties voor abortus moeten het ontgelden bij Fox-Genovese. De verdediging voor de argumentatie 'de vrouw beslist' ligt in de idee dat het om een privé-recht gaat waarover de staat niets heeft te zeggen. Deze argumentatie heeft ongewenste gevolgen wanneer die wordt toegepast op andere zaken, bijvoorbeeld in het geval een man zijn vrouw of kinderen mishandelt. Ook in dat geval kan niet-ingrijpen van de staat immers worden verdedigd door te redeneren vanuit het individualistische gezichtspunt dat rechten in essentie een vorm van privé-bezit zijn. Hoe nu wel een coherente argumentatie in termen van individualisme en gemeenschap kan worden opgebouwd waarmee abortus verdedigd kan worden en mishandeling in privé-situaties kan worden aangeklaagd, wordt in *Feminism without Illusions* niet duidelijk gemaakt. Het gaat Fox-Genovese er vooral om dat we niet alleen over feministische doelen moeten nadenken, maar ook over de premisses die eraan ten grondslag liggen.

Nu heeft Fox-Genovese ook haar eigen premisses. De belangrijkste is wel dat individualisme het sociale en politieke denken in de Verenigde Staten diepgaand heeft gekleurd en aan de wortel ligt van veel historisch en contemporair kwaad. Dat maakt haar gebruik van de term niet altijd even duidelijk: de ene keer staat het voor een waarde, een andere keer voor een beschrijving; soms staat het tegenover gemeenschap, dan weer tegenover collectiviteit; de ene keer is het een zelfstandige ideologie, een andere keer onderscheidt het zich nauwelijks van liberalisme. Het boek is ook op andere punten niet altijd even strak opgebouwd, wat soms leidt tot hink-stap-sprongen in het betoog en tot weinig uitgewerkte kritiek op andere auteurs.

Toch is *Feminism without Illusions* een uitdagend boek waarin uiterst belangrijke theoretische, historische en politieke problemen worden aange-

kaart, en niet alleen voor de Verenigde Staten. Daarom is het jammer dat ik me niet aan de indruk kan onttrekken dat Fox-Genovese zich een beetje vertild heeft aan haar onderwerp. De hoeveelheid thema's, disciplines en auteurs die worden behandeld bepaalt zowel de zwakte als de kracht van *Feminism without Illusions*. De zwakte omdat de auteur niet toekomt aan een overtuigend en coherent antwoord op haar centrale vraag, de kracht omdat ze meer dan genoeg voeding geeft om verder na te denken over die vraag: hoe de verhouding tussen individualisme en gemeenschap te denken zonder te vervallen in vermeend universalisme, gevaarlijke fragmentatie of bekrompen tradities.

Saskia van Oenen
Sekseverschillen in het onderwijs.
Curriculum, didactiek en organisatie
 Geert ten Dam, Marij Urlings, Monique
 Volman
 Groningen (Wolters Noordhoff) 1991
 245 blz., f 42,50

Het onderwijs maakt verschil en het maakt gelijkheid. Althans, dat is het tweeledig doel van het onderwijs, aldus de inleiding op het boek *Sekseverschillen in het onderwijs* (dat overigens vooral over het voortgezet onderwijs gaat, plus een beetje volwasseneneducatie). Alle jongeren dienen via het onderwijs een zelfde basisuitrusting te krijgen om in de maatschappij te kunnen functioneren: in die doelstelling ligt het gelijkheidsstreven. Tegelijkertijd dient het onderwijs mensen op te leiden en te selecteren voor allerlei verschillende (arbeids)posities, en daarom moet er ook weer verschil gemaakt worden. Beide processen pakken voor meisjes vaak anders uit dan voor jongens. Dat ligt niet alleen aan de buitenschoolse socialisatie. Het onderwijs produceert zelf ook sekse-ongelijkheid en dus kan het onderwijs daar zelf ook iets aan veranderen.

Sekseverschillen in het onderwijs is bedoeld als studiemateriaal ten behoeve van (hbo- en wo-)opleidingen voor beroepen in en om het onderwijs.

De auteurs bevelen hun boek ook aan voor 'vakgenoten' (vrouwenstudies, onderwijskunde) als verwerking van recent onderzoek en theorievorming omtrent de problematiek van sekse en onderwijs.

Ten Dam, Urlings en Volman gaan in deel 1 van start met een algemene oriëntatie op de problematiek. Dit deel bestaat uit verhalen van vrouwen en meisjes over hun onderwijservaringen, gevolgd door 'cijfers en feiten' over sekseverschillen in leerprestaties en schoolloopbanen. Daarna worden de belangrijkste begrippen behandeld die voorkomen in de discussies over de problematiek van sekse in relatie tot onderwijs: Achterstand, Kansen, Socialisatie buiten en binnen de school, Keuzen, Vrouwelijkheid, Verschillen, Verschil en gelijkheid, Constructies van vrouwelijkheid. De begrippen worden gepresenteerd als sleutels tot verschillende benaderingen van de problematiek. Bij elk begrip krijgen we een 'probleemdefinitie', een samenvatting van het bijbehorend onderzoek en beleid, en tenslotte een kritische reflectie op de mogelijkheden en beperkingen van de benadering in kwestie. Het resultaat van dit eerste deel is een knappe, want overzichtelijke presentatie van 'the state of the art', die de lezers aanzet tot zelf nadenken.

Het boek eindigt (deel 4) met een aantal 'verwerkings-opdrachten' en een toelichting op de didactische opzet. Tussen deel 1 en deel 4 in staan acht hoofdstukken en twee interviews, voor het merendeel geschreven door gastauteurs: Grotenhuis over de geschiedenis van meisjesonderwijs en coëducatie, Petit en Sterringa over interactie in de klas, Leeman over etniciteit, Jaarsma over beleid, Arends over een Engels jongensproject, Man in 't Veld, Wubbels en Jörg over natuurkundeonderwijs, Van Eck en Vermeulen over schoolmanagement. De hoofdauteurs zelf leveren bijdragen over informatica-onderwijs, vrouwenvak scholen, allochtone vrouwen en volwasseneneducatie. Ik noem die onderwerpen en auteurs allemaal omdat het feit dat ze in het boek verzameld staan, in belangrijke mate de waarde ervan uitmaakt. Al die hoofdstukken zijn interessant, genuanceerd en toch helder, geven inzicht in de recente gedachtenvorming over het onderwerp in kwestie. Tegelijk houdt het boek daarom enigszins het karakter van een verzamelbundel; een mooie en nuttige verzamelbundel, stevig on-

derbouwd met het reeds genoemde eerste deel.

De auteurs hebben er zelf echter nog meer van willen maken door bovengenoemde hoofdstukken te rangschikken in een deel 2 en deel 3. Elk deel heeft een eigen inleiding waarin vanuit een bepaalde probleemstelling een samenhang tussen de hoofdstukken geformuleerd wordt. Die indeling roept echter vragen op omdat de inhoudelijke lading van de hoofdstukken niet echt correspondeert met de probleemstellingen. De probleemstelling bij deel 2 is bijvoorbeeld 'Hoe maakt het onderwijs verschil respectievelijk gelijkheid?' Maar wie echt een goed overzicht en inzicht in die problematiek zoekt, heeft niet voldoende aan de bijbehorende vijf hoofdstukken over 'aparte of coëducatie', 'interactie', 'eticiteit', 'beleid' en 'een jongensproject'. Vergeleken met de probleemstelling lijkt dit quintet nogal willekeurig. Waarom wordt de vraag naar produktie van verschil en gelijkheid bijvoorbeeld niet geplaatst in het kader van het veelbesproken onderwijskundige probleem 'differentiatie': (hoe) stel je homogene of heterogene groepen samen; hoe constateer je en ga je om met verschillen in tempo, interesse en aanleg tussen leerlingen; hoe het gevaar van etikettering en stigmatisering het hoofd te bieden? Behandeling van onderwijskundige discussies over differentiatie lijkt toch een van de meest voor de hand liggende onderwerpen als het over 'gelijkheid en verschil' gaat?

Ik begrijp wel waar de schoen wringt: de conceptvorming binnen vrouwenstudies over 'verschil en gelijkheid' heeft zich langs andere wegen en in andere termen ontwikkeld dan in de onderwijskunde, en er is nog door niemand (in Nederland) een systematisch verband gelegd tussen beide. Het maken van die conceptuele vertaalslag is een project apart, waar nog veel nieuw werk voor verricht moet worden. Ik had graag gezien dat dit probleem in het boek zelf ten minste aan de orde gesteld was, als een aanzet tot nieuwe gedachtenvorming.

Deel 3 heet 'Verbeteringsstrategieën – obstakels en springplanken'. Ook daar mis ik iets. De in dit deel ondergebrachte hoofdstukken bespreken slechts een eenzijdig soort strategie, namelijk: hoe te bevorderen dat meer meisjes/vrouwen de arbeidsterreinen gaan betreden waarin mannen zich plegen te bewegen, en dat meisjes betere beroeps-

perspectieven en carrièremogelijkheden krijgen. Inderdaad gaan de subsidies tegenwoordig bijna alleen nog naar emancipatieprojecten op deze terreinen, het is dus de opbrengst uit deze projecten waarover wordt gerapporteerd, en dus strookt het gepresenteerde arsenaal aan strategieën keurig met het huidige 'verander-de-meisjes'-beleid van de overheid. Een uitzondering hierop vormt de uitstekende bijdrage van Ria Jaarsma, maar die is opmerkelijk genoeg nu weer niet in dit deel geplaatst maar in het tweede over verschil en gelijkheid. Inderdaad geeft Jaarsma heel duidelijk aan hoe het beleid in de laatste tien jaar steeds eenzijdiger georiënteerd is geraakt op 'gelijkheid', in de zin van aanpassing van de perspectieven van de meisjes aan die van de jongens. Haar analyse culmineert echter in praktische voorstellen tot niet-eenzijdige verbeteringsstrategieën, gericht op a) overheidsbeleid en b) beleid op schoolniveau. Met stappen-schema's en al. Ik had Jaarsma's kritiek op het huidige emancipatiebeleid, die de hoofdauteurs overigens zelf ook kort verwoorden in deel 1 (pp. 55-58), echter graag verwerkt gezien in een reflectie op de eenzijdigheid van de in deel 3 gepresenteerde strategieën.

De opbouw in delen en de verbindende teksten stroken dus niet precies met wat de hoofdstukken te bieden hebben, en om dat te verhelpen had er net wat meer analyse gepleegd moeten worden door de hoofdauteurs. De lezers kunnen tussen de hoofdstukken natuurlijk wel zelf alle vergelijkingen trekken die hun interesseren. Voor opleidingsituaties verschaft *Sekseverschillen in het onderwijs* daarom ruimschoots stof tot zelfstandig nadenken, vrouwenstudiesdocenten kunnen er zelf interessante opdrachten bij bedenken, en/of de verwerkingsopdrachten in deel 4 gebruiken. Wat betreft het belang voor vakgenoten vind ik de karakteristiek 'verwerking van recent onderzoek' niet echt toepasselijk. Wat het boek geeft is een balans van de Nederlandse vrouwenstudies-onderwijskunde: en dat is een terrein waarop de boekhouding tot dusverre slechts op een x aantal losse velletjes was bijgehouden. De kwaliteit van zo'n balans is ook, dat deze het oog scherpt voor wat er allemaal nog niet op staat. Dat spoort de vakgenoten aan tot elaboratie van de graaf- en constructiewerkzaamheden.

Marrie Bekker

Vrouwen en gezondheid. Een overzicht van onderzoek naar gezondheidsklachten van vrouwen, 1970-1990. Trendrapport STEO

Ludwien Meeuwesen, Marijke Ruiters, Jette Westerbeek van Eerten, Christien Brinkgreve

Den Haag (STEO) 1991
249 blz., f 30,-

Het is voor onderzoeksters en andere belangstellenden op het gebied van 'Vrouwen en Gezondheid' toe te juichen dat dit STEO-trendrapport verschenen is. Het rapport biedt een mooie inventarisatie van vele Nederlandstalige publikaties over de afgelopen twintig jaar, en ook van de publikaties die nog moeten komen: het bevat ook een beschrijving van de onderwerpen binnen het thema Vrouwen en Gezondheid die nader onderzoek behoeven. Het in kaart brengen van de stand van zaken is een noodzakelijke stap om enigszins tot de onderlinge afstemming en landelijke coördinatie van onderzoek op dit gebied te komen, die door vele betrokkenen zo wenselijk wordt geacht. De publikatie van het trendrapport sluit hiermee aan bij een van de doelstellingen van de onlangs opgerichte *Dutch Foundation of Women and Health Research*,¹ die daarnaast nastreeft om onderzoek naar 'Vrouwen en Gezondheid' te stimuleren.

Wat opvalt aan het onderzoeksoverzicht is de grote degelijkheid waarmee te werk gegaan is. De lezer wordt uitvoerig op de hoogte gesteld van de gevolgde methoden van selectie en ordening.

Na het eerste inleidende hoofdstuk biedt hoofdstuk 2 een overzicht van sekseverschillen in gezondheidsstatistieken en epidemologisch onderzoek. De auteur, Marijke Ruiters, laat dit overzicht voorafgaan door een kritische analyse van de betekenis van sekseverschillen in het vóórkomen van sterfte en ziekte. Voor de interpretatie ervan, zo stelt ze, zijn andere gegevens dan sekse nodig, zoals sociaal-economische situatie, gegevens evenwel die helaas vaak ontbreken in statistisch onderzoek. Worden sekseverschillen wèl geïnterpreteerd, dan zou dit vaak gebeuren door ze te minimaliseren om

aan te tonen dat vrouwen heus niet zieker of zwaker zijn dan mannen, of door ze overmatig te benadrukken met als gevolg dat stereotiepe denkbeelden over vrouwen worden bevestigd en versterkt. Ruiters zelf minimaliseert noch maximaliseert, maar bespreekt de mogelijke implicaties van de gebruikte bronnen voor de gepresenteerde gegevens bij elk overzicht van sekseverschillen en -overeenkomsten.

Hoofdstuk 3 bevat een literatuuroverzicht van publikaties over gezondheidsproblemen van vrouwen. Onder de noemers 'Gezondheidsproblemen', 'Gezondheidszorgoptieken', en 'Posities van vrouwen' bespreken Jette Westerbeek en Ludwien Meeuwesen in afzonderlijke paragrafen publikaties op specifieke deelgebieden van elk van de drie. Het hoofdstuk correspondeert qua indeling met een bijlage waarin de besproken referenties zijn terug te vinden. Hoewel de lijst niet de pretentie heeft volledig te zijn, is het boek alleen al vanwege deze bijlage een must voor allen die onderzoek doen op het gebied van 'Vrouwen en Gezondheid'. Wel vond ik het jammer dat de bespreking van publikaties beperkt bleef tot een beschrijving van het aantal en de typen publikaties, zoals 'recensie', 'symposiumverslag', 'publikatie gebaseerd op onderzoek' enzovoort, en van de discipline waaruit ze afkomstig waren. Het zegt mij op zich weinig dat er bijvoorbeeld 'maar twee literatuurbesprekingen' (p. 77) over psychologische aspecten van het premenstrueel syndroom werden gevonden; dit wordt eventueel pas interessant wanneer duidelijk is wat er in die besprekingen aan de orde komt. Dit geldt mijns inziens te meer, daar uitsluitend (een selectie van de) Nederlandstalige literatuur de revue passeert. Of er dus inderdaad bijvoorbeeld 'weinig onderzoeks-aandacht' (p. 91) uitgaat naar buikpijn, kan volgens mij alleen bepaald worden aan de hand van de inhoud van de publikaties die bovendien eigenlijk in samenhang met de buitenlandse literatuur onderzocht zou moeten worden. Het monnikenwerk dat aan het hoofdstuk ten grondslag ligt, dwingt zonder meer respect af, en het is duidelijk dat screening van de buitenlandse literatuur in dit bestek niet mogelijk was, maar hoofdstuk 3 had wat mij betreft een inhoudelijker karakter mogen hebben, bijvoorbeeld in de vorm van korte samen-

vattingen waarbij hoofdstuk en bijlage in elkaar geïntegreerd zouden zijn, ten koste van evaluaties in termen van wenselijke kwantiteit.

In hoofdstuk 4 wordt aan deze kritiek tegemoet gekomen. De al genoemde drie auteurs presenteren enkele onderwerpen die 'diepgaander' worden uitgewerkt, te weten psychosomatische klachten, buikklachten, depressie, premenstrueel syndroom, postpartum depressie, en alcoholverslaving. Het hoofdstuk bevat levendige en genuanceerde beschrijvingen van deze onderwerpen, waarbij een van de moeilijkste vragen op dit gebied, namelijk naar de interpretatieproblemen rond de benoemingsprocessen van opgemerkte en geverbaliseerde verschijnselen naar 'klachten' en vice versa, niet uit de weg wordt gegaan. Opvallend is dat in dit hoofdstuk naast Nederlandse nu toch ook buitenlandse publikaties zijn verwerkt. Hoe de selectie hiervan heeft plaatsgevonden, wordt niet vermeld.

Het vijfde en laatste hoofdstuk, 'Reflectie', is een co-productie van Christien Brinkgreve en Ludwien Meeuwesen. In dit hoofdstuk worden de eerder geïnventariseerde feiten met betrekking tot de lichamelijke en geestelijke gezondheid van vrouwen nog eens bondig samengevat, evenals de mate en het soort van onderzoeks-aandacht dat aan diverse klachten in de loop der tijd binnen vrouwenstudies besteed is. Zo signaleren de auteurs dat de onderzoeksbelangstelling voor een aantal relatief weinig spectaculaire en dramatisch verlopende verschijnselen zoals hoofdpijn, reuma, premenstrueel syndroom, postpartum depressie en buikpijn 'welhaast omgekeerd evenredig is met de frequentie van vóórkomen' (p. 182). Dit in tegenstelling tot de aandacht voor anorexia nervosa, een relatief zeldzamer verschijnsel. De auteurs pleiten ervoor om meer onderzoek vanuit vrouwenstudies naar onder meer reuma, migraine, acné, en tal van gynaecologische aandoeningen te doen, en wel met name vanuit een sociaal-wetenschappelijke optiek. In een aparte paragraaf wordt ingegaan op het 'eigene' van de wijze waarop vanuit vrouwenstudies onderzoek is gedaan naar Vrouwen en Gezondheid. Als 'eigen' identificeren de auteurs ten eerste de aandacht voor de sociale context waarin vrouwen leven, die een verschuiving zou impliceren van de (medische) klacht- of symptoombenadering naar

een gerichtheid op mogelijke oorzaken. Ten tweede zou binnen vrouwenstudies meer aandacht worden besteed aan de eigen beleving en ervaring van vrouwen, waarmee hun een specifieke deskundigheid wordt toegeschreven en wordt bijgedragen aan vermindering van machtsongelijkheid tussen de seksen. Ook de aandacht voor tot dusverre verwaarloosde thema's als seksueel geweld wordt als verdienste aangemerkt. Wat ik bij deze opsomming miste, is de interdisciplinaire aanpak en samenwerking die vanuit vrouwenstudies vanaf het begin is bepleit en op dit terrein ook enigszins is gerealiseerd. Het ontbreken van interdisciplinariteit als kenmerk van vrouwenstudies doet zich ook gelden in de paragraaf 'Aanbevelingen'. De voorstellen die hierin worden gedaan betreffen verdere differentiatie tussen verschillende sociale categorieën vrouwen, bijvoorbeeld onderscheiden naar verschillen in werkomstandigheden en etniciteit, ook meer differentiatie in beleving en probleemoplossend gedrag, en daarnaast verdere integratie van diverse disciplinaire perspectieven. Wat met dit laatste precies wordt bedoeld, wordt niet echt duidelijk. Wel wordt in de slotalinea de bezorgdheid uitgesproken of bij de voorgestelde verfijning nog wel algemene patronen onderscheiden zullen kunnen worden. 'Als wij recht willen doen aan alle individuele nuances en verschillen worden wij blind voor de grotere lijnen en het bredere verhaal. Maar als wij daartoe neigen kunnen ons al gauw vergroving en oppervlakkigheid worden verweten. De spanning is niet oplosbaar (...)' (p. 192). Dit punt vraagt om discussie. Hoewel de auteurs zich enigszins afzetten tegen het 'bio-psychosociale model' lijkt de door hen voorgestelde integratie de kant op te gaan van het optellen en naast elkaar zetten van sociologische, biologische, psychologische en medische onderzoeksgegevens. Dit betekent inderdaad onherroepelijk een reproductie van de aloude kloof tussen het maatschappelijke en het culturele enerzijds en het individuele en subjectieve anderzijds. Als een van de uitdagingen voor het toekomstige onderzoek op het terrein van Vrouwen en Gezondheid zie ik echter het ontwikkelen van concepten en meetprocedures waarmee deze kloof overbrugd zou kunnen worden. Ik vind dus, dat integratie zich niet zou moeten beperken tot het verzamelen van

inzichten uit de diverse relevante disciplines met betrekking tot Vrouwen en Gezondheid, maar zich ook zou moeten uitstrekken tot het ontwikkelen van interdisciplinair bruikbare concepten. Een van de aanzetten hiertoe is de ontwikkeling van het begrip constructie;² er kan zowel van het sociaal-constructivisme als van de cognitieve psychologie gebruik gemaakt worden om met dit begrip te verklaren hoe bepaalde betekenissen gegenereerd worden binnen bepaalde contexten en hoe individuen deze betekenissen verweven in hun persoonlijke klachtconstructies.

Hoewel de 'Aanbevelingen' van het trendrapport dergelijke aanzetten tot theoretische vernieuwing missen, bevatten ze met betrekking tot publicatiebeleid en relevante onderzoeksthema's voor de toekomst vele nuttige en goed onderbouwde voorstellen.

Noten

1. Dutch Foundation of Women and Health Research, Interuniversitaire Stichting voor Onderzoek op het terrein van Vrouwen en Gezondheid. Secretariaat: Roetersstraat 15, kamer 808, 1018 WB Amsterdam, tel. 020-5256810.
2. Marrie Bekker en Katja van Vliet, 'Klachtconstructies. Een kritische beschouwing van het denken over de lichamelijke en geestelijke gezondheid van vrouwen', in: *Psychologie en Maatschappij* 13 (1989) nr. 4, pp. 362-376.

Joke Dame

Feminine Endings. Music, Gender, and Sexuality

Susan McClary

Minneapolis (University of Minnesota Press) 1991

220 blz., f 42,95

'Dit is een verzameling essays, geschreven tussen 1987 en 1989. Samen vormen zij het begin van een feministische muziekkritiek.' Zo karakteriseert Susan McClary haar onlangs verschenen boek *Feminine Endings. Music, Gender, and Sexuality*. Dat

klinkt brutaal, maar het is waar. Het heeft tot 1991 geduurd voordat de eerste feministische muziekcritiek (waarin de *muziek zelf* besproken wordt en niet het leven van componistes of de positie van vrouwen in de muziek) in boekvorm verscheen.

In de inleiding geeft McClary de belangrijkste reden voor deze vertraging via een vergelijking met Judith en de verboden kamer uit Bartóks opera *Blauwbaard*. Als musicologe heeft McClary toegang tot een groot cultureel erfgoed, op voorwaarde dat één vraag niet wordt gesteld: de vraag naar de betekenis van muziek. En net als Judith heeft zij deze beperking nooit kunnen accepteren. De verboden vraag ligt dan ook ten grondslag aan de zes essays in het boek, en met *feminist criticism* als sleutel voor de verboden kamer, onderwerpt McClary een aantal zeer uiteenlopende muziekwerken aan een semiotisch onderzoek. Haar belangrijkste doel is het blootleggen van de verschillende verborgen en expliciete representaties van vrouwen en vrouwelijke seksualiteit in het medium muziek.

De essays zijn naar muzikaal onderwerp in twee groepen ingedeeld. De eerste drie gaan over de betekenis van gender in composities uit het standaardrepertoire van de westerse klassieke muziek. In de laatste drie richt McClary de aandacht op het werk van hedendaagse vrouwelijke componisten en musici (onder wie Laurie Anderson en Madonna) die nadrukkelijk hun seksuele identiteit problematiseren in hun muzikale vertogen.

Ik wil hier vooral ingaan op de eerste drie essays, juist omdat McClary daarin voorbeelden behandelt uit de muzikale canon. Interessante theorieën van buiten de muziekwetenschap zijn wel vaker toegepast op hedendaagse kunst- en popmuziek – voornamelijk in niet-musicologische artikelen – zonder dat de academische muziekwereld zich aangesproken voelde. Maar genderproblematiek besproken in composities van Monteverdi, Tchaikovsky, Bizet en Schönberg daagt traditionele musicologen rechtstreeks en op eigen terrein uit.

In 'Constructions of Gender in Monteverdi's Dramatic Music' beschrijft McClary hoe in de vroeg-zeventiende-eeuwse opera, naast representaties van gezagsverhoudingen, een gendersemiotiek tot stand komt. Zij onderzoekt de artistieke codes waarmee Monteverdi een muzikaal onder-

scheid maakt tussen mannelijke en vrouwelijke personages, een onderscheid dat kortweg neerkomt op het vertalen van stereotiepe mannelijke en vrouwelijke eigenschappen naar muzikale karakteristieken als tonale zelfstandigheid tegenover tonale afhankelijkheid, ponerende melodische frasen tegenover aarzelende melodie. McClary komt daarbij tot een verrassende lezing van zijn bekendste opera, *L'Orfeo*, door te stellen dat de rol van Orfeo op een 'foutje' berust. Orfeo bedient zich namelijk van een retoriek die in latere opera's uitsluitend door vrouwelijke personages wordt beoefend: de retoriek van de verleiding en van de klaagzang. Dit maakt hem tot een feminiene held en waarschijnlijk heeft deze 'verkeerde' genderrepresentatie bijgedragen tot de weinig enthousiaste ontvangst van *L'Orfeo* door het zeventiende-eeuwse publiek. (Helaas wijdt McClary geen woord aan het succes dat deze feminiene held in deze tijd ten deel valt.) In de latere opera, met als hoogtepunt de negentiende-eeuwse opera, verworden deze vormen van vrouwelijke retoriek tot de steeds weerkerende thema's van vrouwelijke sensualiteit en lijden, 'gepresenteerd voor het genot van het mannelijke oog en oor'.

In 'Sexual Politics in Classical Music' toont McClary aan hoe muziek, ook klassieke muziek, libidinale verlangens oproept en hoe het narratieve standaardschema van zowel opera als instrumentale muziek 'geladen' is vanuit de begrippen gender en macht. In het voorbeeld van Bizets opera *Carmen* wijst ze op twee muzikale gegevens die het karakter van de vrouwelijke hoofdrol bepalen: de dansachtige ritmes die een sterk accent leggen op het lichamelijke, en het overdadig gebruik van *chromatiek* (toonsoort-'vreemde' tonen, in potentie toonsoort-bedreigend) in Carmens muziek. De wijze waarop Carmen met dalende halve toonsafstanden muzikaal beweegt, bijvoorbeeld in de bekende 'Habanera', is afwisselend verleidelijk en frustrerend.

Eerder heeft McClary onder verwijzing naar Teresa de Lauretis' verhaaltheorie, de relatie gelegd tussen chromatiek en het vrouwelijke. In de literatuur wordt de tweede narratieve sequentie, ook als ze niet door een vrouwelijk personage wordt ingevuld, op een of ander fundamenteel cultureel niveau, begrepen als 'vrouwelijke' Ander. Op verge-

lijkbare wijze neemt de chromatiek, die de tonale muziek weliswaar verrijkt, maar niettemin omwille van de tonale afsluiting moet oplossen in de drieklank, de rol van 'het vrouwelijke' op zich.

Carmens chromatische retoriek van de verleiding moet dus wel leiden tot haar dood aan het slot van de opera. Volgens McClary gaat de moord op Carmen hand in hand met de overwinning, in de slotcadens, van de conventionele tonaliteit op de chromatiek – maar pas nadat in het allerlaatste gedeelte van de opera de muziek tot een chromatisch hoogtepunt is opgevoerd. Het effect van deze overvloed aan chromatiek is dat de luisteraar na verloop van tijd begint te verlangen naar de opheffing van deze instabiele situatie, zelfs als dit de moord op Carmen zal betekenen.

Bij *Carmen* gaat het over opera, muziek met tekst, personages en een plot. Nog interessanter wordt het wanneer McClary in hetzelfde hoofdstuk een vergelijkbare lezing geeft van zogenaamde absolute muziek: muziek zonder tekst en (schijnbaar) zonder verhaal. Haar redenering bij het eerste deel van Tchaikovsky's Vierde Symfonie (het deel heeft de klassieke sonatevorm) bouwt ze op rond de traditionele aanduiding van het eerste en tweede thema als respectievelijk mannelijk en vrouwelijk – in de muziektheorie sinds de vorige eeuw gangbaar. In de klassieke sonate is inderdaad het eerste thema doorgaans daadkrachtig, normerend en stellend, soms zelfs agressief, terwijl het tweede thema vaak lyrischer van aard is, qua toonsoort afwijkend en in zekere zin bedreigend voor de stabiliteit van het eerste thema, maar tegelijkertijd gedoemd overwonnen te worden. Maar, stelt McClary vast, zo niet in het eerste deel van Tchaikovsky's Vierde, en daarmee vertoont het deel opvallende overeenkomst met de genderconstructies in Bizets *Carmen*.

Anders dan in de typische heroïsche openings-thema's en vergelijkbaar met José, de mannelijke protagonist in *Carmen*, is het slepende eerste thema niet erg mannelijk, maar eerder overgevoelig, kwetsbaar en besluiteloos. Ook het tweede thema is niet zomaar vrouwelijk, maar net als Carmen wel lustig, verleidelijk en gewiekst. Gekenmerkt door chromatische dubbelzinnigheid zijn de bewegingen van dit thema moeilijk te voorspellen: precies als bij Carmen wanneer ze José verleidt. In McClary's

verdere analyse blijkt ook het verloop van de twee thema's anders dan verwacht, en weer conform de ontwikkelingen in *Carmen*. Aan het eind van het deel keert het eerste thema terug in de hoofdtoonsoort, maar niet triomfantelijk en als overwinnaar op het tweede thema, zoals de conventie voorschrijft. Het eerste thema klinkt angstig en klagerig, en zijn medeplichtigheid aan de gewelddadige afsluiting is even wrang als in het geval van Don José.

Voor de bekende musicoloog Carl Dahlhaus is Tchaikovsky's Vierde dan ook min of meer mislukt, en is de componist niet in staat zich te meten aan 'Beethoven standards'. McClary ziet het anders. Tchaikovsky probeert geen traditionele symfonie te componeren. Hij deconstrueert het narratieve paradigma van avontuur en onderwerping dat van oudsher de symfonie heeft bepaald. Hier klinkt het verhaal van de protagonist die het slachtoffer is van patriarchale verwachtingen en vrouwelijke listen, aldus McClary. Deze lezing brengt zij tenslotte in verband met Tchaikovsky's biografie: zijn leven als homoseksueel in een patriarchale wereld van gedwongen heteroseksualiteit en van een opgedrongen huwelijk. Als componist erfde hij een betekenisstelsel dat muzikale thema's mannelijk of vrouwelijk noemde en waarbij muzikale delen aan narratieve wetten werden onderworpen. Met zijn Vierde Symfonie onttrekt Tchaikovsky zich aan deze culturele erfenis. Anders dan in zijn liefdesleven lag het in zijn vermogen als componist het geconnoteerde muzikale materiaal naar eigen inzicht in te zetten.

In 'Excess and Frame. The Musical Representation of Madwomen' betoogt McClary dat excessieve overtredingen van muzikale conventies vaak worden gelegitimeerd via de waanzin van vrouwen. Ze laat zien hoe in de muziek geportretteerde waanzinnige vrouwen binnen het muzikale vertoog als een afzonderlijk 'schouw'spel gepresenteerd worden. Met Foucault (*Madness and Civilization*, 1988) en Doerner (*Madmen and the Bourgeoisie*, 1981) brengt McClary dit voyeuristisch genoegen in historisch perspectief en met Showalter (*The Female Malady*, 1985) wijst ze op de seksespecificiteit van waanzin. Mannen worden gek van woede, van schuld, of zijn erfelijk belast; vrouwe-

lijke gekte ontstaat vooral door haar buitensporige seksualiteit. Bovendien wordt waanzin in de kunst vrijwel altijd gerepresenteerd door vrouwen. Deze waarnemingen vormen de basis van McClary's lezing van Monteverdi's *Lamento della Ninfa*, Donizetti's *Lucia di Lammermoor*, Strauss' *Salome* en Schönbergs *Erwartung*. De waanzin van de nimf, van Lucia en van Salome is muzikaal vormgegeven door repetitieve, ornamentale en chromatische overdrijving. Zo weigert de nimf zich bijvoorbeeld te onderwerpen aan de traditionele harmonische paden die de drie begeleidende mannenstemmen voor haar banen. Lucia's waanzin uit zich in extravagante virtuositeit die tenslotte uitmondt in wat McClary 'coloratura delirium' noemt. Salome's gekte wordt muzikaal verbeeld door chromatische excessen die een ware aanslag vormen op de normerende diatoniek.

Terwijl McClary de vrouwelijke waanzin aanvankelijk beschrijft als alibi voor muzikale ondermijning en transgressie, begint zij in de loop van dit hoofdstuk het verzet tegen de diatonische ordening te allegoriseren. Zodat tenslotte, in de beschrijving van Schönbergs atonale monodrama *Erwartung*, de vrouw op het podium niet alleen haar geliefde blijkt te hebben vermoord, maar – naar de lezing van McClary – ook de tonaliteit. In de gedaante van de naamloze vrouw rekent de ondermijnende chromatiek af met de wetten van het tonale stelsel, voor het eerst zonder tonale repercuties.

McClary besluit dit hoofdstuk met de constatering dat de vrouwen uit genoemde composities voornamelijk mannelijke fantasieën van transgressie vertegenwoordigen. Ze voegt eraan toe dat hedendaagse vrouwen in de muziek zich het beeld van de waanzinnige voor eigen doeleinden toeëigenen en noemt als voorbeeld performance-kunstenaar Diamanda Galas. Hiermee slaat McClary een brug naar de essays over Laurie Anderson en Madonna, van wie ze stelt dat ook zij in Blauwbaards kasteel verblijven zonder zich neer te leggen bij de huisregels. Met succes, kunnen we wel stellen. Maar kunst en wetenschap zijn niet hetzelfde. De reactie van musicologische Blauwbaards op McClary's boek moeten we nog maar afwachten.

Summaries

Mieke Aerts, *On the historical necessity to walk on the tips of one's toes. Women's studies as National Ballet*

Using lengthy quotations from Marga Klompé, Holland's first female minister of state and a prominent member of a post-war Catholic women's organisation, Aerts shows how the question of internationalization can be used to discuss identity, defined as 'where we wished we came from'. Internationalization does not refer to Dutch 'backwardness' or provincialism. It is rather the case that the question of internationalization is used to the same end as is served by a historical comparative method. Such a method, demonstrated comparing different lines in the history of Dutch catholic feminism, forces feminist academics to theorize on their situatedness. By way of conclusion, the figure of the ballerina is offered as an emblem of the feminist intellectual for whom a historical sense of identity is a way of life.

Ernst van Alphen, *Form as Fellow. Body Building, Francis Bacon and Noah's Sons*

While traditional scholarship has provided many theories of femininity, theories of masculinity are strikingly absent or are no further developed than superficial cultural clichés. Francis Bacon's paintings of male bodies are a good starting point for a reflection on such a theory because he shows masculinity at the very moment of its deconstruction. His work can be seen as countering those qualities which are the substance of traditional views of masculinity: stability, control, production, action. Bacon's view of masculinity is analyzed as opposed to the traditions of the female nude, body-building, pornography and the Noah story from *Genesis*.

Joke Dame, *Unveiled voices. Sexual difference and the castrato*

'That angelic voice, that delicate voice would be an anomaly, coming from any body but yours', Balzac makes his protagonist Sarrasine say in the short story of the same title. These words are spoken to the castrato, Zambinella, who plays female roles. Sarrasine thereby stresses the connection between the (singing) voice and gender. But the question remains: which voice accords here with which body?

This question is related to the current controversy about Barthes' theory of the castrato as he expounded it in *SZ*, his study of Balzac's short story. According to Barthes, the castrato is a typical case of the 'neuter' that transcends the sexes. With this 'mixture'

Barthes thinks to eliminate one of the most dominant binary oppositions in our culture, the opposition male-female.

A remarkable aspect of the discussion about the castrato in general, is the fact that his singing voice is ignored. This article concentrates on the vocal aspect, and a number of musicological approaches of the castrato voice are viewed from the perspective of recent theories on sexual difference. Finally, problems related to the casting of castrato parts in modern revivals of baroque operas are discussed.

Sandera Krol, *Feminism, knowledge and morality. Lorraine Code and an epistemology of responsibility*

What should a feminist epistemology be like in order to be able to address questions concerning the relation between morality and the construction of knowledge? A possible answer can be found in the theory of knowledge developed by Lorraine Code, which gives 'epistemic responsibility' a central place. This notion helps to develop a number of devices which should be considered by the knower during the process of gathering knowledge. Code's responsibilist epistemology shifts the attention from the search for an ultimate foundation of knowledge to formulating limitations of what may or may not count as knowledge. Code presents her theory of knowledge as a basis for a feminist epistemology, which will give full attention to how stereotypes of women work as well as to everyday-experience as an epistemic tool. Although both proposals are problematic, this article shows that Code's notion of epistemic responsibility can, nevertheless, be used fruitfully as a basis for a feminist epistemology.

Marjan Schwegman, *Back to the future. The present, the past and the future of women's studies*

This article is structured in terms of two oppositions. The first part of the article compares the 19th century Italian feminist journal *La Donna* with the *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* as a contemporary women's studies journal. It is polemically argued that the *Tijdschrift* is caught in between a 19th century form of address (i.e. to deliver sermons) and its 20th century Foucauldian appearance, which emerges e.g. from its choice of articles. In the second part of the article Schwegman examines the relations of power between the researcher and the object of her research. In both cases the problems of authority, and rhetoric and style are central. It is concluded that a researcher as well as a journal needs to take her responsibilities seriously. Feminist research is characterised by its commitment to question power relations, which is to say that, in terms of academic research and writing, it is characterised by its open 'style' rather than by specific formulas, circumscribed genres or delineated areas.

Lynn Segal, *Moving on. Women's studies and the future of feminism*

In this article Lynn Segal argues that there are two main positions in feminism. From the essentialist position it is argued that feminism needs to go back to basics, which refers to women's common plight as subordinate to men. The other position Segal labels feminist postmodernism, which can be characterised by its celebration of complexity and diversity. Feminists have gained both by essentialist and postmodernist orientations, while both have their (political) pitfalls. The political commitment that has structured women's studies as well as attention to what divides women needs to inform the future of women's studies. Therefore women's studies should not remain exclusively within the contested domain of such categories as 'women' or 'femininities'. It is also important for feminists to deconstruct masculinity, which is neither unitary nor fixed and locate it in its social, material and discursive contexts. The goals of what used to be 'women's studies' would now be more adequately addressed, theoretically as well as politically, by 'women and gender studies'.

Gegevens over de auteurs

Mieke Aerts (1952) is docente vrouwenstudies aan de faculteit politieke en sociaal-culturele wetenschappen van de Universiteit van Amsterdam. Zij publiceerde over verschillende onderwerpen op het raakvlak van politieke wetenschap en geschiedenis en hoopt binnenkort een boek te voltooien over politiek-opvattingen in de katholieke vrouwenbeweging.

Ernst van Alphen is universitair docent algemene literatuurwetenschap aan de Katholieke Universiteit Nijmegen. Hij publiceerde onder meer *Bang voor schennis? Inleiding in de ideologiekritiek* (1987) en *Bij wijze van lezen. Verleiding en verzet van Willem Brakmans lezer* (1988). Samen met Maaïke Meijer redigeerde hij *De canon onder vuur. Nederlandse literatuur tegendraads gelezen* (1990). Binnenkort verschijnt *Francis Bacon and the loss of Self* (Londen, Reaktion Books).

Joke Dame is musicologe en als Assistent in Opleiding verbonden aan de vakgroep Muziekwetenschap van de Universiteit van Amsterdam. Zij werkt aan een promotieonderzoek naar de betekenis van de stem in vocale muziek. Eerder is zij afgestudeerd aan het Koninklijk Conservatorium te Den Haag, afdeling Schoolmuziek, waarna zij vijf jaar heeft les gegeven in het middelbaar sociaal-pedagogisch onderwijs. Artikelen van haar hand zijn verschenen in *Muziek & Wetenschap*, *Krisis*, *Lust & Gratie* en *De Gids*.

Sandera Krol (1964) studeerde in 1991 af als politicologe aan de Universiteit van Amsterdam. Ze werkt als toegevoegd onderzoekster bij Vrouwenstudies Sociale Wetenschappen aan de Rijksuniversiteit Utrecht.

Marjan Schwegman (1951) is als universitair docent voor de moderne cultuurgeschiedenis van Italië en Nederland verbonden aan de vakgroep Nieuwe en Theoretische Geschiedenis van de Universiteit van Amsterdam. Zij publiceerde artikelen op het terrein van vrouwengeschiedenis en promoveerde in 1989 op een biografie van de Italiaanse negentiende-eeuwse feministe Gualberta Beccari.

Lynn Segal doceert psychologie aan Middlesex Polytechnic, Londen. Ze is redacteur van *Feminist Review* en publiceerde onder meer: *Is the future female? Troubled thought on contemporary feminism* (1987), *Beyond the fragments* (1980) met Sheila Rowbotham en Hilary Wainwright en *Slow motion. Changing masculinities, changing men* (1990).

