



# 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), Willy Jansen (hoogleraar Vrouwenstudies KUN), Joyce Outshoorn (hoogleraar Vrouwenstudies RUL), Selma Sevenhuijsen (hoogleraar Vergelijkende Vrouwenstudies RUU), Tineke Willemsen (hoogleraar Vrouwenstudies KUB)

## *Redactie*

Dr. Marrie Bekker, dr. Geert ten Dam, dr. Francisca de Haan, dr. Joke Hermes, dr. Annelies van Heijst, dr. Alkeline van Lenning, dr. Janneke Plantenga, drs. Evelien Tonkens, dr. Mieke Verloo, Ingrid Visser, drs. Monique Volman

## *Themaredactie*

Mieke Aerts, Joke Hermes, Alkeline van Lenning, Sawitri Saharso, Evelien Tonkens, Odile Verhaar

## *Redactieraad*

Dr. Tjitske Akkerman, dr. Liesbeth Bervoets, mr. drs. Titia Bos, drs. Freda Dröes, dr. Joke J. Hermesen, dr. Els Maeckelberghe, dr. Ilja Mottier, drs. Riet Paasman, dr. Sawitri Saharso, dr. Agnes Verbiest, dr. Marion den Uyl, dr. 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 79,50. Men kan zich ook tussentijds abonneren, de prijzen zijn dan evenredig lager. Nieuwe abonnementen kunnen zowel schriftelijk als telefonisch worden opgegeven bij de uitgeverij. Voor de betaling dient men een acceptgirokaart af te wachten. Abonnementen worden automatisch verlengd, tenzij men één maand vóór het einde van het kalenderjaar schriftelijk opzegt. De prijs van een los nummer bedraagt f 19,50.

Omslag ontwerp: Brigitte Slangen.

# Inhoud

- 3 In memoriam Fokkelien van Dijk-Hemmes
- Etniciteit en sekse, respect en kritiek: Vrouwenstudies in kleur*  
Themaredactie: Mieke Aerts, Joke Hermes, Alkeline van Lenning,  
Sawitri Saharso, Evelien Tonkens en Odile Verhaar
- Artikelen*
- 5 Etniciteit en sekse, respect en kritiek: Vrouwenstudies in kleur.  
Inleiding op het thema  
*Joke Hermes, Mieke Aerts, Alkeline van Lenning, Sawitri Saharso,  
Evelien Tonkens en Odile Verhaar*
- 11 Sekse als etniciteit. Een beschouwing over collectieve identiteit en  
sociale ongelijkheid  
*Mieke Aerts en Sawitri Saharso*
- 27 Column Selma Leydesdorff
- 30 Over oorden en woorden. Over rassenvermenging, interetniciteit en  
een Indisch meisje  
*Pamela Pattynama*
- 46 'I and I.' Etniciteit, sekse en verteltechniek bij Michelle Cliff en  
Jamaica Kincaid  
*Isabel Hoving*
- 62 Column Rian Voet
- 63 Bubbelen voor pinko's en vanilla's. Etniciteit en seksualiteit in  
zwarte dansmuziek  
*Mir Wermuth*
- 79 Mythen van het fundament  
*Willy Jansen*
- 98 Column Agnes Sommer
- 101 Een spreekbeurt over vrouwenbesnijdenis en cultuur  
*Joke van der Zwaard*
- 114 Vrouwenbesnijdenis en spreekplicht. Een reactie op  
Joke van der Zwaard  
*Edien Bartels*
- 123 Etniciteit en gender. Een verkenning in de Afrikanistiek  
*José van Santen en Kees Schilder*
- 138 Column Helga Geyer-Ryan
- 139 Groepsidentiteiten en identiteitspolitiek  
*Rian Voet*

	<i>Proefschriftfragmenten</i>
149	Women and property. A historical-anthropological study of women's access to property through inheritance, the dower and labour in Jabal Nablus, Palestina <i>Annelies Moors</i>
153	El Mizan. Wijkverpleegkundigen over de opvoeding in allochtone huishoudens <i>Joke van der Zwaard</i>
156	Zij laten hun kruiken achter. De bekering van Mafa-vrouwen tot de islam (Noord-Kameroen) <i>José van Santen</i>
	<i>Verslag van een bijeenkomst</i>
161	Verslag van het jaarlijks congres van de European Forum of Left Feminists, 'Nationalism, racism and gender in Europe', 19-21 november 1993 te Amsterdam <i>Babs Boter en Garjan Sterk</i>
	<i>Recensies</i>
163	'Refusing holy orders. Women against fundamentalism in Britain' onder redactie van Gita Sahgal en Niva Yuval-Davis <i>Annelies Moors</i>
165	'De emancipatie van Molukse vrouwen in Nederland' van Keebet von Benda-Beckman en Francy Leatemala-Tomatata <i>Wendy Janssen</i>
167	'Women and mediation in Indonesia' onder redactie van Sita van Bemmelen, Madelon Djadjadiningrat-Nieuwenhuis, Elsbeth Locher-Scholten en Elly Touwen-Bouwsma <i>Anita van Velzen</i>
171	"Eén dochter is beter dan duizend zonen." Arabische vrouwen, symbolen en machtsverhoudingen tussen de seksen' van Edien Bartels <i>Marjo Buitelaar</i>
172	'Sexual difference. A theory of social-symbolic practice' van The Milan Women's Bookstore Collective <i>Marjolein Verboom</i>
174	'Niet morgen, maar vandaag. Een eeuw vrouwenbeweging in Nederland en Turkije', videodocumentaire door Seref Acer en Saadet Metin <i>Liesbet van Zoonen</i>
176	Kroniek
178	IIAV-inventarisatie
182	Ontvangen boeken
185	Summaries
189	Gegevens over de auteurs



## In memoriam

### Fokkelien van Dijk-Hemmes

Op zondag 6 februari overleed Fokkelien van Dijk-Hemmes. Na jaren van dapper strijd tegen haar ziekte heeft ze het moeten opgeven. Ze was het er niet mee eens. Niemand was dat. Fokkelien had het verdiend, ook deze strijd te winnen. Vele andere gevechten won ze wel. Ze wist wat ze wilde en vocht ervoor. De grootste kracht ontleende ze daarin aan de combinatie van overtuiging en betrokkenheid bij anderen, de vrouwen voor wie ze vocht, maar ook alle mensen die ze op haar weg tegenkwam. Ze respecteerde anderen, kon ook ontzettend kwaad zijn op anderen, maar nooit gaf ze haar pogingen op, door haar bijzondere combinatie van betrokkenheid en respect voor anderen, door doelgericht maar open te discussiëren en te argumenteren. Daardoor won ze zo dikwijls.

Fokkelien was een van de eersten die begonnen met feministische theologie. Ze deed dat op twee niveaus, die ze als geen ander wist te integreren: werkend voor haar achterban, de Vrouwen en Geloof Beweging, en werkend als wetenschapster, aan de universiteit, omringd door collega's die het feminisme met wantrouwen tegemoet traden. Ze beoefende haar vak als een voortreffelijk wetenschapster, die nooit afliet zich op de hoogte te stellen van andere interpretaties dan de hare. Het is voor een groot deel aan haar te danken, dat feministische bijbeluitleg in Nederland nu een serieus onderdeel is van de bijbelwetenschappen.

Omdat ik het voorrecht had haar wetenschappelijk onderzoek van heel nabij te volgen, kon ik zien hoe ze zich enorm, indrukwekkend, ontwikkelde. Haar probleemstelling veranderde gaandeweg van kritische interpretatie van seksisme in de bijbel naar de mogelijkheid, dat dit cultuurdocument ook vrouwelijke stemmen moet hebben opgenomen. Men kan vrouwen niet wegdringen. De methodologische verwerking van dit inzicht maakte van haar proefschrift uiteindelijk een uniek boek: origineel en wetenschappelijk verantwoord, optimistisch en realistisch, literair gevoelig en sociaal betrokken. Voor haar was 'literair' lezen geen wereldvreemd estheticisme maar, integendeel, een manier om de tekst serieus te nemen; zo serieus, dat deze ook ter verantwoording kan worden geroepen.

Haar onzekerheid zette ze om in daadkracht, in energiek zoeken, in gedegen onderzoek: het was nooit goed genoeg. De eerste manifestatie van haar ziekte kwam als een grote klap; het ernstige ongeluk direct daarna leek te veel om overheen te komen. Fokkelien stond op van haar ziekbed en had geen tijd meer voor onzin zoals onzekerheid en twijfel. Toen ze opstond was ze van een

goede, inventieve, hardwerkende en betrokken feministe/onderzoekster, een reus geworden. Een menselijke en wetenschappelijke heldin. Haar proefschrift kreeg in minder dan geen tijd twee nieuwe hoofdstukken, maar vooral: een nieuwe conceptualisering. *Sporen van vrouwenteksten in de Hebreeuwse bijbel* is een meesterwerk geworden. Het cum laude voor haar proefschrift, gretig en unaniem gegeven, reflecteert slechts een klein deel van de betekenis van dit werk. De op dit gebied zeer prestigieuze uitgever Brill publiceerde vrijwel gelijktijdig het boek *On gendering texts*, dat Fokkelien, gedeeltelijk voortbouwend op *Sporen*, samen met Athalya Brenner publiceerde. De korte tijd die haar na de eerste kankeroperatie nog gegeven was, heeft ze gebruikt om de lange jaren die ze nog had willen besteden, in te condenseren. Een week voor ze stierf keurde ze de flaptekst van het boek dat ze, ook met Brenner, nog heeft samengesteld: *Reflections on gender and theology*. Ze heeft het boek net niet meer kunnen zien.

Velen verliezen met haar dood een goede vriendin. Vrouwenstudies verliezen een pionier, een voortrekker, een kei, een inspiratiebron. Ze had een eigen stem, visie, positie. Maar nooit was die onverzoenbaar met andere visies en posities. Als iets haar een gruwel was, dan is het wel de rivaliserende, polemische houding die het wetenschappelijk bedrijf, helaas vaak ook het feministische, tekent en vertekent. Ze werd uitgenodigd de leerstoel feministische theologie in Nijmegen te vervullen. Ze kon het niet meer aannemen. Het vervulde haar met blijdschap, dat haar vriendin en gerespecteerde collega Althalya Brenner deze taak op zich kon nemen.

Haar relativerende, humoristische, soms cynische, altijd betrokken wijsheid kunnen we maar node missen. Deze gaat het vakgebied waarin zij gespecialiseerd was, ver te boven. Dat haar mening, dat vrouwenstudies zich niet van de achterban kan losmaken, juist was, bleek wel toen half Nederland de altijd te grote lutherse kerk waar ze promoveerde, kwam vullen. Bij het afscheid stonden ze er weer, en achterin, in de hal, buiten. De zaal was te klein om allen die haar wilden eren te bevatten.

Er wordt gewerkt aan een bundel van haar verspreid gepubliceerde artikelen. De publikatie van die bundel kan een moment zijn waarop we met vrouwenstudies Nederland stilstaan bij haar inbreng, de richting die ze gaf, de mogelijkheden die ze opende. Ze vond haar werk belangrijk. Er is geen betere manier om haar te gedenken dan te laten zien dat wij, vrouwenstudies in Nederland, dat ook vinden.

*Mieke Bal*

Joke Hermes, Mieke Aerts, Alkeline van Lenning,  
Sawitri Saharso, Evelien Tonkens en Odile Verhaar

## Sekse en etniciteit, respect en kritiek: Vrouwenstudies in kleur

### Inleiding op het thema

Wat moeten we onder feministisch onderzoek naar sekse en etniciteit verstaan? Zo vroegen we ruim een jaar geleden in een open uitnodiging aan eenieder die zich hierover wilde buigen. We signaleerden de complexiteit van de maatschappelijke en de wetenschappelijk debatten waarin etniciteit een prominente rol speelt. Op sekse werd ons inziens nauwelijks gereflecteerd terwijl onder de debatten over etnische verschillen, de problemen van de multiculturele maatschappij en de positie van verschillende groepen migranten in ieder geval verborgen seksestereotypering schuilging. Marokkaanse jeugdbendes zouden onze veiligheid op straat bedreigen (jongens als daders); 'hoofddoekjes' werden het speerpunt in het debat over islam en fundamentalisme (vrouwen als slachtoffers). Cultuurverschil werd net zo goed gestereotypeerd. Sommige voorstanders van de multiculturele, multi-etnische samenleving dwepen met de Exotische Ander, tegenstanders zien Nederland overspoeld worden door vreemdelingen en signaleren het verdwijnen van ons cultureel erfgoed, dat volgens de voorstanders nu juist zo verrijkt zou worden.

Twee zaken hielden en houden ons vooral bezig. Het maatschappelijk zowel als het wetenschappelijk debat lijkt ons behoorlijk gefrustreerd door een hoge mate aan (misplaatst) moralisme onder progressieven. Met name onder vrouwen leek een donkere huidskleur een voorwaarde om je in de discussie over etniciteit en de positie van etnische minderheden te mengen. Witte vrouwen meenden, daarin niet tegengesproken door zwarte vrouwen, dat eerst alle vormen van schuldbetoon uit de kast moesten worden gehaald om mee te mogen doen. Schuldgevoel zal soms zeker leiden tot mooie daden; een basis voor discussie en uitwisseling biedt schuldgevoel echter niet. De wereld raakt verdeeld in goeden, slechten en berouwvollen. Over zulke processen als de manier waarop kleur, inclusief de kleur wit, betekenis krijgt, kan het dan niet meer gaan. Dat leek ons onterecht. Vanuit vrouwenstudies geredeneerd kunnen witten immers net zo goed als mannen participeren in discussies over sekse en etniciteit, mits ze zich de moeite getroosten na te denken over de manier waarop hun kleur c.q. sekse bijdraagt aan hun specifieke positie.

In dit nummer vindt de lezer dan ook auteurs van allerlei kleur (inclusief wit). Reflectie op 'wit als kleur' treft men vooral aan in de columns van Rian Voet en Agnes Sommer. Selma Leydesdorff schrijft over haar joodse achtergrond. Helga Geyer-Ryan verbaast zich erover hoe makkelijk ze het als Duitse

in Nederland heeft. De vorm van de column doet wat ons betreft nog het meeste recht aan onze poging een naar invalshoeken divers nummer te maken waarin reflectie op de betekenis van etniciteit in relatie tot sekse, zeker als het gaat om de roze-beige mens, niet vervalt tot het verlamdend moralisme van de opgeheven vinger en de daarmee verbonden (vaak loze) schuldbeekentenis. De column immers staat de auteur toe wat vrijblijvender te reflecteren op haar eigen ervaringen, als wit mens in Afrika of Nieuw-Zeeland, of als joodse of Duitse vrouw hier. Juist alledaagse ervaringen kunnen de tegenstrijdigheden blootleggen in wat anders gemakkelijk als eenduidig kan worden gezien. Zo blijkt dat 'wit zijn' niet altijd voordelig is of onbeladen, maar ook dat vermeende etnische verschillen niet een bron van spanning hoeven te zijn.

Door het hele nummer lopen twee spanningsbogen. Enerzijds is er de verhouding tussen *seks* en *eticiteit* die op verschillende manieren geconceptualiseerd wordt. Anderzijds is er de spanningsverhouding tussen *respect* en *kritiek*. Geen van beide begrippenparen moet als een tegenstelling worden gelezen. Immers, men kan het hebben over sekse en etniciteit en men hoeft het niet bij een van de twee te laten. Respect en kritiek sluiten elkaar evenmin uit. In sommige gevallen is respect namelijk alleen mogelijk als er ook kritiek wordt geleverd. Uit de beschrijving van de artikelen aan de hand van deze twee begrippenparen zal blijken hoe in het vrouwenstudiesdebat over kleur een aantal posities onderscheiden kan worden, waar in bijna alle gevallen ofwel de dimensie sekse/eticiteit, ofwel de dimensie respect/kritiek de overhand heeft. Om die posities zo duidelijk mogelijk te illustreren zonder ze te reïficeren, worden de negen artikelen niet in de volgorde behandeld waarin ze in het nummer te vinden zijn. Eerst komen de artikelen aan de orde waarin het vooral gaat om de verwevenheid van sekse en etniciteit; dan de artikelen waarin de spanning tussen respect en kritiek centraal staat. We besluiten met die artikelen waarin beide dimensies gecombineerd worden, zij het op zeer verschillende wijze. Uiteindelijk blijkt dat het de auteurs van deze laatste artikelen, als zij vanuit hun respectieve invalshoeken het debat overzien, om een van de polen van de beide dimensies gaat. In volgorde gaat het hun om sekse, om etniciteit en om kritiek.

Zowel in het feministisch denken als in het denken over etniciteit is wel beweerd dat het feit dat je een bepaalde sekse of kleur hebt, direct je perspectief op de wereld verklaart. In de artikelen die we toegezonden kregen bleek dit 'standpuntdenken' als een gepasseerd station te worden beschouwd. De twee zwarte schrijfsters wier werk Isabel Hoving analyseert in "'I and I.' Etniciteit, sekse en verteltechniek bij Michelle Cliff en Jamaica Kincaid' sluiten hierbij aan. Cliff en Kincaid, beiden afkomstig uit Jamaica, menen dat er geen onproblematische 'zwarte positie' is van waaruit zij zouden kunnen spreken en hun woede over racisme, seksisme, lesbohaat en de koloniale erfenis zouden kunnen uiten. Beiden proberen daarom een manier van schrijven te vinden die uitdrukking geeft aan wat Hoving hun 'meervoudige subjectiviteit' noemt. Ervaringen verbonden met uiteenlopende plaatsen (Afrika, de Cariben, steden en dorpen),

met de relativiteit van kleur (soms ben je zwart, soms lichtbruin, soms wit) en met sekse en seksualiteit zijn daarin vermengd. Kincaid hanteert verschillende strategieën en stemmen om haar woede te uiten. Cliff zoekt naar een haar passende identiteit in haar – historisch al meervoudige – Caribische achtergrond. Interessant in dit artikel is dat etniciteit op de eerste plaats komt maar telkens verwijst naar sekse en seksualiteit: een zwart lesbisch bestaan is vrijwel onmogelijk; de enige moreel betere stem in Kincaids verhaal is de stem van haar moeder.

Pamela Pattynama en Mir Wermuth geven een verdere uitwerking van het standpunt dat sekse, seksualiteit en etniciteit sterk met elkaar zijn verweven, of het nu gaat om vrouwen of mannen. Die verwevenheid zien zij net als Hoving als een produkt van de koloniale geschiedenis. In haar bijdrage ‘Over oorden en woorden. Over rassenvermenging, interetniciteit en een Indisch meisje’ analyseert Pattynama de roman *Halfbloed* van Johan Fabricius, die in 1946 verscheen, vlak voordat ‘Indië’ onafhankelijk werd. *Halfbloed* is een melodramatische draak, die Pattynama echter alle middelen in handen geeft om uiteen te rafelen hoe het Nederlandse koloniale regime etnische verschillen gebruikte als beheersingsinstrument. Niet alleen blijken die etnische verschillen een weerspiegeling van een Eurocentrische blik, ze zijn ook doordrenkt van wat Pattynama een fallocentrische logica noemt. Zo blijkt de broer van het Indische meisje uit de titel als halfbloed niet alleen dubbel geconnoteerd in termen van etniciteit en sociale status, maar wordt hij ook beschreven als een bijna-vrouw vanwege zijn Indische temperament, heethoofdigheid en onverantwoordelijke gedrag. Uit de romantekst blijkt tegelijkertijd echter ook een nauw verholen bewondering voor zijn heteroseksuele mannelijkheid. Ras, klasse en sekse zijn in het koloniale systeem nauw met elkaar vervlochten.

Mir Wermuth kijkt in ‘Bubbelen voor pinko’s en vanilla’s. Etniciteit en seksualiteit in zwarte dansmuziek’ niet naar de koloniale tijd. Zij beschrijft hoe de postkoloniale erfenis is opgenomen door een specifieke jongerencultuur, de hiphop-scene. Net als Pattynama meent ze dat etniciteit, sekse en seksualiteit elkaar betekenis geven. Haar aandacht gaat echter vooral uit naar de manieren waarop respectievelijk witten en vrouwen zich een plaats verwerven in de zwarte dansmuziek, terwijl zij daar op allerlei manieren van worden uitgesloten. Witten moeten zich zien te verhouden tot de sterk politiek getinte zwart-nationalistische hiphop, waarin vooral zwarte mannen hun getto- en onderklasse-ervaringen trachten te verwerken. Vrouwen als groep krijgen vaak de last van de geschade zwarte heerlijkheid te dragen. Veel raps gaan over aanranding en geweld tegen vrouwen. Wermuth laat zien dat vrouwen zich een plaats hebben veroverd door juist hun seksualiteit in te zetten en te gebruiken, ofwel als ‘gangsta’-rockers, minstens zo eng en bedreigend als de mannen – zij identificeren zich vooral met het zwart-nationalisme van de jongens – ofwel als feestvierders die allesbehalve *black mamma’s* zijn.

Over respect en kritiek spreekt Isabel Hoving noch Pamela Pattynama

zich nadrukkelijk uit. Bij hen gaat het, net als bij Mir Wermuth, vooral om de spanning tussen en de verwevenheid van sekse (seksualiteit) en etniciteit. Toch nemen zij wel posities in wat betreft respect en kritiek. De kritische waarde van Hovings standpunt (etnische verschillen zijn meervoudig) is er vooral in gelegen dat ze zowel literatuurcritici die ‘de authentieke zwarte stem’ zoeken terecht kan wijzen, als de eigen witte, bevooroordeelde cultuur erop kan wijzen dat ze betrokken is bij het doorwerken van de koloniale erfenis. Pattynama’s oproep tot demythologiseren door middel van de literatuurkritiek richt zich ook op het ontmantelen van de koloniale erfenis. Net als Hoving gaat het haar om respect jegens diegenen die als ‘etnisch anders’ zijn gedefinieerd. Wermuth neemt nadrukkelijker een standpunt in wat betreft respect en kritiek. Zij meldt dat het verband tussen etniciteit en slachtofferschap nogal eens makkelijk wordt gelegd, onder meer als excuus voor de homofobie en vrouwenhaat van hiphoppers. Zij vindt echter dat vooral gekeken moet worden naar de doelen die dergelijke teksten dienen voor de betrokken jongeren en ook naar de manier waarop met name vrouwen dergelijke teksten gebruiken om eigen identiteiten en expressievormen te vinden, onder meer als rapsters.

De verhouding in de aandacht voor etniciteit en sekse enerzijds, en respect en kritiek anderzijds ligt precies andersom in de bijdragen van Willy Jansen, Joke van der Zwaard en Edien Bartels. Daarin gaat het nadrukkelijker om de respect-en-kritiek-dimensie en komen etniciteit en sekse op een tweede plaats. Willy Jansen stelt in haar oratie ‘Mythen van het fundament’ (in verkorte vorm opgenomen) de westerse, niet erg positieve kijk op de positie van vrouwen in fundamentalistische (sub)culturen aan de orde. Jansen pleit voor respect voor de keuze van fundamentalistische vrouwen. Ze stelt dat we moslimvrouwen als handelende subjecten moeten zien en niet als willoze slachtoffers – alsof ze geen bewuste keuze voor de islam hebben kunnen maken maar tot het geloof zijn gedwongen door hun vaders en echtgenoten. Jansen wil de lezer de ogen openen voor het gegeven dat moslimvrouwen, door zich te voegen naar de regels van de islam (bijvoorbeeld door het dragen van een sluier), een zeker voordeel behalen in emancipatoire zin. De sluier lijkt in westerse ogen een tijdsloos symbool. De sluier die vrouwen nu dragen is echter een andere dan vroeger. Niet alleen hun kleding is veranderd, maar ook de vrouwen zelf. Kiezen voor de islam kan deze vrouwen voor verschillende problemen een oplossing bieden. Ze krijgen zowel bescherming als eigen verantwoordelijkheid. Ze neutraliseren het verwijt van verwestering. Sociaal en moreel zijn ze daardoor minder geïsoleerd. In traditionele kleding worden ze bovendien minder snel lastiggevallen.

Joke van der Zwaard neemt in ‘Een spreekbeurt over vrouwenbesnijdenis en cultuur’ een tussenpositie in waarin ze respect en kritiek mengt. Zij stelt aan de orde hoe witte, westerse intellectuelen over anderen kunnen, mogen en zouden moeten spreken. De discussie over vrouwenbesnijdenis gebruikt ze als voorbeeld. Die discussie is interessant omdat Derde-Wereld-vrouwen hier ook

een stem in hebben. In de regel is de positie van deze vrouwen vergelijkbaar met die van migranten in Nederland. Ze mogen optreden als informanten, als aandragers van lokale kennis, maar tot wat Van der Zwaard de 'fellowship of discourse' noemt, behoren ze nooit. Vrouwenbesnijdenis is een heikel onderwerp. Vooral omdat vrouwen hier tegenover vrouwen staan, besnijders, besnedenen en principiële tegenstanders zijn immers allemaal vrouw. Besnijders en besnedenen zijn ook nog eens vaak verbonden door familiebanden. Vragen de etnische en cultuurverschillen waar de westerse onderzoekster tegenaan loopt niet vooral om een relativistische benadering? Van der Zwaard meent uiteindelijk van niet. Zij pleit voor een feministische benadering die lokale analyses maakt van vrouw-zijn, waarin juist de tegenstellingen die zich op allerlei vlak in vrouwenlevens kunnen voordoen (en waarvan sommige gegeven zijn doordat ze behoren tot bepaalde etnisch afgebakende culturen) duidelijk worden. Zulke analyses worden gedaan vanuit betrokkenheid met de levens en leefstijlen van vrouwen uit allerlei groepen, maar staan daar niet kritiekloos tegenover.

Edien Bartels hebben we uitgenodigd te reageren op Van der Zwaard. Bartels vindt dat Van der Zwaard te weinig respect aan de dag legt voor mensen die direct bij vrouwenbesnijdenis betrokken zijn. In 'Vrouwenbesnijdenis en spreekplicht' reageert ze onder meer op Van der Zwaards keuze om over 'verminking' te spreken als ze het over vrouwenbesnijdenis heeft. Bartels doet onderzoek naar vrouwen in Arabische culturen en is van mening dat een algemeen gebruik van het begrip 'verminking' onvoldoende recht doet aan de complexiteit van het probleem. Zelf ziet Bartels vrouwenbesnijdenis wel als verminking, maar of het zo genoemd moet worden, hangt af van wie overtuigd moeten worden. Regeringen en internationale organisaties worden door een term als 'verminking' wellicht tot daden aangezet. Vrouwen die besneden zijn en vrouwen die besnijden, worden echter vooral afgeschrikt. Bartels pleit voor onderzoek waarin het perspectief van de betrokkenen centraal staat. Vrouwenbesnijdenis kan dan gezien worden als 'markeringsritueel'. De grenzen tussen mensen worden erdoor gemarkeerd maar ook (tijdelijk) overbrugd.

Bij José van Santen en Kees Schilder komen allebei de dimensies aan de orde. Uiteindelijk staat vooral sekse centraal. In 'Etniciteit en gender. Een verkenning in de Afrikanistiek' laten Van Santen en Schilder zien hoe ook in de Afrikanistiek etniciteit niet langer wordt gezien als directe determinant van identiteit. Etniciteit wordt nu vooral instrumenteel gezien, als iets dat groepen of individuen strategisch kunnen inzetten. Van Santen en Schilder zijn echter van mening dat etniciteit ook haar emotionele componenten heeft. Daarnaast valt hun op dat sekse in deze debatten vaak helemaal wordt vergeten. Ze inventariseren waar en op welke manier sekse in deze discussie een plaats zou moeten krijgen. Een verdienste tenslotte van deze auteurs is ook dat zij nagaan hoe een aantal in dit nummer regelmatig gebruikte begrippen zoals cultuur, etnische groep, etnische identiteit, gedefinieerd is geraakt.

De bijdrage van Mieke Aerts en Sawitri Saharso en die van Rian Voet

opent respectievelijk sluit het nummer. Ook in de artikelen van deze auteurs gaat het zowel om sekse en etniciteit als om de respect-en-kritiek-dimensie. Zij pleiten voor een combinatie van de dimensies en leggen de nadruk maar net iets meer aan de ene dan wel aan de andere kant van de begrippenparen. Het gaat Aerts en Saharso noch Voet om de verwevenheid van sekse en etniciteit, maar om de manier waarop beide begrippen op vergelijkbare wijze zijn getheoretiseerd en gepolitiseerd. Aerts en Saharso doen een voorstel om de politiek-theoretische bagage die aan zowel sekse als etniciteit kleeft overboord te zetten, ten einde ruimte te maken voor een reconceptualisering van sekse. Voet meent dat alleen stevige kritiek tot een (nieuw soort) respect kan leiden. Hoe komen de auteurs tot deze standpunten?

In 'Sekse als etniciteit' beschouwen Aerts en Saharso verschillende invalshoeken van de vraag hoe vrouwen en etnische groepen zijn gedacht in termen van sociale ongelijkheid en subjectiviteit. Achtereenvolgens passeren de revue: minderhedenbenadering, het onderdrukingsmodel, de verschilbenadering en tenslotte poststructuralistische verklaringsmodellen. Aerts en Saharso komen dan tot de conclusie dat recente theoretisering van etniciteit een vruchtbaar perspectief biedt om op een nieuwe manier over sekse te denken. Rigide groepsidentiteiten, gebaseerd op sekse of etniciteit, wijzen zij af. Etniciteit zien zij juist als een proces van nooit voltooide en tegenstrijdige maatschappelijke groepsvorming. Daaruit kunnen allerlei zelfdefinities voortvloeien, al dan niet in reactie op of in dialoog met definiëring door anderen. Sekse zou als een zelfde soort proces van groepsvorming bekeken moeten worden.

Voet gaat nader in op het bezwaar van Aerts en Saharso tegen rigide groepsidentiteiten. Zij keert zich in 'Groepsidentiteiten en identiteitspolitiek' tegen rigide groepsidentiteiten omdat ze met het lidmaatschap van een onderdrukte groep gegeven lijken, in plaats van geconstrueerd en gekozen. Ze onderzoekt de aannames en implicaties van wat wel het 'politiek correcte' denken wordt genoemd. In plaats van een politiek die zich baseert op politiek correcte uitgangspunten en die simpel afgebakende groeps grenzen tot uitgangspunt neemt, stelt ze voor dat als een groep mensen die zich voegt onder de noemer 'vrouw', 'homo', 'zwart' een speciale behandeling eist, de noodzaak en relevantie van zo'n behandeling per geval worden bekeken. Daarmee worden groeps grenzen noch posities gereïficeerd en zijn wisselende posities en allianties mogelijk.

In dit nummer vindt de lezer voorts drie proefschriftfragmenten, een verslag en recensies. Verslagen en recensies die niet onder het thema vallen treft u aan in het volgende nummer.



## Mieke Aerts en Sawitri Saharso

### Sekse als etniciteit

#### Een beschouwing over collectieve identiteit en sociale ongelijkheid<sup>1</sup>

In 1972 kon een vooraanstaand feministe als Joke (Kool-)Smit nog op haar gemak de 'minderheidsstatus' van 'negers' en 'vrouwen' met elkaar vergelijken. Die tijd ligt ver achter ons. In de vroege jaren tachtig maakten 'zwarte feministen' aan 'witte feministen' duidelijk dat 'zwart' een sekse heeft en dat 'vrouwen' niet kleurloos zijn.<sup>2</sup> Sindsdien probeert iedereen die met vrouwenstudies bezig is dat voor ogen te houden. Daarom spreken sommigen nu van sekse, klasse en ras als 'de grote drie' maatschappelijke ongelijkheidsverhoudingen, die elkaar diepgaand beïnvloeden. Anderen houden het er meer in het algemeen op dat er veel 'verschillen tussen vrouwen' bestaan. Vrouwenstudies lijken daarmee politiek en theoretisch afdoende te zijn gecorrigeerd. Maar toch houden wij een gevoel van onbehagen. Want juist de centrale discussies in vrouwenstudies over de conceptualisering van sekse ('gender' of 'differentie') zijn tot op heden niet noemenswaardig beïnvloed door aandacht voor kwesties als racisme en etniciteit. Floya Anthias en Nira Yuval-Davis hebben volgens ons dan ook gelijk als zij constateren:

'Waar het concept etniciteit aandacht heeft gekregen van feministische auteurs, verwijst het slechts naar culturele of etnische verschillen tussen groepen, in plaats van te leiden tot een heroverweging van het feministisch project als zodanig.'<sup>3</sup>

Er is hier, zouden wij willen beamen, sprake van een impasse. Nu lijkt het ons behalve onjuist ook weinig zinvol om die te wijten aan 'witte zelfingenomenheid', onwil of racisme. De crux van het probleem is volgens ons veeleer dat analyses van seksisme en racisme een aantal onderliggende overeenkomsten vertonen waardoor sekse en 'ras' (vaak onbedoeld) conceptueel van elkaar worden afgeschermd. Dit willen we aan enkele recente analyses duidelijk maken. Tot besluit van onze beschouwing zullen we een poging wagen die afscherming

1. Graag bedanken wij de vele lezers van een eerdere versie van dit artikel, met name onze medethemaredacteurs Alkeline van Lenning en Odile Verhaar, voor hun kritisch commentaar.

2. In Nederlandse vrouwenstudieskringen gebeurde dat bijvoorbeeld door Philomena Essed, Troetje Loewenthal, Kamala Kempadoo, Yvonne Leeman en Sawitri Saharso; een overzicht van de soms felle discussies tussen deze auteurs geeft P. Pattynama, 'Een tekening in zwart en wit', in: Margret Brüggmann (red.), *Vrouwen in opspraak: vrouwenstudies als cultuurkritiek*. Nijmegen (SUN) 1987, pp. 104-119.

3. F. Anthias en N. Yuval-Davis, *Racialized boundaries. Race, nation, gender, colour and class and the anti-racist struggle*. Londen/New York (Routledge) 1992, p. 97.

te doorbreken. Zoals nog zal blijken brengt ons dat vanuit een andere invalshoek terug bij de vergelijking die Joke Smit opperde. Om duidelijk te kunnen maken waarin het verschil schuilt, staan we om te beginnen even bij Smits benadering stil.

### *Allemaal minderheden*

In haar vroege artikelen probeerde Joke Smit de maatschappelijke positie van vrouwen te analyseren met behulp van het oorspronkelijk niet op sekse toegesneden sociologische begrip 'minderheidsgroep'. Een minderheidsgroep of minderheid is een groep die op grond van een aantal kenmerken als 'anders' wordt beschouwd en als het ware buiten de samenleving staat, die binnen die samenleving weinig te vertellen heeft en die maatschappelijk is achtergesteld. Aangezien die achterstand wordt verklaard uit de sociale uitsluiting van de groep, ligt de oplossing voor de hand: de minderheidsgroep moet volwaardig deelnemen aan het maatschappelijk leven. Dit alles was volgens Smit precies van toepassing op vrouwen. Het systeem, zo schreef ze, dwingt vrouwen zich te houden aan het geijkte vrouwelijke patroon: huwelijk, huishouden, kinderen. De vrouw moet echter volwaardig mee kunnen doen aan de maatschappij. 'Volwaardig meedoen' betekende in Smits ogen vooral een gelijke participatie in het arbeidsproces. Dat kan in principe, want dankzij de moderne mogelijkheden tot geboortenbeperking is voor een vrouw haar lichaam niet langer haar noodlot. Wel moeten er structurele veranderingen in de maatschappij plaatsvinden. Er moet een herverdeling van arbeid tot stand komen, taken, rollen en functies moeten gemengd gemaakt worden en vrouwen moeten de helft van de politieke en maatschappelijke macht krijgen.<sup>4</sup>

Joke Smit vergeleek vrouwen nog met 'de negers in de Verenigde Staten', maar ongeveer in diezelfde tijd schreef iemand als Hans van Amersfoort dat ook etnische groepen in Nederland de status dreigden te krijgen van minderheidsgroepen. Dat wil zeggen: Molukkers waren het volgens hem al, gastarbeiders en ook Surinamers gingen het naar alle waarschijnlijkheid nog worden. Ook hier gold dat het tij slechts kon worden gekeerd door een krachtig beleid van de Nederlandse overheid, waardoor bewust de participatie van de betrokken groeperingen in het openbare leven werd bevorderd en versneld.<sup>5</sup>

Zoals uit de redeneringen van Smit en Van Amersfoort blijkt, scherpt het minderhedenmodel in principe de gevoeligheid voor de meest uiteenlopende vormen van maatschappelijke ongelijkheid. En aangezien die ongelijkheid voor-

4. Zie met name J. Smit, 'Vrouwen als minderheidsgroep' (1970), 'Waar zijn de vrouwelijke genieën' (1972) en 'De minderheidsgroep met de thuiswaarde' (1978), in: Idem, *Er is een land waar vrouwen willen wonen*. Amsterdam (Sara) 1984, pp. 73-88, 151-174, 261-282.

5. J.M.M. van Amersfoort, *Immigratie en minderheidsvorming: een analyse van de Nederlandse situatie 1945-1973*. Alphen a/d Rijn (Samsom) 1974.

al wordt beschouwd als een achterstands- en verdelingsprobleem, is het ook bij uitstek een model voor beleidmakers, die naar hartelust streefcijfers voor maatschappelijke participatie kunnen opstellen.<sup>6</sup> Als middel om sociale ongelijkheid te conceptualiseren heeft het minderhedenmodel echter ook een aantal nadelen. Al vaak is opgemerkt dat een probleemdefinitie in termen van achterstand te snel voorbijgaat aan de mogelijkheid dat het probleem van sociale ongelijkheid meer is dan een verdelingsprobleem. Vervolgens vormt de algemene toepasbaarheid van het minderhedenmodel niet alleen de sterkte, maar ook de zwakte ervan. Vragen naar de concrete achtergronden van of de kwalitatieve verschillen in achterstanden hebben in het model geen plaats. Deze beide gebreken hangen volgens ons nauw samen met een derde gebrek, dat misschien wel het voornaamste is: de beperkte visie op sociale identiteiten die het minderhedenmodel eigen is. Zowel Smit als Van Amersfoort beschouwen de identiteit, dat wil zeggen de zelfbeleving en het eigen handelen van leden van de minderheidsgroep, slechts als deel van het probleem, daarmee de subjectiviteit van de betrokkenen op twee niveaus ontkenend. In de eerste plaats wordt de groep als (minderheids)groep van buitenaf gedefinieerd door de onderzoeker (in dit geval dus Smit en Van Amersfoort) aan de hand van een lijstje kenmerken. In de tweede plaats is een van die kenmerken precies dat de betrokkenen van buitenaf (door machtiger groepen) als anders of minder worden geïdentificeerd.

Deels om deze zwakke punten in de minderhedenbenadering te vermijden hebben de meeste beoefenaars van vrouwenstudies zich in de afgelopen jaren door andere modellen laten inspireren. De discussie over seksisme en racisme verwijderde zich daarmee drastisch van Joke Smits vocabulaire.

### *Onderdrukkende structuren*

Terwijl in het minderhedenmodel de 'dader' ontbreekt, is deze in andere theorievorming juist zeer prominent aanwezig, en wel in de vorm van 'de structuur' of een combinatie van 'onderdrukkende structuren'. We vinden dit soort analyses met name bij Britse auteurs, zwart en wit, die schrijven vanuit een socialistisch-feministisch perspectief.

Tot de eersten die de noodzaak onderkennen om als socialistisch-feministen een analyse te ontwikkelen van de onderlinge verhouding van klasse, 'ras' en sekse behoren Michèle Barrett en Mary McIntosh.<sup>7</sup> Hun uitgangspunt is dat er drie ongelijkheidsverhoudingen bestaan, die van klasse, 'ras' en sekse, waarvan vervolgens bepaald moet worden hoe ze zich tot elkaar verhouden. Ten aan-

6. Zowel Smit als Van Amersfoort hebben dan ook op dit punt hun zin gekregen: de overheid voert zowel een emancipatiebeleid als een minderhedenbeleid.

7. M. Barrett en M. McIntosh, 'Ethnocentrism in socialist-feminist theory', in: *Feminist Review* (1985), nr. 20, pp 23-47.

zien van sekse en klasse stellen Barrett en McIntosh dat maatschappelijke verhoudingen worden bepaald door de tegenstelling loonarbeid/kapitaal en door de tegenstelling man/vrouw, die worden gedacht als dwars op elkaar staande en elkaar doorsnijdende structuren. Dit suggereert dat het om gelijkwaardige structuren gaat. Dat is echter niet het geval. Het kapitalisme is namelijk volgens Barrett en McIntosh wél een de maatschappij organiserend principe, terwijl het patriarchaat (opgevat als de universele overheersing van mannen over vrouwen) dat niet is. Terwijl vrouwenonderdrukking in ieder geval nog een autonome oorsprong heeft, lijken Barrett en McIntosh de door henzelf opgeworpen vraag, of de maatschappelijke tegenstelling op grond van ras als derde structuur in de marxistische analyse opgenomen moet worden, vooralsnog met 'nee' te beantwoorden.<sup>8</sup>

Zwarte socialistisch-feministen hanteren in grote lijnen hetzelfde maatschappijmodel, met dien verstande dat volgens hen racisme evenzeer de maatschappelijke verhoudingen structureert als het kapitalisme. Zij weigeren dus om het racisme een afgeleide of ondergeschikte status te geven. Verder verwijten zij het witte feminisme geen ethnocentrisme, zoals Barrett en McIntosh doen, maar racisme.<sup>9</sup>

Welke consequenties heeft het model van drie in elkaar grijpende, ongelijkheid genererende structuren nu voor de voorstelling van identiteit en subjectiviteit in relatie tot politiek? Het antwoord op deze vraag vinden we bij Avtar Brah, die in haar werk in discussie is met poststructuralistische visies op deze problematiek.<sup>10</sup> Dat is goed te zien aan haar bespreking van 'het zwarte subject'. Het begrip 'zwart', afkomstig uit de Amerikaanse Black-Powerbeweging, verwijst in de Engelse context naar de gemeenschappelijke ervaring van racisme en marginalisering van de twee gekleurde gemeenschappen in Engeland (de Afro-Caribische en de Aziatische). Het begrip heeft zo de politieke eenheid mogelijk gemaakt van twee gemeenschappen die zichzelf voordien vanwege hun verschillen in geschiedenis, cultuur en etnische identiteit als verschillend van elkaar beleefden. Inmiddels echter hebben poststructuralistisch geïnspireerde auteurs ondanks hun aanvankelijke waardering ook bezwaren tegen het begrip geuit. Hun voornaamste kritiek is dat het heeft geleid tot een politiek die zich nu

8. Ibidem, pp. 38-41.

9. H. Carby, 'White woman listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood', in: *The empire strikes back*. CCCS, Londen (Hutchinson) 1982, pp. 212-235; K.K. Bhavnani en M. Coulson, 'Transforming socialist feminism: the challenge of racism', in: *Feminist Review* (1986), nr. 23, pp. 81-92; de reacties op Barrett en McIntosh in *Feminist Review* (1986), nr. 22; O. Foster-Carter, 'Black women/White feminism in Britain', in: *Sage Race Relations Abstracts*, 13 (1988), nr. 1, pp. 3-16.

10. A. Brah, 'Difference, diversity and differentiation', in: J. Donald en A. Rattansi (red.), *'Race', culture and difference*. Londen (Sage) 1992, pp. 126-145; A. Brah, 'Questions of difference and international feminism', in: J. Aaron en S. Walby (red.), *Out of the margins. Women's studies in the nineties*. Londen enz. (The Falmer Press) 1991, pp. 168-176.

weer te weinig rekenschap geeft van de verschillen tussen mensen.<sup>11</sup> Brah's antwoord op deze kritiek luidt dat het ook nooit de bedoeling is geweest om het begrip 'zwart' de totale identiteit van de betrokken groepen te laten omvatten. Anders gezegd: er bestaan veel verschillen tussen mensen, maar voor de politieke mobilisatie tegen het racisme telt het ene verschil toch meer dan het andere. Op vergelijkbare wijze bespreekt Brah de verschillen tussen vrouwen. Onze sekse is verschillend geconstitueerd en gerepresenteerd afhankelijk van onze verschillende plaats in de mondiale machtsrelaties. Deze bestaan uit een veelheid van economische, politieke en ideologische processen. Dientengevolge bestaan wij in deze structuren van sociale verhoudingen niet simpelweg als vrouwen, maar als arbeidersvrouwen, boerenvrouwen of migrantenvrouwen. Verschil verwijst hier naar de sociale verhoudingen die in de structuren worden geconstrueerd. Daarnaast kan, aldus Brah, verschil ook nog worden geconceptualiseerd als ervaring, als subjectiviteit en als identiteit. Bij verschil als ervaring ligt het accent op de vele verschillende manieren waarop de ideologische en institutionele praktijken van overheersing zich in ons dagelijks leven manifesteren. Bij verschil als subjectiviteit gaat het om de wijze waarop de collectieve geschiedenis van onderdrukking(en) de persoonlijkheid structureert. Verschil als identiteit tenslotte verwijst enerzijds naar de wijze waarop de structuren verschillen tussen mensen aanbrengen (dus opgelegde identiteit) en anderzijds naar de wijze waarop overheerste groepen zelf hun identiteit als politieke identiteit formuleren (dus zelfgekozen verzetsidentiteit). Kortom: Brah onderscheidt wel vier betekenissen, maar voert 'verschil' toch in elk van die betekenissen steeds weer terug op de onderdrukkende structuren. Dat wekt op zijn minst de suggestie dat 'verschil' alleen bestaat als afgeleide van onderdrukking, waardoor bevrijding van onderdrukking ook altijd het opheffen van alle groepsgebonden verschillen en identiteiten inhoudt en zoiets als een collectieve identiteit eigenlijk ondenkbaar wordt.

Het denken in onderdrukkende structuren biedt in tegenstelling tot de minderhedenbenadering wel een verklaring van specifieke vormen van ongelijkheid, maar brengt ook een aantal problemen met zich mee. Een eerste probleem is dat de structuren worden voorgesteld als voorafgaand aan en bepalend voor de maatschappijformatie waarin zij bestaan en de vraag naar hun sociale constitutie in het hier en nu niet wordt gesteld. Anders gezegd: de 'dader' heeft geen vader. Het gevolg is dat, wanneer men meerdere onderdrukkende structuren onderscheidt, de verschillende soorten ongelijkheid als even zo veel gesloten systemen worden opgevat, die alleen van buitenaf of achteraf aan elkaar worden gerelateerd. De structuren zijn niet alleen het organiserend principe achter de hedendaagse geschiedenis, in feite organiseren zij ook de mensen die die geschiedenis maken. Mensen vallen kortom samen met hun plaats in de structuur en zijn slechts dragers van de ongelijkheidsverhoudingen. Deze voorstel-

11. T. Modood, "'Black' racial equality and the Asian identity", in: *New Community* 14 (1988); S. Hall, *Het minimale zelf en andere opstellen*. Amsterdam (SUA) 1991.

ling maakt het onmogelijk om identiteit te denken als niet uitsluitend bepaald door onderdrukking, en biedt bovendien in het algemeen te weinig ruimte om de totstandkoming van ervaring, identiteit en subjectiviteit te kunnen analyseren.

### *Verschillen tussen vrouwen*

Ook in het werk van Amerikaanse zwarte feministen als bell hooks, Audre Lorde en Patricia Hill Collins ontbreken verwijzingen naar 'de grote drie' niet.<sup>12</sup> De opvatting dat er meerdere dichotome systemen van onderdrukking bestaan, wordt door hen echter uitgewerkt in de gedachte dat zwarte vrouwen daardoor een geheel eigen plaats in de (Amerikaanse) samenleving innemen. De bijzondere constellatie van ongelijkheden waarin zwarte vrouwen zich bevinden levert specifieke ervaringen op en genereert ook een bijzondere kennis over de wereld. Deze gedachte is het meest systematisch uitgewerkt door Collins, die probeert de contouren aan te geven van een zwarte feministische epistemologie. Haar vertrekpunt vormt de ook al door Sandra Harding gesignaleerde parallel in conceptuele schema's die als Afrocentrisch (zwart), respectievelijk vrouwelijk gekenschetst worden.<sup>13</sup> Collins stelt vervolgens dat het kenproces van zwarte vrouwen in deze twee tradities is geworteld. Als argument hiervoor voert zij onder meer aan dat dit kenproces wordt geleid door een zorgethiek en een ethiek van persoonlijke verantwoordelijkheid, die volgens haar niet alleen typisch voor de Afrocentrische, maar ook typisch voor de vrouwelijke traditie zou zijn.

Auteurs als Lorde, hooks en Collins gaan ervan uit dat zwarte vrouwen als categorie bestaan. Die categorie wordt verondersteld een eigen geschiedenis te hebben, die wel gevormd is door ongelijkheden (als seksisme, kapitalisme of racisme) waar ook andere categorieën onder lijden, maar de verhouding tot die andere blijft grotendeels onbepaald. Het accent in hun analyses ligt op de bijzondere positionering van zwarte vrouwen in een veelheid van onderdrukkingen, die leidt tot een unieke zwarte vrouwelijke subjectiviteit. Deze wordt door de auteurs herleid tot de gecombineerde verwerking van uiteindelijk slechts twee ervaringen: de zwarte en de vrouwelijke. De rigoureuze systematiek van het drievoudige onderdrukkingmodel is daarmee losgelaten, maar in feite doet het model nog wel dienst als 'dieptestructuur', terwijl aan de ermee samenhangende analyse van identiteitsvorming en ervaring eigenlijk niets wordt toegevoegd.

Dat treedt nog duidelijker aan de dag in het werk van verschillende witte auteurs die zich aan de bovengenoemde zwarte auteurs schatplichtig verklaren.

12. b. hooks, *Ain't I a woman. Black women and feminism*. Boston (Unwin Hyman) 1981; A. Lorde, *Sister outsider*. Trumansberg, NY (South End Press) 1984; P. Hill Collins, *Black feminist thought. Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Boston (Unwin Hyman) 1990.

13. S. Harding, *The science question in feminism*. Ithaca, NY (Cornell University Press) 1986.

De gedachte, dat de positie van zwarte vrouwen door meer wordt bepaald dan door vrouwenonderdrukking, wordt door hen afgezwakt tot de gedachte dat er veel meer verschillen tussen vrouwen bestaan dan feministen zich in de vroege jaren zeventig realiseerden. Elizabeth Spelman bijvoorbeeld hanteert het driedimensionale onderdrukkingmodel nog slechts als een vanzelfsprekende en niet nader geanalyseerde terminologie.<sup>14</sup> Het echte probleem is volgens haar 'hoe om te gaan met verschillen tussen vrouwen'. Zij beaamt de kritiek van zwarte feministen dat witte feministen hun visie op vrouwenonderdrukking zo hebben uitgewerkt dat alleen zijzelf in het middelpunt van de belangstelling zijn komen te staan. Dit moet volgens haar worden geïnterpreteerd als een soort imperialistische beweging, waarmee de verschillen tussen vrouwen op het vlak van klasse, etniciteit, leeftijd, lichamelijke en geestelijke gezondheid, generatie, seksuele voorkeur en wat al niet, ondergeschikt zijn gemaakt aan de continuering van de privileges van 'witte middenklasse-vrouwen'. Daartegenover gaat het er voortaan om 'meer stemmen van verschillende vrouwen te laten klinken' en 'meer recht te doen aan de ervaringen van vrouwen van allerlei kleur en klassepositie'.

Spelman en met haar vergelijkbare auteurs bedoelen geenszins te zeggen dat de door hen gesignaleerde verschillen tussen vrouwen een vrij zwevend karakter hebben, los van machtsverhoudingen en ongelijkheid.<sup>15</sup> Maar omdat zij zo de nadruk leggen op verschillen, blijft ongelijkheid relatief onbesproken. Die neiging wordt nog versterkt doordat deze auteurs enerzijds vanzelfsprekend het idee handhaven dat er maar drie grote ongelijkheidssystemen zijn, terwijl ze anderzijds veel meer 'verschillen' aandragen dan verenigbaar is met 'de grote drie', zonder dat te analyseren. Wat dan wel de status is van die andere verschillen en hoe een verschil uitgroeit tot een belangrijke vorm van ongelijkheid, dat zijn vragen die deze auteurs niet beantwoorden. Wel suggereren ze dat 'zelfge-definieerde verschillen' de moeite van het behouden waard zijn, terwijl 'opgelegde verschillen' als onderdrukkend moeten worden beschouwd. Daarmee zijn we voor een deel terug bij een probleem van het onderdrukkingmodel (identiteiten uitsluitend gezien als produkt van onderdrukking) terwijl voor het overige een wel heel zware wissel wordt getrokken op het idee van 'authentieke subjecten', die zich bevrijden van door de boze maatschappij opgedrukte verkeerde etiketten.

Een vergelijkbaar probleem doet zich voor ten aanzien van politieke strijd. Eigenlijk zijn er zoveel verschillen dat iedereen met iedereen coalities kan aangaan tegen iedereen. Dit verontrustende perspectief wordt door de auteurs nauwelijks consequent overdacht, maar eenvoudigweg opgelost door terug te vallen op de aanname dat de 'echte' onderdrukkingssystemen zich vanzelf wel wijzen, met de bijhorende politieke scheidslijnen.

14. E.V. Spelman, *Inessential woman. Problems of exclusion in feminist thought*. Boston (Beacon Press) 1988.

15. In Nederland valt te denken aan A. Meulenbelt, *De ziekte bestrijden, niet de patiënt*. Amsterdam (Van Genneep) 1986.

*Poststructuralistische analyses*

Al in het werk van Spelman valt te zien dat althans qua vocabulaire aansluiting wordt gezocht bij twee andere benaderingen, die in de Verenigde Staten (en in Nederland) ook wel bekend staan als 'Frans feminisme'. Enerzijds gaat het daarbij om poststructuralistisch, post-marxistisch constructiedenken, onder andere beïnvloed door het werk van Althusser en Foucault. Anderzijds gaat het om poststructuralistische filosofieën van differentie, zoals die bijvoorbeeld zijn ontwikkeld door Derrida, en deels in kritiek daarop door Cixous en Irigaray. Bij Spelman is voornamelijk sprake van terminologische ontleening, zonder dat de theoretische implicaties van een en ander worden uitgedacht. Voor dat laatste moeten we ons tot het werk van andere auteurs wenden.

Een voorbeeld van een constructionistische benadering is het werk van Floya Anthias en Nira Yuval-Davis.<sup>16</sup> Zij proberen een interpretatiekader te ontwikkelen waarin niet alleen sekse, maar ook 'ras' en klasse op een andere manier worden gedacht dan in het onderdrukingsmodel. Anthias en Yuval-Davis zien in dat model vooral twee problemen. In de eerste plaats worden de posities van onderdrukker en onderdrukte als onveranderlijke eenheden voorgesteld, met alle bezwaren vandien: de geschiedenis wordt er een van een grote samenzwering, de onderdrukten verschijnen alleen in de rol van passieve slachtoffers. In de tweede plaats worden alle maatschappelijke verschijnselen krampachtig gereduceerd tot bijprodukten van een of meerdere hoofdtegenstellingen of basisongelijkheden. Anthias en Yuval-Davis willen in plaats daarvan komen tot een 'contextualisering' van sekse, klasse en 'ras'.<sup>17</sup> Ongelijkheid en maatschappelijke uitsluitingsmechanismen moeten volgens hen worden gezien als het resultaat van een proces van 'contingente articulatie'. Onder 'articulatie' verstaan zij de interne verwevenheid van allerlei soorten ongelijkheid. De manier waarop klassenverhoudingen gestalte krijgen is bijvoorbeeld vol van seksistische en racistische elementen, zodat klasse nooit los kan worden gedacht van sekse en 'ras'. Het gaat hierbij volgens Anthias en Yuval-Davis om 'contingente' articulatie, omdat het per definitie onmogelijk is bij voorbaat vast te stellen welke ongelijkheid 'prioriteit' krijgt. Dat kan alleen uit onderzoek naar specifieke groepen in specifieke omstandigheden duidelijk worden.

Wat betreft de analyse van sekse houden Anthias en Yuval-Davis zich aan het in het Angelsaksisch taalgebied algemeen gangbare begrip 'gender', dat zij definiëren als de manier waarop sekseverschil gerepresenteerd en georganiseerd wordt als gevolg van specifieke sociale en historische verhoudingen, waaronder klassen- en 'rasverhoudingen'.<sup>18</sup> Voor de analyse van racisme hanteren zij

16. Een goed overzicht van hun werk wordt gegeven in: Anthias en Yuval-Davis, *Racialized boundaries*.

17. F. Anthias en N. Yuval-Davis, 'Contextualising feminism. Ethnic, gender and class divisions', in: *Feminist Review* (1983), nr. 15, pp. 62-74.

18. Anthias en Yuval-Davis, *Racialized boundaries*, p. 101.



een vergelijkbare werkwijze. Ze doen hiertoe om te beginnen een beroep op het begrip etniciteit, dat zij omschrijven als 'het behoren tot en deelhebben aan de bestaansvoorwaarden van een specifieke maatschappelijke groep'.<sup>19</sup> Het specifieke van die groep kan worden gezien in een gemeenschappelijke oorsprong, afkomst, bestemming enzovoort. Waar het om gaat is dat er sprake is van een voortdurende grensafbakening van (verbeelde) gemeenschappen. Van racisme is sprake als etnische groepen in woord en daad als inferieur worden behandeld.<sup>20</sup>

Voor de goede orde wijzen Anthias en Yuval-Davis er steeds op dat dit analytische onderscheidingen zijn, aangebracht om in grote trekken aan te kunnen duiden waarop bepaalde vormen van in- en uitsluiting vooral betrekking hebben. In concreto is er volgens hen echter altijd sprake van bijvoorbeeld 'racialized genders' en/of 'genderized classes and ethnicities' of ook 'racist ethnicities'.<sup>21</sup> Zulke constructies komen altijd tot stand via een combinatie van identificatie en stigmatisering. Waar het accent op ligt, kan alweer alleen maar duidelijk worden aan de hand van (empirisch) onderzoek. Daaruit volgt volgens Anthias en Yuval-Davis vanzelf dat ook over de mogelijkheden van politieke actie niet bij voorbaat uitspraken kunnen worden gedaan. Zij signaleren op basis van hun uitgangspunt in ieder geval grote problemen met allerlei vormen van groepsrechten of positieve actie aan de ene kant en 'regenboogcoalities' aan de andere kant. In beide soorten politiek wordt volgens Anthias en Yuval-Davis ten onrechte bekend verondersteld waar de grenzen van maatschappelijke groepen liggen.<sup>22</sup>

In het constructionisme van Anthias en Yuval-Davis wordt steeds uitgegaan van een grote diversiteit aan maatschappelijke posities en identiteiten van vrouwen. Die diversiteit wordt vrijwel uitsluitend besproken in termen van uitsluiting en grensgevechten. Anthias en Yuval-Davis lijken een term als 'verschil' (difference) zo veel mogelijk te mijden om te voorkomen dat verschillen worden opgevat als gegeven en bekend. Feministen die zich laten inspireren door differentiefilosofieën kiezen met hetzelfde doel precies de tegenovergestelde strategie. Een voorbeeld daarvan biedt het werk van Trinh Minh-ha.<sup>23</sup>

Ook voor Trinh bestaat de maatschappij niet meer uit een overzichtelijke set ongelijkheden, maar uit een heterogeen spanningsveld van in- en uitsluitingen, waarin vrouw/schrijven/filmen/Verenigde Staten/Vietnam voor haarzelf de meest betekenisvolle polen zijn. Dit spanningsveld bespreekt Trinh via het trefwoord 'verschil' of 'differentie' (difference), omdat het volgens haar gaat om

19. Ibidem, p. 8.

20. Ibidem, p. 12.

21. Ibidem, p. 109.

22. Ibidem, pp. 157-198.

23. Minh-ha T. Trinh, *Woman, native, other. Writing postcoloniality and feminism*. Bloomington/Indianapolis (Indiana University Press) 1989; zie ook G.Ch. Spivak, *In other worlds. Essays in cultural politics*. Chicago/Londen (University of Chicago Press) 1987.

allerlei verschijningsvormen van het verschil tussen 'ik' en 'de ander'. Dit verschil neemt in de eerste plaats de vorm aan van verdelen en heersen (model: Apartheid). Een tweede mogelijkheid is exotisering of 'uniekmaking', in feite het verschil tussen bijzonder en gewoon. Een derde mogelijkheid is identificatie met een oorspronkelijk verschil (model: terug naar de 'roots'). Al deze verschillen zijn volgens Trinh beperkend of kwetsend omdat ze mensen vastleggen op een onmiddellijke en absolute aanwezigheidsplicht: ze worden als het ware opgesloten in het verschil. In feite valt in dit soort verschillen 'verschil' ondanks de schijn van het tegendeel samen met een vastomlijnde 'identiteit'. Daartegenover stelt zij het vermogen om verschillen te zien en te leven 'binnen het verschil', om een kritisch verschil te maken met het zelf, om ambivalent te zijn, tegelijk ik/ander/wij te zijn, geen eenvoudige 'identiteit' te 'hebben'. Voor zover 'gender' gelijk staat met dat soort verschil in het verschil suggereert Trinh als inzet voor het feminisme niet de afschaffing van verschil, maar juist de verdediging van een 'gendered way of life'.

### *Constance structuren*

Met het verschil van Trinh Minh-ha lijken we wel erg ver verwijderd geraakt van de categorisering van bijvoorbeeld Barrett en McIntosh. Toch valt ons op dat zelfs bij de poststructuralistische auteurs, hoezeer die ook ambivalenties en tegenstrijdigheden benadrukken, nog steeds sekse, klasse en 'ras' vanzelfsprekend de grote drie ongelijkheidsverhoudingen of uitsluitingsmechanismen zijn. Wij zijn het er op zich wel mee eens dat sommige vormen van ongelijkheid agressiever of omvattender zijn dan andere. Maar van 'de grote drie' wordt dat zonder meer aangenomen in plaats van beargumenteerd. Het gevolg daarvan is weer dat deze, ondanks alle pogingen dat te vermijden, toch verschijnen als gesloten systemen die van buitenaf analytisch op elkaar betrokken worden. Anthias en Yuval-Davis bijvoorbeeld formuleren weliswaar de noodzaak om sekse niet los te denken van etniciteit, maar stellen even later toch dat het 'glashelder' is dat kwesties als gearrangeerde huwelijken en seksestereotypering object zijn van anti-seksisme, en op zichzelf niets met racisme te maken hebben. Hoogstens kunnen ze 'geracialiseerd' worden.<sup>24</sup> Trinh bijvoorbeeld bepleit wel de noodzaak om kritisch afstand te bewaren van elke eenduidige identiteit, maar plaatst regelmatig oosterse (Aziatische) meerduideligheid tegenover westerse monologica, of 'etnische ik' naast 'ik-vrouw'.<sup>25</sup> In Trinhs analyse zijn het bij nader inzien dan ook niet de structuren die in beweging raken, maar is het Trinh zelf die zich daartussen beweegt, volgens de logica van de uiterst individuele expressie van haar uiterst individuele identificaties. Haar principiële anti-systema-

24. Anthias en Yuval-Davis, *Racialized boundaries*, p. 128.

25. Trinh, *Woman, native, other*, pp. 16, 76 en 104.

tiek brengt haar dicht in de buurt van zulke simpelweg onsystematische auteurs als Spelman. Ons brengt dat tot een eerste meer algemene conclusie: de impasse in de discussie over seksisme en racisme wordt onder andere geproduceerd doordat zelfs diegenen die haar willen doorbreken seksisme en racisme blijven beschouwen als twee afzonderlijke, empirisch gegeven ongelijkheidsverhoudingen waarvan dan in tweede instantie de onderlinge relatie moet worden onderzocht. Die impasse kan worden beschouwd als een erfenis van het onderdrukkingmodel. Of nog weer anders gezegd: die impasse toont volgens ons aan dat de problemen met het onderdrukkingmodel niet opgelost zijn door verschillende onderdrukkende structuren te onderscheiden en tegen elkaar uit te spelen.

Als tweede meer algemene conclusie willen we erop wijzen dat de voornaamste problemen en tegenstrijdigheden in alle benaderingen betrekking hebben op de theoretische en politieke status van sociale identiteiten. Het model van de verschillende onderdrukkende structuren laat zoals gezegd eigenlijk geen ruimte voor collectieve identiteiten die niet het produkt zijn van ongelijkheid of onderdrukking. Dat staat echter haaks op de normatieve inzet van het model: meer respect voor verschillende sociale identiteiten. Het ziet ernaar uit dat sommige auteurs dit probleem willen omzeilen door bij wilsbeschikking niet-onderdrukte, niet-gelijkgeschakelde groepsidentiteiten te onderscheiden van 'opgelegde' identiteiten. Anderen zoeken het eerder in een individueel traject tussen de sociale identiteiten door. In beide oplossingen wordt echter niet het conceptuele probleem opgelost, de onmogelijkheid om zelfdefinities en definities 'van buitenaf' samen te denken.

De implicatie daarvan is een derde en laatste algemene conclusie: de recente discussies in vrouwenstudies over sekse en 'ras' of etniciteit hebben zich in feite niet zo ver verwijderd van de problemen met het minderhedenmodel als de verandering van terminologie zou doen geloven.

Dat al zovelen hun tanden stukbeten op deze problemen maant tot bescheidenheid. Wij hebben dan ook geenszins de pretentie plotseling het verlossende of het laatste woord te kunnen spreken. Wel vinden wij het gepast om na onze kritische opmerkingen over anderen tenminste de richting aan te geven waarin wijzelf verder zouden willen denken over seksisme en racisme. Allereerst zouden wij de 'inkleuring' van vrouwenstudies niet op het niveau van de empirie, maar op dat van het conceptuele apparaat willen zoeken. Dat wil zeggen: in plaats van '(etnische) verschillen tussen vrouwen' te postuleren die haaks op sekse zouden staan, om vervolgens de 'wisselwerking' te onderzoeken, willen we seksisme en racisme als het ware in hetzelfde vlak denken. In de tweede plaats zou daarbij sprake moeten zijn van sociale, historische, tegenstrijdige en contingente processen en niet van afgesloten, dichotome onderdrukkingssystemen. En ten derde zou zo'n andere conceptualisering ons in staat moeten stellen de kwestie van sociale identiteiten theoretisch en politiek op de agenda te plaatsen, zonder te vervallen in een onoplosbare tegenstelling tussen echte en onechte, of opgelegde en authentieke identiteiten.

Volgens ons is er in etnische en anti-racisme-studies een concept in omloop dat zich goed leent voor hetgeen wij voorstaan. Het betreft een bepaalde opvatting van etniciteit. We zijn ons ervan bewust dat ook het etniciteitsbegrip ons niet automatisch behoedt voor de conceptuele valkuilen die wij zo graag zouden vermijden. Zo worden etnische groepen nogal eens opgevat als culturele groepen met gegeven en scherp afgebakende grenzen. Dit is dus uitdrukkelijk niet de opvatting van etniciteit die wij voorstaan en een opvatting ook waar onder antropologen veel discussie over is.<sup>26</sup> Daarnaast is het begrip geassocieerd met het politieke vocabulaire van conservatieve nationalistische stromingen. In de door deze stromingen verkondigde visie op de staat is deze een gemeenschap van mensen, die haar samenhang ontleent aan het gegeven dat de inwoners ervan een gemeenschappelijke cultuur, afstamming, geschiedenis en traditie met elkaar delen.<sup>27</sup> Wij wijzen, uiteraard zouden we bijna zeggen, deze etnische opvatting van de staat af. Een andersoortige kritiek op theorieën die etniciteit als centrale analytische categorie hanteren betreft het punt dat daarmee cultuur en cultuurverschillen eenzijdig worden benadrukt met verwaarlozing van klassenverhoudingen.<sup>28</sup> Het zal duidelijk zijn dat wij deze tegenoverstelling van structuur en cultuur niet erg verhelderend vinden.<sup>29</sup>

Er is echter ook een andere opvatting van etniciteit, die niet lijdt aan bovengenoemd conservatisme of cultureel determinisme.<sup>30</sup> In die opvatting is etniciteit een 'uitvinding', een proces van nooit voltooid en tegenstrijdige maatschappelijke groepsvorming, waarin voortdurend wij/zij-grenzen worden afgebakend, bestreden en verlegd. Dit proces is per definitie een combinatie van 'zelfdefinitie' en 'definitie door anderen' en kan op alle mogelijke aspecten van het maatschappelijk zijn betrekking hebben, van seksualiteit en arbeid tot en met literatuur. In de praktijk blijken veel auteurs vooral aan afbakening op basis van herkomst of gemeenschappelijke tradities te denken. Wij stellen voor de nadruk op het historische karakter van etniciteit nog iets ruimer te interpreteren.

26. Zie voor een bespreking van het antropologische debat over etniciteit het artikel van Van Santen en Schilder elders in dit nummer.

27. Zie hierover onder meer M. Barker, *The new racism*. Londen (Junction Books) 1981; A. Finkelkraut, *De ondergang van het denken*. Amsterdam (Contact) 1988.

28. Aldus bijvoorbeeld C. Mullard, 'Pluralisme, etnicisme en ideologie. Implicaties voor een transformatieve pedagogiek', in: *Comenius* 6 (1986), nr. 4, pp. 407-431.

29. De onwerkbaarheid van de tegenstelling cultuur/structuur is voor etniciteit en klasse mooi beargumenteerd door H. Vermeulen, 'De cultura. Een verhandeling over het cultuurbegrip in de studie van allochtone etnische groepen', in: *Migrantenstudies* (1992), nr. 2, pp. 14-30.

30. Deze opvatting is onder meer te vinden bij F. Barth (red.), *Ethnic groups and boundaries. The social organization of cultural difference*. Londen (Allan & Unwin) 1969; B. Anderson, *Imagined communities*. New York (Verso) 1983; E. Hobsbawm en T. Ranger (red.), *The invention of tradition*. Cambridge (Cambridge University Press) 1983; W. Sollors (red.), *The invention of ethnicity*. New York/Oxford (Oxford University Press) 1988; S. Saharso, *Jan en alleman. Etnische jeugd over identiteit, discriminatie en vriendschap*. Utrecht (Jan van Arkel) 1992. Het is ook het concept van etniciteit dat Anthias en Yuval-Davis hanteren.

We volgen daarin Stuart Halls notie van een universele ‘eticiteit van de marge’:

‘Die laatste opvatting gaat uit van de erkenning dat we allemaal spreken vanuit een bepaalde plaats, geschiedenis, ervaring en cultuur, zonder dat we door die positie zijn ingesloten. We zijn allemaal in die zin *etnisch* gelokaliseerd en onze etnische identiteiten zijn cruciaal voor ons gevoel van wie we zijn.’<sup>31</sup>

En:

‘Etniciteit vereist verschil – de positionering van elke identiteit in een cultuur, een taal, een geschiedenis. (...) Etniciteit vereist bijzonderheid, een samenloop van omstandigheden. Maar ze is niet noodzakelijkerwijs gepantserd tegen andere identiteiten. Etniciteit is niet gebonden aan vaste en onveranderlijke opposities. Ze is niet geheel gedefinieerd door uitsluiting.’<sup>32</sup>

In het laatste deel van ons artikel willen we onderzoeken of het mogelijk is dit concept van etniciteit in te zetten in het hart van het feministisch project, als een poging dus om sekse te conceptualiseren.

### *Sekse als etniciteit*

Wat levert de conceptualisering van sekse als historische etniciteit nu op vergeleken met andere conceptualisering<sup>33</sup> In ieder geval komt zij tegemoet aan onze voornaamste wens: de essentialisering van structuren en identiteiten wordt via dit historiserend perspectief vermeden. Tegelijk wordt, en dat is een fundamenteel verschil met het minderhedenmodel, de aandacht wel bij uitstek gericht op kwesties van identiteit en subjectiviteit. Dat lijkt ons niet alleen theoretisch, maar ook politiek een pluspunt. Wat dit betreft moet volgens ons worden voortgebouwd op de kritiek van bijvoorbeeld Anthias en Yuval-Davis op het idee van groepsrechten en allerlei vormen van positieve actie. Ons inziens terecht zien zij daarin het gevaar dat via ‘identiteitenpolitiek’ sociale categorisering<sup>33</sup> als nu eenmaal gegeven worden beschouwd en ook als zodanig worden gereproduceerd. Dit probleem kan volgens ons in ieder geval niet worden opgelost door aan kwesties van identiteit voorbij te gaan via ‘single issue’-politiek of door de notie van belangenstrijd centraal te stellen. Immers, zodra het politiek mogelijk

31. Hall, *Het minimale zelf*, p. 177.

32. Ibidem, p. 200.

33. Dat ook ‘klasse’ als zodanig kan worden gedacht toont J. Withuis, ‘De complexe betekenis van “klasse”. Identiteit en cultuur van communistische vrouwen in naoorlogs Nederland’, in: C. Bouw en B. Kruihof (red.), *De kern van het verschil. Culturen en identiteiten*. SISWO, Amsterdam 1993, pp. 95-113.

is 'kwesties' of belangen te formuleren, staat de identiteit van degenen wier kwesties of wier belangen in het geding zijn niet meer ter discussie. Ook belangen of 'issues' impliceren daarom (gegeven) identiteiten van politieke subjecten. Identiteitenpolitiek is dan ook niet iets waar je voor of tegen kunt kiezen. Wel is het mogelijk te kiezen tussen een politiek waarin identiteiten worden voorgesteld als 'natuurlijk' of 'onvermijdelijk' en een politiek die zich rekenschap geeft van de mate waarin zichzelf identiteiten en identificaties tot stand brengt.<sup>34</sup>

Daar komen dan nog een aantal andere pluspunten bij. Zo maakt de conceptualisering van sekse als etniciteit het minder verleidelijk om sekse op een vanzelfsprekende wijze voor te stellen als een dichotoom systeem. In plaats daarvan wordt het (weer) een uitdaging de vraag te beantwoorden welk scala van kleuren aanwezig is en in hoeverre en waarom dat eventueel tot zwart-wit-tegenstellingen dreigt te worden gereduceerd. (Oftewel de vraag of en zo ja wanneer de boerenvrouwen, arbeidersvrouwen en migrantenvrouwen van Brah als variaties binnen één categorie te beschouwen zijn.) Vervolgens attendeert de conceptualisering van sekse als historische etniciteit eens te meer op de problematische relatie tussen lichamelijke en sekse. Vooropgesteld zij hier dat het ons er niet om te doen is 'het lichaam' tot verboden of niet-relevant gebied te verklaren, integendeel. Wel valt het ons op dat zelfs de meest anti-biologistische feministen vaak een grote gevoeligheid voor pluriformiteit op sociaal-cultureel niveau combineren met de suggestie dat lichamen 'biologisch' eenduidig zijn, om daar dan vervolgens geen enkele aandacht meer aan te schenken. Zo stellen Anthias en Yuval-Davis sekse voor als 'het biologisch materiaal' dat door 'de sociale verhoudingen' wordt gerepresenteerd en georganiseerd als 'gender'. Auteurs die de menselijke belichaming juist wel proberen te doordenken hebben vaak evenzeer de neiging de 'waarheid van het lichaam' van een totaal andere orde te achten dan die van het sociale. En wat beide groepen met elkaar delen is het automatisme waarin lichamelijke bij voorbaat of uitsluitend als geseksueerde lichamelijke wordt opgevat. Zo brengt iemand als Trinh 'het lichaam schrijven' wel in verband met sekse, maar niet met etniciteit of welke andere hoedanigheid dan ook. Weliswaar wordt zo sekse niet gereduceerd tot biologie, maar 'biologie' wordt wel automatisch conceptueel gereduceerd tot sekse.<sup>35</sup>

De door ons bedoelde conceptualisering van etniciteit zouden we tot slot aan een voorbeeld willen illustreren: de interventie van Jürgen Habermas in de Duitse 'Historikerstreit' van enkele jaren geleden. Het onderwerp van discussie vormde zoals bekend de betekenis van de Holocaust voor de Duitse nationale

34. Zie hiervoor uitgebreider Ch. Mouffe (red.), *Dimensions of radical democracy*. Londen/New York (Verso) 1992.

35. Dat dit geen toevallige eigenaardigheid van de hier besproken auteurs is, maar een fundamenteel probleem van feministische theorievorming, wordt beargumenteerd door I. Orobio de Castro, *Made to order. Sex/gender in a transsexual perspective*. Amsterdam (Het Spinhuis) 1993.

geschiedenis en identiteit. Een groep historici onder aanvoering van Ernst Nolte probeerde die betekenis volkomen te relativieren. Zij argumenteerden onder meer dat, als je het aantal slachtoffers van de Holocaust vergelijkt met het aantal slachtoffers van andere massamoorden uit deze eeuw, de Duitsers geen bijzondere historische schuld ten laste kan worden gelegd. Voor Habermas echter deed het aantal slachtoffers als argument in de discussie niet ter zake. Zijn standpunt was dat de Holocaust voor Duitsers wel degelijk een specifieke betekenis heeft, juist omdat ze Duitsers zijn. Hij legde dit als volgt uit:

‘Er is het simpele feit dat volgende generaties ook opgroeiden met een vorm van leven waarin *dat* mogelijk was. Ons eigen leven is verbonden met de levenscontext waarin Auschwitz mogelijk was, niet door een samenloop van omstandigheden, maar intrinsiek. Onze vorm van leven is verbonden met die van onze ouders en grootouders door een web van familiale, lokale, politieke en intellectuele tradities dat moeilijk te ontwarren is – dat wil zeggen, door een historisch milieu dat ons gemaakt heeft wie wij vandaag de dag zijn. Niemand van ons kan aan dit milieu ontsnappen, omdat onze identiteiten, als individuen en als Duitsers, er onlosmakelijk mee verbonden zijn. Dat geldt voor onze mimiek en onze fysieke gebaren tot en met onze taal en tot in de fijnste vertakkingen van onze intellectuele positie. (...) We moeten dus wel staan voor onze tradities, als we onszelf niet willen verloochenen.’<sup>36</sup>

Habermas stelt dus dat onze identiteit tot in onze fysionomie gevormd is door onze etniciteit, en dat deze onontkoombaar in onze lichamen ingeschreven is, zonder dat dit leidt tot de biologistische gelijkstelling van etniciteit aan biologie. Daarmee is de wijze waarop Habermas etniciteit invult voor ons een voorbeeld van de etniciteit die Hall voor ogen staat en ook een voorbeeld van de mogelijkheid om poststructuralistische inzichten serieus te nemen en toch vast te houden aan een idee van individueel en collectief leven, met andere woorden aan een idee van geschiedenis. Dat uitgerekend een universalist als Habermas een beroep moet doen op een notie van Duitse etnische identiteit, ter ondersteuning van zijn opvatting van een bijzondere Duitse verantwoordelijkheid voor de jodenvervolgving, illustreert in onze ogen dat we onze historisch gevormde collectieve en individuele identiteiten niet uit ons wetenschappelijke en politieke project mogen en kunnen wegschrijven.<sup>37</sup>

Er blijven natuurlijk problemen genoeg over. Het meest in het oog springende daarvan is wel, dat het conceptualiseren van de verschillende seksen als etniciteiten geen verklaring bij voorbaat heeft voor het feit dat sommige etnici-

36. J. Habermas, *The new conservatism. Cultural criticism and the historians' debate*. Cambridge, Mass. (MIT Press) 1989, pp. 232-233.

37. R. Poole merkt overigens in ‘On national identity. A response to Jonathan Rée’, in: *Radical Philosophy* (1992), nr. 62, pp. 14-19, op dat het maar zeer de vraag is of dit standpunt van Habermas wel consistent is met zijn universalisme.

teiten dominant zijn. Ook wordt niet zomaar duidelijk waarom welke etniciteiten bestaan en in welke richting ze zich zullen ontwikkelen. Met andere woorden: sekse denken als (een scala van) historische etniciteit(en) verklaart niet in het algemeen en bij voorbaat alle vormen van sociale ongelijkheid waar sekse mee verweven is. Het lijkt ons echter dat dit probleem ook niet bij voorbaat en in het algemeen kan worden opgelost: dat is een kwestie van geschiedenis en politiek.



## Selma Leydesdorff

Aan het eind van de jaren tachtig van de achttiende eeuw stak mijn overgrootvader de grens van de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden over. Hij was een van de vele vluchtelingen uit het oosten, en had vermoedelijk net als zovelen gehoord dat een jood in deze contreien vrij van vervolging kon leven. In 1796 kreeg hij net als alle andere joden het burgerrecht en kwam hij te vallen onder de jurisdictie van het Koninkrijk Holland. Wij weten dat omdat een Hagadah bewaard is gebleven. Maar u, lezeres, weet waarschijnlijk niet wat dat is. U kunt het woord evenwel opzoeken, ik weet immers ook wat kerstmis is.

Voor mijn overgrootvader werd het niet Amsterdam, maar een kleine nering in het noorden, en sindsdien zijn wij een familie van opwaartse sociale mobiliteit. Tot mijn vader, slagerszoon, maar nu in Zeeland in het zuiden, naar de universiteit ging en vervolgens als werkloze gestudeerde socialistische jood zijn heil zocht in de kolonie. Het lijkt zinvol om aan te nemen dat men vanaf de tweede generatie steeds beter Nederlands sprak.

Kortom, ik ben meer Nederlander dan velen, hier liggen mijn wortels ook al speelden de middeleeuwen zich voor mijn familie af in Krakau of Galicië en distantieer ik mij van Batavieren als voorouders. Mijn jeugd is die van de gewone migrant, ik kan mij de eerste sneeuw herinneren in die winter toen we uit Suriname kwamen. En de kriebel van de eerste wollen kleren (u raakt nu in de war, ik weet het). Hooguit ken ik Heine beter dan Bilderdijk.

Ik pas in geen enkele uitgave over multiculturaliteit, tenzij deze gaat over de verschillen tussen een protestantse Groninger en een katholieke Limburger.

Het is de tragiek van joden deel te zijn van een cultuur, zelfs te behoren tot de dragers ervan, en toch anders te zijn. Buitenstaander word je gemaakt, want ook al ben ik deel van de Nederlandse cultuur, toch zijn bepaalde milieus voor mij gesloten. Er zijn talloze manieren om dat iemand te doen voelen. Ik vind het trouwens vaak niet erg, want ik wil er dan niet bij horen.

Denken over multiculturaliteit vereist *in-betweenness* (ben ik), *hybridic identities* (heb ik last van, ben ik blij mee), uitgesloten worden (daar weet ik alles van), culturele marginaliteit (de voorwaarde voor mijn creativiteit). Daarom zijn dit termen die me niets zeggen als het over mijn eigen leven gaat. Ik kies ervoor een ironisch toeschouwer te zijn. Wie mijn werk kent zal weten dat trauma, herinnering en collectief geheugen daarin opduiken. Daar hoeft je geen jood voor te zijn. Maar ik zal altijd toegeven dat de ironie soms omslaat in persoonlijke betrokkenheid.

Ik ben een joodse prinses, en groeide op in een paleis gebouwd op drijfzand met de stenen die mijn moeder als slaaf moest versjouwen. Ik ben 'verwend' met een opvoeding door een moeder waar de *Tralievader* van Carl Friedman bij in het niet valt. Het feit dat zij zichzelf decennia later se-

lecteerde voor de dood als ultieme overwinning op de selectie van de kampbeulen, wil ik nooit kunnen verwerken. Omdat ik dan zou vergeten wat ze allemaal niet was.

Wij vestigden ons hier aan het eind van de jaren vijftig in een milieu waar boeken gewoon waren. De oorlog leek voorbij, en boven Amsterdam-Zuid zweefde een kaasstolp die ons afschermdde. Ver weg werd een nieuw land gesticht, waar we niet zoveel mee te maken hadden. Het leek niet op het idealistische Palestina waar mijn moeder ooit woonde. We hoorden in het milieu, en ik had joodse en niet-joodse vriendinnen. Buitenstaanders waren de kinderen van de mensen die in de oorlog fout waren geweest. Discriminatie als jood kende ik niet en ik wist niet dat ik anders was tot de Zesdaagse Oorlog van 1967, toen wij ook van onbekenden in de Kalverstraat de gelukwensen voor de overwinning van 'ons' leger in ontvangst mochten nemen. Hoe wisten die mensen dat ik jood was? Sinds wanneer hadden wij iets met dat leger te maken? En toch...

Wij bakten Hamansoren voor Poeriem (op te zoeken in een encyclopedie, ik help u, het gaat om het verhaal van Esther) voor onze kennissen, die tranen in de ogen kregen omdat ze die sinds de oorlog niet meer gegeten hadden. We spaarden het hele jaar door trommeltjes om ze daar in te doen. Mijn moeder en ik bakten en bakten voor alle oude mensen, voor de eenzamen, voor de onbekenden die er een soort van recht op hadden. En we stonken dagenlang naar olie.

Op vrijdagavond liep ik soms met mijn vader alleen over het Olympiaplein naar sjoel (bekend woord, op te zoeken), maar als het regende namen we ook wel eens een taxi om mijn mooie lakschoenen niet te beschadigen. Ik had twee jurken voor in sjoel; mooie zachte jurken, die volgens mijn vader natuurlijk niet te duur waren. Het hield allemaal op met zijn dood. Hij was plechtig en ik vond hem mooi in zijn dure pak, ik hield van zijn nette hoed. Mooie hoeden ruiken lekker in de regen. In sjoel was alles gezellig en verbonden; de kampklachten van mijn moeder waren ver weg. Het jodendom was even een schuilplaats voor de oorlog die juist daarom aanwezig was. De overlevenden vierden de komst van de vorstin van de Sjabat en eerden hun huis. Ieder treurde over de vele doden.

Ik pas niet in een tijdschriftnummer over mensen die de taal moesten leren. Mijn assimilatieproblemen kwamen alleen voort uit een nomadisch tropisch bestaan. Dat gezwerf hield met de komst naar Nederland op. Vanaf het begin ging het om de kou en gebrek aan geur in de winter. Ook na bijna veertig jaar ben ik er niet tegen bestand. Ik kon ook niet begrijpen wat er tegen mensen met een andere huidskleur was; ik had altijd met kinderen van allerlei kleuren gespeeld.

Buiten onze buurt die van het Stadionplein doorliep tot het Zuiderbad – en de Bijenkorf was er een enclave van – loerde de boze wereld van Duitsers, fascisten, kapo's en geweld. Toen Eichmann werd veroordeeld keken we televisie; toen Israël in 1967 het vliegveld van Cairo bombardeerde, haalde ik de onvoldoende die leidde tot mijn zoveelste zitten blijven. Pas op het rooms-katholieke avondlyceum besepte ik dat de koosnaam van de leraren, Nefertite, niet alleen goed bedoeld was, ik had nieuw terrein betreden.

Toen begon mijn zoektocht. Ik sprak al Nederlands, en kon toen nog wel een eenvoudige Hebreeuwse tekst vertalen. Maar ik onderzocht een nieuwe taal, en de stiltes van een cultuur. Mijn leven is een intellectuele zwerftocht in de tegenwind van de nostalgie. Ik heb geleerd niet te willen leven in wat niet is en niet kan zijn, maar beschouw kennis daarover als mijn voordeel. Ik weet iets en daarom zie ik soms meer. Die cultuur is een verrijking van wie ik al was.

Jood zijn is niet langer Nederlander zijn met een grauwsliuer van de oorlog, maar een extra stimulans voor mijn gewone zintuigen.

## Pamela Pattynama

### Oorden en woorden

#### Over rassenvermenging, interethniciteit, en een Indisch meisje

Er was geen woord tusschen hen.  
 Er was ook geen woord noodig.  
 Alle dingen hadden immers al hun juiste verhouding gekregen.  
 Ze was toewans bediende ... voor huis en in bed.  
 En ze was ook een bruine vrouw.  
 Ze wist, dat ze nooit iets anders zijn kon  
 dan eigendom van den man.  
 M.H. Székely-Lulofs, *De andere wereld* (1934)

Een van de lievelingen van feministisch georiënteerde westerse critici is de roman *Jane Eyre* (1847) die Charlotte Brontë schreef tijdens de opbouw van het British Empire. De tekst behoort tot Englands literaire canon, het overgeërfde goedje dat onder andere vorm geeft aan het Britse nationalisme. Aan het koloniale deel van Englands nationale historie herinnert *Jane Eyre* in de gestalte van het creoolse personage Bertha Mason, de waanzinnig geworden vrouw van Jane Eyre's geliefde, Rochester. Deze Bertha Mason verschijnt in de roman als een verwilderd, woest kruipend en grommend wezen, dat in toom wordt gehouden op de zolder van een klassiek Brits landhuis.

In hun bekende *The madwoman in the attic* (1979) lezen Sandra Gilbert en Susan Gubar dit monster als het diepste en meest ware Zelf van Jane Eyre, als een woest, geheim Ik dat het hoofdpersonage er steeds onder heeft proberen te houden.<sup>1</sup> Volgens hen was de heldin pas in staat zich te bevrijden van haar innerlijke razernijen, toen de creoolse zichzelf had vernietigd. Gilbert en Gubars leeswijze is berucht geworden als voorbeeld van westers imperialisme via de kritiek van Gayatri Spivak.<sup>2</sup> Deze stelt hun interpretatie aan de kaak als een vorm van wat Chandra Talpade Mohanty de *discursieve* kolonisatie van het witte feminisme noemt.<sup>3</sup> Volgens Spivak is dat het zoveelste geval van het blinde geweld waarmee de witte kentheorie het koloniale subject onderdrukt ter meer-

1. Sandra M. Gilbert en Susan Gubar, *The madwoman in the attic. The woman writer and the nineteenth-century literary imagination*. New York (Yale University Press) 1984 (1979), met name pp. 360-362.

2. Gayatri Chakravorty Spivak, 'Three women's texts and a critique of imperialism', in: *Critical Inquiry* 12 (1985) pp. 243-261.

3. Chandra Talpade Mohanty, 'Under Western eyes. Feminist scholarship and colonial discourses', in: *Boundary 2* (1984), nr. 12, pp. 333-358.

dere glorie van het witte subject. Van subject of teken is creoolse vrouwelijkheid hier gereduceerd tot symbool.<sup>4</sup>

### *Schermtselingen*

Het is duidelijk dat de representatie van creoolse vrouwelijkheid in *Jane Eyre* de bron van conflicten vormt. Voor Gilbert en Gubar verwijst Bertha Mason naar de authentieke, vrouwelijke stem die bedolven is geraakt onder het primaat van een mannelijke traditie. Spivak daarentegen ziet Mason als het vrouwelijke, inheemse, koloniale subject dat wordt opgeofferd teneinde haar witte zuster het huwelijksgeeluk te laten. De twee interpretaties lijken onoverbrugbaar van elkaar gescheiden. Nochtans hebben ze iets gemeen; we hebben hier immers niet met definiëring of waarheid te maken, maar met betekenisgeving die voortvloeit uit de positie van waaruit men leest. Zowel Gilbert en Gubar als Spivak vertrekken vanuit een binair theoretisch stelsel dat in de eerste plaats van onderdrukking en dus van daders en slachtoffers uitgaat. Gilbert en Gubar beroepen zich daarbij op een feministische theorie die 'sekse' als primair organisatieprincipe vooronderstelt en mannen als overwinnaars tegenover vrouwen plaatst. Spivak baseert haar interpretatie op postkoloniale theorieën waarbij 'ras' de primaire categorie is, en de zwarten worden overheerst door de witten. Soms levert een heldere tegenstelling een doorbraak op, niet zelden echter blijft men met de tegenstelling in een schematische voorstelling van zaken steken. Zo ook hier, waar verschil en ongelijkheid worden gemarkeerd door in het ene geval sekse en in het andere ras.

De schematische dichotomie, die de basis vormt van de controverse tussen Spivak en Gilbert/Gubar, heeft in de afgelopen jaren ook veel van de schermutselingen beheerst die in de Verenigde Staten en Europa zijn uitgebroken, tussen feministen en anti-racisten, tussen zwart en wit.<sup>5</sup> De inzet van deze discussies is steeds de al dan niet hiërarchische relatie tussen kleur (ras, etniciteit) en sekse, of – zo u wilt – gender geweest. Ik ga hier niet expliciet in op deze discussies, maar mijn onderzoek naar cultureel (post)kolonialisme staat niet los van de theoretische ontwikkelingen in de kwestie kleur en/of sekse. Eerder dan van tegenstellingen en hiërarchie wil ik echter uitgaan van, ten eerste, de onlosmakelijke verwevenheid van verschillen en, ten tweede, de procesmatige en contextbepaalde aard daarvan. Per definitie, zo lijkt mij, zouden zwarte en etnische studies de binaire constructies die de wereld beheersen moeten aanpakken door zich te buigen over de processen *tussen* en *rondom* constructies als zwart

4. Zie hierover ook Laura E. Donaldson, *Decolonizing feminisms. Race, gender and empire-building*. Chapel Hill/Londen (North Carolina University Press) 1992.

5. Zie voor een overzicht van de discussies in Engeland en Nederland het artikel van Mieke Aerts en Sawitri Saharso elders in dit nummer.

en wit, fantasie en werkelijkheid, theorie en praktijk, geest en lichaam. Voor deze interactieve benadering van verschillen vind ik aansluiting bij de visies van Avtar Brah en Floya Anthias en Nira Yuval-Davis.<sup>6</sup> Zij stellen nadrukkelijk de fundamentele samenhang van uitsluitingsmechanismen, onderdrukingsmodellen en ongelijkheden primair. Thans lijkt, zowel in wetenschappelijke als in maatschappelijke vertogen, de gedachte veld te hebben gewonnen dat de cultuur, en niet de biologie, aan de oorsprong ligt van verschillen tussen mensen. Vanuit die gedachtengang is datgene wat op een gegeven plaats en tijd wordt aangemerkt als 'verschil', een culturele constructie waaraan betekenis is toegekend. De overgang van het essentialistische naar het culturele argument betekent voor ideologiekritisch onderzoek dus ook dat de functie van conventionele betekenisystemen centraal is komen te staan. Een benadering waarbij verschillen worden behandeld als produkt en producent van betekenisgeving lijkt mij daarom vruchtbaar. In die zin zou ik racisme, seksisme, lesbofobie en klassecentrisme niet willen zien als gesloten en van elkaar te onderscheiden ideologische structuren, maar als interetnische betekenisystemen die in wisselwerking met elkaar staan en die, aldus vervlochten, concrete praktijken, lichamen en ervaringen construeren. Zowel Anthias en Yuval-Davis als Brah lijken erop te wijzen, dat wie uitgaat van wisselwerkingen en interactie in plaats van binariteit te maken krijgt met ambivalenties.

Bertha Mason roept conflicten op omdat zij niet te plaatsen is in een binair schema; zij overschrijdt niet alleen de grenzen tussen object en subject, maar ook die tussen mannelijkheid en vrouwelijkheid, en zelfs die tussen menselijkheid en dierlijkheid. Mijn aandacht voor dit soort conflictueuze representatie komt niet voort uit de behoefte zogenaamde 'onjuiste' interpretaties op te sporen om vanuit een zwart moreel gelijk streng op te treden. Ik ben geïnteresseerd in omstreden configuraties als in *Jane Eyre*, omdat daar verschillende betekenisystemen met elkaar botsen. De representatie van de Ander speelt zich af in *Borderlands*, zowel in de historische grensgebieden als in de psychische regio's waar de geest het bekende terrein moet verlaten.<sup>7</sup> Het probleem doet zich voor waar (Europese) grenzen overschreden worden en men zich mengt onder onbekenden, buitenlanders, vreemdelingen.<sup>8</sup> Het geschil om Bertha Mason heeft niet het minst mijn aandacht getrokken omdat dit *creoolse* personage staat voor een van de gevolgen van het Europese imperialisme, de 'rassenver-

6. Avtar Brah, 'Difference, diversity, differentiation', in: James Donald en Ali Rattansi (red.), *Race, culture and difference*. Londen (Sage) 1992, pp. 126-145; Avtar Brah, 'Reframing Europe. En-gendered racisms, ethnicities and nationalism in contemporary Western Europe', in: *Feminist Review* 45 (1993), pp. 7-28; Floya Anthias en Nira Yuval-Davis, 'Introduction', in: *Woman - Nation - State*. Londen (MacMillan) 1989, pp. 1-15; Floya Anthias en Nira Yuval-Davis, *Racialized boundaries. Race, nation, gender, colour and class and the anti-racist struggle*. New York/Londen (Routledge) 1992.

7. Zie over *Borderlands*: Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco (Spinster/Aunt Lute) 1987.

8. Julia Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*. Parijs (Folio) 1988.

menging’, een, volgens Spivak, verdonkeremaand deel van de Europese geschiedenis.

De koloniale geschiedenis van Europa is, zoals bekend, door economische belangen ingegeven die uiteindelijk meer gebaat waren bij een sociale omgang met de inheemse bevolkingen dan bij enclavevorming. De vroegere Europese reizen van Noord naar Zuid brachten de westerse, ‘beschaafde’ dames en heren, en de barbaarse, ‘ongeciviliseerde’ inheemsen met elkaar in aanraking, niet alleen sociaal, maar ook seksueel. Het is specifiek deze grensoverschrijding die mij interesseert in mijn onderzoek naar interetnische representatie.

### *De Indische mythe*

In 1946, tijdens de Onafhankelijkheidsstrijd van Indonesië, drie jaar voor de soevereiniteitsoverdracht en het definitieve verlies van ‘ons oude Indië’, verscheen Johan Fabricius’ roman met de akelige titel *Halfbloed*.<sup>9</sup> De term ‘halfbloed’ is afkomstig van een raciaal paradigma dat het lichaam aanwijst als essentie van betekening. In onbruik geraakt, dacht ik. Van Dale, het toonaangevende Nederlandse woordenboek, zegt echter niets over gedateerdheid, en geeft bij het lemma ‘halfbloed’: ‘aanduiding voor een persoon, die afstamt van een Europeaan en een niet-blanke vrouw’.<sup>10</sup> Van Dales betekenisgeving berust op een aantal vanzelfsprekende binaire opposities: de ene pool behelst man, Europa en blank, tegenover vrouw, de rest van de wereld en niet-blank. De met name genoemde supranatie – Europa – wordt in deze aanduiding impliciet een geseksueerde en een raciale dimensie toegekend: Europa betekent pure mannelijkheid en pure blankheid. In dat betekenisveld verwijst de term halfbloed naar het on-eigenlijke en onzuivere derivaat dat ontstaat na bloedmenging van het primaat – de mannelijke Europeaan – met een duister, vrouwelijk element. ‘Halfbloed’, kunnen we in dit postkoloniale tijdperk concluderen, is afkomstig uit een epistemologie, die Eurocentrisme direct relateert aan fallocentrisme. In ‘ons oude Indië’ is een woord gemaakt dat *nog steeds* als nationale waarheid en kennis geldt, en dat dus tot in deze tijd materiële lichamen van betekenissen voorziet. Uit welk oord stamt het woord?

Nederlands-Indië was een koloniale maatschappij. Gedurende hun verblijf in de Indische Archipel van om en nabij 350 jaar vervingen de Nederlanders de bestaande staatsvorm – verschillende vorstendommen die waren gebaseerd op verwantschap – door een maatschappij die op ras was gebaseerd.<sup>11</sup> In de zo ontstane samenleving bepaalden zuiverheid van ras en de mate van ‘bloedmenging’

9. Johan Fabricius, *Halfbloed*. 's-Gravenhage (Leopolds) 1948; oorspr. 1947.

10. Van Dale *Groot Woordenboek der Nederlandse taal*. Utrecht/Antwerpen (Van Dale Lexicografie) 1984/11, p. 1019.

11. W.F. Wertheim, *Indonesië van vorstenrijk tot neo-kolonie*. Meppel (Boom) 1978, pp. 17-52.

de sociale distantie tussen sociale groepen.<sup>12</sup> Globaal werden er drie groepen, dat wil zeggen, drie raciaal gemarkeerde klassen ‘uitgevonden’: volbloed Europeanen, Vreemde Oosterlingen en Inlanders.<sup>13</sup> De volbloed Europeanen of *totoks* stonden aan de top van de hiërarchie. Aan hen waren degenen met ‘gemengd’ bloed, de Indo-Europeanen of *Indo's*, juridisch ‘gelijkgesteld’, sociaal echter waren de laatsten onoverbrugbaar van de eersten gescheiden.<sup>14</sup> Onderaan kwam de inheemse bevolking (Inlanders). Binnen de klasse van de Vreemde Oosterlingen namen de Chinezen een bijzondere plaats in, zoals we nog zullen zien.

De literatuur die uit deze samenleving is voortgekomen wordt ‘Indische belletrie’ genoemd. Zij is geschreven vanuit westerse tradities, maar passeert de grenzen van wat men in West-Europa onder literaire genres verstaat: het is alles wat Nederlandse auteurs over Indië/Indonesië hebben geschreven, vanaf de eerste jaren van de VOC tot heden. De Indische belletrie maakt deel uit van wat ik voorlopig noem ‘de Indische mythe’, de politieke en ideologische ruimte waarin verhalen, beelden en begrippen zijn geconstitueerd, die op hun beurt weer lichamen en praktijken produceren.

Het raciale bewind van Nederland overzee is voor lange tijd op zolder weggeborgen en nog steeds wil het maar niet tot het collectieve bewustzijn doordringen, dat bijvoorbeeld slavenhandel en uitbuiting onderdelen zijn van de vaderlandse geschiedenis. Tegenover deze nationale amnesie en verloochening staan de verontrustende herinneringen die ingeschreven zijn in Neerlands koloniale teksten. Door deze teksten vanuit een feministisch en postkoloniaal perspectief, in plaats van met de aloude *tempo-doeloe*-nostalgie te lezen, zal het mogelijk zijn inzichten te vergroten, niet alleen in het koloniale vertoog dat het voormalige Nederlands-Indië gestalte heeft gegeven, maar, aangezien het woord nooit vergeet waar het geweest is, ook in de postkoloniale identiteits- en identificatieprocessen van nu.<sup>15</sup>

Rob Nieuwenhuis, de gedoodverfde nestor van de Indische belletrie, noemt Fabricius’ *Halfbloed* in zijn *Oost-Indische Spiegel* geringschattend een ‘clichématig, geconstrueerd melodrama met hevige scènes, moord en dood-

12. Annemarie Cottaar en Wim Willems, *Indische Nederlanders. Een onderzoek naar beeldvorming*. Den Haag (Moesson) 1984, p. 82.

13. De term ‘uitvinding’ in verband met etniciteit leen ik van W. Sollors (red.), *The invention of ethnicity*. New York/Oxford (Oxford University Press) 1986.

14. Het tekent het Eurocentrisch-racistische karakter van de samenleving in het voormalige Nederlands-Indië, dat de top van de hiërarchie ‘volbloed Europeanen’ werd genoemd en niet ‘volbloed Nederlanders’. De focus lag op de denkpatronen en de culturele waarden van het oude Europa, en niet op de nationale waarden van Nederland. Het gaat ook hier weer niet om nationale verschillen, maar om de vermeende tegenstellingen tussen Oost en West. Waar ik in het vervolg ‘Hollander’ gebruik, volg ik de aanduiding in *Halfbloed*, maar ik verwijs hiermee ook naar de westerse en Europese schaduw die over deze nationaliteit ligt.

15. Mikhail Bakhtin, *The dialogical imagination. Four essays*. Red. Michael Holquist, Austin (University of Texas Press) 1981.



slag'.<sup>16</sup> Vanuit literair-esthetisch oogpunt heeft Nieuwenhuis gelijk, maar vanuit postkoloniaal perspectief is de toendertijd veelgelezen Indische literatuur een rijke betekenisbron, waarin de versleten beelden, de gemeenplaatsen en het banale taalgebruik verwijzen naar de nationale, ideologische termen die zich in een gegeven 'imagined community' voordoen als 'natuurlijke' waarden.<sup>17</sup> Zo pleegt men in Indische kringen wel te zeggen dat de Indische bellettrie gaat over de 'ontmoeting van Oost en West'. Zo'n idyllische voorstelling van een ontmoeting tussen twee gelijken wordt in het licht van bovengenoemde raciale hiërarchie teruggebracht tot een retorisch veld waarin de raciale en geseksueerde machtsposities al bij voorbaat verdeeld zijn.

In mijn exploraties neem ik deze ongelijke machtsposities als uitgangspunt. Fabricius' roman benader ik als een *race melodrama* die grondstof kan opleveren voor een cultuuranalyse; een triviale tekst die is gebaseerd op een narratief raciaal scenario.<sup>18</sup> De representatie binnen zo'n scenario zegt meer over de visie van waaruit wordt verteld/gekeken dan over het gerepresenteerde. Representatie kan immers niet langer worden beschouwd als simpele weerspiegeling van de sociale werkelijkheid; zij wordt altijd gedragen door een mengeling van enerzijds culturele fantasieën en mythen en anderzijds de contemporaine politieke geschiedenis. Ik wil een poging doen de zolder van het Nederlandse geheugen open te breken door het *Borderland* tussen Europa en Azië te exploreren. De representatie van 'rasvermenging' zal daarbij centraal staan, terwijl sekse, 'ras' en familiegeschiedenis de problematische categorieën zullen vormen.

### *Kleine Boeng*

*Halfbloed* is gesitueerd in het paupermilieu van de gemengde Indo-grootfamilie: de wereld van de lager gesitueerde Indo, die weliswaar 'gelijkgesteld' is, maar arm en nauwelijks opgeleid, en behept met een 'donker uiterlijk' niet veel kans heeft op economische of sociale vooruitgang.<sup>19</sup> Eufemistisch wordt deze onderklasse ook wel de wereld van 'kleine Boeng' genoemd. Boeng is ook de naam

16. Rob Nieuwenhuis, *Oost-Indische Spiegel. Wat Nederlandse schrijvers en dichters over Indonesië hebben geschreven, vanaf de eerste jaren der compagnie tot op heden*. Amsterdam (Querido) 1978, p. 492.

17. De term 'imagined community' komt van B. Anderson, *Imagined communities. Reflections of the origins and spread of nationalism*. Londen (Verso) 1983.

18. De term 'race melodrama' neem ik over van Susan Gillman. Omdat Gillmans invulling van de term zich specifiek op negentiende-eeuwse Amerikaanse sentimentele romans richt, wijkt mijn begrip af van dat van haar. Zie Susan Gillman, 'The Mulatto, tragic or triumphant? The nineteenth-century American race melodrama', in: Shirley Samuels (red.), *The culture of sentiment. Race, gender, and sentimentality in 19th-century America*. New York (Oxford University Press) 1992, p. 222.

19. Maria Dermoût, *Donker van uiterlijk*. Amsterdam (Querido) 1964.

van het hoofdpersonage, een jongeman die behangen is met alle clichés van de Indische jongen: knap, muzikaal, naïef en viriel, vechtlustig en opvliegend, een liefhebber van de varkensjacht en de vrouwenjacht.

De drakerige plot komt erop neer dat Boengs zusje Non verliefd is geraakt op een Hollander, een *totok*. Boeng, die ‘het land heeft aan alle Hollanders’ (p. 133), heeft haar deze interracial omgang verboden. Hij heeft Non bestemd voor Vic, die weliswaar ‘hollandsch spreekt als een totok’, maar niettemin Indo is (p. 38). Non gaat echter uit dansen met de Hollander, en de gewaarschuwde Boeng stort zich midden op de dansvloer op hem. In het daaropvolgende gevecht wordt de totok doodgestoken en Boeng, in de steek gelaten door zijn vrienden, wordt opgesloten in de gevangenis. Met zichzelf alleen gelaten geeft hij zich over aan ‘een vreemden drang tot zelfvernietiging’ (p. 164) en denkt schuldig te zijn. De jaloerse Vic blijkt echter de moordenaar. Boeng komt vrij maar ontloopt zijn ‘noodlot’ niet. Hij wurgt een rijke, oudere Chinees om daarmee Nons poging zich te prostitueren, te verijdelen. Zij wilde op die manier geld vergaren om de diefstal van een andere broer te verbergen. De roman eindigt ermee dat Boeng, voor het ogenblik althans, de eer van het zusje redt, maar daarmee zijn vrijheid verliest.

Het begin van de tekst is veelzeggend: Sarina, de oude inlandse grootmoeder, blik terug op de familiegeschiedenis. Zij openbaart dat ze drie ‘onechte’ kinderen heeft van een Nederlandse fuselier en confronteert ons hiermee direct met een typisch Nederlands-Indisch verschijnsel, de *njai*. In den Oost was het gebruikelijk dat Europese mannen een (jonge, mooie) inlandse vrouw bij zich in huis namen, de *njai*, een, zoals de maskerende vertaling wil, ‘huishoudster/concubine’. De Europese mannen hadden daarbij het recht de inlandse vrouw elk moment naar de kampong terug te zenden, en zij konden haar bovendien de kinderen, geboren uit deze relatie, afnemen. Sarina was niet verstoten, maar de vader van haar kinderen was ziek naar Nederland verdwenen zonder haar te trouwen en zonder de kinderen te echten. De *njai* is een bekende verschijning in de Indische literatuur.<sup>20</sup> Zij wordt doorgaans stereotiep afgebeeld, ofwel als slachtoffer, ofwel als wraakgodin, en representeert dus eerder het in de cultuur opgenomen schuldgevoel en de castratieangst van Europese mannen dan dat zij een vrouwelijke, Indonesische subjectiviteit articuleert. Sarina’s introductie van de familiale rassenvermenging plaatst het verloop van de gebeurtenissen aldus van meet af aan in de met sekse, seksualiteit, klasse en ras doorschoten historische, koloniale context.

In de gedegen literatuur-sociologische studie *Indische Nederlanders. Een onderzoek naar beeldvorming* komen Annemarie Cottaar en Wim Willems tot de conclusie dat men in de Indische literatuur ‘veelvuldig racistische mythen en

20. Nicole Lucas, ‘Trouwverbod, inlandse huishoudsters en Europese vrouwen. Het concubinaat in de planterswereld aan Sumatra’s Oostkust’, en Tessel Pollman, ‘Bruidstraantjes. De koloniale roman, de *njai* en de apartheid’, beide in: *Vrouwen in de Nederlandse koloniën. Zevende Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis*. Nijmegen (SUN) 1986, pp. 78-97 resp. pp. 98-125.

ongefundeerde theorieën over bloed en volksaard' hanteert.<sup>21</sup> *Halfbloed* is daarop geen uitzondering. De uitbeelding van zowel 'westerse' als 'oosterse', mannelijke en vrouwelijke personages is stereotiep. Opmerkelijk is echter dat deze stereotypering functioneert binnen de interactie van 'ras' en sekse. Om inzicht te verkrijgen in de wijze waarop de verschillende etnische betekenissen in *Halfbloed* tot stand komen, zal ik hieronder ingaan op twee tekstuele strategieën die beide de representatie van 'rassenvermenging' tot stand brengen. De eerste soort brengt een onmiddellijk opvallende stereotiepe betekenis onder de aandacht van de lezer/es, bij de andere gaat het steeds om een meer verborgen betekenis die de dichotomie van de eerste voor een belangrijk deel ondergraaft.

### *Driftige mannelijkheid*

In *Halfbloed* zijn de personages, zoals transnationaal gebruikelijk, geseksueerd opgebouwd. Daarenboven geldt voor deze tekst, net als voor alle andere Indische romans, dat 'ras' expliciet naar voren komt als sociaal distinctief. Geen enkel personage verschijnt ten tonele zonder vermelding van sekse, en zonder nadrukkelijke vermelding van huidskleur. *Halfbloed* produceert alle clichés die het Hollandse publiek had, zonder zelfs één Indo ontmoet te hebben. Indische jongens en mannen zijn gluisperds en lanterfanterende domme pochers, die krom Hollands praten en machteloos de Europeaan naar de kroon steken. Indische meisjes worden gevangen gezet in een oppervlakkig sensueel en zwoel gedrag, gevolg van een tegelijkertijd indolente als gepassioneerde aard. De *topoi* plaatsen dus zowel mannelijke als vrouwelijke Indo's eerder aan de kant van de natuur dan aan de kant van de cultuur.

In de tekst verkrijgt de representatie van de mannelijke Hollanders haar effect doordat zij afsteekt tegen die van de Indo's. De Hollandse mannen bezetten vanzelfsprekend de geprivilegieerde top van de hiërarchie en vertegenwoordigen, als stuurman, gevangenisdirecteur en politiecommissaris wet en gebod. In de tekst zijn ze 'koel-vriendelijk met een rustig doordringende blik' (p. 168), en hebben ze een 'frissch zorgeloos totok-gelaat'. Ze vormen deel van 'een vrolijk troepje' (p. 45) of zijn 'een overmoedig broekje met blonde krullen' (p. 46). Ze hebben 'roode Hollandsche wangen' die plezierig kleuren tegen gesteven witte uniformen (p. 46). Ze hebben niet veel weg van 'reële' mensen, maar de sjablone heeft wel groot effect in de tekst. Tegen deze open, zelfgenoegzame en heldere rust zijn de optredende Indo's arme sloebers en instinctmatige, onverantwoordelijke wezens. Gedicteerd door het Eurocentrisme dat de tekst uitdraagt gedragen zij zich als halfslachtige wezens die bruin noch wit zijn, niet 'bij de kampong' willen horen en voor 'blank' willen doorgaan. De per definitie slappe mannen en hoerige vrouwen staan dan ook te boek als biologisch gede-

21. Cottaar en Willems, *Indische Nederlanders*, p. 100.

termineerde slachtoffers van een gedegeneerde, door bloedmenging ontworpen familie die, in tegenstelling tot de Europeanen, wel gedoemd zijn tot de ondergang. Dit tragische beeld dringt zich voortdurend op. Toch is het niet eenduidig.

Op het eerste gezicht speelt Boeng de meewarige figuur die, zwak als hij van nature is, zijn eigen noodlot tegemoet loopt. Via woorden als 'donker' (p. 15), 'mysterieus', 'liplap' (p. 162), 'sinjo's' (p. 39) 'instinctief', 'getint' (p. 50) en 'halfbloed-tuig' (p. 40) wordt hij in de tekst primair opgebouwd tot de 'ontoegankelijke Ander'; dat wil zeggen tot datgene wat Europa vreemd is. Wanneer bijvoorbeeld de commissaris van politie 'met z'n indrukwekkend groot en kaal Hollander-hoofd' de Indo-vrienden van Boeng ondervraagt, lukt het niet hem, maar zijn ondergeschikte, 'de inspecteur, klein en donker, van Indisch bloed gelijk zij', achter de waarheid te komen (p. 143).

Tegelijkertijd echter ondermijnt de vertelstructuur de zo pontificaal geïnstalleerde 'vreemdheid' van de Indo. De verdeling van de focalisatie dwingt de lezer/es mee te kijken met de blik van de onnipotent aanwezige externe verteller. De superieure vertellersblik wordt ook de onze. Omdat de verteller/wij als een superieure God boven de tekst staat en hij/wij aldus inzage in elk personage lijkt te hebben, komt de Indo, die eerst als iets wezensvreemds is gepresenteerd, uiteindelijk op ons over als iets vertrouwds en kenbaars. Deze dubbele strategie sluit de halfbloed Boeng niet alleen buiten het nationale vertoog van de Europeanen, maar zeker ook buiten het daartegenover staande, Javaanse vertoog. Hij valt aldus buiten de opgeworpen dichotomie van Oost en West en overschrijdt de binaire afgrenzingen. De doorkruiste binariteit wint aan effect doordat niet de inlanders, maar de Chinezen in *Halfbloed* als *bad guys* fungeren. De oudere rijke Chinese man die Nons seksualiteit wil kopen, is een 'geel zwijn' (p. 49), een 'doortrapt ouden Chineeschen schuimer' (p. 49), een 'ouwe gele schurk', een 'viezen ouden Chinees' (p. 47). Deze racistische typeringen worden niet de Hollanders, maar de Indo's in de mond gelegd. Dat representeert de tendentieuze tussenpositie van de Indo's, maar vooral de verdeel-en-heerspolitiek van koloniale regimes die etnische groepen tegen elkaar opzetten.<sup>22</sup>

De vraag die opkomt is die naar de betekenis van de ambivalentie in het overwegend stereotiepe beeld van de halfbloed. Een vreemde, dus intrigerende tekstpassage laat zien in welke verregaande mate 'sekse', maar ook 'seksualiteit' aan het ambivalente beeld van Boeng ten grondslag ligt. De betreffende passage is een narratieve lus, een escapade die niet past in het strikt lineaire verhaalverloop. Ook het onderwerp van dit narratieve uitstapje is een escapade: een van Boengs avonturen met een getrouwde Chinese vrouw. Het uitstapje geeft de verteller allereerst de gelegenheid uit te pakken over de seksualiteit van de oos-

22. In een op ras gebaseerde samenleving komt de verdeel-en-heerspolitiek van de kolonisators vaak tot uiting in strijd tussen verschillende etnische groeperingen. Zie voor een uitwerking van de weinig benijdenswaardige positie van de Chinezen in Indië en Indonesië: Wertheim, *Indonesië van vorstenrijk tot neo-kolonie*, pp. 153-170.

terse, in dit geval Chinese vrouw. Haar passie is geraffineerd, want verborgen, maar wezenlijk hoerig: ‘ze steunden en zuchtten niet dat de koetsier op den bok ervan achterom keek; ze schenen uiterlijk zelfs nauwelijks opgewonden, maar hun mysterieus glinsterende ogen ... verraadden’ hen (p. 114). De achtergrond van die ‘sensuele, maar nooit ordinaire katjes’ wordt beschreven in termen van tijd, de botsing namelijk tussen het achterlijke Oosten en het moderne Westen:<sup>23</sup>

‘nog steeds angstvallig behoede en door strenge tradities van eeuwen in hun zelfstandigheid belemmerde jonge Chineesche vrouwtjes, die, geïnfecteerd door het moderne westersche leven om hen heen, onrustig aan hun ketens rukten.’ (p. 113)

Dit kruispunt van ethnocentrisme, seksisme en racisme hoort schijnbaar toe aan een overleefd kolonialisme, maar een zelfde soort geseksueerd racisme of racistisch seksisme kom je onverminderd tegen in het neoracisme van het huidige ‘moderne’ Westen.<sup>24</sup> Nog steeds wordt vrouwelijke seksualiteit ingezet, nu als westerse metafoor voor moderniteit die het tegenbeeld moet vormen van het gesluisde slachtoffer van ‘die achterlijke, Islamitische barbaren’. De in wisselende varianten steeds weer opduikende kwesties rond ‘de’ vrouw wijzen op een van de meest hardnekkige, mythische figuraties van zowel koloniale als postkoloniale culturen.

Het ingelaste uitstapje onthult verder hoe krachtig de seksuele connotatie van deze mythische ‘oosterse vrouw’ werkt. Dat teken is in staat de aandacht af te leiden van processen die, zowel in koloniale als in postkoloniale culturen, als verwerpelijk worden beschouwd. De erotisch geladen betekenis van ‘de oosterse vrouw’ als *screen* verhuult dat de afstand tussen verteller en mannelijk personage bijna verdwijnt. Desondanks verraadt de verteller echter zijn fascinatie voor Boengs onbeheersbare driftige jagersagitie, die opduikt zodra een ‘kostbaar, doch moeilijk te besluipen wild’ (p. 113) in het zicht verschijnt. Hij kruipt bijna in Boeng, een effect dat merkbaar wordt doordat de focalisatie van een externe positie verschuift naar één die volledig personage-gebonden is. De narratieve lus in *Halbloed*, die schijnbaar over verleiding en ontrouw van een stereotiep soort oosterse vrouwelijkheid vertelt, handelt in feite over een door zijn protagonist verleide verteller. Meegesleept door zijn eigen investeringen identificeert de verteller zich gaandeweg met Boeng en blijkt de wezensvreemdheid van de mannelijke halbloed te zijn vergeten. Deze onbewuste ‘vergeetachtigheid’ onthult dat de vrees van de Europese imperialistische politiek voor het wegvallen van de vreemdheid en de verschillen tussen Oost en West niet ten onrechte was. De opgeworpen vreemdheid, waaraan men blijkbaar zo gemakkelijk ontrouw kan worden, was immers de voorwaarde van de machtshandhaving. In-

23. Johannes Fabian, ‘Time and the emerging Other’, in: *Time and the Other. How anthropology makes its object*. New York (Columbia University Press) 1983, pp. 1-53.

24. Zie Brah, ‘Reframing Europe’ (noot 6), p. 12.

teressant is te zien dat *Halfbloed* naar voren brengt hoe seksuele mythen werden ingezet om dit gevaar, dat in de eerste plaats de economie zou treffen, te bezweren. Zo kan het gebeuren dat de identificatie met Boengs potente heteroseksualiteit tersluiks achter de rokken van de mythische verdorven oosterse vrouwelijkheid moet plaatsvinden.

De fascinatie voor Boengs driftige mannelijkheid is in Europese ogen uitermate verdacht. Dat blijkt wel uit de primaire boodschap die de rest van de tekst uitzendt: terwijl de narratieve lus Boeng presenteert als macho, komt hij elders juist nadrukkelijk als onmannelijk tevoorschijn. Hij is niet getekend als machtig, rationeel, recht door zee en wilskrachtig, zoals hij zou moeten zijn volgens het Europese ideaal van mannelijkheid. Integendeel, hij heeft een weke, oncontroleerbare en sensuele natuur. Omgeven door verraderlijke vrienden en een familie van krachteloze mannen en seksueel actieve vrouwen verschijnt deze halfbloed, de niet-volbloed en niet-Europeaan, als niet-man, als bijna een vrouw.

Boeng blijkt in dit verhaal een *unheimliche* functie te hebben. Zijn exotische, vervrouwelijkte verbeelding is duidelijk ingegeven door de politieke belangen van de Europese overheersers. Deze legitimeerden hun superieure positie door Aziaten als minder – namelijk vrouwelijk – af te schilderen. Ook op deze manier gebruikte men in Indië seksuele mythen ter handhaving van de racistische macht. Behalve vanuit de politiek is Boengs dubieuze verbeelding ook vanuit de psychoanalyse te verklaren. De geschiedenis wijst immers uit dat Europese mannen aangetrokken werden door het inheemse, ‘mysterieus-vrouwelijke’. Anderzijds moet de seks met een bruin, vrouwelijk, minderwaardig element hun angst voor het verlies van hun Europese mannelijkheid in den vreemde hoog hebben opgejaagd.<sup>25</sup> Boeng, de mannelijke halfbloed, is letterlijk de belichaming van het resultaat van rassenvermenging. Het alarmerende schouwspel dat zijn exotische, vrouwelijke figuratie oplevert, representeert alles wat voor westerse mannen bedreigend, taboe en onwenselijk is. Men kan hem, mede in het licht van de onthullende heimelijke fascinatie, lezen als een cultureel schrikbeeld, als de verbeelding van een in de cultuur opgenomen seksuele angst die dient om politieke belangen veilig te stellen.

Ik heb binnen het raciale scenario van *Halfbloed* zoveel aandacht aan Boeng besteed vanwege zijn tegenstrijdige figuratie, die de traditionele dichotome betekenis van ‘rassenvermenging’ zowel tot stand brengt als ondermijnt. Zijn, op het eerste gezicht, stereotiepe beeld verbergt een ambivalentie die toont dat de koloniale representatie van ‘rassenvermenging’ primair berust op homosociale arrangementen en op mannenangsten. Deze laatste beheersen zowel het psychische als het politieke gebied en komen voort uit een mengeling van poli-

25. Ik gebruik hier ‘castratieangst’ niet in de klassiek-freudiaanse zin die alleen aan mannen is voorbehouden, maar in de Lacaniaans-symbolische zin die voor elk cultureel subject opgaat. Ik leun hiervoor specifiek op de uitwerking van Kaja Silverman in haar *The acoustic mirror. The female voice in psychoanalysis and cinema*. Bloomington/Indianapolis (Indiana University Press) 1988.

tieke belangen en seksuele mythen en verlangens.  
En vrouwelijkheid?

*Raciaal gemarkeerde Dora*

In de betekenis-knoop die men in een (post)koloniale samenleving toekent aan ‘ras’, klasse, sekse en seksualiteit neemt vrouwelijkheid een specifieke plaats in. Zoals we zagen wordt vrouwelijkheid, en wel oosterse vrouwelijkheid, in het raciale scenario van *Halfbloed* ingezet als *screen* om de betrekkingen tussen mannen onderling te verhullen. Dat is tekenend voor de visie op vrouwelijkheid in de tekst; de vertelblik is niet zozeer mannelijk, alswel Europees-mannelijk. Dat blijkt ook al uit de categorisering van de vrouwelijke personages. Elk van hen is ingedeeld in de bekende westerse Madonna-hoer-oppositie; zij zijn braaf en moederlijk, ofwel opzichtig en luchthartig. Deze laatsten – de meesten – storten mannen in het verderf door hun verlangen naar opsmuk en seks. Non en Sarina, de grootmoeder die de tekst opent, vertegenwoordigen de eerste categorie, maar ook zij zijn niet zuiver op de graat, zodat het vrouwelijke beeld uitermate negatief en beperkt uitvalt. Toch is dit beeld niet eenduidig en is het de moeite waard na te gaan uit welke betekeniscomponenten het is samengesteld.

Sarina vervangt de moeder die gestorven is. Terwijl inlandse mannen slechts als straatversiering de tekst binnenkomen en inlandse vrouwen als ‘liederlijke en overspelige Inlandse meiden’ (p. 202) een achteloze, exotische achtergrond vormen, is zij de enige met stem. Opmerkelijk is dat deze representant van de inlandse bevolking een vrouw is. Van de vrouwelijke personages horen we haar stem zelfs het luidst en treedt zij op als de meest actief handelende. Zij introduceert niet alleen de familiegeschiedenis, maar probeert ook de familie van de ondergang te redden. Zij is het bijvoorbeeld, die Boeng weer uit de gevangenis krijgt. Via haar worden wij ook pregnant de relatie van klasse, armoede en ras gewaar: zij vernedert zich om geld te lenen bij haar voor blank doorgaande Indo-dochters, die niet willen weten dat zij van een inlandse moeder afstammen. Het geld is nodig om haar zoon uit de penarie te halen.

Daarmee stuiten we precies op de knik in haar beeld. Want, hoewel Sarina stem krijgt, opvallend actief en naar buiten tredend wordt afgebeeld, blijkt haar *agency* louter voor de (klein)zonen te worden aangewend. Aanvankelijk waakt zij ook over Non, maar uiteindelijk stemt ze erin toe dat Non zich prostitueert. Dit om kleinzoon Sjors uit de gevangenis te houden, waar hij door toedoen van zo’n ‘ordinaire meid uit de kampong’ in zou geraken (p. 203). Deze omslag in Sarina is een wijze van pacificeren. Als (ex-)njai draagt zij immers de roerige historische en conventionele uitbeelding van de njai met zich mee. Blijkbaar is het nodig dat het beeld van een seksueel bedreigende figuur omgeslagen dient te worden in dat van het slachtoffer. In de volgende passage wordt Sarina als slachtoffer opgesteld van, ten eerste, ‘het oosterse in haar’ en van, ten tweede,

de mannen. De apathie ten opzichte van de kleindochter die ze opoffert, wordt voorgesteld als oosterse, natuurlijke levenswijsheden. Deze komt evenwel neer op die soort van zelfopoffering, die in het westen als ideale vrouwelijkheid wordt gedacht:

‘Terwijl ze wezenloos mijmerde, starend in het duister, neigde de Oosterse in haar er reeds toe, den ganschen gang van zaken als natuurlijk en onvermijdelijk te aanvaarden. Non was een vrouw, gelijk zij, en wist reeds dat het offer eener vrouw in dit leven minder zwaar weegt dan de ondergang van een man, zelfs van een niet-snut als Sjors.’ (p. 223)

Deze geknikte voorstelling van Sarina toont dat de eigenmachtige positie van inlandse vrouwelijkheid onschadelijk moet worden gemaakt. Haar aanvankelijke seksuele macht en krachtadigheid zijn volledig in dienst van de Fallus gesteld door middel van verwesterlijking. Oosterse en westerse vrouwelijkheid zijn in haar figuur tegen elkaar uitgespeeld en het gevolg is dat niet de Indische man maar de inlandse vrouw gecasteerd achterblijft. Blijkbaar is de mate waarin de seksualiteit van de laatste het westerse mannelijke subject bedreigt aanzienlijk groter dan de dreiging van de eerste.

Bij Non is van meet af aan duidelijk dat zij eerder een mannelijke projectie is dan dat zij een materiële werkelijkheid weerspiegelt: het meisje wordt bij de lezer/es geïntroduceerd via de raciaal gemarkeerde *male gaze*. Anders dan bij Boeng en Sarina gaat het vooral om haar lichaam. Eerst werpt ‘een jonge Indo’ (p. 19) een blik naar haar vanuit een dogcart. Vervolgens zien we het ‘ontbloeiende halfbloedmeisje’ via de wellustig glurende blik van ‘den oude dikken Chinees’ Tsjoen Lin Tan, de rijke man die haar later zal proberen te kopen (pp. 22-23). Door hun ogen zien we Non als een ‘licht gebruind’ (p. 22) ‘halfbloedmeisje’ (p. 19), met een ‘breeden gevoeligen mond’ en ‘mysterieus donkere ogen’ (p. 22). Ofschoon dit uiterlijk moet bewijzen dat zij een ‘andere’ dan een westerse, witte identiteit heeft, vormen haar ‘over-ernstige’ gezicht en houding weer tekens van ingetogenheid en huiselijkheid (p. 54): typisch *westers*-vrouwelijke deugden. Hoewel onder de personages van *Halfbloed* de witte, Europese vrouw ontbreekt, is de ‘uitvinding’ van witte vrouwelijkheid primair werkzaam bij het meisje. Onder haar donkere uiterlijk is zij wit. Niettemin verwijst de tekst terloops, maar steeds weer, naar Nons seksuele kennis die goed verborgen is onder haar naïeve uiterlijk. Zo komt zij toch naar voren als verre van ingetogen en dus net zo ‘oosters’ als de andere ‘poezelige getinte’ meisjes (p. 18). Zoals bij Sarina wisselen ook in Non beelden van ‘oosterse’ en ‘westerse’ vrouwelijkheid elkaar af, zij is samengesteld uit de ideeën die men gewoontegetroou koppelt aan ras en sekse, maar ook aan heteroseksualiteit. De scène waarin zij als het maagdelijke jonge meisje wordt samengebracht met de oude, op seks beluste, Chinese man maakt duidelijk dat ook deze categorie effect uitoefent op haar verschijningsvorm, en zelfs, in verband daarmee, de sociale taboes op de leeftijdsverschillen van het ongelijke paar.



Om dit heterogeen samengestelde lichaam van Non draait de hele intrige. Zij is het object dat de ketting van handelingen en gebeurtenissen in werking stelt. De broer waakt met een opvallend nadrukkelijk gearticuleerd, bijna incestueus verlangen over Nons seksualiteit. Louter het zusje belichaamt datgene wat de vervrouwelijkte Boeng opwekt tot mannelijke verantwoordelijkheid en hem aanzet tot vechten. De vraag naar de betekenis in deze koloniale tekst van zijn diepe, jaloezische en verbeterende investering in het zusje is interessant.

Feministische theorieën hebben duidelijk genoeg gemaakt dat het in het algemeen voor mannen belangrijk schijnt te zijn, controle uit te oefenen over vrouwelijke seksualiteit, dus over vrouwelijke familieleden, vanwege verwantschapsperikelen en bezit. In *Woman – Nation – State* beargumenteren Nira Yuval Davis en Floya Anthias dat mannen vrouwelijke seksualiteit ook omwille van de grenzen van de etnische groep bewaken. Deze laatste beheersingsmaatregel zal betekenisvol zijn geweest in de Indische gemeenschap waar de rassenvermenging diepe antagonismen en bedreiging veroorzaakte. In *Halfbloed* kan Boengs incestueuze verlangen worden geïnterpreteerd als controle over Nons seksualiteit in die etnische zin. Boeng weigert Non over te geven aan een statusvolle Hollander en gunt haar wel aan de statusarme Indo Vic. Aangezien deze controle niet voortkomt uit zorg om Nons romantische liefde, noch uit economische overwegingen, moet de weigering wel duiden op etnische spanningen; spanningen die niet alleen verwijzen naar investeringen van mannelijke Indo's, maar ook naar de investeringen vanuit het Europees-mannelijke vertelstandpunt.

Non blijkt het ruilmiddel *tussen mannen* te zijn, het ruilobject dat de etnische grenzenoorlog moet beslechten. *Halfbloed* valt daarmee door de mand als een van de vele culturele verhalen – dat wil zeggen mannenverhalen – uit de Europese *imagined community*, die in feite gaan om de uitwisseling van een vrouw tussen mannen. De representatie van Non als een raciaal gemarkeerde *Dora* wijst op de interactie van 'ras' en institutionele heteroseksualiteit of, in Adrienne Richs term, 'gedwongen heteroseksualiteit', een interactie die een van de grondslagen van het Europees kolonialisme vormt.<sup>26</sup>

### *Besluit*

De personages in dit verhaal over seks, bloed en moord hebben niet veel van doen met mensen van 'vlees en bloed'. Zowel de Hollanders, de Indo's als de Indonesiërs, zowel mannen als vrouwen zijn modelmatige typen. Toch zijn de

26. In *Bruchstück einer Hysterie-Analyse. Krankengeschichte der Dora*. Frankfurt a.M. (Fischer), beter bekend als 'Het geval Dora', beschrijft Freud precies zo'n uitwisseling van een dochter tussen mannen. De ziektegeschiedenis heeft vanaf het begin grote aandacht van psychiaters, literatuurvoorschouwers, cultuurwetenschappers en feministen gekregen. De laatsten wijzen op de culturele mythe die vervat ligt in de geschiedenis en op Freuds blindheid voor zijn eigen mannelijke investeringen in deze zaak. Zie voor een overzicht Pamela Pattynama, *Passages. Vrouwelijke adolescentie als verhaal en vertoog*. Kampen (Kok Agora) 1992.

verschillen die optreden in hun onderlinge afbeelding veelzeggend voor de verschillende vertogen waar de personages het effect en de representatie van zijn. Het dominante, koloniale vertoog is doorkruist door, zoals voorspelbaar, de categorieën van sekse, ras en klasse, maar ook, en zeer nadrukkelijk zelfs, door de categorie van geseksueerde heteroseksualiteit, een categorie die in het door feministische en postkoloniale theorieën uitgevonden obligate rijtje maar al te vaak ontbreekt. De verschillende beelden van mannelijkheid en vrouwelijkheid komen voort uit de Europees-mannelijke vertelblik, die wordt gedragen door culturele fantasieën en politieke belangen. De boventoon in *Halfbloed* is er daarom een van verachting voor de antithese van een trots Europa, voor de koloniale Ander. Maar tegelijk sijpelt er ook nauw verholen bewondering door ten aanzien van Boengs mannelijkheid. Bovendien maskeert de tekst in diens gedoemde en meelijwekkende figuratie een ander beeld, een exotisch, tot vrouw gemaakt beeld, dat de spiegel blijkt waarin de bedreigde, dominante witte, mannelijke Europese cultuur zichzelf wil geruststellen. De vervrouwelijking van de inheemse man is een vorm van imperialisme, die is gebaseerd op de constructie en de uitwisseling van het vrouwelijke lichaam. Uiteindelijk komt deze neer op de uitwisseling van het niet-Europese vrouwelijke lichaam. In het uit 'gemengde' ideeën opgebouwde lichaam van het meisje Non is deze uitruilwaarde ingeschreven. Naast haar staat, bij wijze van tegenbeeld, de aan het westen en de mannen ondergeschikt gemaakte Sarina, die niettemin duidt op een van oorsprong krachtdadige en daarom bedreigende, inheemse vrouwelijkheid.

De representatie van 'rassenvermenging' is gebaseerd op conventies, maar is, eerder dan stereotiep, uitermate ambivalent. Gelezen vanuit intertextualiteit, dat is de interactie van alle mogelijke verschillen, laat *Halfbloed* zien dat de Europees-mannelijke afweer van 'rassenvermenging' voortkomt uit tegenstrijdige ambivalentie – angst, bewondering, onzekerheid – ten opzichte van de etnisch 'andere' seksualiteit, niet alleen de vrouwelijke, maar ook de mannelijke. Deze door stereotiep machtsvertoon verhulde angst draagt niet in het minst bij aan de fundamentele onzekerheid ten aanzien van 'rassenvermenging'. Niet alleen wordt de mythe van de ondoorgrondelijke Ander onmiddellijk nadat zij geïnstalleerd is, ondermijnd, maar in deze toch zo rechtlijnig aandoende roman blijkt ook de mythe van de machtige, onverschrokken westerling aangeknaagd. Omdat politiek en psyche niet los van elkaar staan zou je zelfs kunnen speculeren, dat het Indische politieke bewustzijn, dat na de Eerste Wereldoorlog opkomt, in verband zou kunnen staan met de ambivalentie van de verteller.<sup>27</sup> Hoe

27. In de tekst is, te midden van een ondubbelzinnig gearticuleerde Europese superioriteit, stem gegeven aan het Indo-Europees Verbond. Het IEV, opgericht in 1919, stelde zich aanvankelijk de bevordering van de morele, sociale, intellectuele en economische ontwikkeling van de Indo-Europeanen in Nederlands-Indië ten doel. Maar omdat het IEV hoe langer hoe meer door een elite werd bestuurd die haar koloniale privileges wilde behouden, richtten de leden zich voornamelijk op het Europeaan- en Nederlandschap. Het in *Halfbloed* ten tonele gevoerde IEV-lid bezigt echter opruiende taal over het onrecht de Indo's aangedaan door de blanken. Zie hierover onder anderen Cottaar en Willems, *Indische Nederlanders*, pp. 19-20.

het ook zij, zeker is dat de tekst ruimte vrijlaat om het stereotiepe beeld te herkennen als wat Homi Bhabha noemt 'an ambivalent mode of knowledge and power'.<sup>28</sup>

Om de innerlijke ambivalentie te onderdrukken moet Europa in deze tekst geconstitueerd blijven als fallocentrisch en wit, dat wil zeggen als een 'volbloed *imagined community* die is gebaseerd op *male bonding*. Maar de tekstuele ambivalentie vertelt ons ook, dat 'rassenvermenging' – een van die wilde drama's van de interculturele geschiedenis die zijn weggeborgen op de zolder van het westerse geheugen – de bom is onder gefixeerde identiteiten die de grens tussen het geciviliseerde Zelf en de barbaarse Ander wegvaagt.

De koloniale politiek ligt achter het huidige Europa, evenals de raciaal-biologische verklaringen om hiërarchisch onderscheid te legitimeren. Maar is daarmee de koloniale erfenis verdwenen? Hoeveel koloniaal denken, bijvoorbeeld, verbergt zich niet in de hedendaagse argumenten Poncke Princen buiten te sluiten? Licht het imperialisme niet nog steeds voor het opscheppen in het welig tierende exotisme van de reclame, in dagelijks gebezigde woorden en zegswijzen, in bepaalde topoi en iconen van literatuur en kunst? Louis Althusser heeft erop gewezen dat 'ideologische apparaten' als onderwijs, opvoeding en religie ons via het proces dat hij 'interpellatie' noemt, ongemerkt invoegen in de ideologie. Onder die ideologische apparaten rekende hij ook de culturele vertogen die effect uitoefenen op het onbewuste, de emoties en de verbeelding. Ik geloof dat het belangrijk is die vertogen, waaronder literatuur, te onderzoeken op representatie. Daarbij zou de sociale politiek gerelateerd dienen te worden aan de cultureel geïnstitutionaliseerde fantasieën. Het louter tekstuele bedrijven van literatuurwetenschap, zonder daarbij te zoeken naar, wat Pierre Macherey noemt, 'de afwezige tekst van de geschiedenis in de marge van de literatuur' is, zo lijkt mij, niet alleen een bloedeloze maar ook een reactionaire zaak. Representatie is een machtig middel waarmee machtsverschillen gelegitimeerd kunnen worden. Verschillen raken moeilijker ingeburgerd als nationale kennis en waarheid wanneer ze onthuld zijn als conventies die voortkomen uit ideologie en fantasie.

28. Homi K. Bhabha, 'The other question. Difference, discrimination and the discourse of colonialism', in: *Out there. Marginalization and contemporary cultures*. The New Museum of Contemporary Art, New York 1990, p. 71.

# Isabel Hoving

## 'I and I'

### Etniciteit, sekse en verteltactiek bij Michelle Cliff en Jamaica Kincaid

*Voorspel: over etnische/raciale vrouwelijke identiteit*

'Als de "zwarte vrouw" kan worden beschouwd als een bijzondere figuratie van het gespleten subject dat de psychoanalytische theorie veronderstelt, dan markeert deze eeuw de plaats van "zijn" meest volledige openbaring.'<sup>1</sup>

De Afrikaans-Amerikaanse literatuurtheoretica Hortense J. Spillers kent zwarte vrouwen met deze uitspraak een interessante plaats toe in de wereld van de theorie. Maar tegelijkertijd leidt Spillers' keuze om de 'zwarte vrouw' als gespleten subject te bestuderen tot een lastige discussie. Zo kan men ervoor kiezen het concept van het gespleten subject strikt binnen de context van de Lacaniaanse psychoanalyse te begrijpen. Maar wordt het zicht dan niet te veel weggenomen van bijvoorbeeld de politieke factoren die mede tot die versnippering geleid hebben, of van het misschien broodnodige (her)scheppen van een hechtere identiteit en een krachtiger stem? De erkenning van de meervoudigheid van subjectiviteit hoeft echter beslist niet te leiden tot een veronachtzaming van maatschappelijke structuren en processen, noch tot de ontkenning van het nut van politiek engagement. In dit artikel wil ik het concept van de meervoudige subjectiviteit binnen een Afrikaans-Amerikaanse en Caribische context plaatsen; daarbinnen worden concepten als meervoudigheid op een specifieke, eigen wijze uitgelegd. Ik zal laten zien, dat de studie van individuele fragmentarisaties vanuit dergelijke perspectieven juist wel verenigd kan worden met een onderzoek naar maatschappelijke machtsstructuren.

Hortense Spillers is een van degenen die een Afrikaans-Amerikaanse benadering kiezen. Zij gaat uit van de ondervinding, dat de Afrikaanse vrouw in de diaspora is bedolven onder de benamingen die haar subjectiviteit kaleidoscopisch fragmentariseren. Sinds W.E. Dubois aan het begin van deze eeuw over het dubbele bewustzijn van de zwarte Amerikaan schreef, is de verbeelding van de zwarte mannelijke subjectiviteit als gespleten gemeengoed geworden, onder meer door het werk van de bekende Afrikaans-Amerikaanse cultuurcriticus Henry Louis Gates jr.<sup>2</sup> Zwarte vrouwen hebben echter niet de 'two warring

1. Hortense J. Spillers, 'Mama's baby, papa's maybe. An American grammar book', in: *Diacritics* 17 (zomer 1987), p. 65.

2. Zie voor een uitwerking van dat beeld Henry Louis Gates jr., *The signifying monkey. A theory of Afro-American literary criticism*. New York (Oxford University Press) 1988.

ideals in one dark body', die W.E. du Bois ontwaarde, maar veel meer dan twee.<sup>3</sup>

Vele schrijfsters en dichters uit de Afrikaanse diaspora kiezen Afrika als het oriëntatiepunt voor een nieuw te vinden identiteit. Het geldt als een teken dat kan voeren uit de denigrerende benamingen van derden, en uit de verwarrende gespletenheid die deze met zich meebrengen. De Caribische literatuurcritici Mordecai en Wilson constateren in een beschouwing over recente literatuur van Caribische schrijfsters verheugd, dat velen van hen vrouwelijke personages opvoeren die hun 'true-true name' gevonden hebben,<sup>4</sup> dat wil zeggen, een autonome identiteit die is losgemaakt uit de afhankelijkheid en fragmentarisatie van koloniale definities en benamingen. Vaak is die 'ware naam' gebaseerd op een identificatie met een Afrikaans verleden.

De Caribische schrijfster Jamaica Kincaid (1949), die zich in New York heeft gevestigd, denkt daar het hare van:

'En wat betreft wat wij waren voor wij met u in aanraking kwamen: dat kan me niet langer schelen. Verhalen over de tijden waarin mijn voorouders de scepter zwaaiden, historische verhandelingen over hoog ontwikkelde beschavingen – het kan me allemaal niet troosten.'<sup>5</sup>

Anders dan vele schrijfsters in de Afrikaanse diaspora vindt de spreekster in het fragment hierboven geen soelaas in de evocatie van een eigen, ongekoloniseerd verleden, of dat nu in Afrika zou zijn geweest of bij de Arawak of de Cariben in het Caribisch gebied. Deze spreekster haalt haar schouders op over het idee van echte namen, oorspronkelijke, wezenlijke identiteiten. Voor haar is het kwaad van kolonisatie en slavernij onomkeerbaar: het heeft de slachtoffers voorgoed gecorrumpeerd.

Een vergelijkbare houding vinden we bij Michelle Cliff (1946), een andere Caribische schrijfster die haar geboortegebied al heel jong heeft verlaten voor de metropool. Als lichtgekleurde, lesbische Jamaicaanse, die in haar jeugd is aangemoedigd voor wit door te gaan, kan ze geen van de Caribische, Engelse, Afrikaanse of Amerikaanse talen werkelijk de hare noemen. Haar identiteit is te meervoudig om in één vertoog of taal te worden benoemd: Europa is evenzeer de grond van haar familiewortels als Afrika, en zij past slechts ongemakkelijk in de patriarchale, heteroseksuele stambomen. Zij probeert dan ook niet die ene, eigen onvervreembare naam te vinden, een houding die haar overigens op

3. Joanne M. Braxton en Andrée Nicola McLaughlin (red.), *Wild women in the whirlwind. Afro-American culture and the contemporary literary Renaissance*. Londen (The Serpent's Tail) 1990, p. xxvii.

4. Pamela Mordecai en Betty Wilson (red.), *Her true-true name. An anthology of women's writing from the Caribbean*. Oxford (Heinemann) 1990, p. xviii.

5. Jamaica Kincaid, *A small place*. Londen (Virago) 1988, p. 37; Nederl. vert. *Negen bij twaalf*. Houten (Agathon/Unieboek) 1990, p. 36.

zware kritiek van bovengenoemde Mordecai kwam te staan.<sup>6</sup> Volgens Cliff (en Kincaid) is de gespletenheid onoplosbaar.

Ik zal in dit artikel aan de hand van de teksten van Jamaica Kincaid en Michelle Cliff laten zien, dat subtiele exploraties van meervoudigheid ondubbelzinnige uitspraken over maatschappelijke posities niet in de weg staan. De teksten maken duidelijk, dat enerzijds de versnippering van stemmen, spreekstijlen en vertogen waaruit een identiteit is opgebouwd op heel poëtische wijze kan worden geanalyseerd en uitgeleefd zonder haar tot één stem te reduceren, terwijl het anderzijds mogelijk is die complexiteit op niet mis te verstane wijze met maatschappelijke machtsstructuren te verbinden. Daardoor kan die meervoudigheid op bepaalde momenten in één politieke slogan worden samengebald. Subtiele analyse en ondubbelzinnige positiebepaling kunnen samen één wrang, woedend en beheerst schrijffproces vormen. Ik zal dat in de volgende paragrafen laten zien.

*Jamaica Kincaid: ik versus u*

Critici als Mordecai en Wilson zoeken naar een specifieke etnische of raciale vrouwelijke stem in de letteren. De lezeres van Kincaids essay *Negen bij twaalf* (1988) vindt niet zozeer een stem alswel een spel met stemmen en spreekposities.

De aard van dat spel is al enigszins zichtbaar in het bovenstaande fragment uit *Negen bij twaalf*, een lang en boos essay over Kincaids geboorte-eiland Antigua, de kleine plaats waar de titel naar verwijst: 'En wat betreft wat wij waren voor wij met u in aanraking kwamen: dat kan me niet langer schelen.' Jamaica Kincaid trekt hierin als 'ik' van leer tegen een zekere 'u' of 'jij', een 'u' die als (neo)koloniale ervvijand op zijn plaats wordt gezet. De 'ik' treedt in deze tekst op als een wraakgodin, die het verhaal van de 'u' opvoert, die dit keer als (witte) toerist naar het Caribische eiland Antigua komt, voor een paar dagen zon en zee. 'U' wordt gevraagd getuige te zijn van de effecten van het kolonialisme op zijn vakantieland en op hemzelf:

'Een vreselijk wezen, dat bent u als u toerist wordt, een vreselijk, hersenloos wezen, een stompzinig wezen, een waardeloos sujet dat hier en daar stilhoudt om zich te vergapen aan dit en te proeven van dat, en het zal geen moment in u opkomen dat de bewoners van dit land waarin u alleen maar even op bezoek bent, u liever kwijt dan rijk zijn.'<sup>7</sup>

En zo gaat ze door, met uitvoerige beschrijvingen van de miserabele toestand van het hedendaagse, postkoloniale Antigua, dat verder wordt uitgehouden door

6. Mordecai en Wilson, *Her true-true name*, p. xvii.

7. Kincaid, *Negen bij twaalf*, p. 20.

Noordamerikaans neokolonialisme. Ze beschrijft tevens de misdaden van de vroegere kolonialen en slavenhouders, 'zij', die de voorgangers van 'u' waren.

Opvallend onwrikbaar is de aanspreekstructuur in deze tekst: onvervaard en onverzoenlijk stelt de 'ik' zich tegenover de 'u', die beurtelings wordt geïdentificeerd als toerist, als kolonist en slavenhouder, als misdadiger, en als meester. De 'ik' laat zichzelf kennen als een inwoner van het eiland, als een migrant die tijdelijk naar haar geboorteland is teruggekeerd, maar wel een andere kijk heeft gekregen op het land van haar herkomst, en als een van de miljoenen slachtoffers van slavernij en kolonisatie. Deze verschillende rollen zijn steeds terug te brengen tot een van beide polen van de centrale tegenstelling tussen een geprivilegerde 'u' en een door 'u' benadeelde 'ik'. In *Negen bij twaalf* exploreert Kincaid niet in eerste instantie haar eigen identiteit, maar zij ordent veeleer de verschillende posities in de tragedie van het (neo)kolonialisme. De verteller en de Europeanen en Noord Amerikanen blijken in haar regie als 'ik' en 'u/jullie' lijnrecht tegenover elkaar te staan.

Toch schetst de tekst geen twee autonome werelden, die door een onoverbrugbare kloof van elkaar gescheiden zouden zijn. In de lange monoloog waaruit *Negen bij twaalf* bestaat lijkt één vertoog dominant te zijn: het koloniaal vertoog.<sup>8</sup>

'Want is het niet vreemd dat de enige taal die ik heb om over deze misdaad te praten, de taal is van de misdadiger die de misdaad begaan heeft?' (p. 31)

Volgens de tekst kan er buiten het koloniaal vertoog geen enkel punt als uitgangspunt voor de articulatie van een tegenvertoog dienen.<sup>9</sup> Dat wil niet zeggen dat Kincaid het dominante koloniale vertoog onderschrijft. Ze erkent alleen de onomkeerbaarheid van de geschiedenis, die de Antiguanen voorgoed tot slaven en tot het object van westerse belangen heeft gemaakt. Haar tekst maakt een lacioniek gebruik van de grammatica van het koloniaal vertoog, dat de Antiguanen en desnoods haarzelf als object categoriseert. In plaats van een authentiek tegenvertoog kiest ze voor een verteltactiek die geen gebruik maakt van de illusie van een onbesmet vertoog, maar die zich concentreert op een spel met vertelposities.<sup>10</sup>

8. Zie voor een omschrijving van dit vertoog Peter Hulme, *Colonial encounters*. Londen (Methuen) 1986.

9. Benita Parry meent in haar artikel 'Problems in current theories of colonial discourse', in *Oxford Literary Review* 9 (winter 1987), nr. 1-2, pp. 27-58, dat deze positie, die wordt gedeeld door Gayatri Spivak en Homi Bhabha, een onderwaardering van de anti-koloniale strijd inhoudt. Henry Louis Gates jr. geeft een recenter overzicht van de posities in het debat over het koloniaal vertoog in zijn 'Critical fanonism', in: *Critical Inquiry* 17 (lente 1991), pp. 457-470.

10. Zie voor het onderscheid tussen strategie en tactiek Michel de Certeau, *The practice of everyday life*. Berkeley (University of California Press) 1984. Tactieken worden gebruikt door de machtelozen, zij die zich bewegen op het gebied van anderen.

### *Verteltactieken*

In het bovenstaande suggereerde ik, dat *Negen bij twaalf* voor een deel op het koloniale vertoog leunt. Dat wordt bijvoorbeeld duidelijk door het gebruik van termen als ‘kinderen’ en ‘meisjes’ (beide voor volwassenen). Maar de vertelster gebruikt dit vertoog juist om het te ontmaskeren als hol, hypocriet en absurd. Dat doet ze door het ironisch te gebruiken, bijvoorbeeld door zo vaak te herhalen dat de toerist dingen ‘prachtig’ en ‘verrukkelijk’ vindt dat die kwalificaties belachelijk worden. Maar ze bekritiseert het vertoog ook door abrupt op een andere manier te gaan spreken, en termen van een heel ander slag te gaan gebruiken. In het volgende citaat spreekt de vertelster de toerist weer aan. Ze kenschetst de toerist als

‘iemand die zich verbaast over de harmonie (normaliter zou u zeggen de achterlijkheid) en de verbondenheid die die andere mensen (en het *zijn* andere mensen) voelen met de natuur. En u kijkt naar de dingen die ze kunnen doen met een doodgewoon stuk stof, de dingen die ze kunnen fabriceren van goedkoop, (in uw ogen) ordinair gekleurd twijngaren.’ (p. 20)

De tekst maakt gebruik van stereotiepe, westerse uitspraken over personen in het Zuiden: ze leven in harmonie met de natuur, en ze zijn uitstekende ambachtslieden. De tekst haalt blijkbaar de oordelen van de toerist aan. Maar tegelijkertijd verstoort de tekst die uitspraken voortdurend, door bepaalde termen of karakteriseringingen onmiddellijk hinderlijk te laten volgen door commentaar tussen haakjes. Zo ontmaskert de tekst de bewoordingen van deze moderne variant van het koloniaal vertoog als eufemismen: de term ‘harmonie’ blijkt bijvoorbeeld een eufemisme voor de botte term ‘achterlijkheid’. Deze verteltactiek bestaat dus uit het aanhalen, overdrijven en verstoren van andermans (koloniaal/toeristisch) spreken.

Deze verstoringen hameren erop, dat de ‘u’ anders is, en een onvolkomen, beperkte blik heeft (‘en het *zijn* andere mensen’; ‘in uw ogen’). Zoals daardoor te verwachten valt, wordt de ‘u’ daarnaast ook vanuit een Antiguaans perspectief beschreven. Zo diskwalificeert de tekst het gedrag van de toeristen en kolonisten met termen als ‘onbeschoft’, ‘onchristelijk’ en ‘lelijk’. Dat is geen politieke of ‘zwarte’, anti-racistische kritiek op afkeurenswaardig, racistisch gedrag. Het is wel een specifiek Antiguaanse manier van spreken. De vertelster legt uit:

‘Onze voorstelling van dit Antigua – de voorstelling die wij ons vormden van dit eiland waarop deze boosaardige lieden de dienst uitmaakten – was geen politieke voorstelling. De Engelsen waren slechtgemanierd, maar geen racisten; (...) de dokter was niet goed snik (...) maar ook hij was geen racist; de mensen uit de Mill Reef Club waren wonderlijke lui (...) maar racisten? Dat niet.’ (pp. 33-34)

Termen als ‘racistisch’, die uit een anti-koloniaal vertoog zouden komen, passen niet in de Antiguaanse kritiek op de Engelsen. Deze manier van spreken zou je



kunnen definiëren als het spreken van de zwakken, die normen van (christelijk) fatsoen, beleefdheid en respect hoog houden omdat zij het zich niet kunnen veroorloven de sterkeren tegen zich in het harnas te jagen (p. 29). Toch kan dit vertoog niet als coherent tegenvertoog worden beschouwd. De vertelster eigent het zich namelijk niet als zodanig toe. Of nu het koloniaal vertoog klinkt, of dat van de zwakken, ze worden in beide gevallen *geciteerd*. In de woedende context van *Negen bij twaalf*, waarin misdaden worden gehekeld, werkt het vertoog van de zwakkeren op z'n minst ironisch: het wordt bepaald niet gepresenteerd als de 'juiste' of zelfs maar een adequate verwoording van de (neo)koloniale situatie. De vertelster houdt altijd een zekere distantie tot de woorden die zij spreekt.

Dat geldt op het eerste gezicht niet voor de ongezoeten oordelen die ze elders uitspreekt. Dan noemt ze de voormalige slaven 'rechtschapen en hoogstaand', terwijl de toeristen en kolonisten voor 'misdadigers' worden uitgemaakt. Ze maakt bij deze categorisering gebruik van een simpel schema waarin goed tegenover slecht wordt gesteld, 'rechtschapen en hoogstaande mensen' tegenover 'uitschot', fatsoen tegenover onfatsoen, bevalligheid tegenover lelijke lomphheid. Toch wordt ook deze tegenstelling onderuit gehaald als de vertelster zich elders in de tekst wijdt aan een vernietigende kritiek van de postkoloniale situatie op Antigua, die ook corrupt en misdadig is. Op het oog is er dan geen reden meer voor een scherpe tweedeling tussen goede zwarten en slechte witten. Allen leven in een zelfde (neo/post)koloniaal vertoog. De laatste zinnen van *Negen bij twaalf* laten echter zien dat deze principiële eenheid tussen (ex-)kolonist en (ex-)gekoloniseerde door de aanspreekstructuur van de tekst weer op losse schroeven wordt gezet:

'Het punt is natuurlijk dat als je eenmaal geen meester meer bent, als je eenmaal je meestersjuk hebt afgeworpen, dat je dan niet langer uitschot bent, dan ben je gewoon een mens, en alles wat dat zoal inhoudt. Hetzelfde geldt voor de slaven. Als ze eenmaal geen slaaf meer zijn, als ze eenmaal vrij zijn, dan zijn ze niet langer rechtschapen en hoogstaand; dan zijn het gewoon mensen.' (p. 72)

Je zou hier de vrij brave constatering kunnen lezen dat 'wij' toch allemaal mensen zijn, als de geschiedenis het mogelijk maakt bepaalde rollen af te leggen. Maar dat staat er nu juist *niet*; deze zinnen gaan niet over 'ons'. De angel van de tekst zit hem in de aanspreekstructuur: zelfs wanneer de oppositie ongedaan wordt gemaakt, blijft de verteller de oppositie tussen 'zij' en 'u/jij' handhaven. De tekst blijft de betrokkenen door een onwrikbare aanspreekstructuur steeds expliciet op hun posities vastleggen, zelfs al wist de tekst hun kwalitatieve eigenschappen uit, die hun die posities hebben bezorgd.

Er bestaat in deze tekst dus een zekere spanning tussen de weigering zich een coherent tegenvertoog toe te eigenen enerzijds, en de consequente toekenning van spreekposities anderzijds. Deze spanning zie ik als een van de meest interessante aspecten van Kincaids tekst. Het is deze verteltactiek, die van *Negen bij twaalf* zo'n onverzoenlijk kritische tekst maakt.

*En zij? Sekse*

Het spreken van de zwakkeren kan worden opgevat als dat van de (aangepaste) gekoloniseerden. Het is echter ook mogelijk om dit vertoog als seksespecifiek te begrijpen, en zo de rol van sekse in dit spel met het koloniaal vertoog te belichten. De wijze waarop de Antiguanen vasthouden aan een fatsoensnorm roept namelijk associaties op met een strenge moederlijke autoriteit. Wie het eerste verhaal, 'Meisje', uit Kincaids eerste verhalenbundel *Op de bodem van de rivier*<sup>11</sup> naast *Negen bij twaalf* legt, kan overeenkomsten ontdekken tussen de constatering van ongemanierdheid uit *Negen bij twaalf* en de moederlijke waarschuwingen tegen onfatsoen en ongemanierdheid in *Op de bodem van de rivier*:

'Eet je eten altijd zo dat iemand anders er niet van hoeft te walgen; probeer je 's zondags als een dame te gedragen en niet als de sloerie die je zo graag wilt zijn.'  
(p. 7)

In een interview met Selwyn Cudjoe zegt Kincaid:

'Als ik schrijf gebruik ik voor sommige dingen de stem van mijn moeder, omdat ik van de stem van mijn moeder houd. Ik hou van de manier waarop ze de dingen bekijkt. Op die manier geloof ik dat als je dat feministisch zou willen noemen, dan moet dat wel zo zijn. Ik heb het gevoel dat ik zonder mijn moeder geen scheppend bestaan zou leiden of me niet echt voor kunst zou interesseren. Dat is echt mijn voedingsbodem.'<sup>12</sup>

Op het gevaar af romanmoeders en biografische moeders te verwarren, verbind ik deze opmerking toch met de alomtegenwoordige stem van de moeder in Kincaids vroege literaire werk. Haar graag toegepaste vertoog van de fatsoenlijke zwakkeren berust op deze moederstem, die fatsoen eist en harde oordelen uitspreekt.

*Negen bij twaalf* laat de sekse van zijn protagonisten en spreekstemmen verder in het midden. De tekst lijkt aan te geven dat sekse er minder toe doet dan de status van gekoloniseerde en slaaf. De volgende passage maakt iets duidelijk van de wijze waarop kolonisatie en slavernij sekse-identiteit wegdrücken:

'Weet u waarom mensen als ik niet makkelijk kapitalist worden? Dat komt doordat wij, zolang wij u kennen, zelf kapitaal geweest zijn, verhandeld zijn als balen katoen en zakken suiker.' (p. 36)

11. Houten (Agathon/Unieboek) 1986. Vertaling van Jamaica Kincaid, *At the bottom of the river*. Londen (Picador) 1984.

12. Selwyn R. Cudjoe, 'Jamaica Kincaid and the modernist project. An interview', in: Idem (red.), *Caribbean women writers. Essays from the First International Conference*. Wellesley, Mass. (Calaloux Publications) 1990, p. 222.

Als men als kapitaal, als *ding* wordt behandeld, wordt het al moeilijk een menselijke subjectiviteit te claimen, laat staan een vrouwelijke of mannelijke. Kincaids uitspraak herinnert aan Spillers' opmerking in het al aangehaalde artikel, dat men als slaaf 'vrouwelijk noch mannelijk is, aangezien beide subjecten als *hoeveelheid* in aanmerking worden genomen' (p. 72). Spillers onderscheidt 'vlees' en 'lichaam', en ze ziet 'dat als het centrale verschil tussen gevangen en bevrijde subjectposities. In die zin gaat aan het "lichaam" het "vlees" vooraf.' (p. 67) Dit 'vlees' wordt gemarteld, gemerkt, geobjectiveerd en toegeëigend, niet alleen voor arbeid maar bijvoorbeeld ook voor medische experimenten. Lichamen worden tot vlees gereduceerd, en daarmee sekseloos gemaakt. Voor Spillers is het onderscheid tussen sekseneutraal 'vlees' en seksespecifiek 'lichaam' van groot belang voor het begrijpen van de subjectiviteit van zwarte vrouwen. Net als Kincaid fundeert ze haar begrip van deze subjectiviteit in slavenhandel en kolonisatie – eerder dáárin dan in een nog onberoerd Afrika, hoewel ze het belang van Afrikaanse perspectieven wel degelijk erkent. Ook Kincaids tekst onderschikt 'seks' in de context van de slavernij vaak aan de door 'ras' gemotiveerde objectstatus van de personages. Hiermee kan een zeer wezenlijk onderscheid worden gemaakt tussen de concepten van 'zwarte' en 'witte' vrouwelijkheid. Voor Kincaid is dat verschil heel lang onoverbrugbaar. Het plaatst 'zwarte' en 'witte' vrouwen in verschillende geschiedenissen, waarin zij op verschillende wijzen een identiteit moesten bevechten.

*Negen bij twaalf* is een van de teksten, waarin op een tegendraadse, ironische wijze een manier van spreken wordt gevonden, die recht doet aan de meervoudige identiteit van een zwarte Caribische vrouw.

#### *Michelle Cliff: onzin zal je niet beschermen*

Kincaids collega en generatiegenoot, de Jamaicaanse schrijfster Michelle Cliff (1946), schrijft aarzelender, ernstiger en lijdender: haar teksten zoeken explicie-ter naar de aard van haar etnische en seksuele identiteit. Cliffs schrijfterschap en werk vertonen toch enkele belangrijke overeenkomsten met die van Kincaid: beide schrijfsters publiceerden na eerder werk een 'boos' stuk, waarover zij zeiden dat een dergelijke woede een voorwaarde is voor het vinden van een adequate schrijfstijl, of, als je wilt, een eigen stem. Wat *Negen bij twaalf* voor Kincaids ontwikkeling als schrijfster is, is 'If I could write this in fire, I would write this in fire'<sup>13</sup> voor die van Cliff. Voor beiden was die 'boze' tekst naar eigen zeggen een keerpunt. Beiden spreken over hun positie als buitenstaandster, al zegt Kincaid dat die weinig met haar seks, 'ras' of klasse te maken heeft<sup>14</sup> en

13. Michelle Cliff, *The land of look behind*. Ithaca, NY (Firebrand Books) 1985, pp. 57-76.

14. Donna Perry, 'An interview with Jamaica Kincaid', in: Henry Louis Gates jr. (red.), *Reading black, reading feminist. A critical anthology*. New York (Meridian/Penguin) 1990, p. 496.

draagt Cliff de tegenovergestelde visie uit. Cliff is dan ook degene die een analyse tracht te maken van de maatschappelijke factoren die het haar onmogelijk maken een krachtige, eenduidige stem te vinden. Haar eerste werk draagt de mooie en veelzeggende titel *Claiming an identity they taught me to despise*.<sup>15</sup> De titel toont het dilemma dat haar latere werk ten tonele voert: ze mag geen eigen naam opeisen, terwijl ze daar de noodzaak van inziet; tegelijkertijd erkent ze in haar werk ook de onmogelijkheid van die éne echte eigen naam.

Cliffs min of meer autobiografische werk, waarvan een belangrijk deel te vinden is in *The land of look behind*, is gewijd aan een exploratie van de mogelijkheid een ander soort spreken te vinden. Dat kan alleen een meervoudige stem zijn: omdat Cliff te lesbisch zou zijn om Jamaicaans te zijn, en te licht van huid om zwart te zijn, maar ook weer te zwart en te Jamaicaans om wit te zijn, enzovoort, kan haar identiteit niet onder één noemer worden ondergebracht. In het voorwoord tot *The land of look behind* vertelt Cliff dat zij in haar nieuwe roman<sup>16</sup> wisselend gebruik maakt van 'the King's English' en 'patois',

'not only to show the class background of characters, but to show how Jamaicans operate within a split consciousness. It would be as dishonest to write the novel entirely in *patois* as to write it entirely in the King's English.'<sup>17</sup> (p. 14)

Later, in het 'boze' 'If I could write this in fire, I would write this in fire', komt ze terug op de functie van *patois*. Ze laat dan duidelijk zien wat de beperkingen van dit spreken zijn. Henry, een donkergekleurde neef van de (als Cliff lichtgekleurde) vertelster, wordt tijdens zijn bezoek aan Engeland, waar de vertelster inmiddels woont, in een bar met racisme geconfronteerd. Als hij haar uitnodigt met hem naar bed te gaan, zoekt ze haar toevlucht in *patois* om te weigeren zonder enerzijds te vertellen dat ze lesbisch is, en anderzijds, zonder zijn al bedreigende zwarte mannelijkheid nog meer te kwetsen:

'I can't say that I don't want to. Because I remember what happened in the bar. (...) But I can't say that I'm a lesbian either (...) I pretend I am back home and start *patois* to show him somehow I am not afraid, not English, not white.' (p. 69)

Even hiervoor had de neef blijk gegeven van zijn verachting voor homoseksuelen, zodat de vertelster niet over haar lesbianisme kan spreken zonder een afstand tussen hen te scheppen. Cliff maakt duidelijk dat lesbianisme in zijn ogen een on-Jamaicaanse gekkigheid is. Wie zichzelf lesbisch noemt, noemt zichzelf in deze context dus ook niet-Jamaicaans en wit, terwijl de vertelster nu juist

15. Michelle Cliff, *Claiming an identity they taught me to despise*. Watertown, Mass. (Persephone Press) 1980.

16. Michelle Cliff, *No telephone to heaven*. Londen (Methuen) 1988.

17. Er is geen vertaling van Cliffs werk beschikbaar. Vanwege het literaire karakter is besloten de citaten onvertaald te laten.

wanhopig graag haar verwantschap met haar zwarte neef wil bewijzen, en zo de schade aan zijn mannelijkheid teniet wil doen die het racisme heeft veroorzaakt. *Patois* is de zwarte spreektaal die de spreker van de kolonist onderscheidt. Hier is het echter ook de taal van de (mannelijke) heteroseksualiteit.<sup>18</sup> In deze taal kan men zich niet èn lesbisch èn Jamaicaans verklaren. In Cliffs optiek wordt de differentie in seksuele oriëntatie binnen het *patois* uitgewist: raciale differentie duwt hier seksuele differentie buiten beeld.

Maar als de vertelster deze seksuele differentie niet in *patois* kan verwoorden, dan vindt ze wel een andere spreekstijl om het in te zeggen:

Your best friend's a bulldagger  
 That is very plain to see  
 I say, your best friend's a bulldagger  
 That is very plain to see  
 Now that you been told it  
 Can you tell them you love me?  
 (p. 88)

Dit is een van de coupletten van een langer gedicht, waarin op andere plaatsen duidelijker zwarte vrouwen aan het woord zijn. In dit couplet is slechts een zwakke suggestie van een zwarte spreektaal, die niet direct wordt gebruikt. De vertelster speelt met de identificatie van zichzelf, spreker en aangesprokenen. De spreker (een impliciet 'ik') is eerst een anonieme ander, die een 'you' nogal bruusk wijst op de seksuele identiteit van haar beste vriendin. Maar in de laatste twee regels spreekt die beste vriendin zelf de 'you' aan, en de spreker(s) uit de voorgaande regels worden 'them'. De laatste 'ik', de lesbo, laat zich dus eerst op niet mis te verstane wijze door anderen 'ontmaskeren', waarna ze het couplet kan besluiten met een zwaar, beladen 'me'. Het is geen vrijgemaakt, autonoom 'me', dat hier trots wordt opgeëist, maar een door anderen met een scheld- of geuzennaam gemarkeerd 'me'.

Een andere tekst in *The land of look behind* geeft een nog scherper beeld van deze speelse, indirecte narratieve strategie, al rept de spreekster hier niet expliciet over seksuele identiteit. In deze tekst leent Cliff echter wel de stem van een zwarte vrouw om haar positie te verwoorden, al kan ze die dan niet in *patois* uiten. In het fragment citeert Cliff uit een brief van Addie Saffold, die naar haar broer Capt. Pinchback schreef, de grootvader van Jean Toomer:

'In all the wide world there is no safety for the Negro but Pink *we* are *not* Negroes.' (p. 86)

18. Dat is lang niet altijd het geval: voor Merle Collins en Grace Nichols, twee andere Caribische schrijfsters, is het juist de taal van de Caribische moeders. Zie Isabel Hoving, 'Schrijven voor luisteraars. De cultuurkritische functie van oraliteit in twee romans van Brits-Caribische schrijfsters', in: *Forum der Letteren* 32 (1991), nr. 4, pp. 281-291.

Hierna barst de verteller los in een rijm, dat wordt gekleurd door spreektaal:

'Girl, what made you confuse your priorities so?  
 Why do I care what you said a hundred years ago?  
 Because you are lost to me, and I to you.  
 We are – because of who we are – unsafe.  
 And no amount of nonsense will protect you.'  
 (p. 86)

Opnieuw zijn 'I', 'you' en 'we' ingewikkelde posities. En opnieuw is die complexiteit juist het eigenlijke onderwerp van het gedicht. Een van de sleutelzinnen in dit vers is de vierde regel, die verwijst naar Audre Lorde's beroemde uitspraak: 'Your silence will not protect you.' Het is veelbetekenend dat 'stilte' hier door 'nonsens' is vervangen. Voor Cliff is het op zich niet moeilijk om de stilte letterlijk te verbreken. Ze schrijft niet zozeer om *een* stem te vinden, als wel om een *andere* stem te vinden. Sinds haar adolescentie was Cliff goed in staat zich vloeiend te uiten, in welsprekend lineair proza, zoals we in het voorwoord kunnen lezen. Maar ze zegt: 'I could speak fluently, but I could not reveal.' (p. 12) Ze kon alleen als witte Europese vrouw spreken, en daarom haar ervaringen als Jamaicaanse, lichtgekleurde lesbo niet onthullen. Dit nu is de onzin die ze moet openbreken om over zaken te spreken die er werkelijk toe doen. Eén aspect van die nonsens is de onzinnige keuze voor een bepaalde spreekpositie, waardoor men zichzelf dan als een witte 'ik' aanduidt en als wit, Europees 'wij'. Een belangrijker aspect van deze onzin is de veronderstelling dat er een eenduidige, of zelfs maar één positie zou zijn om vanuit te spreken. De spreker neemt altijd een dubbele positie in, zelfs wanneer zij het tegenovergestelde standpunt verdedigt, namelijk, dat lichtgekleurde vrouwen alleen maar vanuit een *zwarte* positie kunnen spreken. In de derde regel erkent de spreker dat zij in dezelfde positie verkeert als de 'passing' Addie Saffold, de lichtgekleurde vrouw die zij hierboven haar drift tot aanpassing verweet.<sup>19</sup> Daarmee distantiëert ze zich van degenen die de hele kwestie irrelevant vinden. Als (vroegere) 'passing women', die vertrouwd zijn met de ambivalentie van hun identiteit, kunnen de spreker en aangesprokene elkaar alleen onder de noemer *zwart* ontmoeten. Het 'we' uit de vierde regel verwijst naar Saffold en de spreker als lichtgekleurde vrouwen, maar ook naar de gemeenschap van alle zwarte vrouwen; en in de laatste regel leent de spreker de stem van Audre Lorde om zichzelf in staat te stellen als (ondubbelzinnige, uitgesproken) *zwarte* vrouw tegen de zuster te spreken die haar verwarring deelt. In haar keuze voor een orale stijl (spreektaal, ritme, rijm, vragen, directe aanspreking) en in haar keuze om de stem van een zwarte dichteres te lenen, spreekt de spreker hier als zwarte vrouw; maar in haar wijze van aanspreking positioneert ze zich als lichter ge-

19. Een 'passing woman' is een lichtgekleurde zwarte vrouw, die voor wit doorgaat. Zie de volgende paragraaf voor een literair-historische situering.

kleurde vrouw, die het nog steeds van groot belang vindt de keuzes van lichter gekleurde vrouwen in verleden en heden te bespreken. In dit opzicht kan de eigen meervoudigheid alleen worden verwoord als het oude taboe wordt doorbroken dat 'passing' lichtgekleurden verbiedt zichzelf 'zwart' te noemen. Maar die uitspraak zwart te zijn is alleen betekenisvol wanneer deze gepaard gaat met de (impliciete) verklaring dat men niet-helemaal-zwart is, een 'mulattin', een vroegere 'passing woman'.

*Sekse, seksualiteit, 'ras' en etniciteit: de samenhang*

In al deze teksten vinden wij een vertelster die zich in haar wijze van aanspreken opstelt als lichtgekleurde vrouw, terwijl zij zich tegelijkertijd geregeld bedient van een min of meer *zwarte* spreekstem. Zo laat de spreker zich kennen als zwart; als zij zich niet als Jamaicaans en lesbisch kan laten kennen, dan kan ze in elk geval wel als (lichtgekleurde) zwarte lesbo ('bulldagger') spreken. Cliff schetst in haar poëtische biografie van de mulattin in het kort een literaire ontwikkeling die zich in de literatuur van zwarte vrouwen heeft afgespeeld: bepaalde romans vanaf het midden van de vorige eeuw tot aan de eeuwwisseling beschreven de lotgevallen van de 'tragic mulatta', de lichtgekleurde zwarte vrouw die uit is op de acceptatie van witte personen. Daarna volgde een reeks geschriften gewijd aan de 'passing woman', die in wezen vroeg om een aanpassing van witte zijde, en die minder afhankelijk zou zijn van witte goedkeuring. Vervolgens kwam de golf literaire teksten op gang die de zwarte volksculturen als uitgangspunt en inspiratiebron gebruikte. Tegelijkertijd begon men ook de eerdere romans opnieuw te waarderen.<sup>20</sup>

Cliff plaatst zichzelf als 'laughing mulatto' binnen deze zwarte traditie. Voor Cliff is 'zwart' inderdaad een politieke term, die aangeeft dat ook zij en haar familie delen in de ervaringen van de gekoloniseerden en tot slaaf gemaakten. Maar ze maakt veel ruimte vrij voor de nuancerings van die definitie: haar verteller is ook een 'laughing mulatto' – een mulattin die weet dat ook zij *zwart* is; haar verteller is ook afkomstig uit de middenklasse, uit een elite die daarom een geprivilegieerde positie bekleedde binnen de (neo)koloniale maatschappij. Voor die privileges betaalt de elite een prijs: vervreemding, isolement. Maar, herhaalt Cliff steeds, ook dat zijn zwarte ervaringen. Het is een andere manier van vervormd en gewond raken door de slavernij en kolonisatie. Ze verdonkere maant die andere verwondingen niet. Integendeel, haar teksten zijn ook kronieken van de gruwelen van het vlees (zoals Spillers het noemde). Cliff belicht

20. Zie bijvoorbeeld Houston A. Baker, *Workings of the spirit. The poetics of Afro-American women's writing*. Chicago/Londen (University of Chicago Press) 1991, p. 35. Zij maakt overigens duidelijker onderscheid tussen de 'tragic mulatto/mulatta' en de 'passing woman'. Zie ook Ann Allen Shockley, *Afro-American women writers 1746-1933. An anthology and critical guide*. New York (Meridian) 1989, pp. 111-112 en 407; en Barbara Christian, *Black feminist criticism. Perspectives on black women writers*. New York (Pergamon Press) 1985, pp. 1-12 en 119-125.

echter niet alleen de pijn van de slachtoffers, maar ook de heel andere wijze waarop de meer geprivilegieerden – de lichter gekleurden – onder dit brute systeem lijden.

In haar dialoog met Jamaicanen moet Cliff haar etnische, vrouwelijke en seksuele identiteit bevechten. Dat werd duidelijk in de reeds besproken confrontatie met neef Henry, en in het daarna geciteerde gedicht; het is een voortdurend terugkerend strijdpunt. Cliffs protest tegen de ontkenning van het Jamaicaanse aspect van haar identiteit is een protest tegen een definitie van etniciteit waarin het voorschrift tot heteroseksualiteit besloten ligt. Volgens Anthias en Yuval-Davis stellen etnische groepen grenzen aan onder meer taal, symbolische en culturele praktijken, geboorteplaats en, heel centraal, seksueel gedrag.<sup>21</sup> De relatie tussen etniciteit en seksueel gedrag is moeilijk ongedaan te maken: de definitie van een bepaalde etnische identiteit is, onder andere, gegrondvest op de norm voor een bepaald seksueel gedrag. In dit geval wordt zeker aan vrouwen onder meer heteroseksualiteit voorgeschreven. Cliffs verteller schikt zich niet in de normen voor etnische identificatie. Ze spreekt niet direct over haar seksualiteit, maar ze tracht het concept van etniciteit zelf te ontwarren en te bekritisieren. De tekst biedt twee kritische reacties op de norm voor etniciteit, die betrekking hebben op het aspect van de geboorteplaats.

Allereerst gaat de tekst uitvoerig in op de sensuele herinneringen aan haar jeugd op Jamaica, onder andere in het fragment ‘Obsolete geography’, en, heviger nog, in ‘If I could write this in fire...’ De vertelster zegt daarmee ten eerste dat zij haar geboorteplaats deelt met alle andere Jamaicanen, en dat dat een van de factoren is die haar etnische identiteit bepalen, of haar mede-Jamaicanen dat nu leuk vinden of niet.

Ten tweede toont de tekst in zijn evocatie van het landschap ook dat die zo lichamelijk beschreven plaats tevens een netwerk van machtsrelaties is. Een voorbeeld: als pubermeisje staat de vertelster met haar zwarte vriendinnetje onder een waterval; daar vergelijken ze hun beginnende borsten en okselhaar. ‘Mine was wispy and light-brown. My friend Zoe had dark hair curled up tight.’ (p. 57) Samen met de ontdekking van de tekenen van hun seksuele wasdom, ontwaren zij de verschillen tussen hun lichamen. Het is een mooi fragmentje over de wijze waarop sekse en kleur verweven zijn voor meisjes die hun vrouwelijke lichamen beginnen te ontdekken. Maar dan wordt verteld hoe die waterval ontstaan is: hij is het gevolg van de inspanningen van de familie van de vertelster om hun suikermolen met waterkracht aan te drijven. Er volgt een opmerking over de gebruikelijke associaties met het woord suikermolen, waardoor de hele geschiedenis van kolonialisme en slavernij wordt aangehaald. In plaats van een idyllisch landschap, dat de geografische en culturele basis voor een bepaalde etniciteit zou kunnen zijn, laat Cliff zien dat dat landschap betekenis heeft als teken voor de (neo)koloniale verhoudingen. Het is geen natuurlijke grondslag

21. Floya Anthias en Nira Yuval-Davis, in samenwerking met Harriet Cain, *Racialized boundaries. Race, nation, gender, colour and class and the anti-racist struggle*. Londen (Routledge) 1992, p. 4.



voor etniciteit. Het is veeleer het toneel voor een koloniaal machtsspel, waarbinnen 'ras', etniciteit en sekse worden gevormd. De etnische identiteit van Cliffs vertelster heeft haar vorm evenzeer binnen dit machtsspel verkregen als die van alle andere Jamaicanen.

De tweede reactie die de tekst biedt op de uitsluitende omschrijving van etniciteit is rigouze: in plaats van een uitvoerige discussie over de inhoud van het begrip etniciteit, kiest Cliff voor de meer radicale positie die 'ras' centraal stelt. Ze vat 'ras' dan op als een positie binnen racistische, koloniale verhoudingen; zoals ik al zei, bevrijdt haar vertelster zich van nogal dubieuze raciale benamingen als die van de 'mulatin' (hoewel ze die ironisch aanhoudt) om zichzelf zwart te noemen. Die keuze voor 'ras' in plaats van etniciteit is des te meer van belang omdat die haar in staat stelt haar seksualiteit te benoemen. In *The land of look behind* wil de vertelster zich vooral als zwarte en als Jamaicaanse vrouw laten kennen. Haar seksualiteit en haar lichte kleur zouden volgens gangbare definities van 'ras', etniciteit en sekse een obstakel zijn voor haar identificaties als zwarte en Jamaicaanse vrouw. Maar Cliffs tekst vormt een scherp pleidooi tegen zulke benauwende definities.

### *Etniciteit en meervoudigheid*

Cliff is niet zonder meer Jamaicaans. Haar identiteit is te verdeeld en innerlijk tegenstrijdig om dat te kunnen zeggen. Deze meervoudigheid komt tot uiting in de manier waarop *The land of look behind* is geschreven. Al de talen, vertogen en benamingen worden 'geleend', zonder dat ze tot synthese worden gebracht. Cliff gebruikt zowel het koloniale vertoog als bezweringsen uit Yoruba-zangen, en zowel reclamespotjes als 'found poems' op de grafstenen van twee Afrikanen die net na het begin van de negentiende eeuw in de Verenigde Staten stierven. De talen blijven echter naast elkaar staan.

Betekent dat, dat zij zich afwendt van één bepaalde culturele of etnische identiteit? Nee. Cliff voert aan, dat meervoudigheid niet op gespannen voet hoeft te staan met een Caribische identiteit. Meervoudigheid en hybriditeit zijn in recente exploraties van de Caribische cultuur zelfs tot sleutelwoorden geworden.<sup>22</sup> Ook Cliffs boze stuk 'If I could write...' loopt uit op een erkenning van het Caribisch karakter van haar meervoudige identiteit:

'There is no ending to this piece of writing. There is no way to end it. As I read back over it, I see that we/they/I may become confused in the mind of the reader:

22. Zie bijvoorbeeld Bill Ashcroft, Gareth Griffiths en Helen Tiffin (red.), *The Empire writes back. Theory and practice in post-colonial literatures*. Londen/New York (Routledge) 1989, pp. 33-36 en 145-154; Antonio Benítez-Rojo, *The repeating island. The Caribbean and the postmodern perspective*. Vert. James Maraniss, Durham/Londen (Duke University Press) 1992; Simon Gikandi, *Writing in Limbo. Modernism and Caribbean literature*. Ithaca/Londen (Cornell University Press) 1992.

but these pronouns have always co-existed in my mind. The Rastas talk of the “I and I” – a pronoun in which they combine themselves with Jah. Jah is a contraction of Jahweh and Jehova, but to me it always sounds like the beginning of Jamaica. I and Jamaica is who I am. No matter how far I travel – how deep the ambivalence I feel about ever returning. And Jamaica is a place in which we/they/I connect and disconnect – change place.’  
(pp. 75-76)

Dit is een Caribische articulatie van de meervoudigheid, ambiguïteit en fragmentatie van identiteiten: het Jamaicaanse concept ‘I and I’ wordt gebruikt om het concept van de meervoudigheid van subjectiviteit stevig in een Jamaicaanse epistemologie te wortelen.

Deze tekstuele meervoudigheid is verre van harmonieus. Dat is niet alleen in Cliffs teksten zo, maar ook in meer algemene zin. Volgens Benítez-Rojo kunnen we spreken van de ‘mestizo-tekst’ van de Cariben, waarin de contrasten niet tot synthese zijn gebracht.<sup>23</sup> Er blijft spanning bestaan. Zoals we zagen heeft Cliffs verteller dan ook grote moeite om ‘als een mulat’ te spreken. Ze spreekt nu eens als een zwarte vrouw, om dan weer gebruik te maken van het bedekte spreken van de ‘passing woman’. In haar sappige, ritmische teksten kan ze meervoudigheid weliswaar als haar ideaal aanprijzen, maar haar teksten worden wel degelijk verscheurd door de onmogelijkheid de volledige complexiteit te verwoorden. Het veelvoud zou wel eens te tegenstrijdig kunnen zijn om geuit te worden. De meervoudigheid die een centraal kenmerk vormt van de Caribische cultuur heeft weinig weg van de vrije heteroglossia van carnaval en markt die door Bachtin wordt geroemd. De verschillende talen bestrijden elkaar, verdrukken, overschreeuwen andere of maken ze irrelevant en onhoorbaar.

Dit tumult heeft niet alleen met etnische en raciale pluraliteit te maken, maar ook met seksualiteit. Dat wordt begrijpelijk als we Cliffs visie naast die van Benítez-Rojo plaatsen. Benítez-Rojo karakteriseert Caribische teksten als ‘projecten die hun eigen turbulentie meedelen, hun eigen botsing, en hun eigen leegte’ (p. 27), en hij interpreteert die leegte als het onuitgesproken geweld dat in het hart van de Caribische geschiedenis en maatschappij ligt. Je kunt zelfs stellen dat de grote raciale diversiteit in de Cariben op zich al in geweld wortelt, namelijk in seksueel geweld: ‘Many of us became light-skinned very fast’ (p. 66), stelt Cliff: ‘Our mothers’ rapes were the thing unspoken’ (p. 66). Wie over ‘ras’ spreekt moet dus noodzakelijkerwijs ook spreken – of zwijgen – over seksualiteit. Dit is een van de wijzen waarop Cliff het concept ‘ras’ met dat van seksualiteit en sekse verbindt. Deze verwevenheid wijst naar wat ik als haar centrale uitspraak over ‘ras’, etniciteit, sekse en seksualiteit zie: het feit dat dit allemaal concepten zijn die worden geconstrueerd binnen de machtspatronen van het (neo)kolonialisme. In plaats van deze concepten als adequaat te accepteren, onderzoekt Cliff hoe ze precies worden gebruikt om machtsposities binnen

23. Benítez-Rojo, *The repeating island*, p. 26.

de (neo)koloniale verhoudingen te creëren en te consolideren. Haar pogingen om de veelheid van haar identiteit te spreken komt daarom niet neer op een opsomming van haar raciale, etnische, klasse-, seksuele en sekse-identiteiten, maar op een analyse van het netwerk van machten en posities, waarin zij en alle betrokkenen bij het kolonialisme verwickeld zijn.

### *Slotwoord*

Voor Cliff ligt haar zwart-zijn in een triomfantelijk afwijzen van het streven voor wit door te gaan; zij maakt zich los uit de beknellende identiteit van de 'passing woman'. Maar ze neemt geen eenduidige eigen, authentieke zwarte stem aan. Zij tracht daarentegen het meervoud te spreken. Voor Kincaid ligt haar raciale of etnische identiteit in haar onverzoenlijke opstelling tegenover de kolonist. Zij behoort tot de slaven, en als slaaf spreekt ze tot de kortzichtige, verwarde misdadigers die zich onschuldige toeristen willen wanen. Evenmin als Cliff spreekt zij in één bepaalde etnische of vrouwelijke stem. In Kincaids werk vinden we een verteltactiek, die gebruik maakt van verschillende vertogen en stemmen, maar die geen adequaat tegenvertoog erkent. Etniciteit noch 'ras' geldt als bron voor culturele identificatie. Door zich echter soepel en ironisch van verschillende vertogen te bedienen heeft de verteller zich een moeilijk weerlegbare wijze van spreken aangemeten. Daardoor kan de tekst toch forse kritiek leveren op het (neo)kolonialisme en diegenen die ervan profiteren, ondanks het afwijzen van tegenvertogen die op etniciteit of 'ras' zijn gebaseerd.

Beide auteurs voeren hun analyse van vrouwelijke, etnische/raciale identiteit allereerst uit als een analyse van de (neo)koloniale verhoudingen. Binnen dat kader stellen Cliff en Kincaid kwesties van identificatie en positie aan de orde: ze willen graag duidelijk stellen hoe de kaarten in het (neo)koloniale spel verdeeld zijn, en hoe definities van etniciteit, 'ras' en seksualiteit door verschillende groepen worden gebruikt om (machts)posities af te bakenen. Zowel witte als zwarte vrouwen positioneren zich in dit politieke spel, beiden al dan niet in overeenstemming met de rol die de geschiedenis hun heeft toegedacht. Het is voor witte vrouwen net zo noodzakelijk zich in dit machtsspel betrokken te weten als voor zwarte vrouwen. Inzicht in de complexiteit van de neo- of postkoloniale conditie betekent niet dat er geen stelling genomen kan worden: de hier besproken schrijfsters tonen aan, dat conceptuele genuanceerdheid niet de ondergang betekent van een krachtige politiek gemotiveerde stem.

## Rian Voet

### Brief uit Aotearoa/Nieuw Zeeland

Hallo allemaal/Kia ora,

Boven de voordeur van de Nieuwzeelandse ambassade in Den Haag bevindt zich een groot wapen: een witte vrouw hand in hand met een Maori-man. Ikzelf vertrok met een witte man. Al snel zou ik leren zeggen 'met een *Pakeha* man', alsof wij leden van de stam van de *Pakeha's* zijn. De Maori-mannen ontmoet ik vooral in het sportcentrum van de universiteit, waar ze aan het gewichtrainen zijn. Ze zien eruit alsof ze geen hand van mij nodig hebben. Verder maken ze indruk op mij als een soort circus-artiesten rond de vuilniswagen in het donker in de stad. Maori-jongens en -meisjes bevinden zich op de laatste banken van de collegezalen; samenklittend en erg moeilijk te bereiken; ook de eerste 'drop-outs'. Maar er is ook een andere en al wat oudere groep Maori's, assertief en zelfbewust, hun rechten opeisend als *tangata whenua*, de (oorspronkelijke) mensen van het land, als gastheren en gastdames.

De universiteit van Auckland heeft een *marae* (een soort clubhuis/tempel) en docenten en studenten worden daar automatisch 'lid' van nadat ze naar een eerste *hui* (bijeenkomst) zijn geweest. Uit nieuwgierigheid ga ik er een weekendje naar toe. Na de begroeting (*mihi*) en het gezellig drukken van elkanders neuzen (*hongiri*) wordt ons door een Maori-man uitgelegd welke helden en mythen de houtsnijbeelden verbeelden. Als hij weg is vertelt een Maori-vrouw giechelend dat hij alleen maar op de beelden gewezen heeft omdat die door mannen zijn gemaakt, maar dat hij de wandkleden blijkbaar niet interpreteren kan. Toch is deze *marae* volgens haar een erg vrouwvriendelijke *marae*, omdat vrouwen hier niet alleen zangrecht, maar ook spreekrecht hebben. Hier maken ze flink gebruik van ook. Terwijl we op onze matrasjes liggen en de houten krijgsmannen met hun enorme penissen en glinsterende ogen me aanstaren, worden we uitgenodigd het Maori-ritueel te volgen en om beurten te vertellen waar we vandaan komen en waarom we daar zijn.

Van zeven tot elf volgen er afschuwelijke pijnlijke monologen van zich schuldig voelende *Pakeha's*. Ik zeg niets. Ik heb geen zin te verklaren dat ik uit Nederland kom, het land van Abel Tasman, de Columbus van Nieuw-Zeeland, die Nieuw-Zeeland niet aangedaan heeft omdat hij bang werd van de wilde Maori's, maar die het land wel op de kaart heeft gezet voor Captain Cook. Ik kan moeilijk zeggen dat ik ook de pest heb aan die Britse arrogantie; dat ik als vrouw begrijp wat onderdrukking is; dat er inderdaad eerst biculturalisme moet zijn, voordat er sprake kan zijn van multiculturalisme, maar dat die Aziaten en Polynesiërs hier ook met respect moeten worden behandeld; dat ik verschillen en identiteiten interessant vind, maar dat ik geen masochiste ben en geen zin heb om me uit te laten schelden voor raciste; of dat we eigenlijk allen emigranten zijn. Erg goedkoop allemaal, ik zwijg dus maar.

## Mir Wermuth

### Bubbelen voor pinko's en vanilla's

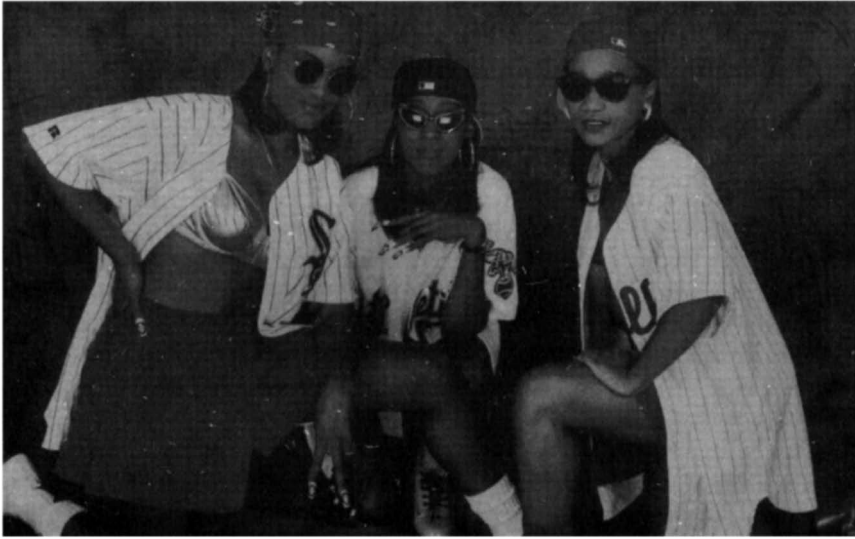
#### Etniciteit en seksualiteit in zwarte dansmuziek<sup>1</sup>

Op een regenachtige donderdagavond in december arriveer ik in een winkelstraat in Streatham, zuid-Londen. De taxichauffeur vraagt waar ik moet zijn. Ik kijk om me heen, en zie een stukje verderop een groepje zwarte jongens met gestreepte mutsen en *Karl Kani*-jeans. De jongens staan voor de ingang van een enorme discotheek. Daar moet ik zijn. Aan de buitenkant van de club hangen speakers waaruit 'Stay' van *Eternal* galmt. Pas na een volledige *body search* word ik door mijn gastheer Sam geïntroduceerd aan DJ's, rappers en soulzangers.

Nadat ik 's middags aan een eerste versie van dit artikel heb gewerkt in joggingbroek en oude trui, heb ik alle middelen uit de rugzak getrokken om er vanavond enigszins trendy uit te zien. Elke baan heeft zijn eigen kledingcodes. Doch alle moeite is zinloos, vergeleken met de modeshow die mij de komende uren passeert. Meisjes van amper 17 jaar steken Cindy Crawford en Naomi Campbell naar de kroon: met hun zwarte fluwelen topjes – de navel bloot –, strakke lycrabroeken, een overdaad aan gouden ringen en oorbellen, en prachtige kapsels staan ze in groepjes te dansen. Op de muziek van meiden-swingbeatgroepen als *Jade*, *Eternal* en *SWV*, en de ragga-mannen *Buju Banton* en *Shabba Ranks* wordt er keihard gewerkt. Pas als het nummer 'Throw da gunz in the air' van de nieuwste hiphop-hype *Onyx* weerklinkt schuiven de meiden naar de kant en verandert het toneel in een op en neer springende en meerappende menigte van zwarte jongenslijven. De meiden bestellen een colaatje, roddelen wat over hun buurvrouw en wachten op het volgende dansplaatje. Zo'n tweehonderd Afro-Caribische B Boys en Fly Girls (een witte enkeling daargelaten) zijn hier om te *chillen*: een goede tijd te hebben. Het *cruisen* is volgens enkele bezoekers niet onbelangrijk maar komt op de tweede plaats. De zwarte discotheken zijn maar een van de plaatsen waar je zwarte dansmuziek<sup>2</sup> vindt. Televisie en platenzaak bieden ook een ruime keus in de verschillende subgenres. Zwarte dansmuziek is *hot* momenteel voor zwart en wit, en voor jongens en meiden en daarmee ook omstreden in termen van etniciteit en seksualiteit.

1. Met dank aan Joke Hermes.

2. Onder 'zwarte dansmuziek' wordt momenteel rap (en de *lifestyle* daaromheen, hiphop), swingbeat (ook wel 'new jack swing' of 'new jill swing' genoemd, afhankelijk van het geslacht van de vertolkers), raggamuffin' (combinatie van reggae en hiphop), soul, en in iets mindere mate jazzdance/acid jazz verstaan. De term zwarte dansmuziek verwijst naar de oorsprong van de muziekstijlen: veelal zwarte (Afrikaans-Caribische en/of Afrikaans-Amerikaanse) gemeenschappen en zwarte muziektradities. Natuurlijk zijn er ook artiesten uit andere etnische groepen bij betrokken, maar in veel mindere mate.



De meiden-swingbeatgroep SWV

Lange tijd zijn popstudies gedomineerd door onderzoek van mannelijke onderzoekers naar mannelijke normen en waarden in de wereld van seks, drugs en rock 'n roll. Slechts weinigen nemen de moeite om popmuziek, toch het cultuurgene dat de meeste vragen rond seksualiteit oproept in deze eeuw,<sup>3</sup> vanuit feministisch perspectief te bekijken. Vanaf het eind van de jaren zeventig is er wel enige kritiek op de mannelijke onderzoeksbias, en de stereotypering van de representatie van vrouwen in popmuziek. De feministische studies naar de stereotypering van sekserollen beperken zich over het algemeen tot kritiek op misogynistische 'cockrock'. Na het verscheiden van punk is het echter opvallend stijl gebleven aan het front van de feministische popkritiek. Punks DIY-(do it yourself)-principe leidde immers tot een grotere participatie van vrouwen als artiest en, mede daardoor, tot een meer gevarieerde representatie van vrouwenrollen. Alleen het fenomeen Madonna weet gedurende de jaren tachtig de culturele wetenschapsrubrieken te vullen.

De stilte wordt pas weer op grote schaal doorbroken rond 1988.<sup>5</sup> Door de

3. B. Bradby, 'Sampling sexuality: gender, technology and the body in dance music', in: *Popular Music* 12 (1993), nr. 2, pp. 155-176, aldaar p. 155.

4. S. Frith en A. McRobbie, in: S. Frith en A. Goodwin (red.), *On record. Rock, pop and the written word*. Londen (Routledge) 1978, pp. 371-389.

5. In 1988 krijgt de plaat *Move something* (slang voor 'gettin' pussy') van de Amerikaanse 2Live Crew als eerste rap-album de waarschuwende sticker 'Explicit Lyrics-Parental advisory label'. Deze stickers zijn het initiatief van het Parental Music Resource Center onder leiding van Tipper Gore. In 1989-1990 krijgt 2Live Crew een rechtszaak aan de broek vanwege het obscene materiaal op het al-

enorme populariteit van zwarte dansmuziek, waar Madonna in feite ook een uitvloeisel van is,<sup>6</sup> verleggen wetenschappelijke onderzoekers langzaam de aandacht naar de etnische factor in muziek. Aan de ene kant krijgt housemuziek, met haar wortels in Amerikaanse zwarte homokringen, veel aandacht,<sup>7</sup> aan de andere kant heeft rapmuziek met haar expliciet seksuele en Afrocentrische uitstraling voor een opleving van semiotische en sociaal-wetenschappelijke studies gezorgd. Het feministische aandeel daarin richt zich vooral op de bevrijdende rol van technologie voor vrouwen in house<sup>8</sup> of het seksistische karakter van rapteksten.<sup>9</sup> Voor de rol van zwarte vrouwen als producent of consument is echter nauwelijks aandacht, terwijl dat juist voor huidig onderzoek naar doelgroepen en *life styles* zo belangrijk kan zijn, evenals voor onderzoek naar de formering van meisjessubculturen. Als voorbeeld van een sterke zwarte artieste komt men meestal niet veel verder dan Grace Jones, die 'gender bending' de jaren tachtig heeft beheerst.

In 1989 ben ik zelf als student op de *bandwagon* gesprongen. Ergens in mijn achterhoofd smeulde het besef dat het in Nederland tijd werd voor meer etnisch gecentreerde studies naar popmuziek.<sup>10</sup> Lutgard Mutsaers boek over Indorock was op dat moment het enige bekende Nederlandse werk.<sup>11</sup> Na een doctoraalonderzoek naar het ontstaan van de hiphop-scene in Nederland, ben ik verder gegaan met mijn – huidige – promotieonderzoek naar de positie van zwarte dansmuziek in Europa. De relatie tussen etniciteit en sekse in hiphop heeft nooit mijn eerste prioriteit gehad, omdat ik ten tijde van mijn doctoraalonderzoek veel

bum *As nasty as they wanna be* (inclusief het internationaal succesvolle 'Me so horny'). De groep wordt vrijgesproken, maar vanaf dat moment is rapmuziek een dankbaar onderwerp voor zowel witte als zwarte wetenschappers (onder anderen Dick Hebdige, bell hooks, Henry Louis Gates, Paul Gilroy, Stuart Hall).

6. Madonna heeft zich altijd omringd met zwarte muzikanten en dansers die trendsetters bezig zijn. Zo heeft zij het *vogueing*, dat vooral in zwarte homokringen populair was, wereldwijd onder de aandacht gebracht.

7. Aandacht die vooral uitgaat naar 'body politics' en het gebruik van XTC (ecstasy).

8. A. McRobbie, 'Shut up and dance. Youth culture and changing modes of femininity', in: *Cultural Studies* 7 (oktober 1993), pp. 406-426; Bradby, 'Sampling sexuality'.

9. N. Guevara, 'Women, writin' rappin' breakin'', in: M. Davis, M. Marable, F. Pfeil en M. Sprinker (red.), *The year Left 2. Toward a rainbow socialism. Essays on race, ethnicity, class and gender*. New York (Verso) 1987, pp. 160-265; C. Lusane, 'Rap, race and politics', in: *Race & Class* 35 (juli-september 1993), 1993, pp. 41-56; J. Pearlman, 'Girls rappin' round table', in: R. Ferguson, W. Olander, M. Tucker en K. Fiss (red.), *Discourses. Conversations in postmodern art and culture*. Cambridge (MIT Press) 1990, pp. 248-265; B. Ransby en T. Matthews, 'Black popular culture and the transcendence of patriarchal illusions', in: *Race & Class* 35 (juli-september 1993), pp. 57-68; R. Roberts, 'Music videos, performance and resistance. Feminist rappers', in: *Journal of Popular Culture* 25 (1990), nr. 2, pp. 141-152.

10. M. Wermuth, *Clockin' knowin' what time it is*. Doctoraalscriptie, Universiteit van Amsterdam 1990.

11. L. Mutsaers, *Rockin' Ramona. 'n Gekleurde kijk op de bakermat van de Nederpop*. Den Haag (SDU) 1989.

meer geïnteresseerd was in de relatie tussen hiphop, etnische afkomst<sup>12</sup> en het leven in Nederland. Ook mijn promotieonderzoek is vooral gericht op de constructie van collectieve identiteiten in etnische-jongerensubculturen. Het expliciet seksuele karakter van hiphop, en verwante genres als swingbeat en ragga, heeft in de loop der jaren echter steeds meer stof doen opwaaien.<sup>13</sup> Ook de grote aandacht van de media voor de populariteit van bubbling, een sexy dans voornamelijk uitgevoerd door zwarte meiden op raggamuziek, maar ook voor verkrachtings- en moordaantijgingen tegen beroemde rappers, maakt de tijd rijp om mijn licht te laten schijnen over de relaties tussen hiphop, etniciteit en seksualiteit. In de meeste subculturenstudies worden kwesties rondom etniciteit geïnterpreteerd in termen van adaptatie van zwarte muziek door witte jongeren.<sup>14</sup> Ik wil in dit artikel kijken wat er gebeurt als je een dergelijke ‘zwart-versus-wit-uitleg’ – de rol die etniciteit inneemt in hiphop, de fascinatie van witte jongeren voor zwarte muziek – gebruikt om de rol van sekse en seksualiteit in hiphop te beschrijven.<sup>15</sup> Ik eindig met een beschouwing over zwarte meiden en hiphop-cultuur.

### *Etniciteit als boegbeeld van cultuurverschil*

De hiphop-single ‘Arranged marriage’ van de rapper *Apache Indian*<sup>16</sup> sloeg vorig jaar in Groot-Brittannië in als een bom. De Indiase rapper wist als een van de eersten een brug te slaan tussen de grotendeels Afrikaans-Caribische hiphop in Engeland, en zijn eigen bhangra-achtergrond.<sup>17</sup> Het nummer werd een groot succes in zowel het Verenigd Koninkrijk als in Apache’s moederland India. De clip van zijn latere single ‘Boom Shack-a-lak’, wisselt beelden uit Oost en West af. In beide werelddelen wordt hij als de nieuwe Michael Jackson binnenge-

12. Wat betreft etnische afkomst en etniciteit ben ik in mijn doctoraalonderzoek vooral ingegaan op de rol die Suriname en de Antillen spelen in het leven van tweede-generatie-migranten, ‘wier ouders afkomstig waren uit dat deel van het Caribisch gebied. In mijn huidige onderzoek krijgt ook de complexe relatie tussen Afrika en de Cariben (slavernij-verleden) in sociologisch en musicologisch opzicht aandacht.

13. Zie met name Ransby en Matthews, ‘Black popular culture’.

14. S. Hall en T. Jefferson, *Resistance through rituals. Youth subcultures in post-war Britain*. Londen (Hutchinson) 1976; D. Hebdige, *Subculture, the meaning of style*. Londen (Methuen) 1979; D. Hebdige, *Cut 'n Mix. Culture, identity and Caribbean music*. Londen (Comedia) 1987.

15. Ik heb er bewust voor gekozen om de verhalen over de relatie tussen etniciteit en hiphop gescheiden te houden van die over seksualiteit en hiphop. Slechts door enige parallellen aan te wijzen in het denken over de twee verschillende thema’s, hoop ik een bijdrage te leveren aan de complexe relaties tussen etniciteit, sekse en populaire cultuur.

16. Vele artiesten die ik hier als voorbeelden opvoer zullen wellicht onbekend in de oren klinken, doch zij zijn allen belangrijk binnen de zwarte dansmuziek. Zo staan er in het jaareindoverzicht (1993) van de Moordlijst (een Top 20 van de Nederlandse muziekers samengesteld door onder meer OOR en de VPRO) ook vrij veel zwarte dansmuziek-artiesten: Cypress Hill, Guru, Brand Nubian, The Goats, Dignable Planets, en de zwarte funkrockband Living Colour.

17. Bhangra is Indiase popmuziek, ook wel Punjabi-pop genoemd.



haald en overspoeld met gillende meisjes. Rap is al lang niet meer voorbehouden aan Afrikaans-Amerikaanse luisteraars. Het voorbeeld laat zien dat hiphop wereldwijd succesvol is na een moeizame strijd van vijftien jaar; een strijd die voornamelijk is gevoerd rond etnische verschillen en de achterstandspositie waarin veel Afrikaans-Amerikaanse en -Caribische mensen leven.

'Arranged marriage' heeft veel tegenstrijdige gevoelens opgeroepen. Vooral de eerste generatie Indiase migranten hekelt Apache Indian, omdat hij in hun opinie de vuile was buitenhangt. Hij stelt namelijk in het nummer het fenomeen uithuwelijken aan de kaak: 'When is the right time to tell my girlfriend ... that I'm having an arranged marriage?' Hierin komt duidelijk het generatieconflict naar voren tussen enerzijds de eerste en anderzijds de tweede en daaropvolgende generatie(s). Voor de tweede generatie geldt hij als een rolmodel door zijn progressieve meningen over religie, familietradities en het kastesysteem.

De hiphop-wereld kent inmiddels subdivisies als Chicanorap, en Iers-Amerikaanse nationalistische rap (vooral bekend geworden door House of Pain), die allemaal opkomen voor de belangen van de eigen etnische groep. In die zin is ook Aziatische rap in feite een voortborduren op het Afrocentrisme in zowel Europese als Amerikaanse hiphop, dat nog steeds het dominante ethnocentrisme is. Daarnaast wordt in Japan gerapt over de nasleep van de nucleaire bom; in Australië houden rappers zich bezig met de ongelijke behandeling van Aboriginals; en ook zwarte jongeren uit Ivoorkust hebben zich bekeerd tot de wereld van Onyx, Timberlandboots en CrossColours-shirts. Verschillende etnische groepen voelen zich dus aangetrokken tot hiphop, dat als genre altijd duidelijk etnische verschillen heeft benadrukt.

De hoofddivisie wordt, meer dan vijftien jaar na het ontstaan van hiphop, nog steeds bevolkt door de initiatoren ervan, de Afrikaans-Amerikaanse B Boys en Fly Girls. Voor deze hiphoppers begon het Afrocentrisme alweer enige jaren geleden in de zogenaamde message, of educational raps, waarin de vergeten geschiedenissen van zwarten, armoede, werkloosheid, criminaliteit, racisme en ook religie centraal staan. Uitgesproken politieke teksten over racisme en klassejustitie zoals die van groepen als Public Enemy of Boogie Down Productions zijn er eigenlijk niet eens zoveel. Maar raps over het gewelddadige leven in gangs (black on black crime) en het crackprobleem in de oude volkswijken van de grote Amerikaanse steden zijn natuurlijk even politiek. En in zulke teksten grossiert hiphop. Overigens wil ik erop wijzen dat messengeraps – hoe radicaal, politiek correct nu ook – natuurlijk niet iets nieuws zijn in de zwarte popmuziek. Luister alleen maar naar Marvin Gaye's wereldberoemde conceptalbum *What's going on*. Ook dergelijke genrekenmerken en -tradities moeten in tekstanalyses naar de betekenissen van popmuziek worden meegenomen.

De verheerlijking van het vele geweld in gangstaraps van NWA, Ice-T, Bo\$\$ en de Getoboy's, of de homofobische teksten van Brand Nubian vormen op zich politieke indicaties van de huidige situatie van zwarten. De gangstertek-

sten klagen meer dan eens politiegeweld aan, of wijzen op de machteloosheid van de Afrikaans-Amerikaanse gemeenschap jegens het omvangrijke crackprobleem en het racistische karakter van de nationale drugsoorlog in de Verenigde Staten. Zelfs het zoeken naar zondebokken, zoals gebeurt in anti-homoraps, kan net zo goed gezien worden als een erkenning van het failliet van het imago van de sterke en seksueel onverzadigbare zwarte man dan als een regelrechte aanval op homo's.<sup>18</sup>

In analyses van rap wordt niet alleen geweld gesitueerd in een door etniciteit gedomineerde context. In veel wetenschappelijke disputen worden ook seksistische raps meestal geïnterpreteerd in het kader van etnisch nationalisme. Henry Louis Gates, een vooraanstaande zwarte hoogleraar, over seksistische raps: 'Mannelijke rappers spelen slechts het spelletje van het eeuwenoude *signifying* [woordspel waarin meestal twee zangers (v/m) elkaar aftroeven, afmaken of uitschelden; komt zowel in reggae, blues, als jazz terug, *M.W.*], een praktijk die relatief onschuldig en cultureel belangrijk is.'<sup>19</sup> En Gates staat niet alleen. Vele andere cultuurcritici – meestal mannelijke – interpreteren rap en de hiphop-stijl daaromheen in termen van louter mannelijke seksualiteit als 'de opstand van onderworpen seksualiteiten: mannelijke rappers, pronkend met hun overdreven percepties van hun seksuele capaciteiten, dagen de witte angst voor de zogenaamde zwarte ongeoorloofde seksualiteiten uit (...). De seksualiteit van rap is radicaal omdat er geen geheim, geen bekentenis, geen zelfondervraging is.'<sup>20</sup> Als niet mannelijke seksualiteit het uitgangspunt van interpretatie vormt, is het wel de etnische context: zowel *gang*-geweld als verkrachting van vrouwen zoals bezongen in rapmuziek zijn volgens Robin Kelly lessen die voortkomen uit eigen levenservaringen van zwarten wonend in schrijnende situaties in de getto's in de Amerikaanse binnensteden.<sup>21</sup>

De door Kelly zo hooggewaardeerde levenslessen zijn in zwarte gemeenschappen altijd een belangrijke bron geweest van politieke actie; van Martin Luther King, Malcolm X, de Black Panthers, en de muzikale activisten van de Last Poets in de jaren zestig, tot aan de messengeraps van de jaren tachtig. Rap is ontstaan als een directe reactie van zwarten op hun leefomstandigheden. Op het moment dat hiphop in de straten van New York begint te weerklinken, is disco wereldwijd de meest dominante muziekstroming met zwarte favorieten als Donna Summer, Earth, Wind & Fire, Commodores, en Labelle. Disco, met haar

18. Deze gedachtengang vindt steeds meer navolging ter verdediging van zwarte homofobische populaire cultuur (onder meer bij de Masterclass van Nelson George en Paul Gilroy, Londen, oktober 1993, en een forumdiscussie met bell hooks en Paul Gilroy naar aanleiding van Gilroy's nieuwste boek *Small acts*, Londen, november 1993). Hoewel ik een aanval op homo's op het niveau van symboliek nog steeds problematisch vind, zie ik wel heel duidelijk het failliet van de zwarte hetero-man terug in populaire cultuur. Misschien juist door de overdreven aandacht voor stoere zwarte gangsters en cowboys (zoals in films als CB4 en POSSE).

19. In: Lusane, 'Rap, race and politics'.

20. Jon Michael Spencer, in: Ransby en Matthews, 'Black popular culture', p. 67.

21. Robin Kelly, in: Lusane, 'Rap, race and politics', p. 49.

pracht en praal, sluit steeds minder aan bij de alledaagse werkelijkheid van de Afrikaans-Amerikaanse jongeren in de getto's. Deze zwarte jongeren zoeken daarom naar nieuwe en vooral goedkope manieren om muziek te maken. De wortels van hiphop zijn dan ook simpel: zet een oude plaat op, mix die met een andere, en maak er je eigen rijm overheen. Een nieuwe subcultuur is geboren. Een tiental jaren later verkoopt hiphop in Amerika als een trein: in 1990 werd in de Verenigde Staten 600 miljoen dollar aan rap besteed. In 1991 liep dit op tot 700 miljoen.<sup>22</sup> Het ideeëngoed van Malcolm X heeft zijn hernieuwde climax bereikt in de films van hiphop-fanaat Spike Lee. Zwart populair drama en actie-films (à la de *blaxploitation*-films in de jaren zeventig, maar dan met zwarte regisseurs) worden nu aan de lopende band uitgebracht: van *New Jack City* en *Boyz 'N the Hood* tot aan *Posse*, *Poetic Justice* (met Janet Jackson), *Juice* en *Menace II Society*. Rapper Fresh Prince mag met zijn *sitcom* ook in Nederland rekenen op goede kijkcijfers. Hiphop-kleding vormt de trend voor vele pubers overal ter wereld.

### *Zwarte muziek voor een wit publiek*

Er gaapt een stevige kloof tussen de politieke inzet van de hiphop-producenten (de rappende arme zwarte jongeren) en hun witte luisteraars. In Nederland worden Amerikaanse hiphop-platen goed verkocht, ondanks het expliciete zwart-nationalisme dat soms regelrecht tegen de dominante witte cultuur ageert. Concerten van bijvoorbeeld Public Enemy, Rakim, of Poor Righteous Teachers (allen lid van omstreden islamitische organisaties) zijn populair onder witte en zwarte jongeren. Tegelijkertijd is de losse verkoop van een Nederlands muziek-tijdschrift met een wit lezerspubliek lager dan normaal wanneer er een zwarte man op de cover staat – Prince of Michael Jackson daargelaten.<sup>23</sup> Rap van Nederlandse bodem heeft dramatisch lage verkoopcijfers.<sup>24</sup> Over zwarte politieke raps van nationale bodem wordt meestal meesmuilend gedaan. Zo slecht en racistisch is het in ons land toch helemaal niet, is steevast het antwoord van de jeugdige muziekluisteraars die ik sprak.<sup>25</sup>

In kijkersonderzoeken van MTV wordt in de VS het programma Yo!MTVraps een van de populairste genoemd, terwijl dit door de Nederlandse jeugd veel minder wordt bekeken en gewaardeerd. Het Afrocentrisme van veel

22. Lusane, 'Rap, race and politics'.

23. Interview met de hoofdredacteur van *Hitkrant*.

24. Ook Britse muziekmedia zijn huiverig voor 'zwarte covers', en Britse rap kent dezelfde etnische valkuilen. In zowel Groot-Brittannië als Nederland floreert nationale house en indie-gitaarmuziek veel beter dan zwarte rap. Overigens is het sowieso moeilijk voor Nederlandse acts om platencontracten in de wacht te slepen, ongeacht etnische achtergrond en genre.

25. M. Wermuth, 'Weri man! Een studie naar de hiphop-cultuur in Nederland', in: *Kunst en beleid in Nederland VI*, Amsterdam (Boekmansstichting/Van Gennep) 1993, pp. 63-112, aldaar p. 105.

clips uit Yo!MTVraps en de moeilijk te volgen insiders-presentatiestijl van Ed Lover en Dr. Dre staan blijkbaar ver af van de gemiddelde Nederlandse MTV-kijker. Haaks daarop staat dan dat Soul of MTV hier weer wel populair is. In dit laatste programma wordt ook veel zwarte dansmuziek gedraaid, maar met een veel 'zachtere' uitstraling. Veel *underground*-muziekstijlen worden pas populair wanneer er iets aan het origineel wordt veranderd of toegevoegd. Dit geldt niet alleen voor zwarte ondergrondse muziek, maar het doet zich daar wel sterker gelden.<sup>26</sup> De relatie tussen zwart en wit – vooral wit tot zwart – is dus enorm complex. Het heeft iets van twee stapjes voorwaarts en een stapje terug. De manier waarop zwarte populaire cultuur wordt geconsumeerd, lijkt erop te duiden dat de witte luisteraar zelf de keus wil hebben om iets zwarts te kopen, en er niet met zijn of haar neus opgedrukt wil worden, en dit bovendien alleen koopt onder het motto 'wat van ver komt is lekker'. Op het moment dat een witte jongere actief de stap maakt naar platenwinkel of concertzaal, lijkt er wel een open houding ten opzichte van de zwarte bewustzijnsstrijd te zijn. Maar in feite is een dergelijke consumptiestijl een luxe die witte jongeren zich kunnen veroorloven; of, wanneer en in welke mate ze willen, maken ze zelf uit, zolang het zwarte politieke element maar niet te bedreigend wordt.

De afwegingen die fans maken liggen vaker op het vlak van etniciteit dan op dat van seksualiteit. DJ Quartz, een van mijn Britse informanten van joodse afkomst, is een ware connaisseur op het terrein van de laatste hiphop-*releases*, maar heeft grote moeite met de antisemitische uitlatingen van Ice Cube en voormalig Public-Enemy-lid Prof. Griff. Naar deze platen luistert hij liever niet, ook al zijn de genoemde artiesten het toefje van de hiphop. Een enkele keer ben ik ook mannelijke fans tegengekomen die vanwege de vrouwonvriendelijkheid weigeren te luisteren naar machoraps.

De meeste witte hiphop-fans zijn zich wel bewust van de paradoxaliteit van hun smaak, en maken elke keer weer de afweging in hoeverre ze meegaan met de zwarte politiek. Twee groepen witte hiphop-fans kunnen worden onderscheiden, die elk op hun eigen manier omgaan met het zwart nationalisme.<sup>27</sup> Enerzijds zijn er de hoog opgeleide jongeren die tot een soort culturele voorhoede van de popmuziek horen, en naar alles luisteren wat niet commercieel of gepolijst gemaakt is. Zij luisteren, simpel gezegd, meer naar rock dan naar pop. Zij zijn zich, meer dan de tweede groep, bewust van eventueel onoverkoombare verschillen tussen zwart en wit, en ook arm en rijk, en zijn continu bezig met het herdefiniëren van de relatie tussen zwart en wit – en dus hun eigen relatie tot zwart. Juist de zwart-politieke messengeraps zijn erg populair onder deze jongeren. Binnen de hiphop-cultuur worden deze fans – en artiesten – *pinko's* (de politiek bewusten) en *whitecoats* (de culturele avant-garde) genoemd.

26. Bij de adaptatie van jazz en blues door witte publieken zijn compleet witte varianten van die muziekstijlen ontstaan, die vaak minder vuig zijn, zoals bijvoorbeeld Glenn Millers jazz.

27. Zie voor een uitgebreide bespreking van assimilatie of afwijzing van zwarte subculturen door witte jongeren Dick Hebdige, *Subculture, the meaning of style*. Londen (Methuen) 1979.

Anderzijds zijn er de witte jongeren die in omstandigheden leven die min of meer vergelijkbaar zijn met die van de meeste zwarte jongeren in Nederland, en ook veel Afrikaans-Surinaamse of -Antilliaanse vrienden hebben. In uiterlijk en gedrag wijken zij veel minder af van de 'hardcore black B Boy' dan bovengenoemde studentenpopulatie. In hiphop-termen heten zij *white trash*. Het bewustzijn van deze tweede groep fans van een mogelijke tegenstrijdigheid in hun muzieksmaak wordt vaak afgedaan met opmerkingen als 'het is gewoon goeie muziek' of 'we zijn toch allemaal gelijk; zwart of wit maakt toch niets uit'. Daarnaast is er nog een laatste witte groep te onderscheiden, namelijk witte artiesten die in de ogen van de 'ware' hiphop-fans slechts een hiphop-aftreksel maken: de *vanilla's* (vernoemd naar de witte rapper Vanilla Ice). De vanilla-artiesten zijn strikt genomen geen witte consumenten, maar in hun fascinatie en imitatie van hiphop komen ze duidelijk overeen met de *white trash*.

In hun fascinatie met de Ander<sup>28</sup> is de eerste groep, de *pinko's* en de *whitecoats*, veel meer gericht op identificatie met de Ander; identificatie met het leven in de marginaliteit of de positie van de onderdrukte, iets wat zij in hun eigen leven nooit of nauwelijks hebben meegemaakt. Zij vormen als het ware het leger van intellectuele revolutionairen die de onderdrukten naar de overwinning zullen leiden. De tweede groep, de *white trash* en de *vanilla's*, richt zich op transformatie van de Ander, en neutraliseert daarmee in een bepaald opzicht ook de zwarte cultuur als zijnde hetzelfde als witte cultuur. Daardoor wordt een eventuele botsing tussen zwart en wit weggemoffeld, en de zwarte cultuur als ongevaarlijk bestempeld.

### *Een feministische blik op rap*

Er zijn een aantal zaken in de complexe etnische verhoudingen in hiphop die ik over zou willen hevelen naar een discussie over seksualiteit en seksisme in hiphop. Ik zal eerst kijken naar de vele manieren waarop hiphop-teksten in termen van seksualiteit gelezen kunnen worden, en hoe zwarte rapsters met het genre omgaan. Tenslotte ga ik in op de receptie van hiphop en zwarte dansmuziek in het algemeen door vrouwelijke fans.

Ten eerste, het zwart-politieke element is niet altijd even duidelijk aanwezig in de songtekst of *performance* van een hiphop-artiest. Te vaak is dat echter de enige maatstaf waar rap aan wordt afgemeten. Soms wordt rap dan veroordeeld vanwege de extreem zwart-nationalistische lyrics of videoclip, soms ook vanwege het gebrek aan politieke inzet. Een dergelijke veroordeling getuigt

28. Coöptatie van subculturen door de dominante cultuur geschiedt volgens Hebdige op twee niveaus. Op ideologisch niveau wordt de Ander (de ondergeschikte subcultuur) ofwel als exotisch doch ongevaarlijk voorgesteld, ofwel bestempeld als een bedreiging van de bestaande orde. Op het niveau van consumptie worden subculturele stijlen onderdeel gemaakt van commerciële lifestyles en trends. Dit houdt neutralisering van het potentieel politiek subcultureel verzet in.

echter van een te nauwe blik op de manier waarop teksten<sup>29</sup> betekenis krijgen. Alsof rap alleen maar een bestaansrecht zou hebben als het in de ogen van critici op de juiste wijze politiek zou zijn. Een rap krijgt echter betekenis te midden van de andere teksten in het genre en in de manieren waarop teksten in allerlei contexten worden gebruikt.

Analoog aan de zwart-politieke maatstaf is er een feministische maatstaf voor rap. Maar het feministische karakter van vrouwelijke rap en het seksisme in mannelijke hiphop zijn ook lang niet altijd even duidelijk.<sup>30</sup> In het nummer 'Full Term Love' rapt rapster Monie Love over hetzelfde als waar die andere 99% van de popartiesten over zingen, namelijk onvoorwaardelijke liefde tussen twee personen. Niets nieuws onder de zon dus. Het nummer komt echter in een ander licht te staan, als je bedenkt dat steeds meer zwarte meiden geen genoeg meer nemen met de losse meervoudige relaties die zwarte mannen er vaak op na houden.<sup>31</sup>

Hetzelfde kan gezegd worden van het nummer 'Black Woman' (1989) van de uit New York afkomstige hiphopband The Jungle Brothers.

Black woman, mother of my earth  
 Black woman, you gave me birth (...)  
 You started out just a little girl  
 Given the power to change the world  
 And though some of your ways to man are odd  
 You are the proof that there is a God  
 Black woman ya are the mother of all  
 Black woman ya stand so firm and tall  
 And as you aged mind body and soul  
 you became more beautiful  
 You are the Future you are the Wisdom  
 The Wisdom that the evil Forces tried to hide  
 But no longer will you be hidden  
 In my Jungle you will always exist

Volgens de band<sup>32</sup> vormt deze messengerap een ode aan de zwarte vrouw, die met haar 'dubbele handicap' (vrouw èn zwart) het meest te lijden heeft van discriminatie. Maar is een ode zoals hierboven wel genoeg? Is het bejubelen van de rol van vrouwen als moeders van alle leven op aarde misschien niet even vrouwonvriendelijk – want slechts gericht op de reproducerende rol van

29. Vanaf hier zal ik het begrip tekst als algemene benaming gebruiken voor alle betekenisgevende praktijken, dus alle vormen van media, maar ook kleding, dans, haardracht, enzovoort.

30. Wermuth, 'Weri man!', en M. Wermuth, 'Let's talk about sex, baby. Fly girls in de Nederhop', in: *Lover 20* (1993), nr. 4, pp. 224-227.

31. Wermuth, 'Weri man!', p. 101; L. Sansone, *Lasi boto, de boot gemist. Over Surinaamse jongeren, werk en werkloosheid*. Amersfoort/Leuven (Acco) 1990.

32. Optreden in Tivoli, Utrecht 1990.



Rapster Monie Love

vrouwen – als dit citaat uit ‘Down and Dirty’ (1991) van Ruthless Rap Assassins?

Yes I love these little girlies when makin' 'em scream  
 Got the lenght to go to the depth if you know what I mean  
 If she's under nineteen then she's just my type  
 And the Down gets hype when it's time to lay pipe  
 I'm like an animal cos I go beserk  
 And I don't stop work 'til somebody gets hurt

De tekst van de Jungle Brothers werd voor mij pas een vrouwvriendelijke rap door de vergelijking met die van de Ruthless Rap Assassins, of het vermaarde ‘Me So Horny’ van 2Live Crew. Kortom, teksten krijgen pas betekenis in specifieke contexten. Rap door vrouwen is niet per se feministischer dan rap door mannen, en het feministisch gehalte van raps kan alleen worden bepaald door vergelijking met andere teksten (binnen hetzelfde genre of juist door vergelijking met andere genres).

Een tweede punt is dat de betekenis van een op het eerste gezicht beledigende of discriminerende tekst in het gebruik toch positief kan zijn. Binnen de hiphop-cultuur zijn er talloze voorbeelden te vinden van vrouwen (zowel artiesten als publiek) die een groot liefhebber zijn van de gewelddadige gangsta- en egoraps waarin vrouwen aan de lopende band worden aangerand en vernederd. Een verklaring zou kunnen zijn dat dergelijke beelden vaak de enige beelden zijn die zwarte meiden van hun eigen zwarte cultuur op de buis te zien krijgen.<sup>33</sup> Video-clips zijn daarmee een belangrijke bron van de sociale constructie van identiteiten voor vrouwen en etnische minderheden.<sup>34</sup> Een genre waar zij dan ook juist naar kijken. Hoewel meisjes en zwarten meer dan andere groepen naar video-clips kijken en daar kennelijk iets van hun gading vinden, wijst onderzoek naar MTV-clips tegelijkertijd uit dat slechts in 11% van de 182 door MTV in 1987 uitgezonden clips zwarten voorkwamen, en in maar 36% vrouwen.<sup>35</sup> Nu zullen er gezien de gestegen populariteit van zwarte muziek op dit moment misschien iets meer zwarten in clips voorkomen, maar de zwarte rolmodellen in de clips zullen waarschijnlijk niet de enige reden zijn dat zwarte rapsters zich juist storten op het macho-hiphop-genre. Er zit kennelijk ook een zekere aantrekkingskracht in de machoraps zelf die meiden op een bepaalde manier gebruiken. Juist deze raps lijken rapsters de mogelijkheid te bieden zich het gebruik van mannelijke taal over seksualiteit toe te eigenen om zo hun eigen seksualiteit te herclaimen. Ze eisen als het ware het recht op om te spreken over hun eigen seksuele verlangens. Ook hier blijkt dat de essentie van hiphop zelfpromotie is.<sup>36</sup>

Voor jonge zwarte rapsters bestaat zelfpromotie niet alleen uit expressie van seksuele verlangens maar vooral ook uit controle over hun eigen lichaam. Dit zie je vooral terug in het oeuvre van meidenrapcrew Salt 'n Pepa, maar ook bij Tairrie B(itch), Nikki D en MC Lyte. In concreto betekent dit dat de rapsters de aloude aan elkaar tegengestelde betekenissen die het patriarchaat aan vrouwen toekent, namelijk verafgoding van de vrouw als moeder en maagd versus verachting en gebruik van vrouwen als hoeren, in hun eigen clips gebruiken, en een van die rollen uitkiezen.<sup>37</sup> Het effect daarvan is niet alleen aandacht vragen voor hun rol in de mannelijke hegemonie, maar de rapsters bevrijden dergelijke

33. Op televisieprogramma's na zoals *The Bill Cosby Show*, en *A Different World*. Vaak worden dergelijke programma's door zwarte jongeren bestempeld als programma's van 'houseniggers' of 'Uncle Toms', omdat ze te veel witte middenklasse-idealen nastreven en te ver afstaan van de gemiddelde zwarte jongere.

34. Roberts, 'Music videos, performance and resistance', p. 144.

35. S.A. Seidman, 'An investigation of sexrole stereotyping in music videos', in: *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, 36 (1990), nr. 2, pp. 209-216.

36. Zie hiervoor ook S.A. Williams, 'Two words on music. Black community', in M. Wallace en G. Dent (red.), *Black popular culture*. Seattle (Bay Press) 1992, pp. 164-172; D. Toop, *The rap attack. African Jive to New York hiphop*. Londen (Pluto Press) 1984; H. Nelson en M. Gonzales, *Bring the noise. A guide to rapmusic and hiphop culture*. New York (Harmony Books) 1991; N. George, *Buppies, B-Boys, Baps & Boho's. Notes on post-soul black culture*. New York (Harper Collins) 1992.

37. J. Fiske, *Reading the popular*. Boston (Unwin Hyman) 1989, p. 103.



beelden ook van de ideologische oppositie, en zetten ze in voor *eigen* plezier. De clips van deze meidenrappers staan bol van de blote borsten, strakke broeken en uitdagend heupwiegen. Om objectivering van het vrouwelijke lichaam door de mannelijke blik tegen te gaan, wordt er in de vrouwen-rapclips veelal gebruik gemaakt van extreme close ups, veel beweging in beeld, en een snelle afwisseling van shots.

Rapgroep Bo\$\$ laat zien hoe vrouwen het terrein heroveren dat lang aan mannen voorbehouden is geweest. In de clip van het nummer 'Recipe of a hoe' (whore, *M.W.*) is de rapster gehuld in een stoer beige Carrhart-mannenjack; haar gezicht verkeert over het algemeen in het donker, en haar rap lijkt uit de duistere onderwereld te komen. Half zittend in het donker, met drukke armbewegingen om haar boodschap (the recipe = get rid of anything you don't like) over te brengen, is ze even angstaanjagend als haar mannelijke rapcollega 'Cop Killer' Ice-T. Alleen als ze *en face* in beeld verschijnt, zie je dat ze een vleugje lippenstift opheeft en dat het om een vrouw gaat. Op de hoes van hun debuut-CD staren de twee leden van Bo\$\$ ons met een harde, onverschillige blik aan, wapens in de hand. Vrouwen kunnen net zo 'eng' zijn als mannen. Bo\$\$ claimt net als mannengangsters symbolische macht. In interviews geven de meiden ook volmondig toe een echt *gang*-verleden te hebben, waarmee het imago nog wat versterkt.

Een belangrijke overeenkomst tussen de gangsterraps à la Bo\$\$ en vrouwelijke varianten van 'leve de seks en het feestvieren', oftewel partyraps (waarvan Salt 'n Pepa en eerdergenoemde Monie Love beroemde voorbeelden zijn) zit hem voornamelijk in de betrokkenheid die de artiesten hebben bij het maken van de clips. Steeds vaker worden clips van meidenrapcrews door vrouwelijke regisseurs gedraaid, en hebben de rapsters een actieve rol in het kiezen van de narratieve structuur van de clips (die namelijk niet noodzakelijkerwijs de door de rapsters geschreven 'rhymes' volgt), en het soort karakter dat zij spelen in de clip. In bijna alle gevallen kiezen rapsters er dan voor om de hoer, de slechte vrouw te spelen.<sup>38</sup>

Steeds meer rapsters krijgen de gelegenheid, of creëren de mogelijkheid om hun eigen verhalen te vertellen. Dergelijke verhalen vormen in de terminologie van Lisa Lewis een combinatie van twee tekensystemen. Enerzijds creëren rapsters zich een eigen toegang tot mannelijke domeinen (toegangstekens), zoals de straat en geweld, anderzijds gebruiken zij een aantal 'eigen' vrouwelijke middelen (ontdekkingstekens), zoals make up en mode, om zich in het mannelijke domein te begeven.<sup>39</sup> De toegangstekens maken vooral gebruik van de taal

38. Dit is vergelijkbaar met de voorkeur van vrouwelijke Dallas-fans voor de sluwheid van de slet (Sue Ellen) boven het imago van het lieve vrouwtje (Pamela) in het onderzoek van I. Ang, *Het geval Dallas. Ideologie, populaire cultuur en plezier*. Amsterdam (SUA) 1982.

39. L. Lewis, 'Being discovered: the emergence of female address on MTV', in: S. Frith, A. Goodwin en L. Grossberg (red.), *Sound & Vision. The music video reader*. New York/Londen (Routledge) 1993, pp. 129-152, aldaar p. 139.

van rolomkering, terwijl de ontdekkingstekens ingezet worden ‘om te referen aan duidelijk onderscheiden en gevierde vrouwelijke vormen van culturele expressie en ervaringen’ (p. 137). De rolomkering zien we vooral terug bij vrouwelijke gangsterrap, het typisch vrouwelijke domein bij partyrapsters en swing-beatzangeressen.

### *Zwarte meidenfans en hiphop*

Zoals gezegd is het ten eerste niet juist om machoteksten van mannelijke rappers eenduidig te veroordelen als vrouwonvriendelijk. De teksten moeten gelezen worden in hun culturele context, alleen dan worden de verschillende betekenislagen in de tekst duidelijk. Ten tweede moeten partyraps van rapsters niet eenduidig geïnterpreteerd worden in termen van vrouwenonderdrukking, omdat de rapsters toe zouden geven aan de druk van de door mannen gedomineerde popindustrie om sexy clips te maken, al zouden de beelden je die indruk kunnen geven. De vrouwen heroveren ook patriarchale representaties van vrouwen voor eigen gebruik. Het derde argument om hiphop-teksten niet eenduidig te interpreteren, is dat vrouwelijke luisteraars op veel verschillende manieren met rap omgaan en er zo hun voordeel mee weten te doen zowel in consumptieve zin, als fans, of in produktieve zin, als rapsters. Produktie en consumptie liggen in hiphop immers dicht bij elkaar. Zwarte meidenfans kunnen dan ook zowel vergeleken worden met machorappende vrouwen als met de ‘aangevallen’ witte luisteraars van Afrocentristische rap.

De door Lewis genoemde ontdekkingstekens – het (her)vinden van eigen vormen van culturele expressie – zijn vooral belangrijk voor zwarte vrouwelijke fans. Lewis zelf acht het belangrijk dat vrouwelijke fans een balans vinden tussen het gebruik van ontdekkings- en toegangstekens. Maar het vinden van een balans tussen het benadrukken van het verschil of het zoeken naar overeenkomst geldt voor zwarte meiden dubbel. Het geeft hun de mogelijkheid om bewust te worden zowel van hun etniciteit als van hun vrouw-zijn.<sup>40</sup> Het is dan moeilijk om beide bewustwordingsprocessen evenveel aandacht te geven en dat gebeurt ook niet.<sup>41</sup>

Het vrouwelijke rappubliek kan grofweg in twee groepen verdeeld worden als je kijkt naar gebruik van vooral toegangs- ofwel ontdekkingstekens. De eerste groep wordt gevormd door de hardcore Fly Girls die deel uitmaken van zoiets als een hiphop-subcultuur. Zij participeren met dezelfde intentie als hun mannelijke broeders, en maken vaak deel uit van een op straat rondhangende posse. In uiterlijk wijken zij niet af van de B Boys. Voor hen zijn ‘street credibi-

40. Wermuth, ‘Weri man!’, pp. 95-107.

41. S. Hall, ‘What is this “black” in black popular culture?’, in: M. Wallace en G. Dent (red.), *Black popular culture*. Seattle (Bay Press) 1992, pp. 21-36, aldaar p. 27.

lity' en 'say it loud, I'm black and proud' erg belangrijk voor het vormen van hun identiteit als zwart meisje. Om voor vol te worden aangezien in de subcultuur zijn ze vaak 'toffer dan rof' (lees: tougher than rough). Door de enorme aandacht van de hardcore hiphop voor kwesties rondom etniciteit en racisme, zijn deze meiden, veel meer dan de tweede groep, bezig met hun eigen etniciteit en de positie van vrouwen binnen de zwarte cultuur.

De tweede groep wordt gevormd door meiden die enorm gefascineerd worden door macho B Boys en het mooie uiterlijk van de hiphop-stijl. Tijdens concerten van mannelijke rappers hangen deze meiden vooraan bij het podium, en gillen het hardst om de aandacht van de artiesten. Vergeleken met de hardcore meiden houdt deze groep van meer melodieuze en romantische hiphop, en meestal ook van de uitermate op seks gerichte dancehall en swingbeat. Het zal geen verwondering wekken dat deze tweede groep veel meer bezig is met het verkennen van de grenzen van hun seksualiteit dan de eerste.

Toch kiezen zij niet voor niets voor zwarte muziekstijlen om hun eigen seksualiteit te ontdekken. In een groepsinterview met tien zwarte scholieren tussen 13 en 18 jaar word ik uitgelachen als ik vraag of ze ook van andere muziek dan zwarte dansmuziek (door henzelf aangegeven als favoriet) houden. Rockmuziek heeft geen 'soul' volgens hen. Zij associëren rock ook alleen maar met witte artiesten, ondanks het feit dat rock ook zwarte wortels heeft. Als held noemen alle meiden zonder uitzondering Whitney Houston, omdat ze alles belichaamt waarvan zij dromen: succes, een prachtige stem, een mooie en beroemde echtgenoot en een baby. De enorme populariteit van Chaka Demus & Pliers komt volgens deze groep ook door de combinatie van sexy clips (vaak geschoten op exotische locaties in het Caribisch gebied), een afwisselend repertoire van ragga waarop goed gebubbeld kan worden en liefdesballades, en een gemengde bezetting van sterk ogende mannen en mooi uitgedoste vrouwen. De manier waarop seksualiteit in videoclippen en optredens van zwarte artiesten wordt vormgegeven staat veel dichterbij hun belevingswereld als zwarte meid dan de manier waarop seksualiteit vorm krijgt in clips van witte artiesten – ongeacht hun sekse. Zelfs als die zwarte artiesten soms ronduit denigrerend over vrouwen zijn. Parallel met de eerder beschreven tweede groep witte hiphop-fans zien zij daarin geen tegenstrijdige belangen.

Natuurlijk is geen van de geschetste groepen fans een gesloten categorie. Tijdens een optreden van de uit Brooklyn afkomstige hardcore rapster MC Lyte gillen de vrouwelijke fans allemaal even hard mee, of het nu gaat om haar Afrikaans-Amerikaanse correctie van de Amerikaanse geschiedenis in 'Lyte as a rock', of het verlangen naar een 'ruffneck with a big dick'. In hoeverre hiphop een volgens de academie politiek correcte strijd voert op het terrein van racisme en seksisme, kan nimmer afgeleid worden uit teksten als Lyte's *one-liner* uit haar laatste single 'Ruffneck'. Wat fans ermee doen in hun dagelijks leven is veel belangrijker. Voor Yinka en Boogie, twee door mij geïnterviewde Engelse rapfans van het eerste uur, is Lyte een van de weinige succesvolle voorbeelden,

die hen op de been houdt om hun eigen rapambities op peil te houden, ondanks hun geringe financiële middelen.

Uit de volgorde van de stappen van mijn argumentatie (eticiteit in termen van verschillen en niet als essentie zien, en daar vervolgens culturele expressievormen van seksualiteit aan koppelen) mag duidelijk zijn dat de relatie tussen etniciteit en seksualiteit volgens mij vooral bepaald wordt door de etnische factor, en hoe die vorm krijgt in allerlei (populair-)culturele genres. Voor hedendaagse begripsvorming rondom seksualiteit is analyse van zwarte populaire cultuur daarom belangrijk. Maar wat is dan het 'zwarte' in zwarte populaire cultuur?

De kern van het begrip zwart in zwarte populaire cultuur wordt volgens Stuart Hall gevormd door de nadruk op stijl, niet als verpakking, maar als iets op zichzelf staands;<sup>42</sup> de diepgewortelde tradities van zwarte cultuur in muziek; en de manieren waarop het lichaam ingezet wordt, 'vaak omdat dat het enige culturele kapitaal was dat we [zwarte mensen uit de diaspora, *M.W.*] hadden'. In de voorbeelden die ik heb gegeven zie je de nadruk op stijl (hiphop-kleding, videoclips), muziek (zwarte populaire cultuur is grotendeels bekend door de muzikale uitingen, en veel minder door bijvoorbeeld literaire), en het lichaam als cultureel kapitaal (bubbling). Hall herinnert ons er echter aan dat 'populaire cultuur in geen geval de arena is waar we haar soms voor houden, namelijk waar we vinden wie we werkelijk zijn, waar de waarheid van onze ervaring ligt. Het is vooral een mythische arena, een theater van populaire verlangens en fantasieën.'<sup>43</sup> Bovendien is het volgens hem een misvatting dat zwarte populaire cultuur opgebouwd is uit binaire tegenstellingen (wit versus zwart, en man versus vrouw); er is juist sprake van dialoog. Ik denk dat we al een aardige dialoog opzetten als pinko's, whitecoats, white trash en zelfs vanilla's zich openstellen voor discussies over etniciteit en zwarte meiden zich niet laten ontmoedigen door het machismo van rap om uit te komen voor hun eigen seksuele verlangens en hun ambities. Zwarte populaire cultuur vormt bij uitstek het terrein om die verlangens vorm te geven. Verlangens die het stadium van mythische fantasie soms zelfs ontstijgen, omdat zwarte populaire cultuur *hype* is en de kassa's momenteel hard doet rinkelen. Voor wit en zwart, man en vrouw.

42. Hall, 'What is this "black"?'.

43. Ibidem, p. 32.

## Willy Jansen

### Mythen van het fundament\*

Nawal was in 1981 een ongehuwde Algerijnse juriste van 26 jaar met een belangrijke baan als personeelschef van een staatsbedrijf en een vrijstaande woning van de zaak. Ze kleepte zich in vlotte mantelpakjes en liet zich regelmatig door een van de bedrijfschauffeurs voor een dienstmissie naar de hoofdstad rijden. Tijdens mijn onderzoeksverblijf in Algerije in het begin van de jaren tachtig was ze een vriendin en gesprekspartner. Nawal beschouwde zichzelf als moslim, maar behalve dat ze de vasten hield, was ze niet praktizerend.

Dat was ruim tien jaar geleden. Inmiddels is ze getrouwd en heeft drie kinderen. Haar baan heeft ze opgezegd. Nawal gaat nooit meer op reis, verlaat het huis niet zonder toestemming van haar echtgenoot, draagt buitenshuis islamitische kleding, bidt vijf keer per dag en steunt de inmiddels verboden fundamentalistische partij van Algerije.

In 1989 herhaalde de geschiedenis zich. Ik woonde toen een half jaar bij een jong gezin in Jordanië. Ahmed was docent aan de universiteit. Aisha van 23 jaar had gewerkt als secretaresse bij een televisiestation, maar was nu door haar twee kinderen aan huis gebonden. Omdat ze zich na de geboorte van de tweede verveelde, nam ze voor de afleiding een antropoloog in huis. Ze kleepte zich buitenshuis westers en werkte mee aan een voorlichtingsvideo over geboortenbeperking. Ze zag zichzelf als moslim, maar naast het houden van de vasten praktizeerde ze niet.

Binnen een half jaar voltrok zich een ingrijpende verandering in het leven van Aisha. Ze ging bidden, kocht een somber lang overkleed en een hoofddoek, en verkondigde dat de onbezonnen, vrolijke jeugd nu voorbij was en ze serieus moest worden. Ze besprak haar besluit uitvoerig met de familie. Voor haar echtgenoot hoefde het niet zo nodig, al kon hij haar besluit wel respecteren; haar schoonzus besloot mee te doen, maar hield er na drie weken mee op. Voor Aisha echter kreeg de islam nieuwe betekenissen.

Hoe valt het te begrijpen dat vrouwen als Nawal en Aisha voor godsdienstige opvattingen en praktijken kiezen die op het eerste gezicht voor hen als vrouw nadelig lijken?

In het eerste deel van deze rede zal ik laten zien hoe hedendaagse omstandigheden inhoud geven aan de mythen over het wezen van de sekseverhoudingen dat in de religieuze bronnen vast zou liggen. Ik bepleit een onderzoeksbenadering die niet alleen recht doet aan de invloed van fundamentalistische stromingen op

\* Inaugurale rede uitgesproken op 5 november 1993 aan de Katholieke Universiteit Nijmegen. Op verzoek van de redactie van het *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* is de tekst enigszins ingekort en zijn het dankwoord en de meeste noten weggelaten. Voor de volledige tekst met bijbehorend notenapparaat verwijs ik naar *Mythen van het fundament*. Nijmegen (SUN) 1993. Met dank aan Henk Driessen, Maria Grever en alle collega's van het Centrum voor Vrouwenstudies.

de sekseverhoudingen, maar ook laat zien hoe veranderende sekseverhoudingen en identiteiten kunnen bijdragen aan de opkomst van fundamentalistisch denken. Deze omkering is alleen mogelijk door uit te gaan van een actieve bijdrage van vrouwen aan zowel de veranderingen in de sekseverhoudingen als aan de religieuze betekenisgeving.

Niet alleen in de monotheïstische godsdiensten maar ook in de wetenschap is herhaaldelijk een beroep gedaan op overgeleverde tradities om de verhoudingen tussen de seksen te verklaren. Sinds Descartes en het begin van het proefondervindelijk onderzoek is daar weliswaar een duidelijke kentering in gekomen, maar dat neemt niet weg dat vooronderstellingen rond sekse nog steeds doorwerken in onderzoek. Ook in de wetenschap is daarbij gezocht naar de essentie, het wezenlijke verschil tussen mannen en vrouwen. In het tweede deel zal ik kort laten zien welke taak vrouwenstudies heeft in het ontmaskeren van deze mythen van het fundament.

### *Mythen van het fundament in de godsdienst*

De keuze van Nawal en Aisha om op religieuze gronden voor een andere levenswijze te kiezen, roept bij westerlingen veel vragen en weerstanden op. Vanuit een westerse positie, waar godsdienst sinds de Verlichting steeds meer naar de achtergrond is verdwenen, wordt de heropleving van religieuze vormen van identiteit als problematisch ervaren, vooral als het onbekende godsdiensten als de islam betreft. Daarbij speelt de vooronderstelling mee dat religie en met name de islam een statisch en conservatief fenomeen is dat haaks staat op moderniteit. Andere vormen van politiek streven, zoals bijvoorbeeld vrouwenemancipatie, vindt men meer legitiem.

In dat laatste zit het tweede probleem: westerlingen kunnen vanuit die emancipatiegedachte moeilijk begrijpen waarom vrouwen ervoor kiezen hun verworven vrijheden op te geven en strenge islamitische regels te gaan volgen. Zij vragen zich af hoe vrouwen in deze tijd voor een religie kunnen kiezen die hen zo belemmert en onmondig maakt. Daardoor heeft men de neiging keuzes van vrouwen voor de islam te negeren,<sup>1</sup> of af te wijzen. Men neemt liever aan

1. Bijvoorbeeld de Algerijnse feministische wetenschapper Marnia Lazreg, 'Gender and Politics in Algeria: Unraveling the Religious Paradigm' in: *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 15 (1990), nr. 4, pp. 755-780, schenkt geen aandacht aan het groeiend belang dat Algerijnse vrouwen zelf aan het religieus paradigma hechten en enkel in een noot wordt vermeld dat vrouwen ook naar de vergadering van het fundamentalistische FIS (Front van Islamitische Redding) gaan. Het FIS wist de nationale onvrede die begin oktober 1988 tot uitbarsting kwam in een volksopstand maximaal uit te buiten onder de bezielende leiding van Madani El Abassi, doordat het in tegenstelling tot de regering de klachten over de woningnood, de hoge prijzen en de werkloosheid wel serieus nam. De partij kreeg daarom ook veel stemmen van vrouwen. Een verkiezingsoverwinning van het FIS werd rond de jaarwisseling van 1991/1992 verijdeld door het Algerijnse leger en de regering; sindsdien hebben de tegenstellingen zich verhard.

dat vrouwen enkel onder druk van buitenaf en uit gehoorzaamheid de sluier aannemen.<sup>2</sup>

Onderzoekers die de nadruk willen leggen op vrouwen als handelende subjecten, bestuderen daarom bij voorkeur de vrouwen die in verzet komen tegen de opgelegde islamitische gedragsregels. Studies naar moslimvrouwen die actief zijn binnen de islam zijn daarentegen schaars. Toch zijn er wel aanwijzingen dat vrouwen niet enkel passief en conservatief zijn op het gebied van religie. De allereerste bekeerling tot de islam was een vrouw, onder de eerste gelovigen bevonden zich meerdere vrouwen, en een deel van de islamitische bronnen werd doorgegeven door vrouwen. Ook zijn vrouwen van oudsher actief lid van Sufi-bewegingen, zoals onder andere blijkt uit mijn onderzoek naar de 'zusters' van de broederschappen in Algerije. Voortbordurend op deze traditie worden ze nu lid of geven ze steun aan fundamentalistische groeperingen als het Front voor Islamitische Redding in Algerije. Soms worden ze zelf gerespecteerde fundamentalistische leiders, zoals de Egyptische Zainab al-Ghazali en Safinaz Kazim, met eigen volgelingen onder zowel mannen als vrouwen.

Het is belangrijk te weten wanneer en waarom vrouwen verschillende keuzes maken. Hoe zijn vrouwen onderling verdeeld? Welke belangen beïnvloeden hun keuzes? En ook, hoe kunnen we in vrouwenstudies recht doen aan deze verwarrende verscheidenheid? Voor een antwoord op deze vragen is het nodig te onderzoeken wat het belang van religie is voor vrouwelijke identiteit.

### *Fundamentalisme en identiteit*

Fundamentalisme is al vaker in verband gebracht met kwesties van identiteit.<sup>3</sup> Laten we eerst even stilstaan bij de vraag wat fundamentalisme is en over welke kwesties van identiteit, en over wiens identiteit het hier gaat. Fundamentalisten kunnen grofweg omschreven worden als diegenen die de heilige geschriften letterlijk willen toepassen in elke situatie en op elke plaats. Zij accepteren geen variatie, maar gaan uit van eenheid in denken en doen, los van plaats en tijd. Volgens hen bepaalt niet de sociale werkelijkheid het geloof, maar geeft het geloof van bovenaf vorm en richting aan de sociale werkelijkheid.<sup>4</sup> Fundamentalisten

2. Dit wordt versterkt door de recente hausse van politiek-feministische literatuur die de islamitische maatschappij aanklaagt en daarbij eenzijdig het 'vrouw-als-slachtoffer-van-de-islam'-perspectief hanteert. Daarmee worden niet alleen vrouwen als actrices genegeerd en excessen als norm voorgesteld, maar het verhuult ook dat naast religie meer universele politieke en economische machtsprocessen kansen en belemmeringen voor vrouwen vormen.

3. Fatima Mernissi, *The Fundamentalist Obsession with Women. A Current Articulation of Class Conflict in Modern Muslim Societies*. Lahore (Simorgh, Women's Resource and Publication Centre) 1987, p. 5.

4. Barbara Stowasser, 'Women's Issues in Modern Islamic Thought', in: J.E. Tucker (red.), *Arab Women. Old Boundaries. New Frontiers*. Bloomington/Indianapolis (Indiana University Press) 1993, pp. 3-28, aldaar pp. 4 en 20. Net als Stowasser deel ik als observerende buitenstaander niet in het fundamentalistische geloof dat religieuze ideeën de werkelijkheid van bovenaf vorm geven, maar ga ik uit van een wisselwerking en een spanningsverhouding tussen deze ideeën en de werkelijkheid.

krijgen als politieke partij in de meeste moslimlanden slechts een klein deel van de stemmen, maar hun invloed is groot. Ze hebben de aanzet gegeven tot een sterke religieuze heropleving, waarbij ook mensen betrokken worden die voorheen nauwelijks religieus waren.

De term fundamentalisme is regelmatig ter discussie gesteld en verschillende alternatieven zijn naar voren gebracht.<sup>5</sup> Ik geef er hier niettemin de voorkeur aan omdat deze term mogelijkheden tot vergelijking biedt met politiek geladen stromingen in andere religies en omdat hij, meer dan bijvoorbeeld de term islamisme, verwijst naar een vastliggende fundering waarop denken en doen gebouwd worden.

In het Westen, Nederland is geen uitzondering, heersen een aantal vooronderstellingen over fundamentalisten – anti-modern, anti-intellectueel, anti-vrouw en gewelddadig – die niet overeenkomen met het beeld dat in studies over fundamentalisten gepresenteerd wordt. In onderzoeken naar Egyptische fundamentalisten begin jaren tachtig,<sup>6</sup> komt de gemiddelde fundamentalist naar voren als een goed opgeleide man uit de nieuwe, opkomende bourgeoisie, die zijn wortels heeft in de rurale of urbane arbeidersklasse of lagere middenklasse. Van zijn moeder heeft hij een belangrijke dosis religie en traditie meegekregen. Hij is jong – tussen de 17 en 26 – ambitieus, werkt hard en is consumptief ingesteld. Hij heeft een universitaire opleiding, of studeert nog, in een van de vakken waarvoor de strengste selectie bestaat, zoals medicijnen of technische vakken. Hij verkondigt zijn opvattingen weliswaar fanatiek, maar lang niet altijd met geweld. Het fundamentalisme is voor deze jonge mannen een antwoord op de multidimensionale identiteitscrisis waarin ze verkeren: zowel klasse, nationaliteit, religie als sekse zijn voor hen een probleem.

De snel veranderende economie verstoort de zekerheid van bestaande sociaal-economische indelingen. Steeds meer jonge mannen ontdekken dat hun hogere opleiding niet tot de verwachte baan en bijbehorende status leidt. Ze worden gefrustreerd in hun aspiraties. Ze zetten zich af tegen de gevestigde elite, die enkel haar eigen posities en privileges veilig stelt. De verwestering van deze elite is daarbij een belangrijk punt van kritiek. De toenadering tot het Westen heeft niet opgeleverd wat men ervan verwachtte. Individuele gevoelens van onmacht en frustratie worden gekoppeld aan de collectieve angst voor verlies van eigenwaarde door de invloed van de in technologisch, economisch en militair opzicht superieure vreemde cultuur. In de constructie van een ‘authentieke’ nationale identiteit vervult de islam een belangrijke functie. Fundamentalisti-

5. Nico Kielstra, ‘Fundamentalism: Sect or Mass Movement?’, *MERA-Occasional Paper* nr. 5, mei 1990, p. 1; Kees Wagtendonk en Paul Aarts, ‘Inleiding. Een poging tot definitie,’ in: K. Wagtendonk en P. Aarts (red.), *Islamitisch fundamentalisme*. Muiderberg (Coutinho) 1986, p. 9. De keuze van woorden als fundamentalisme en mythe verraadt een kritische houding ten opzichte van deze verschijnselen, en die is er ook mee bedoeld.

6. Hamied N. Ansari, ‘The Islamic Militants in Egyptian Politics’, *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), nr. 1, pp. 123-144; Saad Eddin Ibrahim, ‘Anatomy of Egypt’s Militant Islamic Groups’, *International Journal of Middle East Studies* 12 (1980), nr. 4, pp. 423-453.



sche stromingen zijn in de geschiedenis van de islam regelmatig voorgekomen, maar ze zijn nog nooit zo sterk als nu gedefinieerd als reactie op het Westen. Tegenover de politieke en economische superioriteit van het Westen stellen fundamentalistische groeperingen vooral de morele superioriteit van de islam.

Maar ook de islamitische moraal bevindt zich in een crisis. De pretentie van morele superioriteit vereist in fundamentalistische ogen dat moslims de juiste gedrags- en geloofsregels weer aanleren en er zich aan houden. Wat opvalt is dat voor veel mannen het fundamentalistische ideeëngoed vooral bestaat uit opvattingen over hoe vrouwen zich moeten gedragen, daartoe aangezet door fundamentalistische leiders die via preken, cassettebandjes, boeken en pamfletten hun visie op 'de vrouw' verspreiden. Waarom wordt de essentie van de islam vooral voorgesteld als een juiste ordening der seksen? Waarom moet de islamitische moraal vooral zichtbaar gemaakt worden in het juiste gedrag van vrouwen? Ligt de belangrijkste identiteitscrisis misschien op het gebied van de sekseverhoudingen?

Behalve met de economische en politieke onzekerheid worden mannen geconfronteerd met de demografische revolutie die zich in de meeste islamitische landen aan het voltrekken is. Jonge mannen zonder werk en toekomstperspectief stellen noodgedwongen hun huwelijk uit en blijven rondhangen op straat. Daar merken ze dat jonge vrouwen, die eveneens later of soms zelfs helemaal niet meer huwen, zich steeds meer dit publieke en voorheen mannelijke domein toeëigenen. Doordat steeds meer meisjes en vrouwen zich voor school en werk in de openbare ruimte begeven en in toenemende mate hun eigen stem laten horen, wordt controle via traditionele middelen als het binnenhouden, sluiëren en vroeg uithuwen van geslachtsrijpe vrouwen, steeds moeilijker vol te houden.

Jonge vrouwen veroveren niet alleen de publieke ruimte, maar ook economische en politieke posten. Het daarvoor benodigde onderwijs was lange tijd voorbehouden aan jongens, maar door het staatsonderwijs is dat in hoog tempo veranderd. Toen ik aan de Yarmouk Universiteit in Jordanië doceerde, ontdekte ik dat het aandeel van meisjes in de studentenpopulatie daar groter was dan aan de Nijmeegse universiteit. Opmerkelijk was ook het grote aantal vrouwen in de universitaire staf, niet alleen in Jordanië maar in het gehele Midden-Oosten.<sup>7</sup> In Turkije is bijvoorbeeld 20% van de hoogleraren en 23% van de universitair hoofddocenten vrouw. Daar kunnen de Nederlandse universiteiten, met gemiddeld 3% vrouwelijke hoogleraren en 6% vrouwelijke universitair hoofddocenten niet aan tippen.<sup>8</sup> Bovendien is in Nederland, in tegenstelling tot wat algemeen

7. Ondanks deze positieve statistische gemiddelden zijn er helaas aanzienlijke verschillen tussen vrouwen als gevolg van leeftijd en klasse en is er nog veel analfabetisme onder oudere vrouwen en arme plattelandsvrouwen in Jordanië.

8. *Wetenschappelijk Onderwijs Personeelsinformatie (peildatum: 31-12-1991). Kengetallen van de Nederlandse universiteiten*. VNSU, Utrecht, juli 1992, tabel 10 en 11. Opmerkelijk detail is dat van de 79 vrouwelijke hoogleraren (op 2306 mannen) er veertien aangesteld zijn in vrouwenstudies.

wordt aangenomen, het aandeel van vrouwen in de hoogste wetenschappelijke rangen de laatste tien jaar afgenomen als gevolg van reorganisaties.<sup>9</sup>

Laat ik echter teruggaan naar het Midden-Oosten en Noord-Afrika, waar Algerije met 24% (in 1984), Egypte met 28% (in 1986) en Saoedi-Arabië met 25% (in 1980) vrouwelijke universitaire docenten het ook niet slecht doen vergeleken met de 19% vrouwelijke wetenschappers in Nederland; en deze cijfers zijn illustratief voor de plaats van vrouwen op de arbeidsmarkt.<sup>10</sup> Al in 1975 was in Turkije een op de vijf praktizerende advocaten en een op de zes praktizerende artsen een vrouw.<sup>11</sup> Palestijnen in de diaspora behoren tot de hoogst opgeleiden in de regio, onder hen zijn veel vrouwen met een universitaire graad; dat de Palestijnse delegatie voor de vredesonderhandelingen, in tegenstelling tot de meeste westerse delegaties, een vrouw als lid had – Hanan Al-Ashrawi – is dus geen toeval, evenmin als de verkiezing op 13 juni jongstleden van de econome Tansu Çiller tot nieuwe leider van de regerende, conservatieve Partij van het Juiste Pad en tot premier van Turkije. Deze vergelijking legt niet alleen de discrepantie tussen geëmancipeerd denken en doen in Nederland bloot, maar laat ook zien dat vrouwen in de Arabische landen, ondanks de grote achterstand in onderwijs en arbeidskansen voor met name arme vrouwen, concurrenten van betekenis zijn geworden op de steeds krappere arbeidsmarkt en in de politieke arena.

Mannen vinden in het geloof een psychologisch, sociaal en cultureel kader om de meervoudige identiteitscrisis het hoofd te bieden. Ze voelen zich gesteund door het bovennatuurlijke, de gelijkgezindheid geeft het gevoel bij de groep te horen, en de vastliggende culturele regels bieden morele zekerheid in een als chaotisch ervaren wereld. Ze zoeken in de islam vooral ook gedragsregels voor de omgang met 'de nieuwe vrouw'.

Het beroep op de fundamenteën, de islamitische bronnen, bij het formuleren van de regels heeft veel weg van een mythe, een 'verhalende en doorgaans vleiende, geheel of ten dele onjuiste, al dan niet met opzet in het leven geroepen overlevering met betrekking tot het verleden van een volk, een groep of een individu' (*Van Dale*). Mythevorming wordt op de eerste plaats in de hand gewerkt door de bronnen zelf. Een belangrijke bron vormen de tradities (*hadith*) – overgeleverde verhalen over het leven en de uitspraken van de profeet – omdat zij de meeste regels over vrouwen bevatten. Onderzoek leert dat de tradities pas zo'n tweeëneuhalf eeuw na de dood van de profeet geselecteerd en definitief vastgelegd werden. De tradities zijn dus geen tijdloze bron, maar weerspiegelen zowel de levenswijze van de eerste generatie moslims, alsook de herinterpreta-

9. Wil Portegijs, 'Jammer dat u gaat.' *Het snelle vertrek van vrouwelijke wetenschappers: een lek in het emancipatiebeleid*. Utrecht (Jan van Arkel) 1993, pp. 11 en 17.

10. Fatima Mernissi, *Islam en democratie. De angst voor het moderne*. Breda (De Geus) 1993, pp. 196-200.

11. Ayşe Öncü, 'Turkish women in the Professions: Why So Many?', in: N. Abadan-Unat (red.), *Women in Turkish Society*. Leiden (E.J. Brill) 1981, pp. 181-193, aldaar p. 181.

tie en idealisering ervan door latere generaties.<sup>12</sup> De tweede belangrijke bron, de koran, kent dit probleem niet omdat die reeds bij de dood van de profeet in 632 een afgesloten geheel was. Maar deze bron heeft als kenmerk dat de richtlijnen erin meestal heel algemeen, breed en flexibel zijn. Daardoor is het vaak moeilijk er een letterlijk antwoord op hedendaagse vragen in te vinden. Zo bevat bijvoorbeeld de tekst van de koran, net als de tekst van de bijbel, geen letterlijke uitspraak over vrouwen als leden van politieke partijen.

Bij interpretatie echter zullen hedendaagse opvattingen en belangen mee gaan spelen. De verwarring over wat de letterlijke fundamente van de islam zijn, valt in het niet vergeleken met de verwarring over hoe deze fundamente te interpreteren. De uitkomst is onvermijdelijk gekleurd door de hedendaagse verhoudingen. De belangen van de participanten werken door in zowel de keuze van de verzen als de interpretatie ervan. Zo wordt er van de ongeveer honderd koranverzen die over vrouwenzaken gaan, maar een klein aantal regelmatig gebruikt.<sup>13</sup> Nieuwe leiders werpen zich op als morele autoriteiten.<sup>14</sup> De vraag naar de 'letterlijke' interpretatie is vanwege de onzekerheid over de juiste weg groot, zoals de stortvloed van vragenrubrieken in kranten en tijdschriften en op radio en tv laat zien. De mythe van het islamitisch fundament dient dus niet zozeer begrepen te worden als een verklaring van het verleden, maar veeleer als een tactisch wapen in het heden, niet alleen in de interne islamitische machtsverhoudingen, maar ook op het internationale vlak.

Mensen in het Westen lijken al te zeer geneigd de mythe van het islamitische fundament te reproduceren, te koesteren en te overdrijven om 'het anders zijn' van de islam te benadrukken. Daarmee voeden zij hun eigen angst voor de allesoverheersende invloed van de islam. De fundamentalistische denkwijze of de militante excessen van een kleine minderheid, worden al snel aan moslims in het algemeen toegeschreven. In plaats van de gangbare combinatie van economische, ecologische en sociale factoren, wordt de religie tot verklaringsmodel van de sociale werkelijkheid gemaakt. De korantekst wordt aangehaald met veronachtzaming van de interpretaties die zijn vastgelegd in de veel invloedrijkere jurisprudentie of in de alledaagse praktijk.

Mythevorming dient duidelijk hedendaagse belangen, zowel op nationaal als op internationaal niveau. Zo geeft de religieuze verheerlijking van de waarde van het moederschap een gouden randje aan de simpele 'terug naar de kinderen

12. Barbara Freyer Stowasser, 'The Status of Women in Early Islam', in: F. Hussain (red.), *Muslim Women*. New York (St. Martin's Press) 1984, pp. 11-43, aldaar p. 13.

13. De meest geciteerde zijn de koranverzen 2:228 en 4:34 over status; 2:282 over getuigen; 33:59 en 24:31 over kleding en publiek gedrag; en 33:33 over seksescheiding en thuisblijven.

14. Daarnaast blijven de orthodoxen en de modernisten hun terrein verdedigen. De meeste schriftgeleerden zijn orthodox en verdedigen hun historisch vastgelegde normenstelsel. De modernisten streven naar een herinterpretatie van de bronnen om ze beter van toepassing te laten zijn op de moderne tijd. De fundamentalisten verwijten beide groepen de bronnen niet serieus te nemen en deze ondergeschikt te maken aan de maatschappelijke ontwikkelingen.

en de keuken'-reactie van mannen op de groeiende economische en politieke macht van vrouwen. De moeders wordt spreekwoordelijk de hemel onder hun voeten beloofd, terwijl ze tegelijkertijd met harde hand uit de publieke sfeer worden geweerd. Iran, waar het fundamentalistisch offensief door de staat gevoerd wordt, gaf het voorbeeld met het uitvaardigen van verschillende wetten om vrouwen van de arbeidsmarkt te weren. Men wil de culturele identiteit en morele superioriteit zichtbaar maken aan het kuis bedekte vrouwenlichaam.

Dit morele offensief heeft niet altijd het beoogde effect. Zelfs in Iran bleef de deelname van vrouwen op de arbeidsmarkt na de revolutie gelijk, al verdwenen veel hoogopgeleide vrouwen naar het buitenland en verloren vrouwelijke rechters en topambtenaren hun posten. Enerzijds is dit te danken aan de maatschappelijke tegenkrachten, waaronder vrouwengroepen die zich massaal verzetten tegen het verlies van eerder verworven rechten. In Algerije erkende de regering, in een poging tegenwicht te bieden tegen fundamentalistische krachten, in 1989 drie vrouwenorganisaties die voorheen illegaal waren.<sup>15</sup> Omdat seculier feminisme echter sterk ervaren wordt als een westerse ideologie, kiezen vrouwen niet vaak voor dit alternatief. Moslimvrouwen bepleiten liever een andere interpretatie van de bronnen en beroepen zich op rechten die de islam hun biedt, maar die in de loop der tijd geschonden zijn. Ze worden hierin gesteund door hervormingsgezinde mannen die de noodzaak van maatschappelijke participatie van vrouwen inzien. Zelfs in Iran heeft dit recentelijk geleid tot een aantal vrouwvriendelijke maatregelen.<sup>16</sup> Anderzijds is dit slechts ten dele slagen van het morele offensief gelegen in de achtergrond van fundamentalistische vrouwen zelf, waardoor intern ook allerlei tegenkrachten werkzaam zijn. Dit brengt ons terug bij vrouwen als Aisha en Nawal die zelf fundamentaliste worden, en bij de vraag waarom veel vrouwen zich niet verzetten tegen een ideologie die zoveel negatieve gevolgen voor hen lijkt te hebben, maar er juist nadrukkelijk voor kiezen.

Angst voor mannelijke represailles of goddelijke afkeuring, en gehoorzaamheid aan de sociale druk zijn belangrijke dwingende invloeden, maar men mag niet bij voorbaat aannemen dat vrouwen louter op grond hiervan meedoen. Vrouwen hebben deels dezelfde redenen als mannen om zich tot het fundamentalisme te wenden. Uit een onderzoek van de Egyptische sociologe Radwan onder vrouwelijke studenten in Cairo bleek dat er veel overeenkomsten zijn tussen de meisjes die islamitische kleding dragen, en de radicaal-religieuze jonge mannen. Ook bij vrouwen zien we dat niet zozeer de arme, ongeletterde, kansarme vrouwen zich actief tot de islam richten, maar veeleer de studerende of buitens-

15. Toegestaan werden de Associatie voor de Emancipatie van Vrouwen, de Associatie voor Gelijkheid voor de Wet van Mannen en Vrouwen en de Associatie voor de Verdediging en Bevordering van Vrouwenrechten. Deze legalisering heeft echter weinig opgeleverd omdat door de recente moordaanslagen op mensenrechtenactivisten men nog steeds gedwongen is ondergronds te werken.

16. Nesta Ramazani, 'Women in Iran: The Revolutionary Ebb and Flow', *The Middle East Journal* 47 (1993), nr. 3, pp. 409-428.

huis werkende vrouwen.<sup>17</sup> Zij zijn eveneens jong, voor in de twintig. Ook bij hen zien we dat er sprake is van een duidelijke sociale mobiliteit ten opzichte van de ouders, die meestal gekoppeld is aan een recente vestiging in de stad – dit in tegenstelling tot dochters van gevestigde, rijke, intellectuele families, die zich nauwelijks aangesproken blijken te voelen door islamiserende tendensen en zich daar juist tegen verzetten. Maar meisjes uit de lagere middenklasse of de studentes die van het platteland naar de stad zijn gegaan om te studeren, vinden het net als de jongens moeilijk om hun nieuwe sociale status te verzoenen met hun cultuur van herkomst. Bovendien zitten ze als vrouw in een slechte concurrentiepositie als het om de schaarse banen gaat. Ze worden lastig gevallen op straat en op het werk, omdat ze niet aan het traditionele vrouwbeeld voldoen. Ze participeren in het openbare leven, maar dat wordt niet gewaardeerd. Daardoor voelen ze zich sociaal en moreel geïsoleerd. Binnen één generatie zijn de mogelijkheden en daarmee de keuzevrijheid op het gebied van huwelijk, vruchtbaarheid of economische zelfstandigheid ongekend toegenomen, wat tot grote morele onzekerheid heeft geleid. Jonge vrouwen maken gebruik van de afnemende familiecontrole en zwakker wordende familiebanden, maar missen tevens de vertrouwde steun daarvan.

Kiezen voor de islam, als onderdeel van een nieuwe identiteit, kan deze vrouwen op verschillende manieren een oplossing bieden. Ze treden toe tot een grotere geloofs familie, die zowel de gewenste bescherming biedt als hun persoonlijke verantwoordelijkheid benadrukt. Binnen die kring kunnen zij een eigen partner kiezen, en daarmee zo nodig hun vader die een huwelijk wil arrangeren, buiten spel zetten. Door islamitische kleding te dragen neutraliseren zij het verwijt van verwestering en verstoring van de islamitische orde. Zij kunnen studeren en werken zonder lastig gevallen te worden. Islamitische kleding bespaart geld, deels omdat ze soms gratis verstrekt wordt, maar vooral omdat geen dure westerse kleding hoeft te worden aangeschaft. Het levert hun respect op als hoedsters van de culturele waarden. Als voornaamste effect van het dragen van de sluier noemen de meisjes zelf de toegenomen gemoedsrust. Door middel van islamitische kleding kunnen ze hun nieuw verworven plaats in de publieke sfeer behouden.<sup>18</sup>

Er zijn nog meer redenen voor vrouwen om zich tot de islam te wenden. Voor sommigen, die aan den lijve ondervonden hebben hoe zwaar het is huishouden en werk te combineren, vooral als dat werk onplezierig, laagbetaald, ver onder hun niveau en vaak ook nog zeer moeilijk te bereiken is, bieden de fundamentalistische geboden een legitimatie van de keuze om thuis te blijven. Nog

17. Laila Ahmed, *Women and Gender in Islam*. New Haven (Yale University Press) 1992, geeft het onderzoek van Radwan uitgebreid weer. Zeinab 'Abdel Mejid Radwan, *Thahirat al-hijab bayn al-jam'iyyat*. Cairo (Al-markaz al-qawmi lil-buhuth al-ijtima'iyya wa'l-jina'iyya) 1982.

18. Andere onderzoeken noemen soortgelijke motieven voor het aannemen van de sluier, zie onder anderen Arlene Elowe MacLeod, *Accommodating Protest. Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*. New York (Columbia University Press) 1991.

belangrijker is echter dat de leer gebruikt kan worden om de echtgenoot aan zijn verplichtingen ten opzichte van vrouw en kinderen te herinneren en hem te manen tot verantwoordelijkheid, zuinigheid en vlijt. Of als middel om hem van de drank, de drugs of het slaan af te krijgen. Net als bij het protestants fundamentalisme in Amerika zien we ook hier dat de vrouwen vaak het eerst overstappen en vervolgens hun echtgenoot over de streep trekken.<sup>19</sup>

De sluier lijkt een tijdloos symbool voor een terugkeer naar tijdloze, door God verordonneerde sekseverhoudingen. In werkelijkheid echter zijn zowel het symbool als datgene waar het voor staat, sterk gekleurd door de huidige context. De sluier die de vrouwen nu dragen, verschilt van de vroegere sluiers doordat ze uniformer, internationaler, soberder en praktischer is, en zich over meer lagen van de bevolking heeft verspreid. In Iran was het feit dat gesluierde vrouwen wapens moesten kunnen hanteren van grote invloed op het ontwerp van de kleding. De maatschappelijke rol van moslimvrouwen vereist dat het gelaat onbedekt blijft. In Algerije heeft dit geleid tot de paradox dat de als strikter en strenger bedoelde fundamentalistische *hijab*, een lange bedekkende overjurk met grote hoofddoek, veel opener, gemakkelijker en onthullender is dan de traditionele Algerijnse *haik*, een om het lichaam gewikkelde lap stof die slechts één oog en de voeten zichtbaar laat en elke activiteit belemmert.

Ook de vrouwen en hun opvattingen onder de sluier zijn veranderd. De sluier als symbool staat bijvoorbeeld niet automatisch voor ongeëmancipeerd denken of doen, wat blijkt uit de antwoorden van de vrouwelijke studenten uit Cairo op vragen naar hun opvattingen over het aandeel van vrouwen in onderwijs, werk en politiek. Van de gesluierde studentes vond meer dan 90% dat vrouwen ook de allerhoogste vormen van onderwijs moeten kunnen volgen. Hoewel de meesten de voorbereiding op het moederschap als voornaamste doel van onderwijs noemden, en niet de voorbereiding op een betaalde baan, vond toch bijna 90% dat vrouwen buitenshuis moeten kunnen werken en was meer dan driekwart van plan dat zelf te gaan doen. Verder was meer dan 60% van mening dat vrouwen ook de hoogste politieke functies in het land moeten kunnen bekleden. In weerwil van wat geschreven is in de islamitische bronnen bepleit zelfs bijna 40% gelijkheid tussen man en vrouw in het huwelijk.<sup>20</sup> Ook op religieus gebied zijn de opvattingen van gesluierde vrouwen veranderd. Zij erkennen het verschil tussen mannen en vrouwen, maar zijn tevens overtuigd van hun gelijkheid voor God. Zij vinden dat ze geen gelijkheid hoeven af te dwingen van mannen, omdat de koran niet alleen de verschillen maar ook de gelijkwaardigheid van de seksen, met name in religieuze zaken, meerdere keren noemt. Ze gebruiken hun nieuw verworven toegang tot theologische kennis om

19. Helen Hardacre, 'The Impact of Fundamentalisms on Women, the Family, and Interpersonal Relations', in: M.E. Marty en R.S. Appleby (red.), *Fundamentalisms and Society. Reclaiming the Sciences, the Family and Education*. Chicago/Londen (University of Chicago Press) 1993, pp. 129-150, aldaar pp. 141-142.

20. Ahmed, *Women and Gender in Islam*, pp. 226-227.

met mannen in discussie te gaan over onrechtvaardigheid en sociale ongelijkheid. Ze maken duidelijk dat de oproep tot respect voor de sociale rol van vrouwen ook anders geïnterpreteerd kan worden.

De sluier bedekt en verhuult dus een nieuw soort vrouwen en is voor hen een middel om om te gaan met het proces van modernisatie dat hen in de loop van de laatste dertig jaar gemaakt heeft tot wat ze zijn, en dat hun de economische, politieke en sekse-frustraties aan den lijve deed ervaren. De nieuwe sluier is een uitdrukking van hedendaagse processen van urbanisatie, internationalisering, religieuze ervaring en feminisering van de arbeidsmarkt en de publieke ruimte. Het is een nieuwe toepassing van het traditionele statussymbool van de kleinstedelijke middenklasse-vrouwen, waarmee deze zich onderscheiden van de armsten en de boerenvrouwen. Evenals de Italiaanse migrantenvrouwen in België, bestudeerd door Magda Michielsens, grijpen fundamentalistische vrouwen in vreemde en onzekere situaties terug op vertrouwde elementen van de oude culturele identiteit en overdrijven deze zelfs.<sup>21</sup> Tegelijkertijd echter is er sprake van een transformatie van de traditie, omdat de sluier niet gebruikt wordt om te laten zien dat men zich kan veroorloven thuis te blijven, maar juist om te verdedigen dat ook vrouwen die zich voor studie of werk buitenshuis begeven, nette vrouwen kunnen zijn. De islamitische heropleving is niet enkel een uiting van verzet tegen modernisering, zoals in Europa veelal gedacht wordt, maar evenzeer een manier van omgaan met vernieuwing.

De voorbeelden van Nawal en Aisha blijken goed in dit algemene beeld te passen. De eerste was door haar studie en baan een uitzondering onder de meisjes in haar stad, waardoor ze zich eenzaam, sociaal geïsoleerd en onaangepast voelde. Dit werd nog erger toen ze na haar huwelijk om financiële redenen moest blijven werken. De islamitische inkeer gaf haar het gevoel 'er weer bij te horen' en leverde respect op van haar mannelijke ondergeschikten en familie. Het gaf haar tevens argumenten om haar man te bewegen de wijn te laten staan en zijn geld meer aan zijn gezin te besteden. Toen de dubbele belasting van werk en huishouden uiteindelijk te zwaar werd, legitimeerde de islam haar keuze om thuis te blijven.

Aisha in Jordanië was eveneens onzeker over haar moderniteit. Ze schaamde zich voor het beroep van haar vader, die zichzelf en zijn tractor aan boeren verhuurde om hun land te ploegen, en benadrukte liever dat haar ouders in de hoofdstad Amman woonden. Haar moeder had altijd de sluier aangehouden. Haar zussen hadden net als zij de middelbare school gevolgd en hoefden zich niet te sluiëren, maar na hun huwelijk nam de ene na de andere de sluier aan. Aisha volgde hun voorbeeld op het moment dat een westerse man – mijn partner – in haar huis kwam logeren. Ze had namelijk besloten als secretaresse op de universiteit te gaan werken, omdat haar man haar spaargeld gebruikte om land op zijn naam te kopen, en nu wilde ze haar financiële onafhankelijkheid

21. Magda Michielsens, *Italia Mia. Televisie in ballingschap*. Leuven/Amersfoort (Acco) 1991.

waarborgen. Het dreigende statusverlies werd gepareerd door het beproefde statussymbool uit de kast te halen; de onzekerheid werd vervangen door duidelijke morele regels. Haar man werd met de koran op de vingers getikt: hij had haar godgegeven recht op eigen bezit geschonden.

Deze voorbeelden bevestigen dat vooral vrouwen met iets meer opleiding zich gaan herbezinnen op islamitische waarden. Zij zijn vaak wel bekend met alternatieven, hebben die soms zelfs nagestreefd, maar zijn in hun pogingen gefrustreerd door de omstandigheden. Via het fundamentalisme hopen ze te realiseren wat op een andere manier niet mogelijk was. De dwang van buiten wordt verzoend met de drang van binnen.

Maar ondanks de vele sociale, politieke en economische voordelen van de strategie van het fundamentalisme, kleven er juist voor vrouwen ook veel nadelen aan. Hoezeer ze ook de mythen naar hun hand zetten, ze blijven het fundament van het verschil tussen man en vrouw dat in de bronnen neergelegd is, letterlijk nemen. Het betekent dat ze zich schikken naar het ideaalbeeld van de vrouw die een deel van haar eigen persoonlijkheid, genoegens, bezit en bewegingsvrijheid opoffert ten behoeve van anderen. Ze zijn zich terdege bewust van deze zelfopoffering. Aisha formuleerde het heel expliciet toen ze de kleur, de lach, de dans en de vrijheid uit haar leven bande: 'Het goede leven, mijn jeugd is voorbij. Het wordt tijd dat ik ernstig en serieus word.'

Een manier om de contradicties te verwerken is zich vast te klampen aan de 'islam = emancipatie'-gedachte, aan de idee dat in de islamitische bronnen rechten voor vrouwen werden vastgelegd, waaronder het recht op bezit, op erfenis, op zelfstandige geloofsuitoefening, op onderwijs en op seksuele omgang met haar echtgenoot, ook al worden die in de praktijk geschonden. Door deelname aan religieuze studiegroepen nemen vrouwen kennis van deze rechten, zoeken ze rolmodellen in vrouwelijke pioniers en vinden ze sociale steun. De keerzijde van dit islamitisch feminisme dat vooral het verlies van gegeven rechten bekritiseert, is evenwel dat de bronnen zelf niet ter discussie gesteld kunnen worden en evenmin het feit dat deze vorm van emancipatie wel vooruitstrevend was voor de zevende eeuw maar niet voor de twintigste eeuw.

Een andere manier waarop fundamentalistische vrouwen de contradicties verwerken, is door kracht te putten uit de opofferingen die men zich voor het geloof en de geloofsgemeenschap getroost. Men weet zich beloond door goddelijke en menselijke goedkeuring. Dit doet denken aan de opofferingszin die Grietje Dresen voor christelijke vrouwen beschrijft. Zij laat zien hoe opofferingszin ingesleten lijkt in de vrouwelijke psyche. Vrouwen herhalen patronen, die objectief gezien in hun nadeel zijn, omdat dit gedrag van hen verwacht wordt en omdat het waardering en respect oplevert. In het lijden vinden ze geluk, erkenning, en zichzelf.<sup>22</sup> Het doet ook denken aan de opofferende zorg

22. Grietje Dresen, *Onschuldphantasieën. Offerzin en heilsverlangen in feminisme en mystiek*. Nijmegen (SUN) 1990.



die kenmerkend is voor de identiteit van communistische en Indiaanse vrouwen.<sup>23</sup>

De gespannen verhouding tussen religieuze en vrouwelijke identiteit is ook zichtbaar in het christelijke en joodse fundamentalisme. Fundamentalistische stromingen verschillen onderling en tussen religies in ontologie, geloofsopvattingen, normen en praktijken, maar ze komen overeen in de manier waarop ze een historisch bepaald, stedelijk middenklasse-ideaal van het gezin en de sekseverhoudingen op een bovennatuurlijk niveau brengen en dat ideaal mythische proporties verlenen, als was het een tijdloos en door God voorbestemd model. Ondanks de variatie in de fundamentalistische modellen zien we in alle gevallen eenzelfde effect: herstel van de mannelijke autoriteit en controle over vrouwen. Omdat de vaders en echtgenoten hun autoriteit niet langer waar kunnen maken, wordt de hulp van de geloofsgemeenschap en de staat ingeroepen. Wat fundamentalistische partijen in Algerije, Jordanië en Nederland met elkaar gemeen hebben, is dat ze vrouwen de toegang tot economische en politieke macht proberen te ontfangen. Voorbeelden hiervan zijn de weigering van het lidmaatschap door de SGP en de in Algerije voorgestelde regel dat mannen ook voor hun vrouw mogen stemmen.

De opkomst van fundamentalistische bewegingen kan niet begrepen worden zonder de veranderende verhoudingen tussen vrouwen en mannen, en de veranderende identiteiten van vrouwen daarbij als een oorzaak en als een gevolg te betrekken. Ik heb willen laten zien dat vrouwen, of ze nu hun strategieën tegen of in lijn met het fundamentalistische denken uitstippelen, een belangrijke rol spelen in deze processen, en dat deze keuzes zowel uiting zijn van, als gevolgen hebben voor hun identiteit als vrouw. Tevens illustreren de voorbeelden van Nawal en Aisha dat vrouwelijke identiteit geen vaststaand wezenskenmerk is, maar het resultaat van interactie van individuen in specifieke contexten. Vrouwen nemen tegelijkertijd verschillende posities in: als echtgenote, personeelschef, moslim, Algerijnse, moeder of afgestudeerde, en hun zelfervaring wisselt al naar gelang een van die posities in een bepaalde context belangrijk is. Niettemin zullen ze ernaar streven om hun identiteit als een coherent geheel te ervaren.<sup>24</sup>

23. Dit wordt binnen het Aandachtsgebied Gender en Zorg onderzocht door Jolande Withuis, die laat zien hoe communistische vrouwen in Nederland na de Tweede Wereldoorlog hun identiteit ontleen aan hun offerende zorg voor de wereld, en door Liliane Krosenbrink, die nagaat welke rol moederlijke zorg speelt in de etnische-identiteitsvorming van Indiaanse vrouwen in Canada. Jolande Withuis, *Opoffering en heroïek. De mentale wereld van een communistische vrouwenorganisatie in naoorlogs Nederland 1946-1976*. Meppel (Boom) 1990; Liliane Krosenbrink, *Sexual Equality as an Aboriginal Right. The Native Women's Association of Canada and the Constitutional Process on Aboriginal Matters, 1982-1987*. Saarbrücken (Breitenbach) 1991.

24. Het komende semester zal het Centrum voor Vrouwenstudies de interdisciplinaire cursus 'Vrouwen en Fundamentalisme' verzorgen, waarin deze thematiek verder uitgewerkt wordt en ook christelijke, joodse en communistische vormen van fundamentalisme aan bod zullen komen. Dit onderwerp is een concretisering van de vragen die we in ons onderzoeksprogramma, 'Identiteiten in beweging:

*Mythen van het fundament in de wetenschap*

Vrouwenstudies heeft zich ontwikkeld als reactie op de mythen die lange tijd in de samenleving en ook in de wetenschap heersten en waarmee de verhoudingen tussen de seksen werden geduid en tevens de ongelijkheden gelegitimeerd. Een voorbeeld is de mythe, geanalyseerd door Brita Rang, dat vrouwen niet geschikt zijn voor de wetenschap omdat die tot een ziek lichaam zou leiden of omdat hun verstand daartoe ontoereikend zou zijn. Het is opvallend dat deze mythe opkwam aan het eind van de zeventiende eeuw, juist toen vrouwen een groeiende belangstelling voor wetenschap begonnen te tonen. Latere empirische bewijzen van het tegendeel konden maar moeizaam deze mythe ontmaskeren. De bekende Groningse psycholoog en filosoof Heymans deelde in zijn *Psychologie der vrouwen* uit 1910 mee dat voor de universitaire examens tussen 1906 en 1908 procentueel meer vrouwen dan mannen geslaagd waren. Bovendien had een iets groter percentage van de vrouwen het predikaat 'cum laude' verkregen. Toch ging Heymans ervan uit dat dit niet de complete waarheid kon zijn en hij hield daarom een enquête onder de Nederlandse hoogleraren, die gezamenlijk constateerden dat vrouwelijke studenten een 'gebrek aan scheppingskracht' hadden en dat er wetenschappelijk niets nieuws van hen verwacht kon worden. Het zou vrouwen ontbreken aan voldoende scherpzinnigheid en logisch redeneringsvermogen. De 'gemiddelde inferioriteit van de studerende vrouw' hing volgens Heymans samen met een 'bewustzijnsvernaauwing door de emotionaliteit'.<sup>25</sup>

culturele definiëringen van gender', stellen naar de verschillende elementen die bepalen hoe vrouwen zich 'als vrouw' ervaren of gedragen. Naast de verwevenheid van vrouwelijke identiteit met religieuze en nationale identiteit bestuderen we nog andere processen die dwingende beelden van vrouwen opleggen en oproepen, en de eigen reactie van vrouwen daarop. Ook wordt onderzocht hoe vrouwelijke identiteiten overgedragen en aangeleerd worden, en hoe vrouwen de vaak conflicterende vrouwbeelden die ze vanuit verschillende richtingen opgedrongen krijgen, met elkaar verzoenen en er tevens hun eigen richting aan geven. De constructie van genus-identiteit in de schone kunsten en letteren wordt onderzocht door Margret Brüggmann, Renée Hoogland en Dorothée Sturkenboom, en in sociale bewegingen door Mieke Verloo en Jan Willem Duyvendak. Margret Brüggmann, *Amazonen der Literatuur. Studien zur deutschsprachigen Literatur der 70er Jahre*. Amsterdam (Rodopi) 1986; Margret Brüggmann (red.), *Vrouwen in opspraak. Vrouwenstudies als cultuurkritiek*. Nijmegen (SUN) 1987; Renée Hoogland, *Elizabeth Bowen. A Lesbian Perspective*. New York (New York University Press) 1993; Dorothée Sturkenboom, Conceptualisering van 'vrouwelijke emotionaliteit' door de 18de-eeuwse Spectators in Nederland. Dissertatie in voorbereiding, Katholieke Universiteit Nijmegen. Jan Willem Duyvendak, *The Power of Politics. New Social Movements in an Old Polity. France 1965-1989*. Boulder (Westview Press) 1993; Mieke Verloo, *Macht en gender in sociale bewegingen. Over de participatie van vrouwen in bewonersorganisaties*. Amsterdam (SUA) 1992. Voor de aangesloten promotieonderzoeken zie het Onderzoekboek van het Centrum voor Vrouwenstudies.

25. Brita Rang, 'De waanzin van de vrouwelijke geleerde en de zwakzinnigheid van de studerende vrouw: wetenschappelijke beweringen sinds de zeventiende eeuw', in: Willy Jansen en Christien Brinkgreve (red.), *Waanzin en vrouwen*. Lisse (Swets & Zeitlinger) 1991, pp. 153-172; G. Heymans, *Psychologie der Vrouwen* (1911). Amsterdam (Maatschappij voor Goede en Goedkope Literatuur) 1919, p. 165.

Vandaag de dag zullen weinig hoogleraren dit meer durven te beweren, maar twijfels over de creatieve intelligentie van vrouwen zijn er nog steeds. Dit soort mythen beroept zich net als de fundamentalistische mythen, op het tijdloze, het wezenlijke verschil tussen mannen en vrouwen, en op de essentie van 'de man' en 'de vrouw'. Vrouwenstudies heeft een taak in het ontmaskeren van deze mythen.

Mensen maken op vele manieren sociale indelingen naar vrouwen en mannen, en de culturele middelen die ze inzetten om vrouwen en mannen of vrouwelijk en mannelijk van elkaar te onderscheiden, lijken onuitputtelijk. Vrouwenstudies onderzoekt hoe gender – of in gewoon Nederlands genus – zich als ordeningsprincipe wisselend manifesteert op alle terreinen van het leven. Een onderdeel daarvan is het statistisch in kaart brengen van verschillen.<sup>26</sup> Maar vrouwenstudies wil ook de constructie van het verschil zelf bevragen en bekritisseren.<sup>27</sup> Genus is een van de belangrijkste terreinen waarop machtsverschillen tot uitdrukking komen en waarmee machtsverschillen bewerkstelligd worden. En dan bedoel ik niet alleen de machtsverschillen tussen mannen en vrouwen, maar ook die tussen bijvoorbeeld fundamentalisten en modernisten. De ongelijkheden tussen de seksen en de veranderbaarheid ervan krijgen daarom nog steeds veel aandacht,<sup>28</sup> al is maatschappijkritiek niet het enige doel van vrouwenstudies. Steeds duidelijker blijkt dat toegepast onderzoek ten behoeve van emancipatie aangevuld moet worden met fundamenteel onderzoek. Tot slot valt onder vrouwenstudies ook de reflectie op de wetenschapsbeoefening zelf, zoals in het onderzoek van Maria Grever, die laat zien hoe de verwetenschappelijking van de geschiedbeoefening in de negentiende eeuw bijdroeg aan de historische onzichtbaarheid van vrouwen.<sup>29</sup>

Dit laatste raakt de wetenschapskritische taak van vrouwenstudies. Ze laat niet alleen zien hoe genus doorwerkt in de meeste objecten van onderzoek, maar wijst ook op de methodische gevolgen daarvan: onderzoekers zullen rekening moeten houden met de sekse van de onderzoeksgroep en van de onderzoeker, en

26. Dit onderdeel is in ons programma vertegenwoordigd met het onderzoek naar seksestereotypen en met het onderzoeksproject naar sekseverschillen in ziekte en gezondheid; zie respectievelijk Tatjana van Strien, 'Persoonlijkheidspsychologie: het meten van vrouwelijkheid en mannelijkheid', in: J. Heesink en T. Top (red.), *Psychologie en Sexe*. Meppel (Boom) 1992, pp. 27-40; en Toine Lagro-Janssen, *Urine-incontinentie bij vrouwen in de huisartsenpraktijk*. Lelystad (Meditekst) 1991.

27. Dit gebeurt onder andere in het grondslagenonderzoek naar de principes van differentie; zie Veronica Vasterling, 'Differentie bij Heidegger, Derrida en Lacan: een beknopte inventarisatie', *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 44, 11 (1990), nr. 4, pp. 392-410.

28. Een voorbeeld van meer praktisch en kritisch onderzoek is dat naar de wetgeving rond zwangerschap en arbeid door Mies Monster. Zie Mies Monster en M.P. Timmers-de Vin, *Positierecht. Rechtspositie van zwangere en pas bevallen werknemers*. Alphen aan den Rijn (Samsom H.D. Tjeenk Willink) 1989.

29. Maria Grever, *De strijd tegen de stilte. Johanna Naber 1859-1941 en de vrouwenstem in geschiedenis*. Dissertatie in voorbereiding, Katholieke Universiteit Nijmegen, en Maria Grever, 'De kracht van de inwendige strijd. Het biografisch oeuvre van Johanna W.A. Naber 1859-1941', *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 105 (1990), nr. 4, pp. 578-604.

met de mogelijke invloed van de genusopvattingen die beiden bewust of onbewust huldigen of personifiëren.<sup>30</sup> Dit heeft belangrijke theoretische implicaties. Veel wetenschappelijke concepten en theorieën bevatten nog steeds impliciete noties over mannelijkheid en vrouwelijkheid en moeten herzien worden. Tot slot geeft genus aanleiding tot epistemologische vragen naar bijvoorbeeld de macht van gevestigde paradigma's of de vraag in hoeverre onderzoek naar verschillen de maatschappelijke dichotomisering reproduceert en legitimeert, en overeenkomsten onderbelicht.

Een aantal disciplines geeft zich reeds in toenemende mate rekenschap van de betekenis van genus. De wens om de eigen discipline te versterken, of de angst voor de revisionistische agenda van vrouwenstudies, kan echter de vader van de gedachte zijn dat genus-verhoudingen afdoende bestudeerd kunnen worden binnen de eigen discipline. Maar deze denkwijze betekent dat men de verhoudingen tussen vrouwen en mannen ziet als een effect van iets anders, iets fundamenteels.<sup>31</sup> De natuurwetten, de Goddelijke leer of biologie van weleer, zijn in deze moderne variant vervangen door politiek, economie of opvoeding als fundamenteen van het verschil. Vrouwenstudies heeft daarentegen de uitingsvormen, achtergronden en gevolgen van het sekseonderscheid als zelfstandig object van onderzoek denkbaar gemaakt. Door dit object te benaderen vanuit een interdisciplinair perspectief is het gemakkelijker geworden niet in de valkuil van de nieuwe mythen van het fundament te vallen.

Het onderzoeksterrein van vrouwenstudies is tamelijk breed, gezien de historische veranderlijkheid van de uitingsvormen van genus, de doorwerking op veel gebieden – die overigens zelden een parallelle ontwikkeling doormaken –, de complexe relatie met macht, en de gelaagdheid van genus als tegelijk een cultureel, een sociaal en een psychisch fenomeen. Bovendien lijkt de genus-problematiek duurzaam. De betekenis van genus verdwijnt niet als vrouwen hetzelfde uurloon of evenveel vrije tijd krijgen als mannen.<sup>32</sup> Cultuurvergelijking leert dat verworven egalitaire verhoudingen snel kunnen omslaan in nieuwe machtsongelijkheden. Zolang mensen waarde blijven hechten aan een indeling naar sekse, zal onderzoek naar de achtergronden en gevolgen hiervan nodig blijven.

De alomtegenwoordigheid en zichtbaarheid van het maatschappelijk onderscheid tussen vrouwen en mannen hebben tot veel strijd over de fundamenteen

30. De sekse van de onderzoeker heeft bovendien gevolgen voor de toelating van de wetenschappelijke produktie tot de wetenschappelijke canon. Zie o.a. Catherine Lutz, 'The Erasure of Women's Writing in Sociocultural Anthropology', *American Ethnologist* 7 (1990), nr. 4, pp. 611-627.

31. Joyce Outshoorn, *Een irriterend onderwerp. Verschuivende conceptualisering van het sekseverschil*. Oratie Leiden, Nijmegen (SUN) 1989, p. 4.

32. Het gemiddelde uurloon van vrouwen bedraagt 77,1% van dat van mannen. Dit cijfer uit 1989 is zelfs iets lager dan dat uit 1977 (79,8%), wat erop wijst dat er recentelijk nauwelijks verbetering in die zin is te bespeuren. B.T.J. Hooghiemstra en M. Niphuis-Nell, *Sociale atlas van de vrouw*. Deel 2, *Arbeid, inkomen en faciliteiten om werken en de zorg voor kinderen te combineren*. Den Haag (Vuga) 1993, p. 141.

van dit verschil geleid. Niet alleen tegenstanders maar ook voorstanders van de emancipatie van vrouwen zochten handzame, eenvoudige verklaringen om de status quo te veranderen.

Aanvankelijk lag in vrouwenstudies de nadruk op het gemeenschappelijk onderdrukt zijn en het zoeken naar de uiteindelijke oorzaak hiervan wat leidde tot een nadruk op de vrouw als categorie en op 'het fundamentele' in het vrouw zijn. Daarbij waren de meningen over wat het meest fundamenteel was overigens zeer verdeeld. Van meerdere kanten kwam er kritiek op het oorzakelijk reductionisme in deze 'oorsprongdiscussie'<sup>33</sup> en op de categorie 'vrouw'.<sup>34</sup> Niet de overeenkomsten, maar de verschillen tussen vrouwen werden belangrijk, mede onder druk van zwarte vrouwen, lesbische vrouwen en niet-westerse vrouwen. Niet de gedeelde onderdrukking, maar de historische variatie aan machtsverhoudingen kreeg nu aandacht, inclusief die tussen onderzoekers en onderzochten. De nadruk op polysemie, op het feit dat begrippen meerdere betekenissen kunnen hebben, fungeerde als kritiek zowel op de manier waarop wetenschappelijke begrippen een definitieve en eenduidige betekenis kregen, als op het negeren van niet-mannelijke of niet-westerse betekenissen bij de formulering ervan. De roep om vrouwen in het meervoud te zien, om de veelvormigheid, polyvalentie en ambiguïteit van vrouwen en vrouwelijkheid te erkennen, te onderzoeken en te interpreteren, werd steeds sterker.<sup>35</sup>

Het ter discussie stellen van het object van vrouwenstudies en de bijbehorende zelfkritiek brengen echter een aantal gevaren met zich mee. Het deconstrueren van begrippen als 'vrouw' en 'waarheid', maar ook 'arbeid', 'klasse', 'status', 'huishouden' of 'het lichaam', werd aanvankelijk niet erg gewaardeerd; totdat deconstructie een respectabele activiteit van post-modernisten of post-structuralisten werd – die overigens de inbreng van hun feministische collega's vaak negeerden.<sup>36</sup> Een gevaar van begrippenkritiek is dat men daarmee ook

33. Zie o.a. Rayna Rapp Reiter, 'The Search for Origins: Unraveling the Threads of Gender Hierarchy', *Critique of Anthropology* 3 (1977), nr. 9/10, pp. 5-24.

34. Vgl. Sandra Harding, 'The Instability of Analytical Categories of Feminist Theory', in: M.R. Malson, J.F. O'Barr, S. Westphal-Wihl en M. Wyer (red.), *Feminist Theory in Practice and Process*. Chicago/Londen (University of Chicago Press) 1989, pp. 15-34; Joan Scott, *Gender and the Politics of History*. New York (Columbia University Press) 1988.

35. Barbara Babcock, 'Feminisms/Pretexts: Fragments, Questions, and Reflections', *Anthropological Quarterly* 66 (1993), nr. 2, pp. 59-66; Jane Flax, *Thinking Fragments. Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley (University of California Press) 1990, p. 183; Aafke Komter, 'Gender, Power and Feminist Theory', in: K. Davis, M. Leijenaar en J. Oldersma (red.), *The Gender of Power*. Londen (Sage) 1991, pp. 42-62, aldaar p. 42.

36. Frances E. Mascia-Lees, Patricia Sharpe en Colleen Ballerino Cohen, 'The Postmodernist Turn in Anthropology: Cautions From a Feminist Perspective', *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 15 (1989), nr. 1, pp. 7-33, aldaar p. 11. Macia-Lees c.s. wijzen ook op de overeenkomsten tussen feministische theorie en culturele antropologie en op de politieke stellingname die uit deze gelijkenissen voortvloeit. Beiden benadrukken de geconstrueerde aard van opvattingen over mannelijkheid en vrouwelijkheid en de aangeleerde en plastische aard van menselijk gedrag. Over de overeenkomsten en verschillen tussen antropologische en feministische theorievorming zie ook de oorspronkelijke tekst van de oratie, noot 91.

zichzelf de categorieën voor een analyse dreigt te ontnemen.<sup>37</sup> Het postmoderne denken versnipperd de vrouw over vele vrouwen, zoals het ook waarheid en geschiedenis in vele soorten waarheden en geschiedenissen opdeelt.<sup>38</sup> Daarmee dreigt echter de politieke angel uit de analyse te verdwijnen. Het gevaar dreigt dat het relativisme de boventoon gaat voeren. Het wijzen op de belangen van vrouwen bij het fundamentalisme mag bijvoorbeeld niet in de plaats komen van de analyse van de machtsverhoudingen tussen de seksen in het fundamentalisme, maar moet daar een wezenlijk onderdeel van uitmaken. Bovendien kunnen anderen dit gemakkelijk tegen vrouwen gebruiken. Uit de verwarring rond wat nu vrouw of vrouwelijk is, menen sommigen te mogen afleiden dat het feminisme achterhaald is.<sup>39</sup>

Een ander nadeel van de vernieuwende en cultuurkritische impuls van de postmoderne benaderingen is dat zij soms leiden tot in zichzelf gekeerd obscurantisme, tot vrijwel ondoordringbaar jargon en egocentrische exercities.<sup>40</sup> Door de epistemologische preoccupaties van de auteurs blijft er soms weinig ruimte over voor de kennismaking met vrouwen van vlees en bloed.

Niet alleen de wetenschappelijke zoektocht naar het gemeenschappelijke, het essentiële en het gelijkblijvende in de 'condition féminine' produceerde zijn eigen mythes, maar ook de nadruk op polysemie, historiciteit en relativisme heeft zijn problematische kanten. Onderzoekers zullen blijven worstelen met het probleem hoe ze de meerstemmigheid van vrouwen die allesbehalve in koor lijken te zingen, met respect voor de variatie kunnen presenteren in een coherent verhaal dat begrijpelijk is voor henzelf en voor anderen, en dat uitstijgt boven de preoccupaties van de direct betrokkenen. Het is tamelijk ongebruikelijk dat een oratie begint met een beschrijving van een paar gewone vrouwen. Ik heb echter voor deze opening gekozen omdat het een voorbeeld geeft van mijn manier van laveren tussen en combineren van het specifieke en het gemeenschappelijke. De eigen keuzes van Aisha en Nawal zijn alleen te begrijpen vanuit de veranderende context waarin ze plaatsvinden. Ze kunnen niet gegeneraliseerd worden naar alle vrouwen, maar bieden wel vergelijkingsmogelijkheden met de

37. Laura Lee Downs, 'If "Woman" is Just an Empty Category, Then Why Am I Afraid to Walk Alone at Night? Identity Politics Meets the Postmodern Subject', *Comparative Studies of Society and History* 35 (1993), nr. 2, pp. 414-451.

38. Dit heeft volgens Alcoff zelfs tot een identiteitscrisis in de feministische theorievorming geleid. Linda Alcoff, 'Cultural Feminism Versus Post-Structuralism. The Identity Crisis in Feminist Theory', in: Malson e.a., a.w. (noot 34), pp. 295-326.

39. Verschillende feministische theoretici wezen erop dat het relativisme weer meer in zwang raakte bij dominerende groepen (westerse mannen) op het moment dat de hegemonie (universaliteit) van hun opvattingen bestreden werd, met name door niet-westerse vrouwen. Relativisme is in wezen een seksistische poging om een androcentrische houding te legitimeren wanneer deze geconfronteerd wordt met tegengestelde bewijzen. Sandra Harding, 'Introduction: Is There a Feminist Method?', in: S. Harding (red.), *Feminism and Methodology*. Bloomington (Indiana University Press) 1987, pp. 1-14, aldaar p. 10. Zie ook: Nancy Hartsock, 'Rethinking Modernism', *Cultural Critique* 7 (1987), pp. 187-206.

keuzes van vrouwen in soortgelijke omstandigheden. Bovendien maakt deze opening meteen duidelijk wat mij het meest fascineert in mijn vak: inzicht te krijgen in het verre van ongecompliceerde leven van vrouwen als Aisha en Nawal.

In de controverse omtrent het post-modernisme in de sociale wetenschappen en de humaniora, vrouwenstudies inbegrepen, worden oude problemen en dilemma's op een nieuwe wijze verwoord. Ik doel hier met name op het oude debat tussen voorstanders van een universalistisch en relativistisch standpunt, protagonisten van objectivistische en subjectivistische benaderingen, van scientistische en humanistische oriëntaties. Deze extremen hebben zo hun eigen fundamentalistische trekken. Wij moeten voortdurend opletten dat wij de valkuilen van scientisme en solipsisme vermijden zonder onderweg zowel het rationele als het humanistische kompas te verliezen.<sup>41</sup> Vrouwenstudies kunnen hiertoe bijdragen.

40. Een modieus voorbeeld hiervan is Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York/Londen 1990, een prachtige titel, aardige ideeën, maar een ondoordringbaar taalgebruik en een theoretisch in zichzelf gekeerd zijn.

41. Zie H. Driessen, 'Introduction', in: H. Driessen (red.), *The Politics of Ethnographic Reading and Writing. Confrontations of Western and Indigenous Views*. Saarbrücken/Fort Lauderdale (Verlag Breitenbach Publishers) 1993, pp. 1-7.

## Agnes Sommer

Soms weet je niet dat je wit bent, tot iemand zo welwillend is je eraan te herinneren.

Mijn college viel uit omdat de elektriciteit dat deed. Geen uitzondering aan Kenyatta University. Ik dacht me dus maar weer naar huis te spoeden toen ik buiten door een groepje studenten werd aangesproken. Ze wilden hun tentamen terug. Ik verwees hen naar mijn spreekuur. Niet nu 's avonds, in de stromende regen, zonder licht. Een van de studenten gaf echter te kennen dat hij onmogelijk op mijn spreekuur kon verschijnen daar hij op dat uur een ander college moest volgen. Nu ben ik de beroerdste niet en stelde hem voor zijn werk naar het volgende college mee te nemen, als hem dat beter uitkwam. Ik vroeg hem om zijn registratienummer. De jongeman reageerde alsof ik hem gevraagd had zijn broek uit te trekken. Geschrokken deinsde hij achteruit om zich zo snel mogelijk achter zijn vrienden te verschuilen. Terwijl hij zich uit de voeten maakte hoorde ik hem mompelen: 'Mijn registratienummer? Ha, nee hoor, dat krijg je niet.'

'Wat is er met hem aan de hand?', vroeg ik aan de omstanders. Het antwoord begrijp ik nog steeds niet en moet daarom onvertaald blijven: 'He is afraid that you will victimize him.' Voor zijn collega's scheen dit gedrag volkomen verklaarbaar. 'Xenophobia', probeerden ze nogmaals duidelijk te maken. Ook mijn collega's toonden weinig verbazing toen ik hun de situatie voorlegde. 'Zo zijn Afrikanen', luidde hun commentaar, 'ze zijn bang voor blanken.'

Soms denk je echter dat je wit bent en dan blijkt dat helemaal niet het geval. Mijn schoonfamilie in de woestijn heeft er een handje van als aasgiere op ons neer te duiken zodra we ons gezicht in de buurt vertonen. Voordien onbekende broers en zusters komen je plotseling met welgemeende vreugde begroeten. Achternichten, oudooms en clangenoten komen van heinde en verre om je te zien. Allemaal moeten ze twintig shilling hebben om suiker, thee en maïsmeel te kopen, want met lege handen kunnen ze niet naar huis. Ik werd er soms gek van, 's morgens vroeg gewekt te worden door een groep vrouwen die luid kakelend rond mijn tent zaten, wachtend tot de rijke mzugu te voorschijn kwam. Soms sloeg ik op de vlucht, maakte in mijn eentje lange wandelingen door het met kadavers bedekte landschap.

Nog steeds raak ik bij ieder bezoek verstrikt in gevoelens van schaamte over mijn rijkdom en afschuw van het onophoudelijke gebedel. Onmacht en irritatie maken de familievisite tot een gemengd genoegen.

'Het is niet omdat je een blanke bent', legde een geleterde Rendille me uit. 'Wij hebben hetzelfde probleem. Als je een broek in plaats van een deken aan hebt ben je rijk. Dan rusten ze niet totdat ze je helemaal hebben opgegeten, als hyena's kluiven ze je botten af. Dat heeft niets met je kleur te maken.'



Maar meestal gaat etniciteit helemaal niet over kleur. 'Je kunt je eigen cultuur weggooiden als je dat wilt, maar van de onze blijf je af', zegt een nomaden-dochter kwaad tegen de Indiase verpleegster. Voor de deur van het gezondheidscentrum in het woestijndorp vormen zich iedere dag lange rijen dames en heren, gewikkeld in geitenhuiden en dekens. Ze krijgen allemaal antibiotica, vitamine C en een pijnstillertje, ongeacht de klacht waar ze mee komen. De Indiase staf, missionarissen, verbergt niet dat ze de Rendille als heidenen, halve wilden beschouwt. Het uitdelen van verlopen medicijnen gaat dan ook gepaard met pogingen de nomaden hun leefwijze op te laten geven. Tevergeefs. Met de grootst mogelijke minachting vervolgt het meisje: 'Ik weet toevallig dat het bij jullie gewoon is dat je een echtgenoot koopt als je wilt trouwen!' Tevreden met de klap die ze hiermee heeft uitgedeeld gaat ze zitten en wacht op haar beurt. Tussen verschillende groepen zwarte vrouwen schijnt 'toegang tot de andere cultuur' zich nooit als probleem voor te doen.

'Heb je nu meer toegang tot de vrouwenwereld?', wordt mij wel eens gevraagd. Witte en gekleurde vrouwen worden verondersteld in verschillende werelden te wonen. Om precies te zijn in drie werelden: de zwarte-mannenwereld, de zwarte-vrouwenwereld en de witte wereld die sekseloos is.

Mijn schoonzuster woont met haar Meneer en vier kinderen in een blikje naast de leerlooierij. Haar Meneer is bewaker, net als een stuk of tien clangenoten die eveneens met hun families rond de fabriek wonen. Leuk voor de kinderen, inderdaad, die looibaden en dat afval, maar wie daarop let is een blanke.

Het blikje van Netisay bevat één bed, één tafeltje, twee krukjes en een petroleumstel. Meer kan er niet in. Meneer slaapt op een platgevouwen kartonnen doos die overdag onder het bed wordt geschoven. Overdag is het huis een oven, 's nachts is het er tochtig en koud. De kinderen zien altijd groen van het snot.

Als we bij haar op visite komen kookt Netisay thee op haar petroleumstel en zwijgt als haar Meneer in de buurt is. Wanneer de mannen naar het dorp gaan om hun mannendingen te doen word ik bij de dames achtergelaten die rond hun blikjes bezig zijn. Terwijl Netisay de kleren, kopjes en kinderen wast praat ze over de prijsstijgingen, de kinderen en de mannen. Eens per maand pakt ze de kinderen op en komt bij ons op visite. Dan kook ik thee, smeer boterhammen en probeer het gesprek gaande te houden. Na vijf minuten liggen we droog en gaat Netisay de afwas doen.

Is dit nu de vrouwenwereld? Dan lijkt die verdacht veel op de huisvrouwenwereld van mijn moeder in de jaren vijftig, maar dan erger. En dat was toch een plaats om zo snel mogelijk te ontvluchten.

Zijn witte mannen wel echte mannen? We zijn er niet zeker van. Witte mannen zijn niet besneden, hebben het mes niet onder ogen hoeven zien en zijn dus niet meer dan jongens, kinderen nog. Een echte man onderscheidt zich van jongens en vrouwen doordat hij pijn kan verdragen zonder met de ogen te knippen.

Een beetje man is er trots op dit evenement te hebben ondergaan en ziet reikhalzend uit naar het ogenblik dat zijn zoon de kans krijgt te promoveren. Het is voor de Rendille nauwelijks voorstelbaar dat er mannen zijn die zonder het merk van echtheid door het leven moeten.

‘Dus bij jullie zijn het alleen vrouwen die pijn kennen?’ werd me ongelovig gevraagd. Ik was enigszins verrast door die vraag. Jongeherenbesnijdenis diende dus eigenlijk om de natuurlijke achterstand op vrouwen in te lopen. Vrouwen moeten pijn doorstaan als ze een kind baren, dus mannen moeten ook zo nodig iets dergelijks meemaken. Maar natuurlijk is het niet genoeg om gelijk aan vrouwen te worden; ze moeten het weer beter doen en de operatie doorstaan zonder een kik te geven.

Eigenlijk zijn witte vrouwen dus manser dan witte mannen.

## Joke van der Zwaard

### Een spreekbeurt over vrouwenbesnijdenis en cultuur<sup>1</sup>

Een themanummer van het *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* over sekse en etniciteit is niet alleen een academisch evenement, maar ook een politiek feit. Het aan de orde stellen van systematische machtsverschillen tussen vrouwen stuitte in eerste instantie ook in academische feministische kringen op flink wat weerstand. De scheiding met links was al uitgesproken voordat de kwestie van de klasseverschillen goed was uitgezocht. Het vocabulaire voor een kritische en zakelijke reconstructie van geprivilegieerde posities van vrouwen moest nog worden uitgevonden. Zoals 'zwart' een geuzennaam werd, zo werd 'wit' een kwalificatie waar je bepaald niet trots op kon zijn. Daarmee hoorde je per definitie bij de categorie die het altijd en overal, zowel politiek als letterlijk, voor het zeggen had gehad. Daar kwam bij dat de uitspraken van zwarte en Derde-Wereld-vrouwen over (de onderdrukking van) hun eigen stem direct refereerden aan discussies die een aantal jaren daarvoor over het patriërchaat en met mannen gevoerd waren. Het was in de jaren zeventig heel gewoon om mannen het recht van spreken over vrouwenzaken – al of niet tijdelijk – te ontzeggen, omdat ze 'ons' eeuwenlang gemarginaliseerd, geïnfantiliseerd, gepathologiseerd hadden en daarmee als onmondige wezens hadden behandeld. Onder andere daardoor ontstond verwarring over het spreekrecht van witte, westerse intellectuelen over andere 'culturen'. Dat leidde er weer toe dat de discussie over sekse en etniciteit ook in vrouwenstudies een onderwerp voor specialisten werd.

Een uitzondering hierop is de kwestie van de vrouwenbesnijdenis. Daarom zal ik aan de hand van de discussie over deze kwestie de vraag over de zwijgplicht of het spreekrecht over andere culturen problematiseren. Eerst ga ik in op de regulering van het spreekrecht van intellectuelen. Vervolgens bespreek ik de specifieke achtergrond van de twijfel over het spreekrecht van witte, westerse vrouwenstudiesmedewerksters over zoiets als vrouwenbesnijdenis. Daarmee kom ik terecht bij het hiërarchische karakter van de internationale verhoudingen in de feministische beweging en in de wetenschap, de ethocentrisme-kritiek, het cultuurbegrip en pogingen om andere omgangsvormen, onderzoeksstrategieën en concepten te ontwikkelen. Tenslotte kom ik terug op de politieke en maatschappelijke inzet van de wetenschapsbeoefening en vooral op de betrokkenheid van de intellectueel (m/v).

1. Dit is een bewerking van een lezing die ik heb gehouden in het kader van een lezingencyclus onder het motto 'Wat beweegt de hedendaagse intellectueel (m/v)?', georganiseerd door de vakgroep Vrouwenstudies PSCW van de Universiteit van Amsterdam. Met dank aan Evelien Tonkens van de redactie van dit tijdschrift en aan Simone Nijboer voor het commentaar.

*De regulering van het spreekrecht van intellectuelen*

Ik zou mij natuurlijk overal kunnen voorstellen als Joke van der Zwaard, onregelmatig werkzaam op verschillende instituten voor hoger onderwijs, en iedereen de oren van de kop kunnen kletsen over van alles en nog wat, maar daarmee ben ik nog geen sprekende intellectueel. Dat ben ik pas als ik officieel uitgenodigd wordt om te spreken als intellectueel. Nog beter is het, als wat ik te zeggen heb in druk verschijnt en dan liefst in een blad dat ergens geregistreerd staat als zijnde wetenschappelijk, zoals het *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, want anders is het een 0-publicatie en die tellen niet. Kortom, bij het woord spreekrecht en intellectueel kom ik allereerst uit op de procedures voor de controle, selectie, organisatie en distributie van vertogen, zoals Foucault die beschrijft in zijn 'orde van het vertoog'. Die procedures bepalen welke uitspraken meetellen en wie mag meepraten. De manier waarop kennis gebruikt, verdeeld en toegeëigend wordt, is gebaseerd op uitsluitingssystemen die geïnstitutionaliseerd zijn in de vorm van universiteiten, onderzoekspotten met bijbehorende apparatsjiek, redacties van uitgeverijen en tijdschriften en dergelijke. De uitsluiting betreft zowel uitspraken, invalshoeken, manieren van kijken als personen.

Eerst over de invalshoeken. De afgelopen jaren werd in Nederland gemiddeld één onderzoek per dag gepubliceerd over migranten. In het overgrote deel van deze onderzoeken worden migranten, of wordt een bepaalde groep migranten, als probleem beschouwd. Dat is geen toeval. Het is ook de manier waarop er dagelijks in de pers en in de politiek over migranten wordt gesproken. Maar wat te doen als je als onderzoekster deze *common-sense*-probleemstellingen niet wilt overnemen, als je de gestelde problemen wilt herformuleren? Ik weet uit ervaring dat het bijkans onmogelijk is om een onderzoek op dit terrein gefinancierd te krijgen, dat zich niet bezighoudt met de problemen van migranten, maar met de problematisering van migranten. De organisatie van de disciplines maakt het bovendien etnische studies en vrouwenstudies nog steeds moeilijk om vaste grond onder de voeten te krijgen op de faculteiten en andere wetenschappelijke instituten. Men blijft daardoor afhankelijk van de wisselende modes onder de gevestigde academici.

In verband met de uitsluiting van personen wijst Foucault op de rituelen die de kwalificatie van de spreker definiëren, die de betekenis die aan haar/zijn woorden gehecht worden, bepalen. Zo bleek uit een recent onderzoek van het Centrum voor Onderwijsonderzoek van de Universiteit van Amsterdam bijvoorbeeld dat deze universiteit in verhouding tot andere universiteiten tamelijk elitair is: dat studenten uit groepen met een lage sociaal-economische status, met weinig sociaal en cultureel kapitaal zou Bourdieu zeggen, nogal schaars zijn en dat ze in verhouding vaak uitvallen; niet omdat het middelmaatjes waren bij het eindexamen van de middelbare school, maar omdat ze geen aansluiting vonden bij het sociale en culturele klimaat op deze universiteit.

Die rituelen bepalen ook dat een migrant bijna automatisch in de positie

van tolk/vertaler, informant of hoogstens ervaringsdeskundige terechtkomt. Hij/zij mag informatie doorgeven, maar wordt niet geacht daarover waarheid te spreken. Je kunt als informant een druk bestaan hebben, maar het blijft voorlopig een ‘multiculturele illusie’<sup>2</sup> dat je van positie zou kunnen wisselen met de mensen die jouw informatie omzetten in beleid of wetenschap. Dat is ook een van de bevindingen van Helma Lutz, die een onderzoek deed onder hoog opgeleide Turkse vrouwen in Nederland en Duitsland. Haar respondenten wilden allemaal wel eens wat anders dan migrantenwerkster zijn, maar slaagden er niet in om uit die positie weg te komen.<sup>3</sup>

Wat in Nederland geldt voor migranten, geldt internationaal voor de mensen uit de niet-westerse wereld. Er zijn bibliotheken vol geschreven over het leven van de mensen in verre landen, allemaal door witte, westerse wetenschappers en reizigers. De mensen over wie het gaat figureren in deze boeken op zijn best als *native informants*, als leveranciers van ‘lokale kennis’. Hun definities van de situatie zijn interessant als onderzoeksmateriaal, maar de schrijver (m/v) hoeft er niet mee in discussie te gaan, zoals hij/zij dat met collega’s moet. Uitgangspunt van het leeuwedeel van de kennisproductie over vreemde volkeren is, dat er een absoluut en systematisch verschil is tussen het Westen (dat rationeel, ontwikkeld, menselijk, superieur en progressief zou zijn) en de rest van de wereld (dat afwijkend, irrationeel, onontwikkeld, inferieur en achterlijk zou zijn).<sup>4</sup> De antropologie is volgens Fabian<sup>5</sup> een wetenschap over andere mensen in een andere tijd. Het is een vertoog waarin de referent verwijderd wordt uit het heden van het sprekende en schrijvende subject. Westerse wetenschappers maken volgens Chow<sup>6</sup> in hun teksten van de niet-westerse ander ‘een ondoordringbaar schouwspel’, dat tegenover de subjectieve vertelpositie wordt geplaatst.

Deze kritische opmerkingen zijn ook een teken dat er iets verandert in de verhouding tussen westerse wetenschappers en het niet-westerse kennisobject. Het object van kennis praat tegenwoordig terug, zelfs via de officiële academische kanalen. Zo deed de Palestijn Edward Said met zijn kritische studie over drie eeuwen westerse wetenschappelijke en literaire vertogen over de Oriënt volgens Rodinson veel stof opwaaien in de (‘zelfgenoegzame’) wereld van de oriëntalist.<sup>7</sup> Zijn werk was voor vrouwelijke collega’s een stimulans om ste-

2. Zie P. Cohen en H.S. Bains, *Multi-racist Britain*. Basingstoke (MacMillan) 1988.

3. H. Lutz, *Welten verbinden. Türkische Sozialarbeiterinnen in den Niederlanden und der Bundesrepublik Deutschland*. Frankfurt (Verlag für Interkulturelle Kommunikation) 1990.

4. C. Mohanty, ‘Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses’, *Feminist Review* 30 (1988), pp. 61-89.

5. J. Fabian, *Time and the other – how anthropology makes its object*. New York (Columbia University Press) 1983.

6. R. Chow, “‘It’s you, and not me’”: domination and “othering” in theorizing the third world’, in: E. Weed (red.), *Coming to terms. Feminism, theory, politics*. New York/Londen (Routledge) 1989, pp. 152-162.

7. E.W. Said, *Orientalism*. Londen (Routledge & Kegan Paul) 1978; M. Rodinson, *Europe and the mystique of islam*. Londen (I.B. Tauris & Co) 1980, herdruk 1988.

reotypen over oosterse vrouwen aan de kaak te stellen.<sup>8</sup> De motors van deze oriëntalisme-kritiek zijn wetenschappers (m/v) die *roots* hebben in een van de landen in Noord-Afrika en het Midden-Oosten. Ze wonen of woonden daar, of hun ouders deden dat, of het zijn *halfies*, en ze hebben over die dubbelpositie nagedacht.<sup>9</sup>

Als gevolg van deze en andere replieken uit onverwachte hoeken van de wereld begint onder antropologen het idee te groeien dat er nog meer fora voor hun schrijfsels zijn dan het publiek van westerse deskundigen. Dat leidt tot verschillende reacties. Men gaat letterlijk op zijn woorden letten. Er wordt naar manieren gezocht om 'de ander' ook een stem te geven in de tekst.<sup>10</sup> Men praat niet alleen over verschillen, maar ook over overeenkomsten. Zo proberen feministisch geïnspireerde antropologen de kloof met de Derde-Wereld-ander te overbruggen door de nadruk te leggen op de universaliteit van vrouwenonderdrukking en/of op zoek te gaan naar een eeuwenoude en wereldwijde vrouwelijke cultuur. Het probleem is echter dat tegelijkertijd vaak wordt vastgehouden aan een statisch en homogenerend cultuurbegrip. Onderzoekers van vreemde volkeren hebben doorgaans nog steeds weinig belangstelling voor de mengmoes en diversiteit aan ontwikkelingen in deze landen op dit moment of voor het fenomeen van migratie. Ze reproduceren dezelfde – nu omzichtig neutraal gedefinieerde – abstracties over de verre landen en culturen en bevestigen daarmee het asymmetrische onderscheid tussen het Westen, dat voortdurend verandert, verschuift, heterogeen en postmodern c.q. nomadisch en ondefiniceerbaar is, en het niet-Westen, dat homogeen, altijd en overal hetzelfde is en vast zit aan lange en hardnekkige tradities. De antropologie is nog steeds gebaseerd op 'a belief in the existence of cultures that are identifiable as discrete, different, and separate from our own'.<sup>11</sup> Dat geloof is de bestaansvoorwaarde van die eindeloze en uitzichtloze discussie over universalisme versus cultuurrelativisme. Het houdt tevens de bezetting van de subject- en objectpositie in het vertoog over culturen in stand. Een intellectueel (m/v) uit Rwanda die internationaal gehoord en als collega erkend wil worden, kan beter een roman schrijven; al is de kans groot dat zijn/haar boek in de Derde-Wereld-Reeks uitkomt.

8. L. Abu-Lughod, 'Anthropology's Orient: the boundaries of theory on the Arab world', in: H. Sharabi (red.), *Theory, politics and the Arab world. Critical responses*. New York/Londen (Routledge) 1990, pp. 81-132; L. Ahmed, *Women and gender in Islam*. New Haven/Londen (Yale University Press) 1992; R. Kabbani, *Europe's myth of Orient. Devise and rule*. Londen (Pandora Press) 1985, herdruk 1988.

9. Reflectie over die positie is het hoofdthema in: L. Abu-Lughod, 'Writing against culture', in: R.G. Fox (red.), *Recapturing anthropology. Working in the present*. Santa Fé (School of American Research Press) 1991, pp. 137-162; S. Altorki en C. El-Solh, *Arab women in the field. Studying your own society*. Syracuse, NY (Syracuse University Press) 1988; M. Lazreg, 'Feminism and difference. The perils of writing as a woman on women in Algeria', *Feminist Studies* 14 (1988), pp. 81-107.

10. J. Clifford en G.E. Marcus (red.) *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley (University of California Press) 1986.

11. Abu-Lughod, 'Writing against culture', p.146.

*Vrouwenbesnijdenis*

Als de verhoudingen zo duidelijk liggen, waar komt dan die vraag vandaan of de intellectueel – die per definitie westers is – over die andere cultuur wel recht van spreken heeft? En wat is er zo speciaal met vrouwenbesnijdenis aan de hand, dat dat zo'n goed voorbeeld zou zijn om dat probleem aan uit te leggen? Laat ik vooraf stellen, dat ik vrouwenbesnijdenis in de eerste plaats een akelig onderwerp vind. Als het echt over snijden gaat, en niet over de symbolische vormen van vrouwenbesnijdenis, moet ik er eigenlijk niet aan denken en liefst dus niet over denken. Bij andere zogenoemde cultuurkwesties, zoals sluiers en hoofddoekjes, ben ik vaak geneigd om vergelijkingen te maken met andere seksespecifieke gedragsvoorschriften. Ik ben opgegroeid in het katholieke zuiden van Nederland van de jaren vijftig en heb daar het optimistische idee aan overgehouden, dat je uiterlijke autoritaire rimram heel wat makkelijker van je af kunt schudden dan dat zware en redelijke gewetensvolle. Nadenkend over vrouwenbesnijdenis kom ik niet op zulke relativerende ideeën, alleen al omdat je met zo'n onderwerp direct bij allerlei andere vormen van verminkingen en lichamelijk pijn lijden uitkomt, en daar ben ik helemaal niet van. Ik ben een (tegenwoordig vaak vertwijfelde) actieve pacifiste. Opwindende foto's van *piercing* zijn niet aan mij besteed. Ik zou nog geen gaatje in mijn oor laten prikken, al vind ik die oorbellen bij anderen soms nog zo mooi.

Toch is vrouwenbesnijdenis geen spreekrecht-kwestie geworden, omdat het zo'n extreme vorm van wreedheid is, maar omdat het object van onderzoek of van solidariteit en zorg heeft teruggesproken. In de internationale vrouwenbeweging, waarin westerse feministes uiteraard domineren, was vrouwenbesnijdenis hoog op de agenda geplaatst, als een zeer ernstige vorm van vrouwenonderdrukking en een ideale kapstok voor internationale feministische solidariteit. De internationale vrouwenconferentie in 1975 in Mexico was daarin een belangrijk moment. Het was de start van een campagne, waarin vanuit het Westen brieven en delegaties gestuurd werden naar regeringen van verschillende landen om die praktijken te verbieden; wat overigens in verschillende landen in Afrika al gebeurd was en is, maar daarmee stoppen de praktijken nog niet. En wat gebeurt er dan? Onder andere op de internationale vrouwenconferentie in Kopenhagen in 1980 gaan de actieve vrouwen ter plekke (onder wie de Egyptische Nawal el Sadaawi die zich als feministe en arts altijd heel druk heeft gemaakt over dit soort zaken) dwarsliggen. Ze redeneren als volgt: hoor eens dames, *de tijd is voorbij dat jullie uit het westen konden bepalen wat goed voor ons was*. We bepalen zelf wel of onze emancipatiestrijd erbij gediend is dat wij ons nu massaal op die vrouwenbesnijdenis gaan storten. Het is een ontzettend ingewikkeld punt. Verschillende vrouwen nemen daarin in de loop van hun leven verschillende posities in: als slachtoffers, als uitvoerders, als controleurs enzovoort. En het ligt ook in ieder land, in iedere streek weer anders. Het gaat niet eenvoudigweg om een oude religieuze traditie. Vrouwenbesnijdenis vindt plaats bij

mensen met en zonder geloof en onder de gelovigen vind je katholieken, protestanten, kopten, islamieten en animisten. En er zijn landen (Soedan bijvoorbeeld), waar in bepaalde streken nooit aan vrouwenbesnijdenis is gedaan, maar waar nu verpleegkundigen en vroedvrouwen, opgeleid in de moderne ziekenhuizen in de grote steden, als een soort bijverdienste de boer op gaan op de manier waarop anderen inentingcampagnes organiseren, met een verhaal alsof het een soort beschavingsoffensief is. We zullen ons eerst bezig moeten houden met de vraag waarom en hoe dat werkt alvorens te bepalen hoe je zo'n praktijk zou moeten aanpakken. *Het heeft geen zin om een feministische actie uit te roepen zonder dat je weet hoe je de betrokken vrouwen moet aanspreken.*

En trouwens, zijn er op dit punt eigenlijk geen zaken die jullie zelf nog moeten regelen? Wat dachten jullie eigenlijk van de vrouwen die naar de plastische chirurg gaan, omdat ze niet voldoen aan de westerse schoonheidsnormen om vervolgens hun hele leven met zo'n pijnlijk, koud en gevaarlijk plastic plaatje in hun borsten rond te lopen? En hebben jullie wel eens stilgestaan bij de groeiende vraag naar (en dus aanbod van) plastische chirurgie van de schaamlippen, verkleining dus. Probeer daar maar eens wat aan te doen, dan merk je wel hoe ingewikkeld het is en besef je misschien beter dat *vrouwenbesnijdenis niet per definitie vastzit aan die achterlijke cultuur die jullie ons toeschrijven*. In een recent interview zegt El Sadaawi: 'Besnijdenis is universeel (...). Elke vrouw die onder het patriarchaat leeft, beleeft een gefragmenteerd orgasme.'<sup>12</sup>

Er waren (en zijn?) ook vrouwen(groepen) die de redenering op zijn kop zetten door vrouwenbesnijdenis te verdedigen als een authentieke, door de barbaarse koloniale machthebbers verboden, Afrikaanse traditie. Deze redenering en deze emotie en de manier waarop die door een aantal (mannelijke) Afrikaanse leiders gebruikt is, worden op indrukwekkende wijze beschreven (en bekritiseerd) in *Possessing the secret of joy* van Alice Walker.<sup>13</sup>

Afgezien van dat laatste was het geen discussie tussen voor- en tegenstandsters van (de bestrijding van) vrouwenbesnijdenis. Er waren en zijn tal van nationale en internationale Afrikaanse vrouwenorganisaties die zich met de bestrijding van deze praktijken bezighouden. Wat de Derde-Wereld-feministes vooral aan de kaak stellen is de p/maternalistische en superieure houding,<sup>14</sup> het cultuurbegrip en het gebrek aan strategisch inzicht van de feministen uit West-Europa en de Verenigde Staten. Als de vraag dan vervolgens is: hebben wij als westerse (feministische) intellectuelen nog wel over alles spreekrecht of moeten wij over dit soort zaken een cultuurrelativistisch standpunt innemen, dan klinkt

12. P. Bax en I. van der Linde, 'Nawal El Sadaawi: "Wij hebben allemaal afgeleerd een clitoraal orgasme te krijgen"', *Savante* 1 (lente 1993), pp. 8-11, aldaar p. 11.

13. Uitgegeven door Pocket Books, New York enz. in 1992. In het Nederlands vertaald als: *Het geheim van de vreugde*. Amsterdam (In de Knipscheer) 1992.

14. Sadaawi: 'Het is die belerende toon van westerse feministen die me irriteert.' A. Ramdas, *In mijn vaders huis*. Amsterdam/Den Haag/Hilversum (Jan Mets/Novib/VPRO) 1993, p. 59.



dat bijna als een reactie van een beledigde onschuld. En dat is niet terecht, want zo onschuldig zijn de opvattingen en studies van westerse vrouwen over hun zusters in de verre landen helemaal niet.

Er is een opmerkelijke continuïteit tussen de traditionele sociaal-wetenschappelijke perceptie van de Derde Wereld en de manier waarop westerse academische vrouwen tegen de positie van de vrouwen in deze wereld aankijken. Ook de feministisch geïnspireerde onderzoeken worden, volgens criticae als Lazreg, Ahmed, Kabbani, Mohanty en Hammami, Sadaawi en Mernissi, doorgaans gekenmerkt door de ontkenning van de zelfkennis van de vrouwen ter plaatse, door het religie/traditie-paradigma, waardoor verandering alleen van buitenaf kan worden ingebracht; en door 'geabstraheerd empirisme', de verzameling van feiten op basis van vooringenomen standpunten over de man-vrouwverhoudingen in deze landen. Mohanty spreekt in dit verband over 'kolonisatie' en doelt daarmee op een bepaalde manier van toeëigening van wetenschap en kennis over vrouwen in de Derde Wereld door het gebruik van bepaalde analytische categorieën die als primair referentiepunt de feministische belangen hebben, die in de Verenigde Staten en in West-Europa door bepaalde groepen vrouwen zijn uitgedacht en verwoord. Daarmee wordt een soort gemiddelde Derde-Wereldvrouw geconstrueerd, die alleen maar slachtoffer is van bepaalde culturele en sociaal-economische systemen.<sup>15</sup> Deze Derde-Wereldvrouw heeft het niet alleen slechter dan wij, ze is ook minderwaardig: 'To conceive of us as existing mindlessly, passive, indifferent, perhaps unaware of our oppression, tolerating a situation no western woman would tolerate (many tolerate much more, isolated in the nuclear family) is to assume and imply our "inferiority".'<sup>16</sup>

Door het homogeniserend cultuurbegrip wordt de materiële en historische heterogeniteit van de levens en opvattingen van de vrouwen in deze landen onzichtbaar. Daardoor is men bijvoorbeeld ook niet voorbereid op het bestaan van twee Somalische vrouwengroepen in Nederland, die volstrekt tegengestelde standpunten over (de legalisering van) vrouwenbesnijdenis hebben, maar zich allebei beroepen op 'vrouwenrechten'.

De consequentie van al deze kritiek is niet, dat de westerse intellectueel moet zwijgen. De kritiek gaat over etnocentrisme, een bepaalde *manier* van spreken. De boodschap is ook niet dat we met twee maten moeten gaan meten. Daar moeten we juist mee ophouden. Vrouwenbesnijdenis zou bijvoorbeeld eens op een zelfde manier bekeken kunnen worden als Kathy Davis plastische chirurgie bestudeert, of Alkeline van Lenning het problematische eetgedrag van bepaalde vrouwen.<sup>17</sup> In die studies worden vrouwen die zichzelf 'verminken'

15. Mohanty, 'Under western eyes'.

16. L. Ahmed, 'Western ethnocentrism and perceptions of the harem', *Feminist Studies* 8 (1982), nr. 3, pp. 521-534, aldaar p. 534.

17. K. Davis, 'Het recht om mooi te zijn. De vele gezichten van cosmetische chirurgie', *Lover* 18 (1991), nr. 1, pp. 4-9; A. van Lenning, 'Verschijnen door te verdwijnen. Anorexia als culturele strategie', *Lover* 19 (1992), nr. 1, pp. 22-27.

niet als passieve slachtoffers van mannelijke dominantie of het/een patriarchaal systeem of als 'cultural dopes' gezien, maar als actoren, als actief handelende subjecten die keuzes maken en beslissingen nemen en daarmee onder andere reageren op de sociale verhoudingen waarin zij functioneren. De betekenis van hun gedrag staat niet bij voorbaat vast, maar wordt onderzocht: door nauwkeurig te luisteren naar de uitleg van de betreffende vrouwen, naar hun levensverhaal, rechtvaardigingen en verantwoordingen en door daarin verschillende en mogelijk tegenstrijdige posities te onderscheiden.

Deze benadering wordt voor een deel ook gevolgd in een artikel van Edien Bartels in dit tijdschrift over het ontstaan van herfibulatie onder vrouwen uit de stedelijke bourgeoisie in Soedan.<sup>18</sup> Haar uitgangspunt is dat het feit dat vrouwen overgaan tot bepaalde besnijdenispraktijken, soms zelfs tegen de wil van mannen in, een reactie is op veranderende sociale verhoudingen: de man-vrouwverhouding, de verhouding tussen verschillende sociaal-economische lagen van de samenleving en etnische verhoudingen. Het probleem met dit stuk is, dat de verbanden die tussen het een en het ander gelegd worden wel aanneemelijk zijn, maar niet onderzocht worden. In mijn ogen zijn het zinnige hypothesen die het mogelijk zouden maken uitspraken van de betreffende vrouwen in hun context te plaatsen, eventuele tegenstrijdige opvattingen en ambivalente gevoelens ten opzichte van de praktijk van vrouwenbesnijdenis te registreren en daarmee de verschillende betekenissen van hun positie als vrouw te reconstrueren. Die uitspraken zijn echter niet of alleen voorgeselecteerd voorhanden, omdat Bartels zich baseert op onderzoek van anderen.

In een meer recent artikel<sup>19</sup> stelt Bartels zich de vraag of het mogelijk is 'om een visie op vrouwenbesnijdenis te ontwikkelen die niet alleen recht doet aan de opvattingen van de vrouwen die het uitvoeren en aan de situatie waarin zij verkeren, maar ook strategisch van belang is in de strijd tegen vrouwenbesnijdenis'. Zij heeft zich duidelijk geërgerd aan de 'feministische' kritiek op het onderzoek van (Koos) Bartels en Haaijer naar de wensen en opvattingen ten aanzien van vrouwenbesnijdenis onder Somalische vrouwen in Nederland en hun aanbeveling om 'incisie' (een sneetje in de clitoris) wettelijk toe te staan. Bartels beschrijft de criticae als dubbele 'buitenstaanders': ze zijn 'geen antropologen' en 'westerlingen'. Omdat ze geen antropologen zijn, begrijpen ze niet 'hoe complex en diepgeworteld deze gewoonte is en wat de aard is van vrouwenbesnijdenis als symbolisch verschijnsel'. Omdat ze westerling zijn, zijn ze niet 'de vrouwen zelf' en dus niet in de positie om veel aan de strijd tegen vrouwenbesnijdenis bij te dragen. Daarnaast beticht zij 'de vrouwenbeweging' ervan besneden vrouwen enkel als passieve slachtoffers van mannendominantie of traditie te typeren. Haar eigen standpunt is dat deze praktijken gezien moeten wor-

18. E. Bartels, 'Herfibulatie en de strijd tegen vrouwenbesnijdenis', *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 29, 8 (1987), nr. 1, pp. 15-30.

19. E. Bartels, 'Vrouwenbesnijdenis als markeringsritueel', *Antropologische Verkenningen* 12 (1993), nr. 1, pp. 1-19, aldaar p. 14.

den als een 'markeringsritueel van groepen en groepsgrenzen' en als 'symboliek waarmee vrouwen hun sekse-identiteit en seksualiteit expressie kunnen geven'. Dat betekent volgens haar dat veranderingen in deze rituelen kunnen ontstaan als de machtsverhoudingen tussen de seksen veranderen, maar het is ook mogelijk dat dit ritueel door vrouwen ingezet wordt om de machtsverhoudingen tussen de seksen te veranderen. Bestrijders van vrouwenbesnijdenis zouden dit proces kunnen beïnvloeden door 'het ontwikkelen van nieuwe symboliek waarmee groepsgrenzen en sekse-identiteit tot uitdrukking kunnen worden gebracht. Dat kan echter niet gedaan worden door westerlingen of andere buitenstaanders.'

Deze algemene theorie over de symbolische betekenis van vrouwenbesnijdenis is gebaseerd op dezelfde literatuurstudie over Soedan en een vergelijkbare bespreking van een onderzoek in Senegal.<sup>20</sup> In deze supranationale en algemeeniserende benadering is de ruimte voor ambivalenties en tegenstrijdigheden in het gedrag en de opvattingen van verschillende groepen 'westerse' en 'Afrikaanse' vrouwen nagenoeg verdwenen. Bartels ziet enkel voor- en tegenstanders met eenduidige motieven en argumentaties: '(...) vrouwenbesnijdenis wordt door de bestrijd(st)ers ervan gepresenteerd als mensonwaardig gebruik, terwijl de mensen die het uitvoeren het omgekeerde beogen, namelijk menselijke waardigheid'. De tegenstanders beschrijft ze als tamelijk emotionele witte feministen en als ondeskundige 'buitenstaanders' met nogal simpele opvattingen over macht. De voorstanders zijn 'de vrouwen zelf'. De antropologen zijn hun zaakwaarnemers. De zaak zelf zit daarmee muurvast. Communicatie lijkt onmogelijk. De dynamiek lijkt alleen van buitenaf te kunnen komen, door zoiets als veranderende sociale verhoudingen.

Een gedifferentieerde, contextuele benadering van vrouwenbesnijdenis is wel te vinden in *Khul-Khaal. Five Egyptian women tell their stories* van Nayra Atiya.<sup>21</sup> Besnijdenis is niet het centrale thema van dit boek, maar komt in de vijf levensverhalen wel ter sprake. Atiya laat de vrouwen daarover spreken als kind en als moeder, waardoor de machtsverhouding tussen de generaties veel meer naar voren wordt gehaald. En terecht. Bij alle kritiek op de slachtofferbenadering van (Derde-Wereld-)vrouwen hoort wel de kanttekening, dat besnijdenis veel vrouwen gewoon is 'overkomen', omdat ze nog niet de leeftijd, en daardoor niet de levenswijsheid en de macht hadden, om daarover zelf beslissingen te nemen. Als moeder is ze echter mede-uitvoerder van deze rituele verminking.

20. In haar proefschrift, waarin het artikel in het *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* ook is opgenomen, gebruikt ze de literatuurstudie over Soedan – samen met materiaal van haar veldonderzoek in Tunesië en case-studies van twaalf weggelopen Marokkaanse vrouwen in Nederland – als bronnenmateriaal voor een verhandeling over 'Arabische vrouwen'. Zie E. Bartels, 'Eén dochter is beter dan duizend zonen.' *Arabische vrouwen, symbolen en machtsverhoudingen tussen de seksen*. Utrecht (Jan van Arkel) 1993.

21. Uitgegeven door Syracuse University Press, Syracuse NY, 1982. In 1990 in Nederland uitgebracht door Amro/Novib onder de titel *Enkelringen. Egyptische vrouwen aan het woord*.

Wat dat voor de dochter betekent, is al eerder op indrukwekkende wijze door Sadaawi beschreven in *De gesluierde Eva*: 'Ik wist niet wat ze van mijn lichaam hadden afgesneden en ik probeerde ook niet het te weten te komen. Ik hilde alleen maar en riep om mijn moeder. Maar de hevigste schok kreeg ik toen ik rondkeek en haar naast mij zag staan. Zij was het inderdaad, ik vergiste mij niet, mijn moeder in levende lijve tussen de vreemdelingen. Ze praatte met hen en glimlachte tegen hen alsof ze niet net hadden deelgenomen aan een slachtpartij op haar dochter.'<sup>22</sup> Het merkwaardige is dat in de zusterlijke Noord-Zuid-twisten over dit onderwerp weinig aandacht wordt besteed aan het feit dat bij besnijdenis de moeder-dochterrelatie in het geding is.

### *Een andere manier van spreken*

Het zal inmiddels duidelijk zijn, dat voor mij de vraag niet is of wij, witte westerse intellectuelen, over andere culturen mogen spreken of moeten zwijgen, maar hoe wij intellectuelen over cultuur zouden moeten spreken en hoe wij van vrouwenstudies de posities van vrouwen zouden kunnen onderzoeken en beschrijven. Mijn standpunt is dat daarvoor lokale analyses van de betekenissen van vrouw-zijn nodig zijn, en een manier van spreken die ruimte biedt aan de subjectiviteit van de ander. Dat betekent dat we beweging en contradicties in het leven, het gedrag, de emoties en de opvattingen van de vrouwen moeten zien en laten zien. Ik zal dat concretiseren aan de hand van drie onderzoeken.

Om te beginnen het werk van Haleh Afshar over drie generaties moslimvrouwen in West-Yorkshire, Engeland.<sup>23</sup> Deze onderzoekster liet zich volledig in verwarring brengen door de jongste generatie vrouwen, die niet – zoals zij veronderstelde – de volgende integratiestap zette in de Engelse samenleving, maar weer hoofddoeken ging dragen, zich in de koran verdiepte en opkwam voor hun islamitische identiteit. Afshar is zelfs een tijdje gestopt met haar onderzoek, omdat ze niet meer wist hoe ze dat moest beoordelen, hoe ze daarover moest spreken en schrijven. Die tijd heeft ze productief gemaakt door contact te zoeken met deze manier van leven, kijken en spreken. Ze ontdekte daardoor het hele complex van ervaringen die samenhangen met het leven in een racistische samenleving en in een getto, de bescherming en het harnas van het familieleven, de subversiviteit van koran-exegesegroepjes die uit vrouwen bestaan, de ervaringen en opvattingen over relaties met mannen en met vrouwen van de eigen groep en de witte Engelse samenleving, de keuzes die wel en niet gemaakt kun-

22. Nawal El Saadawi, *De gesluierde Eva. Vrouwen in de Arabische wereld*. Amsterdam (Rainbow Pocketboeken) 19892.

23. H. Afshar, 'Education: hopes, expectations and achievements of muslim women in West Yorkshire', *Gender and education* 1 (1989), nr. 3, pp. 261-272; H. Afshar, 'Gender roles and the "moral economy of kin" among Pakistani women in West Yorkshire', *New Community* 15 (1989), nr. 2, pp. 211-225.

nen worden. Om dat te kunnen beschrijven, om de ervaringen en opvattingen van deze vrouwen serieus te nemen moest zij haar schema van modern versus traditioneel overboord gooien inclusief cultuurbegrippen als *Gemeinschaft* versus *Gesellschaft*. Zo zonder al dat vanzelfsprekende instrumentarium van de intellectueel werd ze ook uitgedaagd haar eigen positie te bepalen: ze kwam weliswaar uit hetzelfde land, maar ze kwam in Engeland om te studeren en werd opgenomen in de academische kringen aldaar. Ze vertelde in een lezing hoe haar positie al veranderde toen ze van een universiteitsstad, waar zij gewoon een van de buitenlandse wetenschappers was, verhuisde naar de stad waar ze nu onderzoek doet: een stad met veel werklozen en veel migranten waartoe zij nu op straat ook regelmatig gerekend wordt. Ze werd daarmee ook geconfronteerd toen haar kinderen, uit een gemengd huwelijk, naar school gingen en daar onmiddellijk hun Pakistaanse voornaam afschaften.

Het bijzondere van haar aanpak is dat zij onverwachte, op het eerste gezicht onverklaarbare en in zekere zin ook bedreigende verschijnselen niet onmiddellijk inpast in bestaande schema's en daardoor tot variaties van een bekend thema maakt. Ik denk niet dat migrantenbeleidsmakers erg blij zullen zijn met haar complexe verhaal, maar mij zette ze verschrikkelijk aan het denken.

Het tweede voorbeeld is de studie van Lila Abu-Lughod over de positie van de vrouwen in de Awlad'Ali, een bedoeïengroep in noord-Egypte.<sup>24</sup> Zelf opgegroeid in de Verenigde Staten, als dochter van een Palestijnse vader en witte Amerikaanse moeder, probeerde deze antropologe gedurende haar tweejarig verblijf in Egypte te doorgronden hoe de ideologie van eer en schaamte een moreel discours produceert, hoe het individuele gedragingen en onderlinge gevoelens en ervaringen bepaalt. Ze ontdekte onder andere dat seksesegregatie het antwoord was van vrouwen op de ongelijke machtsverhouding tussen de seksen, een manier om ruimte te scheppen voor persoonlijke autonomie. Dat kon ze zien en meemaken, maar dat legden die vrouwen haar ook gewoon uit. Als je deze strategie vergelijkt met 'wat in Nederland 'individualisering' wordt genoemd, gaat het niet over de vraag of deze bedoeïenenvrouwen als vrouw meer onderdrukt zijn dan bijvoorbeeld witte middenklassevrouwen met een huwelijk op romantische grondslag of net weer gescheiden; maar over de verschillende 'patriarchal bargains'<sup>25</sup> (een soort cao, maar dan voor de sekseverhoudingen) en wat vrouwen dat voor de korte en lange termijn oplevert, met welke tegenstrijdigheden en spanningen ze te maken hebben en hoe ze dat weer oplossen, of niet oplossen. Abu-Lughod maakt het allemaal nog spannender door twee soorten van spreken te onderscheiden: het afstand houden, het taboe op openlijke verliefdheid, jaloezie of liefdesverdriet enerzijds en de sentimenten die door

24. L. Abu-Lughod, *Veiled sentiments. Honor and poetry in a bedouin society*. Berkeley (University of California Press) 1986.

25. D. Kandiyoti, 'Bargaining with patriarchy', in: J. Lorber en S.A. Farrell (red.), *The social construction of gender*. Newbury Park (Sage) 1991, pp. 104-119.

middel van de liederen en spreuken worden uitgedrukt en uitgewisseld anderszids. Door de tegenstrijdigheden en ingewikkeldheden in het gedrag van deze vrouwen te laten zien, doorbreekt zij de traditionele Oost-West-schema's zonder te suggereren dat 'wij' allemaal hetzelfde zijn.

Annelies Moors deed onderzoek in Jabal Nablus, Palestina, over de toegang die vrouwen van verschillende sociaal-economische lagen van de bevolking tot bezit hebben, door vererving, de *mahr* en betaalde arbeid. Ze interviewde oudere vrouwen van het platteland en in vluchtelingenkampen en vrouwen die tot de stedelijke bourgeoisie behoren over hun levensgeschiedenis. Ze wilde daarmee te weten komen, hoe de verschillende vrouwen structurele beperkingen hebben beleefd en welke machtsstrategieën ze hebben ontwikkeld en of en hoe dat leidde tot machtsverschuivingen tussen de seksen. Daarnaast bestudeerde ze in het archief van het gerechtshof huwelijkscontracten, registraties van echtscheidingen en *mahr*-rechtszaken. In haar proefschrift<sup>26</sup> laat ze zien hoe de levensloop van de individuele vrouwen verbonden is met de politieke en economische veranderingen in Palestina tussen 1930 en 1990 en hoe in die periode de betekenissen van vrouwelijkheid en bezit verschoven. Het knappe van dit proefschrift is, dat zoveel verschillende factoren en analyse-niveaus onderscheiden worden, zonder dat dat ten koste gaat van de presentatie van de samenhang in de individuele verhalen. Door de keuze voor één specifiek thema, de toegang tot bezit, is Moors bovendien in staat om heel concreet de (machts)verschillen tussen vrouwen aan te geven zonder op het bekende schema van modern versus traditioneel en op typologieën terug te vallen.

### *Persoonlijke betrokkenheid*

Ramdas schreef eens in de *Groene Amsterdammer*, dat de valsheid van cultuurkritiek alleen te vermijden is als die kritiek wordt geleverd uit een zuiver individuele betrokkenheid en een volstrekt eigenzinnig motief. Ik zou zeggen: je moet duidelijk maken, waardoor jij eigenlijk wordt geraakt, wat je kwaadheid, enthousiasme, verwarring of wat dan ook is. Dat gezegd hebbende kom ik er niet onderuit om daar wat over mee te delen. Wat betreft vrouwenbesnijdenis heb ik mijn positie al duidelijk gemaakt door over 'verminking' en niet over '(rituele) manipulatie' te spreken. Volgens Bartels<sup>27</sup> werkt een woord als verminking contraproductief als je vrouwenbesnijdenis wilt bestrijden 'vanuit een strategie die uitgaat van de betrokken vrouwen zelf', een strategie die 'hen in hun waarde laat'. Ze verwijt de feministische actievoersters ook, dat ze deze vrouwen reduceren tot slachtoffer en over het hoofd zien dat het toch voornamelijk vrouwen

26. A. Moors, *Women and property. A historical-anthropological study of women's access to property through inheritance, the dower and labour in Jabal, Nablous, Palestine*. Universiteit van Amsterdam 1992. Verschijnt binnenkort bij Cambridge University Press.

27. Bartels, 'Vrouwenbesnijdenis als markeringsritueel'.

zijn die dit gebruik uitvoeren. Ik vind haar voorstel voor een 'neutraler' woordgebruik naar het omgekeerde neigen. Door het schrappen van dergelijke woorden uit de discussie over vrouwenbesnijdenis wordt het onder andere onmogelijk om te spreken over wat deze vrouwen als kind is aangedaan, of anders: om de vrouw als kind aan te spreken; om dat deel van henzelf in zijn waarde te laten.

Mijn kritiek op het dominante statische en homogeniserende cultuurbegrip is gericht tegen het trekken van ondoordringbare grenzen tussen dat wat gewoon en bekend is en dat wat vreemd is, de 'verstening' van de 'vreemdeling' in de identiteit van de ander.<sup>28</sup> Een dergelijke verstening is een vorm van ontmenselijking. Het ontzegt de ander subjectiviteit, ontwikkeling, ambivalenties en tegenstrijdigheden. Het is oorzaak en gevolg van een gevaarlijk groepschauvinisme.

Wat 'groepschauvinisme' in extreme vorm kan betekenen, kan men dagelijks op de televisie zien. Rorty<sup>29</sup> wijst er echter terecht op, dat de overheersend passieve en afstandelijke reactie van de rest van Europa op de afslachtingen en verminderingen in voormalig Joegoslavië een uiting zijn van een vergelijkbaar groepschauvinisme. West-Europeanen – en niet op zijn minst het verlichte intellectuele deel daarvan – trekken een nieuwe culturele grens om het eigene, construeren een nieuwe etnische identiteit (de Balkan-identiteit) en creëren daarmee een wij, een steeds kleiner wordende beschaafde wereld die buiten en boven deze barbaarij staat. Het spreken over de gebeurtenissen in Bosnië kan daardoor worden overgelaten aan militaire experts en vreemde-volkendeskundigen. Als ik vrouwenstudies-Nederland een recht of een plicht zou kunnen opleggen, dan zou het een spreekplicht zijn.

28. Z. Bauman, 'Strangers: the social construction of universality and particularity', *Telos* 78 (1988/89), pp. 7-43.

29. R. Rorty, 'Hoofd, hart en mensenrechten', *De Groene Amsterdammer* 117 (1993), nr. 26, pp. 8-10.

## Edien Bartels

# Vrouwenbesnijdenis en spreekplicht\*

Volgens Joke van der Zwaard in haar bijdrage 'Een spreekbeurt over vrouwenbesnijdenis en cultuur' zou ik in mijn artikel over vrouwenbesnijdenis als markeringsritueel<sup>1</sup> een algemene theorie geven over de symbolische betekenis van vrouwenbesnijdenis. Die pretentie heb ik echter nooit gehad. Een algemene theorie ontwikkelen over de symbolische betekenis van een verschijnsel is geen geringe opgave. Zeker niet over een verschijnsel als vrouwenbesnijdenis dat in heel verschillende vormen<sup>2</sup> en in heel verschillende samenlevingen wordt geïmplementeerd. Zelf schrijf ik dat mijn doelstelling was om een visie te ontwikkelen op vrouwenbesnijdenis die niet alleen recht doet aan de opvattingen van de vrouwen die het uitvoeren en aan de situatie waarin zij verkeren, maar ook strategisch van belang is in de strijd tegen vrouwenbesnijdenis. Ik stel mij die vraag omdat recent weer bleek, uit de wijze waarop de discussie over dit onderwerp vorig jaar in Nederland is gevoerd, hoe emotioneel vrouwenbesnijdenis ligt<sup>3</sup> en hoe moeilijk het is vrouwenbesnijdenis te bestrijden vanuit een strategie die uitgaat van de betrokken vrouwen zelf. Er zijn wel verschillende studies beschikbaar met visies op vrouwenbesnijdenis (vanuit sociale wetenschappen, psychoanalyse, de vrouwenbeweging) en er bestaan actiegroepen en individuen die proberen deze gewoonte tegen te gaan. Studies waarin visie en strategie op elkaar worden afgestemd zijn er echter nauwelijks. In dit commentaar zal ik de belangrijkste punten van de kritiek van Van der Zwaard op mijn artikel kort toelichten.

\* Met dank aan Ina Keuper voor commentaar op een eerdere versie van deze reactie.

1. Edien Bartels, 'Vrouwenbesnijdenis als markeringsritueel', *Antropologische Verkenningen* 12 (1993), nr. 1, pp. 1-19.

2. Vrouwen worden op verschillende manieren besneden. *Incisie*: een klein sneetje in de clitoris of in de voorhuid daarvan; *sunna*: de voorhuid boven de clitoris wordt weggesneden; *excisie of clitoridectomie*: de clitoris en (een deel van) de kleine schaamlippen worden weggesneden; *infibulatie of faraonische besnijdenis*: na *excisie* worden de grote schaamlippen ruw gemaakt of deels weggesneden, waarna de wondranden aan elkaar worden vastgemaakt; *herinfibulatie* wordt gewoonlijk uitgevoerd nadat een vrouw is bevallen, waarbij de vergrote vagina-opening door herinfibulatie weer wordt verkleind.

3. Dit onderwerp ligt zó emotioneel dat er geen behoorlijke discussies over worden gevoerd. Ik heb mij inderdaad geërgerd, niet zoals Van der Zwaard schrijft aan de 'feministische' kritiek op het onderzoek van (K.) Bartels en Haaijer, want die deel ik wel, maar aan de wijze waarop deze onderzoeksters tegemoet zijn getreden na hun aanbeveling tot het wettigen en onder medisch toezicht laten uitvoeren van incisie. Hun werd soms zelfs verweten vóór vrouwenbesnijdenis te zijn, terwijl het hun er juist om ging nieuwe mogelijkheden te zoeken om vrouwenbesnijdenis te bestrijden. Tijdens de themadag over vrouwenbesnijdenis op 2 oktober 1992 in Leiden was de stemming ronduit vijandig ten opzichte van deze onderzoeksters. Mijn buurvrouw op die dag tijdens hun lezing, een politiek activiste, schreeuwde bijvoorbeeld zo nu en dan 'laat ze stoppen'.



In mijn benadering zou geen ruimte zijn voor ambivalenties en tegenstrijdigheden in het gedrag en in de opvattingen van verschillende groepen 'westerse' en 'Afrikaanse' vrouwen. Ik probeer vrouwenbesnijdenis te bekijken als een sociaal verschijnsel. Daarmee is mijn benadering nog niet homogeniserend of algemeniserend, en sluit ik niet uit dat er bij individuen tegenstellingen en ambivalenties leven. Alleen al het feit dat er sociale tegenstellingen tussen mensen bestaan roept bij individuen ambivalenties en tegenstrijdigheden op. In de beschrijving over het ontstaan en de verspreiding van vrouwenbesnijdenis geef ik al nadrukkelijk aan dat lang niet alle stammen die met vrouwenbesnijdenis in contact kwamen dit gebruik ook overnamen. Juist in het proces van kennismaken met en al dan niet overnemen van een gebruik ontstaan tegenstellingen tussen mensen. Overnemen of niet-overnemen gebeurt niet van de ene op de andere dag. Er zullen altijd mensen vóór en mensen tegen zijn. Het gaat er mijns inziens om te begrijpen waarom en wanneer (onder welke omstandigheden) vrouwen wel en niet tot besnijdenis van henzelf en/of hun dochters overgaan. Ook nu zijn er nog etnische groepen zoals de Balante in Senegal waar vrouwenbesnijdenis tot voor kort niet voorkwam, maar waar vrouwen dit nu wel gaan praktiseren en dan ook nog tegen de zin van mannen. Onder de Balante in Senegal<sup>4</sup> is geen actie tegen vrouwenbesnijdenis geweest, in Soedan wel. (In Soedan is vrouwenbesnijdenis al sinds 1947 bij wet verboden.) In beide gevallen blijkt het niet eenvoudig vrouwenbesnijdenis tegen te gaan. In Soedan stopten vrouwen er niet mee; met name geschoolde vrouwen uit de stedelijke bourgeoisie voerden zelfs een nieuwe vorm in: herinfibulatie. Dat kan geïnterpreteerd worden als een strategie van vrouwen om macht over mannen uit te oefenen, maar ook als een strategie van betreffende vrouwen om hun superioriteit te benadrukken ten opzichte van vrouwen uit lagere groepen.

Ik spreek dus in ieder geval over tegenstellingen zoals die leven onder bijvoorbeeld Balante-vrouwen en -mannen en onder vrouwen in Soedan. Ik ga er namelijk van uit dat het gaat om actieve individuen die tot vrouwenbesnijdenis overgaan bij hun dochters, soms met instemming, soms ook onder druk en met zwaar verzet, maar soms ook tegen de wil van hun echtgenoot die het zijn dochters had willen besparen. Ik laat geen individuen aan het woord komen zoals gebeurt in het werk van Nayra Atiya over vijf Egyptische vrouwen.<sup>5</sup> Van der Zwaard noemt die studie een gedifferentieerde, contextuele benadering van vrouwenbesnijdenis. Voor mij is dit werk geen benadering van vrouwenbesnijdenis, maar een serie levensportretten waarin vrouwenbesnijdenis terugkomt op individueel niveau.

4. Lida Wessels, *De veranderende man-vrouwrelatie bij de Balante*. Doctoraalscriptie culturele antropologie, Vrije Universiteit Amsterdam 1989.

5. Nayra Atiya, *Khul-Khaal. Five Egyptian women tell their stories*. Syracuse NY (Syracuse University Press) 1982.



Balante-vrouw, Senegal (foto Lida Wessels)

### *Vrouwenbesnijdenis als sociaal verschijnsel*

Voor een analyse van vrouwenbesnijdenis als sociaal verschijnsel gaat het mij vooral om individuen die veranderingen initiëren die worden overgenomen door anderen. Het gaat er niet om dat één Balante-vrouw overgaat tot besnijdenis bij haar dochter, het gaat erom dat vele Balante-vrouwen daartoe overgaan. Het gaat er niet om dat ene Nawal uit Algerije de sluier aanneemt en de fundamentalisten steunt, maar dat, zoals Willy Jansen in haar oratie laat zien, er vele vrouwen als Nawal zijn gekomen. Belevissen, gevoelens, ambivalenties en tegenstrijdigheden bij individuen maken niet duidelijk waarom in de ene situatie *vele* vrouwen binnen korte tijd tot vrouwenbesnijdenis overgaan, ermee doorgaan of ermee stoppen, en in de andere situatie niet.

Ik ga dus uit van vrouwenbesnijdenis als sociaal verschijnsel dat ook op sociaal niveau begrepen moet worden. Aan de hand van het begrip ‘markeringsritueel’ kan ik vervolgens preciezer zeggen in welke zin vrouwenbesnijdenis een sociaal verschijnsel is. Mensen leven in sociale verbanden (zoals gezinnen, etnische groepen), die mede in stand blijven doordat mensen het gevoel hebben dat ze erbij horen. Dat gevoel wordt opgewekt door activiteiten die gemeenschappelijk worden uitgevoerd. Juist door gemeenschappelijke activiteiten worden bestaande tegenstellingen, ambivalenties en tegenstrijdigheden die er altijd zijn, even

aan de kant gezet. Rituelen zijn bij uitstek geschikt hiervoor en wel omdat rituelen geheel verschillende betekenissen kunnen hebben voor de mensen die ze uitvoeren. Mensen in uiteenlopende posities kunnen daardoor in het uitvoeren van rituelen worden samengebracht.<sup>6</sup> Een ritueel is een symbolisch verschijnsel. Symbolen zijn te omschrijven als 'iets' (een ding, voorstelling, een woord, een handeling) dat staat voor, verwijst naar 'iets anders'. Mensen spreken wel over het 'iets', over de voorstelling, de handeling, het ding, maar niet over de achterliggende betekenis daarvan. Die betekenis blijft meestal onuitgesproken.

Vrouwenbesnijdenis beschouw ik als een *markeringsritueel*. In een markeringsritueel worden typerende kenmerken of identiteiten van mensen ritueel tot uitdrukking gebracht. Een markeringsritueel markeert verschillen tussen (groepen) mensen. Zo kan het gaan om de markering van dier ten opzichte van mens, van kind ten opzichte van volwassene, en van vrouw ten opzichte van man, van niet-behoorend tot de etnische groep ten opzichte van wel behorend. Die verschillende betekenissen kunnen al naar gelang de context meer of minder accent krijgen en kunnen sterk met elkaar vervlochten zijn. Bij kinderen en jongeren markeert besnijdenis het verschil tussen klein en groot, tussen niet-volwaardig en volwaardig mens. Soms markeert besnijdenis het verschil tussen man en vrouw, of tussen leden van verschillende etnische groepen, de etnische grens. De islamitische Kinin in Soedan bijvoorbeeld worden niet als echte Soedanezen gezien; zij zijn afkomstig uit Tsjaad en in tegenstelling tot andere moslimgroepen in Soedan geloven zij dat vrouwenbesnijdenis tegen islamitische voorschriften ingaat. Door andere stammen worden zij gemeden, 'want ze zijn niet besneden'.<sup>7</sup>

Door vrouwenbesnijdenis als markeringsritueel te benaderen geef ik geen algemene theorie over vrouwenbesnijdenis en al helemaal niet over de symbolische betekenis van vrouwenbesnijdenis, zoals Van der Zwaard de lezer wil doen geloven. De symbolische betekenis van vrouwenbesnijdenis zal voor iedere samenleving, of voor iedere etnische groep, verschillend liggen al naar gelang de vorm van besnijdenis, naar gelang de periode en omstandigheden waarin het wordt verricht, en naar gelang de sociale verhoudingen die er in de samenleving of etnische groep bestaan. De symbolische betekenis moet ook voor iedere samenleving of etnische groep worden uitgezocht. Een theorie presenteer ik daarmee niet; een theorie is voor mij een systeem van denkbeelden ter verklaring

6. Vergelijk bijvoorbeeld Anthony P. Cohen, *The symbolic construction of community*. Londen (Routledge) 1989; Edien Bartels, 'Eén dochter is beter dan duizend zonen.' *Arabische vrouwen, symbolen en machtsverhoudingen tussen de sexen*. Utrecht (Jan van Arkel) 1993, hoofdstuk 4 en 6.

7. Asma El Dareer, *Women, why do you weep? Circumcision and its consequences*. Londen (Zed Press) 1982, p. 10. Besnijdenis als markering van de etnische grens is ook voor ons geen onbekend gegeven: mannelijke joden en moslims onderscheiden zich van bijvoorbeeld christenen of atheïstische westerlingen (met uitzondering van Canadezen en Amerikanen die om medisch-hygiënische redenen worden besneden) vooral door hun besnijdenis. Wanneer een Europese christelijke man bijvoorbeeld moslim wil worden, dan zal hij zich moeten laten besnijden. Nederlandse (niet-besneden) mannen zijn voor veel Turken, Marokkanen en Somaliërs niet rein en van tweede rang.

van een verschijnsel: ik verklaar niets wanneer ik vrouwenbesnijdenis *typeer* als een ritueel. Markeringsritueel is een concept, geen theorie.

In de ogen van Van der Zwaard zie ik antropologen als zaakwaarnemers van 'de vrouwen zelf', de besneden vrouwen en de vrouwen die hun dochters laten besnijden.<sup>8</sup> Ik stel echter dat er vanuit de vrouwenbeweging terecht op twee punten belangrijke kritiek is geuit op antropologische studies naar vrouwenbesnijdenis. In de eerste plaats richtte die kritiek zich op het feit dat dit verschijnsel geïsoleerd van maatschappelijke structuren en machtsprocessen werd bestudeerd en in de tweede plaats was er bezwaar tegen het feit dat antropologen zich niet hebben ingezet om vrouwenbesnijdenis te bestrijden en hun onderzoek daarvoor niet bruikbaar hebben gemaakt. Opmerkelijk is dat ook feministisch-antropologen zich nauwelijks hebben beziggehouden met vrouwenbesnijdenis. Wie is nu eigenlijk wiens zaakwaarnemer? In ieder geval zijn antropologen het niet van de vrouwen die vrouwenbesnijdenis praktiseren – ook ik niet. Ik wil juist een strategische bijdrage leveren aan de bestrijding daarvan. Ik probeer daarbij echter wel duidelijk te maken dat je niet over de betrokken vrouwen heen moet lopen. Dat is geen zaakwaarnemen, maar het hanteren van primaire menselijke principes.

### *Vrouwenbesnijdenis als verminking*

Ook al is vrouwenbesnijdenis ook in mijn ogen een vorm van verminking, daarom hoef ik het nog niet altijd zo te benoemen.<sup>9</sup> De reden voor dat onderscheid tussen zien en benoemen is gelegen in het feit dat bestrijd(st)ers van vrouwenbesnijdenis in een dilemma verkeren. Enerzijds moeten regeringen en internationale organisaties worden gemobiliseerd; daartoe is een duidelijke negatieve visie noodzakelijk. Anderzijds is het voor het uitbannen van vrouwenbesnijdenis essentieel dat de mensen die het praktiseren worden bereikt en 'om' gaan. De belangrijkste voorwaarde daarvoor is dat die mensen in hun waarde worden

8. Volgens Van der Zwaard beschrijf ik de criticae van (K.) Bartels en Haaijer als dubbele 'buitenstaanders'. Ik zou schrijven dat die criticae geen antropologen zijn en dat het westerlingen zijn. Het zou verhelderend zijn wanneer Van der Zwaard de pagina aan kon geven waar ik dat geschreven heb, want ik schrijf dat nergens. Ik schrijf evenmin dat de criticae van (K.) Bartels en Haaijer 'westerlingen' zouden zijn, want dat waren ze namelijk niet speciaal. Bijvoorbeeld op de themadag vrouwenbesnijdenis waren veel Afrikaanse vrouwen, uit Afrika bijvoorbeeld Ras-Work, vrouwen die in Nederland als vluchteling leven uit Somalië, en andere zwarte migrantenvrouwen uit Europa zoals bijvoorbeeld Dorkenoo. Volgens Van der Zwaard zou ik ook schrijven dat de zogenaamde westerse criticae van (K.) Bartels en Haaijer 'niet de vrouwen zelf' zijn en dus niet in de positie om veel aan de strijd tegen vrouwenbesnijdenis bij te dragen. Dit plukt ze waarschijnlijk uit mijn besluit. Daarin schrijf ik dat westerlingen niet in de positie verkeren om nieuwe symboliek voor de betrokken vrouwen te ontwikkelen. Ik zeg dat dat door de mensen zelf gedaan moet worden.

9. 'Piercing' van de clitoris is voor mij ook een vorm van verminking, maar het blijft 'piercing' heten.

gelaten. Het gebruik van zware typeringen als ‘barbaarse gewoonte’, ‘verminking’, ‘amputatie’, ‘marteling’ draagt daar waarschijnlijk niet toe bij. De betrokken vrouwen zullen eerder het gevoel krijgen als ‘primitief’, ‘barbaars’ of ‘slecht’ te worden gezien en daardoor helemaal niet tot gedragsveranderingen worden aangezet.

Strijd tegen vrouwenbesnijdenis moet uitgaan van de betrokken vrouwen zelf en de betekenis die zij aan hun besnijdenis hechten. De mensen die het uitvoeren doen dit met het oog op menselijke waardigheid, terwijl tegenstanders vrouwenbesnijdenis juist menonwaardig vinden. Wat voor de vrouwen zelf een vrouw tot echte vrouw maakt zou haar juist verminken.

In deze visie word ik gesteund door vrouwen die zelf besneden zijn en actief zijn in de strijd ertegen. Aan het forum tijdens de hierboven genoemde themadag in Leiden nam ook Zahra Siad Naleie, een vrouw uit Somalië, deel. Zij stelde dat vrouwenbesnijdenis wel verminking is, maar dat zij er niet in die termen over wilde praten. Zij sprak over ‘besnijdenis’ omdat er ook zó over wordt gesproken door de vrouwen in Somalië. Een Somalische vrouw uit het publiek ondersteunde haar door te stellen dat zij tegen vrouwenbesnijdenis was, maar dat het voor haar heel moeilijk was erover te praten, sowieso, maar speciaal in termen van verminking. Haar ouders hadden haar laten besnijden, niet om haar te laten verminken, maar omdat zij dachten dat het goed voor haar zou zijn. Wanneer vrouwen, ook vrouwen die zelf actief zijn in de strijd tegen vrouwenbesnijdenis, zelf niet over vrouwenbesnijdenis willen spreken als over verminking, wat geeft andere vrouwen dan het recht dat wel te doen?

Ik gebruik hier het woord ‘recht’ omdat woorden als verminking, amputatie, marteling, primitief en barbaars geen neutrale woorden zijn. Door het gebruik van dergelijke woorden wordt niet alleen het gebruik zelf veroordeeld, maar worden ook de mensen veroordeeld die het praktizeren.

Wanneer ik ervoor pleit om het gebruik van zware typeringen ter discussie te stellen, dan stel ik nog niet voor om dergelijke woorden uit de discussie over vrouwenbesnijdenis te schrappen en beweer ik niet dat vrouwenbesnijdenis een neutrale aangelegenheid is, zoals Van der Zwaard stelt. Ieder meisje dat wordt besneden is er één te veel. Maar meisjes worden besneden door mensen die zich verantwoordelijk voor haar voelen. Wanneer je over vrouwenbesnijdenis spreekt als verminking, als amputatie of als marteling, beschuldig je tegelijkertijd de mensen die het uitvoerden, de mensen die het doen als *act of love* (film van Karin Junger). Je kunt wel een vrouw aanspreken als ‘iemand die als kind iets is aangedaan’, zoals Van der Zwaard stelt, maar dat kind staat niet geïsoleerd en heeft allerlei relaties. En daarmee ben ik terug bij mijn hierboven beschreven invalshoek: ik kijk naar vrouwenbesnijdenis als sociaal verschijnsel, als markeringsritueel.

Door vrouwenbesnijdenis als markeringsritueel te typeren wordt duidelijk hoe mensen niet alleen grenzen tussen mannen en vrouwen trekken maar ook tussen etnische groepen. Etnische groepen zijn groepen waarvan de betrokkenen

zichzelf als verschillend zien, en door anderen zo gezien worden, op basis van culturele kenmerken, religie, taal, afstamming. Vanuit deze gedachte is etniciteit iets anders dan cultuur. Etniciteit betreft niet cultuur als zodanig, maar het functioneren van cultuur of van culturele kenmerken in relaties tussen groepen. Relaties tussen groepen veranderen voortdurend en culturele kenmerken krijgen daardoor steeds weer een andere betekenis toegekend. Het is dus een heel dynamisch concept. Wanneer vrouwenbesnijdenis in deze context wordt geplaatst, als grensmarkering tussen etnische groepen, wordt duidelijk dat er permanent verandering mogelijk is.

Het begrip cultuur omvat dus meer dan etniciteit. Cultuur is meer dan een functie van groepsverhoudingen.<sup>10</sup> Door cultuur geven mensen zin en betekenis aan hun bestaan. Van der Zwaard heeft het steeds over cultuur als een homogenerend en statisch begrip. Voor mij is cultuur een dynamisch begrip. Cultuur wordt gereproduceerd door de interactie tussen mensen. Interactie impliceert onderhandelingen over de 'definitie van de situatie'. De constructie van de werkelijkheid wordt daarom niet alleen bevestigd, maar ook steeds weer veranderd.<sup>11</sup> Cultuur is een voortgaand proces van betekenisgeven.<sup>12</sup>

De kritiek van Van der Zwaard tegen het dominante statische en homogenerende cultuurbegrip is gericht tegen het trekken van ondoordringbare grenzen tussen dat wat vreemd is, de 'verstening' van de 'vreemdeling' in de identiteit van de ander. Het zou oorzaak en gevolg zijn van een gevaarlijk groepschauvinisme. Maar het zijn toch *mensen* die grenzen trekken, niet begrippen? En eigenlijk kan het ook niet anders. Mensen leven in groepen en dat impliceert per definitie dat er onderscheid wordt gemaakt en dat er grenzen worden getrokken. Daar gaat het ook niet om. Het gaat om de betekenis die aan groeps grenzen wordt gehecht.<sup>13</sup>

Intussen worden de vragen waar het eigenlijk om gaat, niet gesteld. Ik denk daarbij speciaal aan twee typen vragen. In de eerste plaats inhoudelijke vragen rond vrouwenbesnijdenis om de strijd ertegen te ondersteunen. In de

10. J. Tennekes, *De onbekende dimensie. Over cultuur, cultuurverschillen en macht*. Leuven/Apeldoorn (Garant) 1990, p. 19. Al in 1967 gaven Peter L. Berger en Thomas Luckmann in *The social construction of reality*. New York (Anchor Books) een belangrijke aanzet tot de ontwikkeling van een dynamisch cultuurbegrip.

11. Tennekes, *De onbekende dimensie*, pp. 68-70. Zie ook noot 9.

12. Edien Bartels, 'Eén dochter is beter dan duizend zonen', p. 71.

13. Uit de beschrijving van de studies die Van der Zwaard kan waarderen begrijp ik dat het schema modern-traditioneel, en de cultuurbegrippen Gemeenschap versus Gesellschaft tot het intellectueel instrumentarium behoren. Wat zou nu toch dat intellectueel instrumentarium zijn, en wie gebruikt dat dan? Ik kan mij er niets bij voorstellen. Al sinds 1966-1967 hoor ik zware kritiek op het gebruik van de begrippen Gemeenschap en Gesellschaft, en mij is ook geen onderzoek bekend dat beschreven is vanuit die begrippen. Kritiek op de tegenstelling modern-traditioneel is van recenter datum, maar heus ook niet nieuw. Het is op zijn minst merkwaardig dat Van der Zwaard blij geeft van waardering van studies omdat er in die studies iets niet gedaan wordt, namelijk er wordt geen gebruik gemaakt van modern-traditioneel-schema's, van typologieën, van traditionele Oost-West-schema's, van Gemeenschap en Gesellschaft. Ik ken veel meer studies waarin dat niet dan wel gebeurt.

tweede plaats vragen naar de rol en de functie van de discussie over vrouwenbesnijdenis. Voor vragen naar de functie gaat het mij minder om de inhoud dan om de wijze waarop die discussie wordt gevoerd in de vrouwenbeweging, en in onze multiculturele en pluriforme samenleving. De felheid van de reacties op de aanbeveling van (K.) Bartels en Haaijer tot het wettigen en onder medisch toezicht uitvoeren van incisie,<sup>14</sup> vraagt eerder om problematisering dan vrouwenbesnijdenis zelf. Is dit niet waar actievoersters zoals El Sadaawi en organisaties van Afrikaanse vrouwen als de AAWORD (African Association of Women for Research and Development) als sinds eind jaren zeventig om vragen,<sup>15</sup> en waar El Sadaawi ook in het interview met *Savante*<sup>16</sup> weer op wijst. Het is opvallend dat de begrippen die worden gebruikt om vrouwenbesnijdenis te typeren steeds zwaarder worden,<sup>17</sup> terwijl de internationale beweging tegen vrouwenbesnijdenis veel succes heeft en de overtuiging dat vrouwenbesnijdenis onwenselijk is en bestreden dient te worden, steeds breder wordt geaccepteerd. De WHO en UNICEF hebben vrouwenbesnijdenis afgekeurd, veel regeringen, ook van Afrikaanse landen, zijn ertoe overgegaan vrouwenbesnijdenis te verbieden. De vraag is of die hardere typering geen extra tegenstelling oproept tussen de bestrijd(st)ers van vrouwenbesnijdenis enerzijds en de vrouwen die besnijdenis uitvoeren anderzijds.

#### *Vrouwenbesnijdenis en spreekrecht*

Vrouwenbesnijdenis is een spreekrecht-kwestie geworden, niet omdat zoals Van der Zwaard stelt het object van onderzoek of van solidariteit en zorg heeft teruggesproken, maar omdat de wijze waarop erover wordt gesproken, wordt afgekeurd. Die wijze van spreken zegt eerder iets over de spreek(st)ers dan over het verschijnsel waar het om gaat. Het voortdurend ageren tegen vrouwenbesnijdenis en het voorstellen van vrouwenbesnijdenis als barbaarse gewoonte, als verminking, als amputatie en als marteling leveren culturele superioriteitsgevoelens en een ontkenning van vergelijkbare problemen in de samenlevingen waar vrouwenbesnijdenis niet wordt gepraktiseerd. Ook El Sadaawi wijst voortdurend op overeenkomsten tussen vrouwen die wel en vrouwen die niet besneden zijn.

14. Koos Bartels en Ineke Haaijer, *'s Lands wijs 's lands eer? Vrouwenbesnijdenis en Somalische vrouwen in Nederland*. Ministerie van WVC, Rijswijk 1992.

15. Edien Bartels en Dineke Korfker, 'Vrouwenbesnijdenis', *Kongresbundel*. Winteruniversiteit vrouwenstudies, Nijmegen 1983, pp. 189-193.

16. Pauline Bax en Irene van der Linde, 'Nawal El Sadaawi, "Wij hebben allemaal afgeleerd een clitoraal orgasme te krijgen"', in: *Savante* 1 (1993), nr. 3, pp. 8-11.

17. Vergelijk Anke Manschot, "'Nee" tegen vrouwenverminking', *Opzij*, oktober 1992, p. 77, en Marcel Reyners, 'The First Study Conference on Genital Mutilation of Girls in Europe, Londen, juli 1992', in: *Programmaboekje themadag Vrouwenbesnijdenis, wereldwijd en in Nederland*. Consultancy for Maternal Health and Family Planning, Leiden 1992.

Volgens haar zijn alle vrouwen, ook westerse vrouwen, besneden door het patriërchaat, hetzij door een psychische, hetzij door een lichamelijke besnijdenis.<sup>18</sup>

Antropologen zijn er altijd op uit geweest verschillende standpunten en visies van mensen uit verschillende samenlevingen naar elkaar inzichtelijk te maken, of, in moderne termen gesteld, 'grenzen te overbruggen'. Dat dominantieverhoudingen hierbij een rol spelen is inmiddels wel duidelijk. Van der Zwaard is zeker niet de eerste die daarop wijst. Vrouwenbesnijdenis is in 1992 in Nederland onderwerp geweest van een (klein) maatschappelijk debat waarin allerlei mensen met heel verschillende achtergrond hun visie gaven. (Feministisch-)antropologen hebben zich echter niet of nauwelijks beziggehouden met vrouwenbesnijdenis.<sup>19</sup> Binnen vrouwenstudies in Nederland heeft niemand dit onderwerp verder aangekaart. Vrouwenbesnijdenis lijkt eerder een taboe-onderwerp voor deze studieterrinen. En dan wil Van der Zwaard vrouwenstudies in Nederland een spreekplicht opleggen. Ze bekritiseert daarbij mijn artikel over vrouwenbesnijdenis als markeringsritueel op basis van verkeerde weergave. Komen we op deze manier nu verder in de discussie over zwijgplicht, spreekrecht of spreekplicht? Wanneer mensen die dezelfde taal spreken elkaar nog niet eens verstaan, dan is het verstandig om een bescheidener opstelling aan te nemen, en om een gebod tot spreekplicht voorlopig nog maar in de kast te zetten.

18. Bax en Van der Linde, 'Nawal El Sadaawi'.

19. De antropologe Anke van der Kwaak deed onderzoek in Somalië naar moeder-en-kindzorg. Samen met Ineke Haaijer en Koos Bartels schreef zij: 'Besnijdenis bij Somalische vrouwen: de stilte doorbroken?', *Medische Antropologie* 3 (1991), nr. 2, pp. 210-235. Zie ook: Anke van der Kwaak, 'Female circumcision and gender identity', *Social Science and Medicine* 35 (1992), nr. 6, pp. 777-787; Rob van Dijk, 'Themadag "vrouwenbesnijdenis wereldwijd en in Nederland"', in het themanummer *Migranten en Gezondheidszorg* van *Medische Antropologie* 4 (1992), nr. 2, pp. 271-274.



## José van Santen en Kees Schilder

# Etniciteit en gender: een verkenning in de Afrikanistiek

In het twintigste-eeuwse Europa zijn ideeën ontleend aan de biologie en over 'bloedverwantschap' steeds belangrijker geworden in de definiëring van etnische groepen. De vermenging van nationalisme en etnische politiek heeft geleid tot de opkomst van (gewelddadige) claims dat nationale cultuur, etnische groepen en territoriale grenzen dienen samen te vallen, en dat de staat het legitieme recht heeft om 'vreemdelingen' de toegang te ontzeggen.

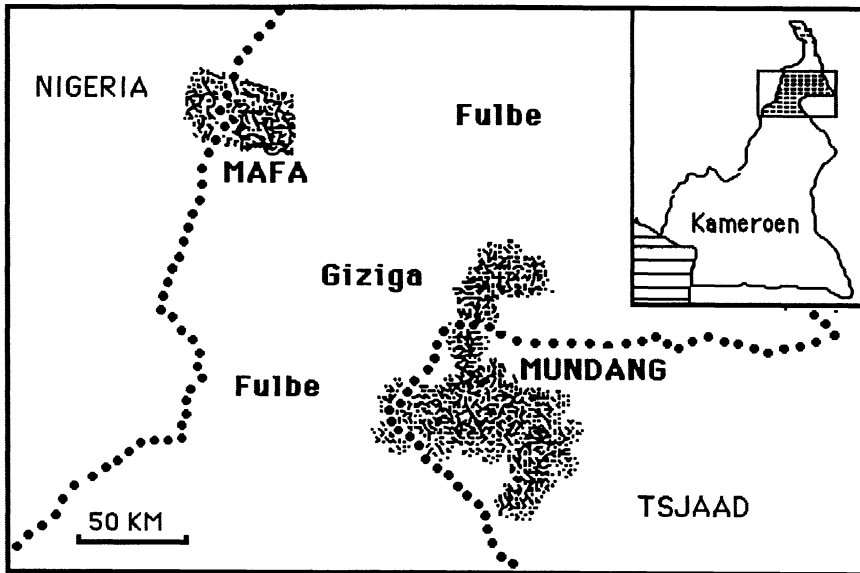
We willen met dit artikel proberen de discussie te openen over de vraag hoe gender kan worden ingepast in de theorievorming over etniciteit, door aandacht te besteden aan de wijze waarop gender-verschillen en/of verhoudingen in het etnische bewustzijn een rol spelen. Onder gender verstaan we de culturele invulling van de biologische verschillen tussen de seksen. Gender-verschillen komen zowel voor in de materiële cultuur, de arbeidsverdeling, als in de ideologie van de genoemde groepen. We zullen dit illustreren met enkele voorbeelden uit Noord-Kameroen, waar we beiden onderzoek hebben gedaan naar processen van religieus-etnische verandering: Schilder bij de Mundang en Van Santen bij de Mafa (zie kaartje).<sup>1</sup> De Mafa en de Mundang in Noord-Kameroen zijn onbekend met het idee dat de etnische identiteit zou worden aangetast door de penetratie van vreemde culturele praktijken en genetische vermenging. Westerse ideeën over etniciteit kunnen dus niet zonder meer worden toegepast op de situatie in Afrika.

### *Etniciteit binnen de Afrikanistiek*

In de culturele antropologie heeft de bestudering van de cultuur van etnische groepen, tot voor kort 'stammen' genaamd, altijd een belangrijke plaats ingenomen. We beginnen daarom met een inventarisatie van de wijze waarop over het begrip etniciteit is gedebatteerd in de culturele antropologie van Afrika.<sup>2</sup> De

1. José van Santen, *They leave their jars behind. The conversion of Mafa women to Islam*. Leiden (VENA) 1993; Kees Schilder, *Quest for self-esteem. A case study of Mundang ethnicity in North Cameroon*. 1994 (in voorbereiding).

2. Belangrijke boeken over etniciteit in Subsahara-Afrika zijn: A. Cohen, *Customs and politics in urban Africa. A study of Hausa migrants in Yoruba towns*. Berkeley (University of California Press) 1969; A.L. Epstein, *Ethos and identity. Three studies in ethnicity*. Londen (Tavistock) 1978; J.-L. Amselle en E. M'bokolo (red.), *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*. Parijs (La Découverte) 1985; Leroy Vail (red.), *The creation of tribalism in Southern Africa*. Londen (James Curry) 1989; J.-P. Chrétien en G. Prunier (red.), *Les ethnies ont une histoire*. Parijs (Karthala/Agence de Coopération Culturelle et Technique) 1989.



Woongebied van de Mafa en Mundang in Noord-Kameroen

theoretische uitgangspunten ten aanzien van etniciteit zijn gedurende de afgelopen decennia binnen de Afrikanistiek aanzienlijk veranderd, maar over de impliciete *male-bias* is nog nauwelijks nagedacht. De publikaties waarin expliciet aandacht wordt besteed aan gender-aspecten van etniciteit zijn op de vingers van een hand te tellen.<sup>3</sup> Vooral de versterking van etnische identiteit gedurende deze eeuw is geproblematiseerd en verklaard. Grofweg kan er een onderscheid worden gemaakt tussen een culturele en een politieke verklaring van etniciteit.

In de culturele benadering heeft etniciteit betrekking op het lidmaatschap van en participatie in een groep met een zelfde cultuur. Elke categorie mensen met een 'gedeelde cultuur' wordt beschouwd als een etnische groep. Etniciteit wordt direct gekoppeld aan een eigen cultuur, die is 'gegeven' in de zin dat ze 'ascriptief' is en onontkoombaar voor de individuele 'leden' van de groep. Geertz<sup>4</sup> en zijn navolgers zagen de etnische band als een 'tie of primordial attachment', ofwel als een cultureel gegeven binnen het sociale bestaan. Deze etnische band is, zoals Horowitz zegt, 'suffused with overtones of familial duty

3. Zie Kenneth Little, 'Countervailing influences in African ethnicity: a less apparent factor', in: Brian du Toit (red.), *Ethnicity in modern Africa*. Boulder (Sage) 1978, pp. 175-189; David Webster, 'Abafazi Bathonga Bafihlakala: ethnicity and gender in a KwaZulu border community', in: *African Studies* 50 (1991), nr. 1/2, pp. 243-271; en Patricia Stamp, 'Burying Otieno: the politics of gender and ethnicity in Kenya', *Signs* 16 (1991), nr. 41, pp. 808-845.

4. C. Geertz (red.), *Old societies and new states. The quest for modernity in Africa and Asia*. New York (Free Press) 1963, p. 109.

and laden with depth of familial emotion'.<sup>5</sup> Etniciteit wordt dus gezien als een parochiale loyaliteit aan de eigen etnische groep, en verklaard vanuit een conservatieve, grotendeels irrationele hang naar traditie. Etniciteit wordt niet verklaard vanuit de sociale interactie met andere groepen, maar vanuit de culturele eigenheid van elke groep afzonderlijk, die het gevolg zou zijn van het isolement van de afzonderlijke groepen.

In deze verklaring is de oude definitie van cultuur als een homogeen en geïsoleerd stelsel van waarden, normen en instituties nog niet overwonnen. Botsingen tussen groepen worden geïnterpreteerd als botsingen tussen culturen die elkaar niet zouden kunnen verdragen. Uit vele empirische studies is inmiddels echter gebleken dat etnische groepen niet goed in termen van objectieve cultuur kunnen worden gedefinieerd, vanwege de grote culturele verscheidenheid in, en de culturele overeenkomsten tussen groepen. Dit betekent dat objectieve cultuurverschillen tussen groepen niet bepalend kunnen zijn voor etniciteit. Bovendien zijn etnische groepen veel minder geïsoleerd dan deze benadering suggereert. Ondanks deze bezwaren wordt deze visie in de berichtgeving over Afrika in de westerse massamedia nog steeds veelvuldig gehanteerd.

De reactie op deze statische visie op etniciteit en cultuur wordt wel de politieke of instrumentele benadering genoemd. Theoretici van de Manchester School waren de eersten om te beargumenteren dat niet uit de normen en waarden van een samenleving de sociale interactie kan worden begrepen, maar dat vooral moet worden gekeken naar micro-politieke processen.<sup>6</sup> Die zijn zo sterk dat cultuur uitermate flexibel en manipulatief is. Het inzicht dat mensen strategisch gebruik maken van cultuur heeft sinds de jaren zestig een belangrijke rol gespeeld in de discussie over etniciteit. Etniciteit is wat mensen ervan maken gegeven de politieke omstandigheden. In deze benadering wordt het bestaan van etnische groepen en identiteiten daarom niet langer als een vanzelfsprekend en statisch gegeven gezien, maar geproblematiseerd.<sup>7</sup> De aandacht verlegt zich van wat etnische groepen nu eigenlijk zijn, naar de vraag waar en wanneer ze als zodanig bestaan. Etniciteit is situationeel: het is latent in sommige situaties en manifest in andere, in sommige situaties mild, in andere gewelddadig.

In deze benadering zijn etnische groepen geen cultuurgroepen, maar politieke belangengroepen die bewust gebruik maken van culturele verschillen. De bijbehorende politieke doeleinden en mobilisatiestrategieën kunnen variëren van het verwerven van meer staatsaandacht, het vergroten van de invloed binnen het staatsapparaat, tot het bestrijden en ondermijnen van de staat. Omdat et-

5. D.L. Horowitz, *Ethnic groups in conflict*. Berkeley (University of California Press) 1985.

6. Zie bijvoorbeeld J.C. Mitchell, *The Kalela dance. Aspects of social relationships among urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester (Manchester University Press) 1956; en A.L. Epstein, *Politics in an urban African community*. Manchester (Manchester University Press) 1958.

7. Enkele wegbereiders van deze ontkenning van het essentialistisch karakter van etniciteit zijn: V. Uchendu, *The Igbo of Southeast Nigeria*. New York (Holt, Rinehart & Winston) 1965; en N. Kasfir, *The shrinking political arena. Participation and ethnicity in African politics, with a case study of Uganda*, Berkeley/Los Angeles (University of California Press) 1976.

niciteit zou ontstaan in politieke strijd, concentreren de analyses zich op machtsaspecten, politieke conflicten en structurele spanningen. Deze theoretische voorkeur komt ook tot uitdrukking in de definities die worden gehanteerd. Cohen<sup>8</sup> bijvoorbeeld definieert etniciteit als 'a strife between ethnic groups in the course of which people stress their identity and exclusiveness'.

Deze politieke benadering van etniciteit heeft een aantal belangrijke inzichten opgeleverd. Etniciteit is in het huidige Afrika inderdaad een belangrijke uitdrukkingvorm van culturele verscheidenheid en een machtige katalysator voor politiek handelen, ook bij de etnische groepen in Noord-Kameroen. Als we over etniciteit spreken, geven we aan dat groepen en identiteiten zich ontwikkelen in wederzijds contact, en niet geïsoleerd van elkaar. Samen vormen ze als het ware een 'multi-etnische regio'. In de multi-etnische regio van Noord-Kameroen hebben de etnische groepen zeer ongelijke toegang tot politieke en economische macht. De Fulbe zijn er al enkele eeuwen de dominante groep. In de twintigste eeuw hebben de Mafa en de Mundang, behalve met de dominantie van de Fulbe, ook te maken gekregen met de koloniale en de Kameroenese staat. Deze 'moderne' ontwikkelingen hebben de hiërarchische relatie tussen de Fulbe en de autochtone bevolkingsgroepen niet doen verdwijnen. De overtuiging dat niet-moslims inferieur zijn omdat ze geen religie en beschaving zouden hebben – ze zijn 'heidenen' (*haabe*) – is niet alleen aanwezig in het denken van vele Fulbe, maar ook van vele niet-Fulbe.

Er is in de instrumentele verklaring ons inziens wel een reductionisme geslopen. Er kleeft aan etniciteit namelijk ook een apolitek aspect. Het is meer dan een strijd waarbij men collectief wat te winnen of te verliezen heeft in de interactie met anderen. De oorzaak dat etniciteit zo'n effectieve manier kan zijn om belangen te realiseren, is juist dat het verschijnsel meer omvat dan alleen belangen.<sup>9</sup> De belangrijkste zwakte van het politieke-verklaringsmodel is dat het de waardering voor, en de betekenis van de te manipuleren cultuurelementen niet kan verklaren. In het etnisch gedrag is niet alleen sprake van belangenbehartiging, maar ook van identiteitsvorming met behulp van cultuur. Wij denken dat het mogelijk is om aan deze culturele component aandacht te besteden in de studie van etniciteit zonder in het culturalisme van de culturele benadering te vervallen.

Alleen voor zover culturele verschillen als belangrijk worden ervaren en sociaal relevant zijn, hebben sociale relaties een etnisch element. Om van etniciteit en etnische groepen te kunnen spreken, moeten de verschillende groepen dus zowel een minimum aan contact met elkaar hebben, als ideeën over hun

8. Cohen, *Customs and politics*, p. 4.

9. We zijn het met de uitspraak van Epstein eens dat individuen en etnische groepen politieke en economische belangen kunnen hebben, maar daarom nog niet uitsluitend in die termen te definiëren zijn (Epstein, *Politics in an urban African community*, p. 95). Zie ook Kees Schilder en Wim van Binsbergen, 'Recent Dutch and Belgian approaches to ethnicity in Africa', *Afrika Focus* 9 (1993), nr. 1-2, pp. 3-15.

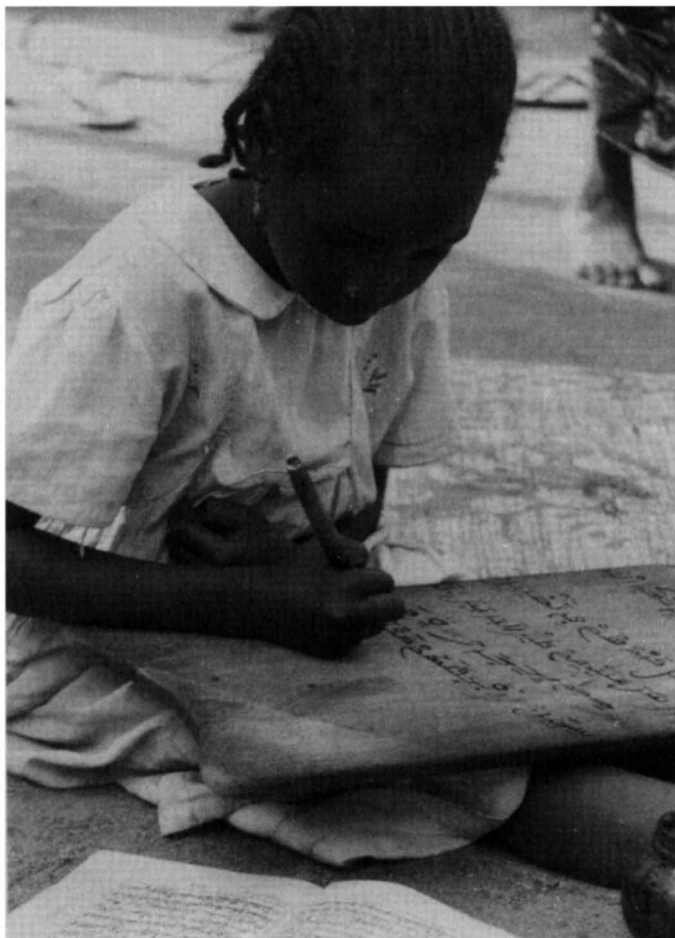
culturele verschillen.<sup>10</sup> Alleen als dit zelfreflexieve aspect aanwezig is, kunnen we spreken van etnische identiteit. Een dergelijk bewust onderscheid wordt altijd tot uitdrukking gebracht in een naam, maar ook in een selectie van culturele attributen. In Afrika is dit groeponderscheidend gebruik van cultuurverschillen zeer sterk ontwikkeld.<sup>11</sup>

Etniciteit heeft dus te maken met ideeën over cultuurverschillen en niet met 'objectieve' cultuurverschillen, maar dat wil niet zeggen dat deze ideeën geheel los staan van de feitelijke sociaal-culturele werkelijkheid. Wat de antropoloog herkent als culturele *markers* van een etnische identiteit, is voor de betrokken mensen een vanzelfsprekend onderdeel van het dagelijks leven. De etnische attributen van de Mafa en de Mundang vergeleken met die van de Fulbe, zoals de praktijk van offeren in potten bij de Mafa en de maskerade en de divinitie met stenen bij de Mundang, zijn geen op zichzelf staande elementen, maar verwijzen naar instituties die allerlei posities, rollen, en sociale identiteiten in het sociale leven genereren, definiëren en distribueren. Hoe is de relatie tussen deze alledaagse sociaal-culturele werkelijkheid binnen de etnische groep enerzijds en etnische identiteit anderzijds? Een etnische identiteit overkoepelt, integreert en maskeert de bestaande sociale scheidslijnen binnen de groep. Dit heeft belangrijke implicaties voor het begrip 'cultuur'. Mensen leven niet in geïsoleerde culturen, maar zijn zich bewust van, en hebben toegang tot verschillende 'culturele ordes', die worden geassocieerd met verschillende etnische identiteiten. Binnen de gegeven machtsverhoudingen kunnen mensen strategisch gebruik maken van deze clusters van culturele praktijken en identiteiten om hun belangen te realiseren, door zich er in meer of mindere mate mee te identificeren en ernaar te leven. De feitelijke cultuur van mensen is dus niet homogeen en organisch, maar heterogeen en tegenstrijdig, opgebouwd uit elementen die geworteld zijn in de verschillende 'culturele ordes' die men ter plaatse onderscheidt.

In Noord-Kameroen is er een zodanige machtsongelijkheid tussen de Fulbe en autochtone groepen als de Mafa en de Mundang dat de 'culturele ordes' van de laatsten slechts kunnen worden 'geleefd' binnen de eigen lokale gemeenschap. De relaties met de buitenwereld kunnen alleen succesvol zijn als men zich aanpast aan de fatsoensnormen van de Fulbe. De voortdurende politieke druk heeft ertoe geleid dat de Mundang en Mafa strategische keuzes hebben moeten maken in de mate van identificatie met de culturele praktijken en identiteiten van hun 'overheersers' enerzijds en die van hun eigen lokale 'culturele orde' anderzijds. Binnen beide groepen is daarom niet alleen veel aandacht besteed aan het koesteren en aanscherpen van een culturele eigenheid, maar ook

10. Zie bijvoorbeeld Thomas Hylland Eriksen, *Ethnicity & nationalism. Anthropological perspectives*. Londen/Boulder (Pluto Press) 1993, pp. 11-12.

11. Zie bijvoorbeeld Van Binsbergens definitie van etnische groepen in Kazanga: *Etniciteit in Afrika tussen staat en traditie*, 1992; een ingekorte Franstalige versie van deze inaugurele rede is gepubliceerd in *Afrika Focus* 9 (1993), nr. 1-2, pp. 16-41.



Fulbe-meisje op de koranschool

hebben zij zich in zekere mate aangepast aan het cultuurgoed van de Fulbe. De Mafa hebben zich lange tijd volkomen verzet tegen hun overheersing, daarbij geholpen door het moeilijk toegankelijke berggebied waarin ze wonen. Overname van elementen uit de Fulbe-orde kwam aanvankelijk vooral voor bij buitgemaakte slaven, die zich tot de islam bekeerden en na de afschaffing van de slaavernij terugkeerden naar hun geboortestreek.

Een ander criterium dat etniciteit vorm geeft is historische identiteit. De meeste etnische groepen maken gebruik van het verleden om tegemoet te komen aan de behoefte aan continuïteit tussen vroeger en nu. Een gemeenschappelijke voorvader of -moeder wordt bijvoorbeeld in een mythisch verleden geprojecteerd om het idee van eenheid en saamhorigheid te symboliseren en te recht-

vaardigen. Dit resulteert voor veel leden in een gevoel van onveranderlijkheid en tijdloosheid van de groep. Het feit dat het niet 'objectieve' cultuur is die vorm geeft aan etniciteit, impliceert dat een etnische identiteit kan worden gehandhaafd ondanks ingrijpende culturele veranderingen. Het komt dan ook veel voor dat individuele leden van een groep zich wel identificeren met de tradities, maar er volstrekt niet naar leven.

In de groeps geschiedenis van de Mundang en de Mafa gaat het, net als bij zovele andere etnische groepen, om een verleden dat is geconstrueerd in termen van afkomst en herkomst. Door het ascriptieve lidmaatschap van patrilineaire afstammingsgroepen worden de groepsleden 'automatisch' opgenomen in een collectieve geschiedenis van afkomst (volgens patrilineaire afstammingsregels) en herkomst (in verhalen over de manier waarop, en de route waarlangs, de voorouders van de patri-clans op de huidige woonplaats zijn aangekomen). Alle Mundang claimen bijvoorbeeld dat ze afstammen van, en komen uit het vorstendom Lere in het huidige Tsjaad. Behalve deze 'interne' geschiedenis speelt ook de interactie met de Fulbe een grote rol in de verhalen over het verleden. In het historisch besef van de Mundang is het beeld van een waardig en glorieus groepsverleden belangrijk. Daarin speelt de onoverwinnelijkheid van het vorstendom Lere niet alleen een centrale rol voor de bewoners van het betreffende vorstendom maar voor alle Mundang: het symboliseert het trots bewustzijn dat de Fulbe er in de prekoloniale tijd niet in zijn geslaagd om de Mundang militair te onderwerpen.

Het is belangrijk om te beseffen dat het hier niet gaat om de feitelijke gebeurtenissen in het verleden, maar om de geschiedenis van de groep zoals de mensen geloven dat die heeft plaatsgevonden. Maar er zijn grenzen aan de manipuleerbaarheid van het verleden: de geconstrueerde groeps geschiedenis, vooral de recente geschiedenis, kan niet al te zeer in strijd zijn met het 'objectieve' verleden zonder, zoals Peel<sup>12</sup> zegt, zijn effectiviteit te verliezen.

### *Etnische groepen, etniciteit en gender*

In het etniciteitsdebat, dat we hierboven in vogelvlucht de revue lieten passeren, spelen culturele verschillen tussen mannen en vrouwen geen enkele rol. Toch willen we stellen dat gender-identiteiten en -relaties altijd tot culturele verschillen en sociale ongelijkheden doordringen, en daarmee ook tot de etnische manifestaties daarvan. We besteden in het hiernavolgende aandacht aan een aantal thema's waarin de relatie tussen etniciteit en gender ons inziens duidelijk tot uiting komt.

12. J.D.Y. Peel, 'The cultural work of Yoruba ethnogenesis', in: E. Tonkin, M. McDonald en M. Chapman (red.), *History and ethnicity*. Londen/New York (Routledge) 1989, pp. 198-215, citaat op p. 200.

Etnische groepen in Afrika staan voor gemeenschappen die veel gebruik maken van de taal van verwantschapsrelaties. Etniciteit krijgt betekenis in een complex familienetwerk waarbinnen individuen geborgenheid kunnen vinden in de routines en praktijken die het leven van alledag structureren. Dit impliceert dat er wordt gesproken over de etnische groep als een harmonieuze familie in het groot. Het behoeft geen betoog dat het hier uiteraard om een ideologie gaat die de onderlinge tegenstellingen – zoals tussen vrouwen en mannen – verdoezelt.

Vanuit een ‘mannelijk’ perspectief – dat wil zeggen een visie die de belangen van het mannelijk deel van de groep voor ogen heeft – wordt daarbij een beroep gedaan op ‘natuurlijke’ argumenten over afstamming om verschillen binnen de groep en tussen de groep en ‘anderen’ te legitimeren. In de Mafa- en Mundang-samenlevingen wordt sociale cohesie in belangrijke mate gestructureerd door middel van het principe van patrilineaire afstamming: kinderen behoren tot de afstammingsgroep van de vader. In een matrilineair afstammingsstelsel is dit argument niet zonder meer om te draaien ten gunste van de moeders. De kinderen behoren in dat geval wel tot de afstammingsgroep van de vrouw, maar de broer van de moeder neemt in matrilineaire samenlevingen vaak de belangrijke positie in die de vader in patrilineaire samenlevingen heeft. Het principe geldt ook bij huwelijken tussen leden van verschillende etnische groepen: kinderen behoren in een matrilineair stelsel tot de etnische groep van de moeder, in een patrilineair stelsel tot die van de vader. In de praktijk gaat het om tendensen van meer of minder nadruk op het matrilineaire of het patrilineaire principe van groepsvorming.

De geborgenheid die de etnische groep kan bieden, kan voor vrouwen en mannen totaal anders zijn. Wat voor mannen geborgenheid is, kan voor vrouwen terreur en geweld betekenen en andersom. In een sterk patriarchale samenleving als die van de Mafa kent de mannelijke huwelijkspartner een voortdurende angst om door een van zijn vrouwen en/of haar familie zodanig te worden behekst dat zijn dood erop volgt. In een patrilokale en patrilineaire samenleving, waar een vrouw in een vreemde clan introuwt en als een potentiële vijand wordt beschouwd (zoals in Noord-Kameroen het geval is), zal de vrouw een ander groepsgevoel ontwikkelen dan de man, die altijd deel blijft uitmaken van de verwantengroep waarin hij is geboren. Ook de tradities spelen hierbij een rol. In de verhalen over het verleden van de clans bij de Mundang bestaat een sterke nadruk op patriarchale relaties binnen de groep. De mannelijke oudsten nemen de beslissingen en zijn de belangrijkste actoren binnen de familienetwerken. Vrouwen spelen een louter passieve rol: als middel in handen van de mannen om politieke allianties aan te gaan met ‘anderen’ door middel van uithuwelijking. Zij lijken niet meer te zijn dan pionnen in een politiek spel dat door de mannelijke oudsten wordt gespeeld om de groepsidentiteit te handhaven. Deze visie op de groeps geschiedenis roept een geïdealiseerd model van een ‘traditionele’ Mundang-cultuur in het leven, waarin de zogenaamde ‘gewoonten’ patri-



archale gender-relaties legitimeren. Dit beeld komt niet overeen met de huidige (en wellicht ook vroegere) positie van vrouwen in de Mundang-samenleving. Het ligt daarom niet voor de hand dat Mundang-vrouwen een beroep zullen doen op deze constructie van het verleden om voor hun huidige belangen op te komen. Vele Mundang-vrouwen hebben de laatste twee decennia gekozen voor affiliatie aan plaatselijke kerken, dus voor kerstening. Bij de Mafa is de hoge 'wegloopfactor' uit huwelijken een strategie van vrouwen en een voortdurende zorg voor mannen, die vinden dat daarmee het voortbestaan van de clan in gevaar komt. De overgang van veel vrouwen naar de islam gaat niet alleen gepaard met het fysiek verlaten van hun woonplaats in de bergen, maar ook de rituelen, de huwelijksgebruiken en -instituties worden verworpen. Deze strategieën van vrouwen kunnen worden geïnterpreteerd als een poging om meer vrijheid te verwerven tegenover hun mannen, vaders en broers, en te ontsnappen aan een patriarchale constructie van hun etnische identiteit.

### *Reproductie*

Een ander centraal thema voor de studie van de verwevenheid van gender en etniciteit is reproductie. In navolging van Edholm c.s. onderscheiden wij drie vormen van reproductie: de biologische reproductie (de directe voortplanting), de reproductie van de arbeidskracht, en de sociale reproductie (reproductie van de sociaal-culturele verhoudingen).<sup>13</sup> Hoe zien mannen en vrouwen de sociale reproductie met betrekking tot etnische identiteit, en hoe is deze verbonden met de beelden die mannen hebben van vrouwen als biologische en sociale reproductanten? In een patrilineair systeem worden veelal via de vrouwen de grenzen van sociale cohesie binnen de groep en de sociale verschillen tussen de groep en 'anderen' geconstrueerd. In een matrilineair systeem zal dit daarentegen vrijwel nooit via de mannen gebeuren; wel speelt afstamming via de vrouwelijke lijn een rol om zich van andere groepen te onderscheiden.

Vanwege de genoemde groepscohesie is in een patrilineair systeem de direct-biologische reproductie heel belangrijk: met wie trouwen de vrouwen, en wiens kinderen dragen ze? Vanwege haar biologisch reproductieve vermogens, maar ook vanwege haar rol in de sociale reproductie – op symbolisch niveau is ze bij de Mundang en de Mafa verantwoordelijk voor de oogst, de tijd, de seizoenen – is er vaak sprake van een ambivalente waardering van vrouwen door mannen. Enerzijds worden vrouwen zowel op fysiek als op symbolisch niveau gewaardeerd als reproductanten. Anderzijds worden ze ook gewantrouwd, eventueel buitengesloten van een ritueel mannelijk domein – op ruimtelijke wijze bij de Mundang in hun maskercultus, en door een uitsluitend zwiiggende aanwezig-

13. F. Edholm, O. Harris en K. Young 'Conceptualising women', *Critique of Anthropology* 3, nr. 9/10, pp. 101-130.



Mundang-vrouw die zelfgebrouwen gierstbier verkoopt

heid van vrouwen tijdens het offeren bij de Mafa – en gecontroleerd vanuit de angst dat ze zich niet zouden conformeren aan de patriarchale instituties rond huwelijk, ouderschap en erfenis (en bijbehorende waarden, normen en voorstellingen). Deze gender-spanning wordt gevoed door het idee dat vrouwen onmisbaar zijn voor de reproductie en dus het voortbestaan van de groep.

De directe reproductie staat voorts in een duidelijke relatie met de reproductie van de arbeidskracht. Dit blijkt uit het patroon van huwelijksuitwisselingen. Door een huwelijk wordt de patri-clan van het meisje verbonden met de patri-clan van haar echtgenoot, hoewel de getrouwde vrouw belangrijk blijft voor haar vader en diens clan. Ieder huishouden produceert individueel zijn eigen gewassen, maar na de oogsttijd komen de mannen van de verschillende huishoudens bij de dochter van een van hen op het erf bier drinken. Alleen vrouwen mogen bier brouwen. Met dit rituele drinken worden de relaties van de clan van de vader en de clan van de kinderen van zijn dochter onderstreept. In dit gebruik zijn de economische productie, de biologische reproductie en de reproductie van de arbeidskracht met elkaar verweven, omdat de vader altijd op arbeidsinvestering van de echtgenoot van zijn dochters kan rekenen: de schoonzoon geeft via de bruidsprijs een deel van zijn arbeid en zijn bezit aan de vader van zijn bruid, en hij krijgt in ruil daarvoor de rechten over de kinderen die zijn vrouw in de toekomst hopelijk zal baren. Als dochters islamiseren en een man van een andere etnische groep trouwen, wordt deze koppeling doorbroken. Va-

ders hebben er dus alle belang bij dat hun dochters met mannen van de eigen etnische groep trouwen.

### *Endogamie*

Bij de Mafa en de Mundang (en vele andere etnische groepen) is er een ideologie van etnische endogamie, die duidelijk gevolgen heeft voor de verschillende vormen van reproductie. Op grond van unilineariteit ontstaan er exogame clan-groepen, die duidelijke regels behoeven aangaande wie met wie mag trouwen, teneinde de reproductieve capaciteiten van de eigen vrouwen zo veel mogelijk binnen de eigen groep te houden. In een patriarchale samenleving dienen deze regels een duidelijk patriarchaal belang. Vrouwen laten zich echter nooit helemaal inkapselen, zoals bijvoorbeeld uit de islamisering van Mafa-vrouwen blijkt: na hun bekering zijn ze niet langer etnisch endogaam, en trouwen eventueel met islamitische mannen van andere etnische groepen.

Wezenlijk onderdeel van elke ideologie van etnische endogamie zijn stereotypen om de 'eigen' vrouwen en mannen van 'andere' vrouwen en mannen te onderscheiden. Etnische verschillen worden vaak kenbaar gemaakt door te verwijzen naar de wijze waarop mannen hun vrouwen of vrouwen hun mannen behandelen, of de relaties die ze onderling onderhouden. Gender wordt dus niet alleen gebruikt als symbool van 'objectieve' culturele verschillen tussen etnische groepen, maar geeft ook uitdrukking aan mythen en vooroordelen die dergelijke verschillen kunnen versterken. Dit laatste ondersteunt de patriarchale opvatting dat de reproductieve vermogens van de vrouwen alleen aan de eigen groep ten goede mogen komen (zoals uitgedrukt in de norm van etnische endogamie).

Waar de etnische endogamie bij de Mafa en de Mundang voor vrouwen zowel als mannen geldt, geldt ze bij de Fulbe alleen voor vrouwen. Ondanks het feit dat de Fulbe, met een beroep op de islam, een ideologie hebben waarbinnen de Mafa, Mundang en andere autochtone groepen als inferieur worden geportretteerd – nog steeds wordt 'civiliseren' als een synoniem voor 'islamiseren' gebruikt – heeft dit de adoptie van niet-Fulbe-kinderen, concubinaat en huwelijk tussen Fulbe-mannen en niet-Fulbe-vrouwen nooit in de weg gestaan. De sociale reproductie van de etnische groep vindt dus eveneens plaats door de incorporatie van niet-mannelijke leden van andere etnische groepen, terwijl – met een beroep op de islam – huwelijken tussen Fulbe-vrouwen en niet-Fulbe-mannen worden bemoeilijkt. Deze 'openheid' naar autochtone vrouwen en kinderen kan weer worden verklaard uit de invloed van een patriarchale ideologie, waarin deze eenzijdige endogamie een collectieve strategie is om door middel van polygamie de numerieke minderheidspositie van de Fulbe in Noord-Kameroen te bestrijden. Vrouwen spelen dit 'spel' van de mannen niet zonder meer mee. Ze gebruiken het om hun eigen positie te verbeteren of te veranderen.

Ondanks de norm van endogamie kenmerken ook de Mundang zich in de praktijk door een 'openheid' om vrouwen uit sommige andere groepen op te nemen. Mundang-mannen en -vrouwen trouwen gemakkelijk met Giziga, maar nauwelijks met mensen van de Tupuri-groep. Een patriarchale verklaring hiervoor is dat de Tupuri een veel hogere bruidsprijs hebben, zodat 'hun' vrouwen duur zijn. Voor Tupuri-mannen is het wel aantrekkelijk een 'goedkope' Mundang-vrouw te huwen. Dit zou tot gevolg kunnen hebben dat Mundang-vrouwen 'verdwijnen' binnen de Tupuri-groep en dat de Mundang-mannen er geen 'Tupuri'-vrouwen voor zouden terugkrijgen. Het is hun dus na aan het hart gelegen hun 'eigen' vrouwen te houden en het negatieve stereotype dat bestaat over de Tupuri-mannen te versterken. Dat werkt ten dele. Het beeld dat Tupuri-mannen 'hun' vrouwen hard laten werken, en het feit dat ze onbesneden zijn, maken hen voor de meeste Mundang-vrouwen onaantrekkelijk. Ten aanzien van de Giziga wordt dit bezwaar niet gemaakt.

### *Taal en socialisatie*

De grenzen van etnische groepen worden in veel regio's gemarkeerd doordat de leden van een groep dezelfde taal spreken. Ook hier is, uiteraard afhankelijk van de etnische groep, verschil tussen vrouwen en mannen. In een samenleving zoals die van de Fulbe hebben vrouwen niet alleen een ander taalgebruik dan mannen, maar kunnen mannen en vrouwen zelfs in het geheel geen woorden met elkaar wisselen in het openbaar, waardoor de vrouwen van twee verschillende etnische groeperingen soms gemakkelijker met elkaar converseren en communiceren dan vrouwen en mannen van dezelfde groep. Niet-islamitische autochtone mannen worden door Fulbe-mannen noch door Fulbe-vrouwen als een bedreiging voor hun seksuele integriteit gezien. Deze mannen worden niet als 'seksueel mannelijk' beschouwd door de Fulbe, en gelden niet als potentiële huwelijkspartners. Voor Fulbe-vrouwen is het daarom veel gemakkelijker om met niet-Fulbe-mannen te communiceren, en vaak ontstaat er zelfs een 'joking relationship' die met hun eigen mannen onmogelijk is. Interetnisch contact vindt in dit geval dus plaats op basis van eenzijdige etnische endogamie.

Wanneer wordt gesteld dat tradities en gewoonten vanaf de vroegste jeugd elementen aandragen voor het etnisch bewustzijn, dan moet ook hier worden toegevoegd dat het socialisatieproces voor vrouwen en mannen in de meeste samenlevingen verschilt. De verschillende instituties – die zo belangrijk zijn voor het gevoel van groepscohesie – kunnen voor vrouwen en mannen een verschillende betekenis hebben. We wezen al op de consequenties van een patri- of matrilineair verwantschapssysteem, maar ook het vestigingssysteem, of erfsysteem (matri- of patrilokaal, matri- of patrilineair) kan tot een verschillend accent in de etnische beleving leiden. Zo zijn er Mafa-vrouwen die islamiseren omdat het islamitisch erfsysteem hun meer aanspreekt.

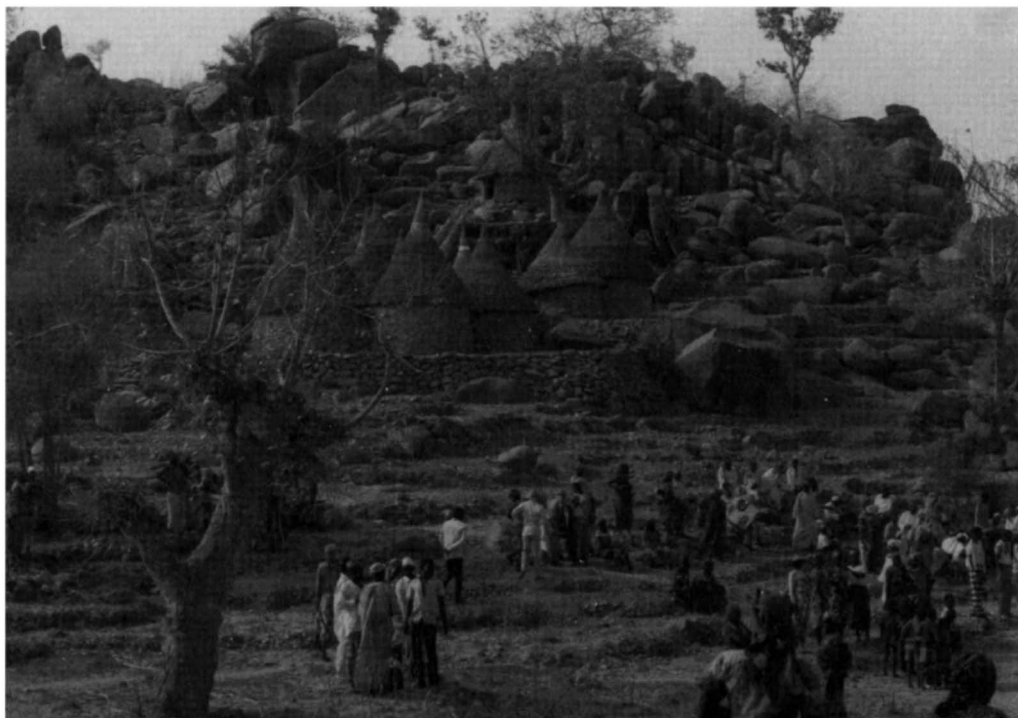
De culturele attributen die vrouwen gebruiken om zich als lid van de etnische groep te onderscheiden van andere groepen, kunnen in belangrijke mate verschillen van die van mannen. Mannelijke groepsleden kunnen zich er niet mee identificeren, ze zijn hun wellicht zelfs onbekend. Het omgekeerde is vaker het geval. Bij de etnische identiteit van de Mundang spelen de maskers een belangrijke rol. Vrouwen worden geacht er niet het fijne van te weten. De maskers worden door mannen niet alleen gebruikt bij hun initiatie tot man, maar eveneens om vrouwen in het patriarchale gareel te houden door middel van intimidatie en geweld. In het voor vrouwen geheime initiatieritueel worden de jongetjes ingewijd. Ze worden vertrouwd gemaakt met de patriarchale morele orde en hun wordt geleerd hoe een 'echte' Mundang-man zich behoort te gedragen. Binnen het rituele leven worden de Mundang-vrouwen als het ware naar de marge van de etnische groep geduwd. Ze zijn onwetenden en kunnen zich dus heel moeilijk identificeren met een belangrijk attribuut dat de groep kenmerkt.

### *Slotopmerkingen*

In Noord-Kameroen verschillen de gender-relaties aanzienlijk binnen de verschillende etnische groepen. Bij de Fulbe is sprake van een duidelijke sekse-segregatie, terwijl het bij de Mafa volkomen normaal is dat economische en rituele taken door mannen en vrouwen gezamenlijk worden uitgeoefend. Dergelijke verschillen tussen groepen kunnen door de leden van die groep worden uitgebuit, of reden zijn voor een bewuste verandering van etnische identiteit (al dan niet via een religieuze verandering, zoals bij islamisering het geval is).

In de negentiende eeuw degradeerden de Fulbe de autochtone bevolking in Noord-Kameroen tot een minderheid (ondanks haar numerieke overwicht). De Mundang hebben zich aangepast aan de machtige Fulbe-cultuur door strategisch gebruik te maken van elementen uit de buitenwereld, en tegelijkertijd de cohesie van hun eigen samenleving te handhaven met behulp van taal, de familiestructuur, politieke organisatie, en rituelen. De Mafa hebben lang weerstand geboden aan de politieke overheersing van de Fulbe en nauwelijks culturele elementen uit de Fulbe-orde geïncorporeerd in hun eigen cultuurgoed. De Mafa die overgaan tot de islam nemen afstand van die orde. Ze nemen niet alleen de islam als een etnisch symbool van de Fulbe over, maar maken zich daarmee ook op vrij radicale en definitieve wijze los van de basisinstituties die essentieel zijn voor de Mafa-identiteit. Vrouwen zijn actief betrokken bij deze overgang. Initiatief tot verandering nemen ze uitsluitend zelf en vaak nog op latere leeftijd. De culturele attributen van hun etnische groep hangen ze aan de wilgen als dat hun tot persoonlijk voordeel strekt. Daarbij claimen ze echter niet een Fulbe-identiteit, maar een religieuze identiteit als moslim. Bij huwelijken met Fulbe-mannen worden hun kinderen wel Fulbe.

Als gevolg van maatschappelijke veranderingen – zoals de commerciële



Mafa-dorp in de bergen

sering van de landbouw, de komst van wereldreligies, onderwijsvoorzieningen, en het ontstaan van vrouwengroepen – slagen mannen er niet langer volledig in om de patriarchale orde te handhaven, en de grenzen via de controle over de vrouwen af te bakenen. Vooral de kerken hebben veel invloed op de ontwikkeling van solidariteit tussen vrouwen op lokaal niveau. Ook de bekering tot de islam leidt tot veranderingen in de gender-relatie. Zo ontstaan vrouwencircuits rond het verzamelen van goederen voor bruidsschatten en daarmee verbonden economische activiteiten, waarvan de inkomsten voor de vrouwen zelf zijn. Binnen deze circuits worden patriarchale normen en praktijken voorzichtig ter discussie gesteld, zoals het recht van de man om zijn vrouw te slaan, het recht van de man om beslissingen die het gezin aangaan te nemen zonder zijn vrouw daarin te kennen. Ook claimen geïslamiseerde vrouwen hun (islamitische) recht op onderwijs.

We hebben hierboven de theorievorming over etniciteit in Afrika kritisch bekeken om te zien hoe gender-relaties daarin een rol zouden kunnen opeisen. In de studie naar etniciteit komen vooral ‘westers-traditionele’, dus etnocentrische opvattingen betreffende man-vrouwverhoudingen naar voren. Alle aan-

dacht gaat uit naar de mannen als centrale actoren in de vorming van etnische identiteit.

In een visie op etniciteit als een politiek spel van belangenbehartiging in de bredere samenleving, worden vrouwen bijna noodzakelijkerwijs aan de kant gezet, omdat zij in de politieke arena's sterk zijn ondervertegenwoordigd. Ondervertegenwoordigd, maar niet afwezig, zoals de verhuizing naar de stad van Mafa-vrouwen na hun bekering tot de islam illustreert. Deze vrouwen zijn actoren in een spel van belangenbehartiging waarbij ze gebruik maken van de mogelijkheden die het islamitische leven van de stad en de markt hun heeft te bieden.

Wij zijn bovendien van mening dat etniciteit meer is dan een spel van belangenbehartiging in de buitenwereld. Ook de vrouwen en mannen die in de dorpen blijven, nauwelijks geschoold zijn, weinig toegang hebben tot betaalde banen, en zich niet bekeren tot de islam, ontwikkelen hun eigen vormen van etniciteit. Als in de studie naar etniciteit meer aandacht zou worden besteed aan deze 'gewone' mensen, dan zou blijken dat ook veel vrouwen een actieve rol spelen in de vorming van sociale identiteiten, door eigen etnische strategieën te ontwikkelen. Door de bestaande gender-relaties hebben vrouwen en mannen niet altijd gelijke belangen, zodat we verschillende etnische strategieën kunnen verwachten. De verschillen zijn niet zo groot dat we van verschillende etnische identiteiten kunnen spreken, maar wel van verschillende accenten daarin. De gekozen strategieën in de gender-strijd binnen de lokale samenleving kunnen etnische implicaties hebben. Mensen hebben vaak keuzemogelijkheden, en vrouwen en mannen maken in veel situaties niet dezelfde keuzes.

## Helga Geyer-Ryan

Sinds 1983 werk ik als docente literatuurwetenschap in Nederland. Etnische verschillen tussen Nederlanders en Duitsers zouden mij in een tijd van tien jaar dus wel opgevallen moeten zijn. Maar ik vind het heel moeilijk daarover iets concreets te zeggen. Natuurlijk zijn er genoeg stereotypen die je direct bij de hand hebt als er iets niet gaat zoals je dat graag zou willen. Dan zeg je wel: ‘nou, typisch Nederlands’. Maar als je er serieus over nadenkt, blijft daar niet veel van over. Eigenlijk niets. Want de verschillen die etnisch of nationaal bepaald zouden zijn, hebben vaak meer te maken met groepsgedrag dat afhankelijk is van factoren als leeftijd, stad/platteland, noord/zuid, klasse, sekse of beroep en ook van persoonlijke karaktertrekken.

Ik ben opgegroeid in Ostfriesland, in een stadje zeven kilometer van de Nederlandse grens bij Nieuweschans. Ik denk dat de mensen in die streek etnisch meer gemeen hebben met de Noordnederlanders dan met de Duitsers in Beieren of Berlijn. Dat de Nederlanders eerder over koetjes en kalfjes praten en de Duitsers eerder over de categorische imperatief is ook geen duidelijk etnisch verschil. Want ook de Engelsen hebben een voorkeur voor het eerste en de Fransen voor het tweede.

Een ander cliché, dat niettemin een kern van waarheid bevat, is het Nederlandse liberalisme. Veel radicale en kritische Nederlanders zetten daar graag vraagtekens bij. Duitse Neerlandofielen krijgen er bijna tranen van in hun ogen. Toch is er in vergelijking met Duitsland en met andere landen een merkbaar verschil. Liberale opvattingen heb je natuurlijk ook in andere naties, maar daar vind je die vooral geconcentreerd in de grote steden en kosmopolitische centra. In Nederland daarentegen ontmoet je ze in de algemene openbare en brede gevoeligheid voor discriminatie – zelfs in conservatieve kringen. Er bestaat in Nederland ook een grotere tolerantie van privé-mensen tegenover niet-genormeerde lifestyles, identiteiten en gedragspatronen. Om het poëtisch te zeggen: je ademt hier een beetje lichter dan ergens anders, er is iets minder reden tot angst. Maar is dat nu een etnisch verschil?

Waar je als Duitse(r) veel meer mee te kampen hebt, is natuurlijk de beladen politieke geschiedenis van Duitsland. Ook al ben je niet persoonlijk schuldig aan wat er vóór jouw eigen tijd gebeurd is, aan een diepgewortelde schaamte over wat je eigen land ooit heeft aangericht ontkom je nooit. Ook dit is inmiddels een cliché, maar daarom toch niet minder waar. Het heeft me daarom erg verbaasd dat ikzelf nooit vijandige reacties vanwege mijn Duitse nationaliteit in Nederland heb gekregen. Integendeel. De mensen zijn altijd heel vriendelijk, of het nu studenten, buren, collega's, zakenmensen of voorbijgangers betreft. Dat geldt ook voor mijn moeder. Ze kan er maar niet over uit hoe fatsoenlijk ze geholpen wordt als ze iets niet weet of kan als buitenlandse, hoe aardig de mensen in de winkels en buiten in de verkeersdrukte tegen haar zijn. Daarom vond ik het ook niet erg toen een vriend mij ooit vroeg, wanneer hij zijn fiets nu eindelijk eens zou terugkrijgen.



## Rian Voet

# Groepsidentiteiten en identiteitspolitiek

Al geruime tijd wordt het sociaal liberalisme vanuit vrouwenstudies en etnische studies bekritiseerd op zijn onderliggende verlichtingsdenken, zijn universalisme en individualisme. Het verlichtingsdenken, dat een algemene menselijke natuur en algemeen menselijk vermogen tot rationeel denken als uitgangspunt neemt om gelijke rechten en gelijke behandeling op te eisen, zou slechts tot verlichting van witte mannen hebben geleid. In het universalisme en individualisme zou ten onrechte verondersteld worden dat we allen al vrije en gelijke burgers zijn, waardoor we geen aandacht meer zouden hoeven te hebben voor groepsongelijkheden. Maar er gaan vanuit vrouwenstudies en etnische studies ook steeds meer stemmen op dat groepsverschillen niet alleen gearticuleerd zouden moeten worden om de nog steeds bestaande ongelijkheden te kunnen zien en daarmee te veranderen, maar ook omdat sommige groepsverschillen positief zijn en fundamenteel voor het gevoel van eigenwaarde. Will Kymlicka beargumenteert bijvoorbeeld dat iedereen het recht zou moeten hebben de levensstijl in de gemeenschap waarin hij of zij geboren is voort te zetten. Vrije keuze betekent volgens hem ook dat het scala van mogelijkheden waaruit men mag kiezen ruim moet blijven.<sup>1</sup>

Op het politieke vlak is allang een zelfde trend te zien. Er bestaat steeds meer enthousiasme voor een politiek die groepsverschillen benadrukt, niet zozeer om compensatie voor onrecht uit het verleden of heden te vragen, maar juist om assimilatie tegen te gaan. Sociaal-liberalen zouden, wellicht met goede intenties, vrouwen en etnische minderheden slechts willen emanciperen als ze zich conformeerden aan het beeld van de witte man. In plaats van zo'n assimilerende emancipatiepolitiek stellen de critici een 'positieve' culturele identiteitspolitiek: 'black is beautiful' of 'feminisering'.

Het is hierbij niet noodzakelijkerwijs zo dat de algemene menselijke natuur als fundering voor politiek en burgerschap vervangen is door de zwarte of vrouwelijke natuur. Het natuur-cultuurdebat, socialisatietheorieën, postmodernisme en natuurlijk ook interne conflicten hebben hun uitwerking niet gemist. Niet alleen is er een fragmentatie opgetreden in het zwart-zijn of vrouw-zijn, bijvoorbeeld de articulatie van de biseksuele, ecologisch verantwoorde, Turkse vrouw met een arbeidersklasseachtergrond, maar ook erkennen vele sociale groepen en hun theoretici volmondig dat van een bijzondere natuur geen sprake

1. Zie bijvoorbeeld Iris Marion Young, *Justice and the politics of difference*. Princeton (Princeton University Press) 1990; Will Kymlicka, *Liberalism, community and culture*. Oxford (Clarendon Press) 1989; Homi Bhabha en Bhiku Parekh, 'Identities on parade. A conversation', *Marxism Today* (juni 1989), pp. 24-29.

is. Bikhu Parekh stelt bijvoorbeeld dat 'het zelf noch een substantie is, noch een automatisch proces, maar een oneindig proces van zelfbepaling, dat noodzakelijkerwijs wordt gedefinieerd en ontwikkeld binnen de context van de relatie van een individu tot natuur en maatschappij'.<sup>2</sup> Ook al zijn hun identiteiten slechts tijdelijk en geconstitueerd, dan nog functioneren ze voor hen als volwaardige fundamenteën in een identiteitspolitiek. De historische toevalligheid waarmee identiteiten gecreëerd en gewaardeerd worden, maakt een opwaardering van de identiteit van verdrukte groepen niet minder urgent.

De bezwaren die ik in dit artikel naar voren zal brengen tegen identiteitspolitiek zijn dan ook niet gebaseerd op het idee dat identiteiten gekunsteld zijn en daarmee geen geëigende basis voor politiek. Integendeel, politiek bestaat bij de gratie van de gekunsteldheid. Mijn bezwaren hebben te maken met de specifieke vorm die de articulatie van die identiteiten vaak aanneemt, namelijk die van een identiteitspolitiek. In wat volgt zal ik diverse aspecten van identiteitspolitiek schetsen en mijn bezwaren daarbij aangeven.

### *Wij en Zij*

Een identiteitspolitiek is een politiek waarbij een Wij geplaatst wordt tegenover een Zij. Onvermijdelijk is dat Wij een veel positiever karakter hebben dan Zij. Zij begrijpen ons niet, zien Ons en Onze belangen over het hoofd. Zij delen Onze deugden en opinies niet. Wat nog wel het ergste is, Zij hebben niet in de gaten hoezeer Zij van Ons verschillen. Zij willen Ons incorporeren in Hun idee van hoe de wereld in elkaar zit en Ons ertoe aanzetten Onszelf in Hun termen te bezien en met Hun waarden te beoordelen. Geen wonder dat Wij Onszelf zolang als minderwaardig hebben beschouwd. Wij beschouwden Onszelf met vreemde maatstaven. Het is hoog tijd dat Wij Onze eigen maatstaven gaan aanleggen.

Binnen een identiteitspolitiek wordt, zoals Carl Schmitt dit expliciteerde, de ander als zo verschillend gezien dat de eigen identiteit als existentieel bedreigd wordt gezien.<sup>3</sup> Door die subjectief gevoelde dreiging wordt de behoefte gevoeld zich te verweren en de eigen identiteit te articuleren. Gebeurt dit niet, dan bestaat het gevaar dat men 'overspoeld' wordt en vervreemd wordt van zichzelf. Omdat het zo subjectief is, kan de identiteit op van alles gebaseerd zijn: religie, klasse, sekse, seksualiteit, nationaliteit of taal. Al deze achtergronden zijn potentieel politiek: religie wordt bijvoorbeeld politiek als het behoren tot de ene religieuze groep en niet tot de andere iemand tot een politieke vijand maakt in plaats van tot een politieke vriend. Denk maar aan Noord-Ierland. Volgens Carl Schmitt is alle politiek gebaseerd op een vriend-vijand-indeling. Dit lijkt mij overdreven, maar bij een identiteitspolitiek is dit inderdaad het geval.

2. Bhabha en Parekh, 'Identities on parade', p. 24.

3. Carl Schmitt, *The concept of the political*. New Brunswick, NJ (Rutgers University Press) 1976.

Deze Wij-Zij-retoriek is zeer herkenbaar in immigratiedebatten waarbij autochtonen zeggen bang te zijn dat hun nationale identiteit vertroebeld zal worden. De immigranten moeten zich maar aanpassen. Omgekeerd zijn er natuurlijk ook de klachten van de geëmigreerden, die voelen dat ze zich zozeer aan moeten passen dat ze 'zichzelf' niet meer kunnen zijn. Geheel andere voorbeelden kunnen echter worden gevonden in de assertieve en trotse houding van vrouwelijke feministen die weigeren zich langer aan te passen aan de normen van de 'mannelijke' politiek of van homoseksuelen die een gay- en lesbische tegencultuur een essentieel element van het publieke leven vinden. Verder kan men deze retoriek vinden in velerlei sollicitatieprocedures waarin wordt gepoogd een vrouw, gehandicapte, homoseksueel of iemand uit de etnische minderheden op een post te krijgen, omdat de werkplek anders te 'macho', 'lichamelijk perfect', 'hetero' of 'wit' zou zijn.

De problemen die deze Wij-Zij-scheiding oproept zijn van tweeërlei aard. Allereerst wordt door de strikte afbakening van de Zij-groep in een afgeperkte groep verhinderd dat leden van die groep sympathiseren en zich affiliëren met de Wij-groep. Welwillende mannen die zich feministisch zouden willen noemen, worden vijandig bejegend en op hun man-zijn aangesproken, en keren zich waarschijnlijk na enige tijd van het feminisme af. Witten die solidair willen zijn met etnische minderheden en hun strijd zouden willen steunen, krijgen er genoeg van alsmear de racist in zichzelf te moeten zoeken of steeds maar voor de voeten geworpen te krijgen dat ze niet namens zwarten mogen praten en daarom over etniciteit beter hun mond kunnen houden. Gek genoeg werkt deze intimidatie nog steeds. Het is gemakkelijker ons tegen vaders te verzetten die beweren dat wij ons niet over veiligheidsbeleid mogen uitspreken omdat we de oorlog niet hebben meegemaakt, dan ons te verzetten tegen het idee dat wij niets zouden mogen zeggen over etnische politiek omdat wij niet zwart zijn.

Voorts legt deze Wij-Zij-scheiding ook een zeer zware last op de schouders van de leden van de Wij-groep. Deze worden immers voortdurend geacht de identiteit van de Wij-groep te vertolken. Kortom, de vrouw die uiteindelijk na veel geroep en gelobby om een vrouw in een bepaalde commissie belandt, wordt vanuit haar achterban en misschien ook nog wel door de verlichte leden in die commissie geacht zich voortdurend als een vrouw te gedragen en de belangen, opinies en mogelijke deugden van vrouwen te vertolken. Wie wil zo nog 'als vrouw' of als lid van een andere groep gekozen worden? Ofwel je stereotypeert jezelf en 'bevriest' de identiteit, ofwel je wordt er voortdurend van beschuldigd dat je ten onrechte op die plaats zit. Een ander schadelijk bijeffect is dat minderheidsstromingen binnen die identiteitsgroepen de kans lopen over het hoofd gezien te worden en niet gerepresenteerd te worden.

Deze uitsluitings- en insluitingsproblemen van een identiteitspolitiek worden niet opgelost met eindeloze afsplitsingen. Wanneer de vrouwenbeweging zich opsplijt in Surinaamse vrouwen, lesbische vrouwen, islamistische vrouwen en ga zo maar door, zal weliswaar een veelheid van verschillende identitei-

ten worden gearticuleerd, maar de insluitings- en uitsluitingsproblemen zullen zich in dat geval gewoon binnen een specifiekere gedefinieerde groep afspeelen. Bovendien levert zo'n strategie moeilijkheden op voor de solidariteit binnen de vrouwenbeweging en voor haar kracht als geheel.

*Eén in de onderdrukking, één in de strijd?*

Het volgende aspect van een identiteitspolitiek is gerelateerd aan het vorige, maar is de moeite waard om ook afzonderlijk te bezien. Binnen een identiteitspolitiek gaat men ervan uit dat, omdat de leden van de Wij-groep op dezelfde manier onderdrukt zouden zijn, ze zich ook op dezelfde manier zouden moeten bevrijden. Nu is er erg veel verzet geweest tegen het eerste deel van deze stelling, dat alle vrouwen op dezelfde manier onderdrukt zouden worden; vandaar al die afsplitsingen. Maar het tweede deel van deze stelling is nog tamelijk onaangetast. Binnen de identiteitspolitiek gaat men er nog steeds vaak van uit dat nu er voldoende afgesplitst en gezuiverd is, de 'uitgedunde' Wij-groep een duidelijke en krachtige bevrijdingsstrijd kan voeren. Alle leden hebben immers zo ongeveer dezelfde achtergronden en belangen. Hier wordt grootscheeps de importantie van opinies en oordeelsvorming ontkend. June Jordan, een Amerikaanse dichteres, heeft het eens als volgt verwoord:

'It occurs to me that much organizational grief could be avoided if people understood that partnership in misery does not necessarily provide for partnership in change: when we get the monsters off our backs all of us may want to run in very different directions.'<sup>4</sup>

Zelfs al bevindt men zich in precies dezelfde situatie, dan nog kan men tegengestelde beoordelingen hiervan hebben. En zelfs wanneer men tot precies dezelfde negatieve beoordelingen komt, dan nog kan men volslagen tegengestelde ideeën hebben over hoe men uit die situatie komt en wat het doel eigenlijk is. In mijn ogen is het niet jammer, maar een groot goed dat we (zelfs als Wij-groep) zo van mening kunnen verschillen. Is de mogelijkheid tot enige mate van autonome oordeelsvorming niet datgene wat ons mensen onderscheidt van andere organismen? Verder, bestaat politiek niet vooral in het debat, in het meningsverschil? Anders zouden we net zo goed een regering van experts kunnen hebben die onze belangen behartigt en onze zaken bestuurt, zoals Plato voorstelde.

Voor zover het 'het algemeen belang' betreft vinden de meeste mensen het belangrijk dat er partijen zijn die van mening verschillen over wat dit algemeen belang is en hoe dit gedefinieerd moet worden. Binnen een identiteitspolitiek daarentegen gaat men ervan uit dat het 'algemene belang' een misleidende

4. Geciteerd in Mary Louise Adams, 'There's no place like home. On the place of identity in feminist politics', *Feminist Review* (1989), nr. 31, pp. 22-33.

universalistische notie is die opgedeeld zou moeten worden in diverse belangen, waarbij elke groep zich dan over het eigen belang uitspreekt. Behalve dat dit idee voorbijgaat aan de veelheid van identiteiten en belangen die men kan hebben, gaat men er ook van uit dat de ervaringen van een bepaalde groep leiden tot waarheidsaanspraken over de belangen van die groep. Concreter gesteld: vrouwen zouden op grond van hun ervaring kunnen zeggen wat de belangen van vrouwen zijn. Een enkele vrouw, welke dan ook, zou kunnen vertellen wat vrouwenbelangen zijn. Misschien dat er bepaalde eisen worden gesteld: dat ze een rapport kan schrijven of goed kan spreken in het openbaar, maar in principe kan elke vrouw alle vrouwen vertegenwoordigen. Wanneer echter het belang van verschillende opinies wordt erkend, moet noodzakelijkerwijs getwijfeld worden aan de autoriteit van de identiteitsgroep over bepaalde vraagstukken of zelfs over de belangen van die groep.

### *Politiek van de verbolgenheid*

Binnen een identiteitspolitiek wordt wel erg verontwaardigd gedaan over de onderdrukking waar men als vrouw, homoseksueel of neger mee te maken heeft, maar toch kan men maar erg moeilijk afstand doen van die onderdrukking. Immers, wanneer identiteit gedragen kan worden als een mantel der deugd, bestaat het gevaar dat men onderdrukt wil blijven worden.<sup>5</sup> In ieder geval heeft die onderdrukking deze persoon een identiteit gegeven, waarmee anderen een gevoel van schuld gegeven kan worden. De Australische feministe Anna Yeatman heeft aan dit aspect de term 'politiek van de verbolgenheid' gegeven.<sup>6</sup> Het is gemakkelijker onschuldig en onderdrukt te zijn, dan verantwoordelijkheid te tonen en te dragen. Haar bedenkingen doen sterk denken aan Joke Smits aantijgingen tegen de schone-handen-politiek. Yeatman ziet als grootste gevaar dat macht en onderdrukking aan elkaar gelijk gesteld gaan worden, waardoor deze groepen maar liever verschoond blijven van enige macht.

Tegen de politiek van de verbolgenheid kan eigenlijk een heel complex van bezwaren worden aangevoerd. Het negatieve-machtsbegrip – en het zich daardoor afzijdig houden van macht – is één bezwaar. Het gebrek aan waardigheid dat zulke groepen kenmerkt is een ander serieus bezwaar. Vervolgens kan worden opgemerkt dat wanneer men geen ervaring opdoet met macht, men ook niet kan leren met macht om te gaan. Verantwoordelijk bestuur kan alleen worden geleerd door een veelheid van ervaringen, niet door slechts vanaf de wal zielig te blijven roepen. Tenslotte is er het bezwaar dat de politiek van de verbolgenheid op den duur niet meer werkt. Als vrouwen of etnische minderheden alsmaar klagen dat ze posities niet aankunnen omdat ze dan in een onderdruk-

5. Een uitdrukking van Jan Clausen geciteerd in: Adams, 'There's no place like home', p. 31.

6. Anna Yeatman, 'Women, communication and power', *Women's Studies Journal*, in voorbereiding.

kende omgeving moeten werken, bestaat er een grote kans dat toehoorders op een gegeven moment hun geduld gaan verliezen en hun pogingen staken om leden van die groepen allerlei instellingen in te loodsen. Deze identiteitsgroepen lopen het gevaar door alle klachten als 'losers' en daardoor niet als 'experts' te worden gezien. Zo loopt men de kans niet gevraagd te worden voor allerlei raden en posities.<sup>7</sup>

### *Speciale behandeling*

Vaak gaat een identiteitspolitiek samen met het vragen om speciale behandeling en speciale rechten. De redenen hiervoor lopen uiteen. Soms worden ze gevraagd om nog bestaande ongelijkheid of discriminatie op te heffen, zoals bij positieve-actieprogramma's bij sollicitaties. Soms worden ze gevraagd omdat gelijke behandeling niet aan de behoeften van een speciale groep tegemoet zou kunnen komen. Een duidelijk voorbeeld is een speciale voorziening voor gehandicapten, maar ook zwangerschapsverlof en speciale toestemming om ritueel te slachten of om een bepaalde manier te begraven zouden als voorbeelden kunnen worden genomen. Speciale behandeling kan worden gevraagd om onrecht in het verleden te herstellen, maar ook om gewoonweg een bepaalde cultuur te kunnen behouden. Ik ga hier niet in op de verschillende motieven voor en voorbeelden van speciale behandeling; het gaat mij hier slechts om één bijzonder en heel bekend probleem: hoe kan worden voorkomen dat deze speciale behandeling omslaat in negatieve discriminatie? Immers, het is niet ondenkbeeldig dat we historisch gezien in een cirkeltje gaan ronddraaien: van uitsluiting en discriminatie, via gelijke behandeling, naar speciale behandeling en misschien weer naar bewuste negatieve discriminatie. Met andere woorden, kan de speciale behandeling niet gebruikt worden om het ideaal van politieke gelijkheid te devalueren? Zou een heel pakket van bijzondere maatregelen voor allerlei groepen niet kunnen resulteren in het niet meer serieus nemen van het idee van gelijk burgerschap?

Nu zal men onmiddellijk tegenwerpen dat speciale behandeling toch met hele andere intenties geschiedt dan de feodale en seksistische politiek uit het verleden. Dit wil ik zonder meer aannemen. Niettemin vraag ik me af of die intenties voldoende waarborgen tegen het genoemd gevaar bieden. Kan zo'n politiek conservatieven niet in de kaart spelen? Zijn er geen vervelende bijeffecten van die politiek, de goede intenties ten spijt? Ik betwijfel eerlijk gezegd of voorstanders van speciale behandeling met hun goede intenties nog wel een omschrijving van politieke gelijkheid en gelijk burgerschap kunnen geven zonder zichzelf tegen te spreken. Hier worden wel eeuwen van emancipatiestrijd op het

7. Zie Jantine Oldersma, 'De bouwstenen van politieke macht', in: Caroline Bouw e.a. (red.), *Macht en onbehegen. Veranderingen in de verhoudingen tussen vrouwen en mannen*. Amsterdam (SUA) 1991, pp. 183-195.

spel gezet zonder dat we weten wat de gevolgen zijn. 'Wie niet waagt die niet wint', is een oud Nederlands gezegde dat mij aanspreekt, maar is deze politiek niet al te gewaagd?

Kortom, identiteitspolitiek is gebaseerd op de simplistische assumptie dat alle leden van een bepaalde sociale groep dezelfde belangen hebben en hetzelfde denken; het leidt tot ernstige insluitings- en uitsluitingsproblemen, tot het ontkennen van het belang van politieke oordeelsvorming en het ontlopen van formele macht en verantwoordelijkheid; het levert bovendien het gevaar op dat speciale behandeling uitmondt in ongelijk burgerschap en negatieve discriminatie, of daar althans niet meer van onderscheiden kan worden.

Dit alles wil niet zeggen dat we daarom maar zonder morren terug moeten keren naar een universalistische en individualistische sociaal-liberale politiek. De kritiek dat de sociaal-liberale politiek ervan uitgaat dat iedereen al vrij en gelijk is en daarom bestaande onvrijheid en ongelijkheid bestendig is terecht. Ook moeten we erkennen dat het sociaal-liberalisme niet zo kleurloos en geslachtsloos was als beweerd en gehoopt werd. Het ontmaskeren van de witte man achter het sociaal-liberalisme is bijzonder zinvol geweest.

Niettemin is er volgens mij iets misgegaan met het verwerpen van de sociaal-liberale politiek simpelweg omdat het tot assimilatie van vrouwen of etnische minderheden zou leiden. 'Assimilatie' heeft vreselijke connotaties in dit kader, maar in feite is niet elke acceptatie van normen en praktijken slecht. Indien vrouwen of etnische minderheden niet vanzelfsprekend in elk opzicht anders zouden zijn – wat ik niet geloof en wat zelfs door de meeste voorstanders van identiteitspolitiek niet beweerd wordt – dan wordt de vraag gewoon welke normen en praktijken voor ieder van ons – en indien dat relevant is voor bepaalde groepen – wenselijk of acceptabel zijn en waarom. Terug naar het debat dus en naar het gevecht dat gaat plaatsvinden over wie daarin recht van spreken heeft. Ongetwijfeld zullen macht en een grote mond hier een belangrijke rol in spelen, maar ook het hebben van overtuigingskracht.

We hoeven niet per se te kiezen tussen een universalistische en individualistische sociaal-liberale politiek enerzijds en een identiteitspolitiek anderzijds. Als we naar de politieke en sociale werkelijkheid kijken, blijkt dat de praktijk veel meer gecompliceerde, op de situatie toegespitste antwoorden heeft dan de gebruikelijke theorieën. In Nederland kennen we eigenlijk zoveel pluralismen dat het moeilijk te bevatten is: het uitgebreide politieke-partijenpluralisme; een neocorporatieve structuur met de staat, werkgevers en werknemers; een formele en informele belangengroepen-pluraliteit rondom de ministeries; een zeer gefragmenteerde onderverdeling in categorieën mensen door sommige ministeries, met name op het gebied van de sociale zekerheid; en een pluraliteit van nieuwe sociale bewegingen die zich vooral op sekse, etniciteit, seksualiteit en levensstijl baseert. Geheel verbannen is de identiteitspolitiek in Nederland nog niet, maar vanwege het voortdurend veranderen van politiek niveau en daarmee ook van het soort pluraliteit dat daarmee gepaard gaat, wordt deze identiteitspolitiek

gematigd. Iedere groep wordt als het ware gedwongen de taal van vele pluralismen te spreken en tegelijkertijd die van de algemene burgerschapsrechten. Zo is de SGP in het parlement ook gedwongen zich uit te spreken over het algemeen belang, wil zij meetellen in het partijenpluralisme. Lesbiennes zijn soms ook gedwongen zich als een belangengroep op te stellen die gewoon algemene burgerschapsrechten opeist, bijvoorbeeld in het geval van het recht op kunstmatige inseminatie. Deze verandering van talen en rollen mag dan wel eens verwarrend werken, haar matigende werking op een consequente en eenzijdige identiteitspolitiek is stellig te waarderen om de redenen die ik in dit artikel heb aangegeven.

Nu zou men zich af kunnen vragen of deze pluriforme Nederlandse samenleving niet het (onbedoelde) effect is van de identiteitspolitiek die ik afwijs, namelijk in de vorm van de verzuiling, en of mijn oordeel ten aanzien van identiteitspolitiek daarom niet positiever uit zou moeten vallen. Inderdaad is de verzuiling een goed voorbeeld van de identiteitspolitiek waar ik me tegen afzet. Dat de verzuiling niet alle desastreuze gevolgen heeft gehad die ik hier voorzie, kan toegeschreven worden aan het gelukkige feit dat hier, in tegenstelling tot de verzuiling in Noord-Ierland, in ieder geval de elites nog wel bereid waren om met elkaar samen te werken en compromissen te sluiten. Niettemin was ook de Nederlandse verzuiling nu juist het tegendeel van pluralisme. Er was geen sprake van keuze en van de mogelijkheid te participeren in een veelheid van levensstijlen en identiteiten. Integendeel, men bleef opgesloten in de groep waarin men geboren was. De huidige pluriforme Nederlandse samenleving kon eigenlijk pas ontstaan toen men de verzuiling opgaf, toen men eens over de grenzen van de zuilen heen ging kijken, toen keuzes en politieke participatie ook een zaak voor de massa's en voor individuen werden.

Het is volgens mij niet zo dat men ten tijde van de verzuiling de potentieel gevaarlijke consequenties van identiteitspolitiek zag en besloot deze te matigen met een aantal pluralismen. Integendeel, de ontzuiling rolde als een sneeuwbal over hen heen, via televisie, studentendemocratie en een algemene jeugdcultuur. De plurale effecten die de ontzuiling had waren niet alleen onbedoeld, maar ook ongewild en geheel tegengesteld aan de verzuilingsgeest. Kortom, de huidige pluriforme Nederlandse samenleving is meer het resultaat van ontzuiling, dan van verzuiling. Hoewel de resten van de verzuiling nog te vinden zijn in het maatschappelijke middenveld, moeten we ons niet door naamplaatjes van de wijs laten brengen. Katholieke scholen verschillen nauwelijks meer van protestantse scholen, KRO en VARA worden beide door de geest van commerciële tv en spelletjesprogramma's aangetast. Dit is nog wel verzuiling in naam, maar niet meer in geest.

Waar ik voor pleit is groepsidentiteitspolitiek serieus nemen, zonder zich uitsluitend op een identiteitspolitiek zoals ik die heb beschreven te verlaten. Natuurlijk zijn we niet in elke context gewone individuele burgers, die precies hetzelfde moeten worden behandeld. We rangschikken ons of worden gerangschikt



in groepen en dit groepslidmaatschap heeft vaak een sociale en daarmee ook een politieke betekenis. Maar het heeft desastreuze gevolgen om altijd een identiteitspolitiek voor een bepaalde groep voor te staan. Niet alleen behoren we tot meerdere groepen en herbergen we soms voor anderen onverenigbare identiteiten in ons, maar een identiteitspolitiek is ook op zichzelf verwerpelijk.

Betekent dit dat we het in Nederland maar moeten houden zoals het is? Ja en nee. Ja, omdat sociale of culturele groepen gedwongen zijn mee te doen aan het talenspel van en de onderhandelingsstrijd tussen de diverse pluralismen. Wie dit spel niet weet te spelen en deze strijd niet weet te strijden, heeft geen overtuigende politieke kracht. Nee, omdat dit 'meedoen aan' geen 'berusten in' impliceert. Niets staat groepen in de weg om de huidige inhoud en condities van het bestaande democratisch pluralisme ter discussie te stellen. Waarom worden binnen de Sociaal-Economische Raad slechts de belangen van werknemers, werkgevers en de staat gerepresenteerd? Waarom worden de stemmen van huisvrouwen, bijstandsmoeders en werklozen hierin niet gehoord? Moeten politieke partijen niet zorg dragen voor een betere representatie van vrouwen en feministen in hun topposities? En tenslotte: hoe voordelig is die enorm sterke onderverdeling in categorieën mensen door het sociale- verzekeringsstelsel, waarbij elke groep weer een uitzondering op een regel vormt? Kortom, stof genoeg om gedurende de participatie aan de taalspelen en de onderhandelingen over te bakkeleien.

Waarschijnlijk is het belangenpluralisme nog het meest problematisch omdat dit het sterkst neigt naar identiteitspolitiek. Immers, wie de belangen of representatie van vrouwen verdedigt kan niet steeds de identiteit van vrouwen aanvallen of het bestaansrecht van de categorie vrouwen ter discussie stellen. Niettemin hoeft een belangenpolitiek niet te vervallen tot een identiteitspolitiek zoals ik die hierboven heb beschreven. Het zich rekenschap geven van de mate waarin een belangengroep zelf identiteiten en identificaties tot stand brengt, zoals Mieke Aerts en Sawitri Saharso bepleiten, is een eerste stap.<sup>8</sup> Een volgende stap zou zijn om in ieder geval binnen de groep de discussie gaande te houden over de vraag welke belangen en noden van welke groepen vrouwen nu eigenlijk verdedigd moeten worden. Nancy Fraser heeft ons hiervoor de mooie term 'de politiek der behoefteninterpretatie' geschonken.<sup>9</sup> Door het steeds opnieuw interpreteren van behoeften en belangen in actuele politieke vraagstukken worden ook 'identiteiten', of liever gewoon sociale en politieke categorieën, opnieuw geïnterpreteerd en zelfs vormgegeven. Tenslotte zouden groepen, wanneer zij speciale rechten, behandeling of voorzieningen eisen, dit niet simpelweg moeten baseren op hun 'andere', 'speciale' identiteit, maar zouden ze moeten beargumenteren waarom ze ten aanzien van een actueel politiek vraag-

8. Mieke Aerts en Sawitri Saharso, 'Sekse als etniciteit', in dit nummer.

9. Nancy Fraser, 'Women, welfare and the politics of need interpretation', in haar verzameling van artikelen *Unruly practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory*. Cambridge (Polity Press) 1989, pp. 144-161.

stuk een bijzondere positie innemen en welke gevolgen dat zou moeten hebben. Martha Minow heeft in dit verband van 'relationele rechten' gesproken, in plaats van gelijke rechten of speciale rechten.<sup>10</sup> Steeds opnieuw moet ter discussie worden gesteld wie eigenlijk een speciaal geval is in relatie tot andere personen en gevallen en wat dit politiek gezien uitmaakt.<sup>11</sup> We kunnen gewoon het motto van Aristoteles blijven aanhangen: 'gelijke gevallen gelijk behandelen en ongelijke gevallen ongelijk'. Dit betekent immers dat we steeds opnieuw bij elk specifiek geval moeten bezien wat de politiek of juridisch relevante kenmerken van een situatie en van de groepen hierbinnen zijn. Het is niet zinvol om vrouwen (of een subcategorie van vrouwen) altijd en overal als anders of speciaal en mannen als normaal te bezien. Belangenpolitiek moet daarom selectief zijn, niet zozeer qua organisatie en vertegenwoordiging want hierin wordt men nu eenmaal tot continuïteit gedwongen, maar wel qua actie en stellingname.

Mijn betoog tegen 'identiteitspolitiek' zoals omschreven door de vier kenmerken levert geen onmiddellijke standpuntbepaling op inzake Gay Games, ritueel slachten, positieve actie of zwangerschapsverlof. In al deze zaken immers zou de overweging tegen identiteitspolitiek, als deze al ter zake is, er slechts één zijn te midden van andere. Het is zelfs denkbaar dat de bezwaren tegen identiteitspolitiek uiteindelijk het onderspit moeten delven na bijvoorbeeld de voordelen van positieve actie gehoord te hebben, die andere aspecten belichten. Net zoals in de beschouwing van identiteitspolitiek vooral de consequenties (en niet zozeer de principes) aandacht hebben gekregen, zouden ook in een specifiek geval de consequenties van dit perspectief en van andere perspectieven moeten worden bezien. Wel hoop ik dat in de beschouwing van allerlei kanten aan heikele zaken, de bezwaren tegen identiteitspolitiek mede belicht zullen worden.

10. Martha Minow, *Making all the difference. Inclusion, exclusion and American law*. Ithaca (Cornell University Press) 1990, vooral pp. 382-383 en 389.

11. Zie ook Carol Bacchi, *Same difference. Feminism and sexual difference*. Sydney/Londen (Allen & Unwin) 1990.

## Proefschriftfragmenten

Annelies Moors

### Women and property

A historical-anthropological study of women's access to property through inheritance, the dower and labour in Jabal Nablus, Palestine

Op 29 juni 1992 promoveerde Annelies Moors aan de Universiteit van Amsterdam op het proefschrift *Women and property*, dat in een handelseditie zal worden uitgegeven door Cambridge University Press. Het onderstaande fragment komt uit het derde deel over de toegang tot bezit via betaalde arbeid, en gaat over vrouwen uit de vluchtelingenkampen op de Westelijke Jordaanoever die in Israël gaan werken en daarmee 'alle grenzen overschrijden'.

#### *Het discours over sekse en moraal*

Zoals uit sommige uitspraken van Imm Khalîl en Imm 'Adnân al bleek, is vrouwenarbeid in Israël een sterk controversiële kwestie. Dat was me ook duidelijk geworden bij mijn eerste pogingen om vrouwen op te sporen die in Israël werkzaam waren. Een goede vriendin van me, een freelance journaliste uit Nablus, vertelde me over de moeilijkheden die zij zelf had ondervonden bij het interviewen van deze vrouwen. Het was voor haar een ontmoedigende ervaring geworden; in hun manier van uitdrukken zat een ondertoon van sarcasme ten aanzien van vrouwen uit de stad en sommigen hadden praktisch geweigerd met haar te praten. Activistes uit het kamp zelf, die mij heel behulpzaam waren geweest, waren ook tamelijk negatief over deze vrouwen en hadden nauwelijks contact met hen. Alleen vanwege mijn relatie met Imm Muhammad in het kamp en via het ziekenhuis was ik in staat hen 'op hun eigen termen' te ontmoeten.

Mannenarbeid in Israël is eveneens omstreden geweest. In de eerste jaren van de bezetting had de snelle toename van het aantal mannen uit de bezette gebieden die in Israël gingen werken een debat binnen de PLO op gang gebracht over het standpunt dat in deze kwestie ingenomen diende te worden. Toen rond 1973 ongeveer de helft van de beroepsbevolking van de Westelijke Jordaanoever in Israël werkzaam was, had dit probleem zich min of meer vanzelf opgelost. Hun aanwezigheid daar werd gelegitimeerd met het argument dat de bezetting een negatieve invloed op de economie van de Westoever had en dat deze

mannen toch verplicht waren in het levensonderhoud van hun families te voorzien. In het begin van de intifada riepen de leiders de arbeiders weliswaar op om te stoppen met het werken in Israël, maar dit standpunt werd snel afgezwakt; hun werd vervolgens alleen gevraagd om op algemene stakingsdagen van het werk weg te blijven. In het Balata-kamp dwongen lokale activisten wel af en toe algemene stakingsdagen af door het de arbeiders onmogelijk te maken naar hun werk te gaan, maar ze hebben niet geprobeerd hen helemaal te laten ophouden met het werken daar. Al voor de intifada werden vrouwen echter sterk ontmoedigd om in Israël te gaan werken. En toen de intifada eenmaal in volle gang was, plaatsten lokale activisten degenen die niet 'vrijwillig' hun werk daar opgegeven hadden onder zeer sterke druk, waarbij zij niet schuwden nu en dan fysiek geweld te gebruiken. De leiders deden weliswaar nooit een speciaal beroep op vrouwen om met werken in Israël op te houden, maar evenmin werden deze lokale activisten terechtgewezen.

Waarom is vrouwenarbeid in Israël zo'n gevoelige kwestie? De antwoorden op deze vraag laten zien hoezeer sekse en moraal met elkaar verweven zijn. Vrouwen uit de hogere klasse in Nablus volgden weliswaar vaak eenvoudigweg de argumentatie van hun mannelijke tegenhangers die hun arbeiders aan Israël verloren hadden. 'Deze vrouwen gaan daar werken en vergeten hun vaderland omdat het werk daar veel gemakkelijker is en ze er meer verdienen', was een veelgehoord antwoord. Maar gewoonlijk waren de argumenten seksespecifieker. Een vrouw werd geacht minder een excuus te hebben om daar te gaan werken dan een man, aangezien immers alleen op een man de verplichting rust in het levensonderhoud van zijn familie te voorzien. Een jonge activiste uit een beter gesitueerde kampfamilie formuleerde het nogal cru als volgt: 'Vrouwen hoeven daar niet te gaan werken, ze hebben mannen die voor hen zorgen. En als ze werkelijk behoeftig zijn kunnen ze zich altijd tot de liefdadigheid wenden.' Met zo'n botte formulering zouden maar weinig volwassen vrouwen uit de kampen instemmen, aangezien ze uit ervaring weten hoe onbetrouwbaar en pijnlijk afhankelijkheid van de liefdadigheid kan zijn. Velen echter maakten inderdaad onderscheid tussen degenen die 'werkelijk gedwongen zijn daar werk te zoeken', zoals vrouwelijke hoofden van huishoudens, en degenen 'van wie de vader of broers de hele dag rondhangen, in koffiehuisen zitten of zelfs alcohol drinken, terwijl ze hun dochters en zusters in Israël laten werken'. De eerste categorie zouden ze verdedigen, zelfs indien ze er zelf niet over zouden denken in Israël te gaan werken. In het tweede geval had de slechte reputatie van hun mannelijke familieleden een weerslag op de meisjes zelf.

In het algemeen vindt men niet alleen dat vrouwen minder geldige redenen hebben om in Israël te gaan werken, maar ook dat ze zich aan groter moreel gevaar blootstellen. Oudere vrouwen, zoals Imm Khalil, uitten vaak kritiek op het samenwerken van mannen en (jongere) vrouwen, omdat dit zou kunnen leiden tot romantische verbintenissen. Dit houdt verband met de culturele nadruk op de noodzaak om de bewegingsvrijheid van vrouwen in te perken om zulke

verbintenissen te voorkomen, die als ondermijnd voor de sociale orde worden gezien. Indien buiten het dorp werken al werd afgekeurd en als een verlies van controle door het dorp werd ervaren, hoe compromitterend moest werken in Israël dan wel niet zijn, waar Palestijnen zich volledig machteloos voelen? Hier was de integriteit van de Palestijnse gemeenschap in het geding; vrouwenarbeid in Israël werd als teken van haar potentiële vernietiging gezien. Daar men jongere meisjes bij uitstek kwetsbaar achtte, gold de morele veroordeling hun in het bijzonder.

Maar niet alleen de moraliteit van in Israël werkzame vrouwen werd in diskrediet gebracht, ook hun politieke standpunten waren verdacht, in het bijzonder, maar niet alleen, bij activisten. Vaak werden moreel verval en collaboratie als twee kanten van dezelfde medaille gezien. Wanneer ik naar de achtergronden vroeg van vrouwen die in Israël werkten, kreeg ik enerzijds vaak te horen dat zijzelf of hun familieleden collaborateurs waren. Anderzijds werden 'gevallen vrouwen' gezien als een gemakkelijk doelwit voor de autoriteiten om als informantes te recrutereren. Zâhir, een goed opgeleide activiste, legde uit dat het probleem met vrouwen die in Israël werkten niet zozeer was dat mannen en vrouwen daar samenwerkten, wat zijzelf in het Balata-kamp ook deed, maar dat 'deze vrouwen in contact zouden komen met mannen die moreel verdacht waren, die alcohol dronken en drugs gebruikten, die collaborateurs zouden kunnen zijn en misbruik van hen zouden maken'. Er deden veelvuldig geruchten de ronde over pogingen van de geheime dienst om mensen in compromitterende situaties te brengen en ze zo tot collaboratie te chanteren. Hierop bestonden vele varianten; een wijdverbreid gerucht ging over een kapsalon waar jonge vrouwen door collaborateurs zouden zijn gedrogeerd en in compromitterende houdingen zouden zijn gefotografeerd om hen zo als informanten te recrutereren.

#### *Arbeid in Israël: de vrouwen zelf*

Arbeidsters in Israël wezen altijd op grote armoede als het motief om in Israël te gaan werken. Imm Jamâl is maar een van de vele arme weduwes met kleine kinderen zonder verwanten die hen konden onderhouden. Haar moeder is een van de minder talrijke gehuwde vrouwen die daar werkten omdat hun echtgenoot niet in het levensonderhoud van het huishouden kon voorzien. Firyâl is een van die jonge meisjes, vaak de oudste in een groot huishouden, die, na op jonge leeftijd van school te zijn genomen, in Israël gingen werken en functioneel analabeet zijn.

Maar ook in de kampen verklaarde armoede niet alles en waren er verschillende arbeidspatronen, verweven met generatie, levenscyclus, familieachtergrond en dergelijke. Voor Imm Jamâls moeder was de vlucht de grootste ramp geweest die haar had getroffen, en was werken in Israël niet zo beladen. Imm Jamâl zelf had lang gearzeld om daar te gaan werken en zou nooit willen

dat haar dochter haar plaats in zou nemen. Firyâl, anderzijds, had juist de plaats van haar moeder ingenomen toen die niet langer in staat was daar te blijven werken. Niet alleen culturele, maar ook processuele aspecten zijn hierbij van belang, aangezien in veel families meer dan een vrouw in Israël werkte. Wanneer de eerste stap eenmaal gezet was, was het gemakkelijker de volgende te doen, en de beloningen konden aanzienlijk zijn. Want in Israël werden deze vrouwen als arbeidsters uit de bezette gebieden weliswaar gediscrimineerd zowel wat betreft het loon dat ze ontvingen als de manier waarop ze bejegend werden, maar ze werden beter betaald dan in Nablus en velen voelden zich daar toch ook beter behandeld.

In zekere zin heeft de intifada hier verandering in gebracht. Sommige meisjes die, nadat ze geruime tijd werkzaam waren geweest in Israël, voor het lokale ziekenhuis waren gaan werken, vertelden me dat het inderdaad beter was om 'voor je eigen mensen' te werken. Hoewel ze dit misschien deden om tegenover mij en anderen te benadrukken dat ze inderdaad goede Palestijnen waren, had de intifada hen vaak sterk aangegrepen en zelfs meisjes uit a-politieke families waren in snel tempo gepolitiseerd. Gedurende de eerste zes maanden van de intifada maakte Khitâm, die samen met haar zuster zes jaar lang in Israël had gewerkt, bijvoorbeeld mee dat een van haar broers werd gevangengezet, een andere in de arm werd geschoten en een derde in elkaar werd geslagen bij een nachtelijke inval in hun huis. 'Voordat er problemen waren tussen ons en de joden zeiden mijn vriendinnen tegen me dat het werken daar goed was, en ik ging met hen mee', vertelde ze. 'Toen begon de intifada, en toen ik de joden mijn broers zag slaan, was ik niet meer op ze gesteld zoals daarvoor. In het begin kon het me niet schelen, ik zei dat de joden goed waren. Maar toen ze mijn broers sloegen, wilde ik daar niet meer heengaan.' Aangezien willekeurig geweld een van de kenmerken van het legeroptreden was, kon het met scherp schieten op menigten zelfs collaborateurs of hun verwanten doden. Toch waren deze meisjes evenmin gesteld op hun werk in het lokale ziekenhuis. Natuurlijk speelde het loonverschil een rol; ze ontvingen daar vaak een derde van wat ze in Israël hadden verdiend. Maar minstens zo belangrijk was de manier waarop ze zich behandeld voelden door de administratie en de staf. Terwijl vrouwen die eerder als werkster voor particulieren hadden gewerkt, hun gevoel van vrijheid benadrukten wanneer ze voor een (lokale) instelling gingen werken, voelden deze meisjes met werkervaring in Israël vooral dat het personeel van het lokale ziekenhuis sterk op hen neerkeek.

Joke van der Zwaard  
 El Mizan  
 Wijkverpleegkundigen over de opvoeding in  
 allochtone huishoudens

Het is in Nederland gebruikelijk om opvoedingsproblemen in allochtone huishoudens te onderzoeken door (semi-)professionele sleutelinformanten te onderwerpen. Daardoor hebben opvoedingsprofessionals zoals leerkrachten, hulpverleners en jeugdgezondheidswerkers behoorlijk wat invloed op de definitie van de problemen en het vaststellen van het allochtonenbeleid. Joke van der Zwaard interviewde wijkverpleegkundigen voor haar onderzoek, waarop zij op 28 september 1993 aan de Universiteit van Utrecht promoveerde. De interviewgegevens worden in haar proefschrift echter niet als informatiebron van de gewoonten en opvattingen van allochtonen beschouwd, maar als informatiebron van de probleemdefinities en verklaringsmodellen van Nederlandse opvoedingsprofessionals. De centrale probleemstelling van het onderzoek was: hoe beoordelen wijkverpleegkundigen de opvoeding(sverhoudingen) in Turkse en Marokkaanse allochtone huishoudens en hoe schatten zij de mogelijkheden tot professionele interventies in?

Onderstaand fragment is een deel van hoofdstuk 7, waarin zij de beoordeling van het moederschap en de sekseverhoudingen in deze huishoudens bespreekt.

*Asymmetrische sekseverhoudingen als cultuurspecifiek gedefinieerd vrouwenprobleem*

De verpleegkundigen gebruiken zowel begrippen en redeneringen uit het achterstandsvertoog als uit het cultuurverschilvertoog. Ze spreken in achterstands- en tekorttermen, als het over de kwaliteit van het moederschap van een bepaalde groep Turkse en Marokkaanse moeders gaat. Ze stappen over op een cultuurverschilbenadering als ze een verklaring zoeken voor eventuele andere problemen van de moeder. Het gesignaleerde onwelbevinden van specifieke Turkse en Marokkaanse moeders wordt daardoor in de eerste plaats gezien in het licht van cultuurspecifiek gedefinieerde asymmetrische sekseverhoudingen. Die asymmetrie zien de verpleegkundigen weerspiegeld in de beperkte bewegingsvrijheid van bepaalde vrouwen en in een bepaald type huwelijksproblemen en machtsconflicten in deze huishoudens. Tenslotte zijn in de interviewteksten een aantal losse opmerkingen te vinden die een achterstellingsbenadering representeren. De verpleegkundigen merken op dat de onveiligheid van de wijk en het ontbre-



Oude Westen, Rotterdam (foto Joke van der Zwaard)

ken van ontmoetingsplaatsen voor allochtone vrouwen de bewegingsvrijheid van deze vrouwen ook kunnen beperken, en dat een afhankelijke verblijfsstatus de huwelijksproblemen ingewikkelder kan maken.

In hoofdstuk 1 heb ik een korte samenvatting gegeven van de oriëntalismekritiek van vrouwenstudiesonderzoeksters op de traditionele representatie van oosterse vrouwen. Deze kritiek is gedeeltelijk van toepassing op de cultuurverschillenbenadering van de verpleegkundigen. Wat de verpleegkundigen niet doen, is de positie van Turkse en Marokkaanse vrouwen toeschrijven aan de islam. In de interviews wordt eigenlijk nauwelijks gerefereerd aan het geloof van deze vrouwen. Als godsdienst wel ter sprake komt, wordt er onderscheid gemaakt tussen al dan niet orthodoxe gelovigen. Verder wordt er – maar dat is heel klassiek – onderscheid gemaakt tussen stedelingen en plattelanders. De verpleegkundigen veronderstellen dat mensen die op het platteland zijn opgegroeid meer vastzitten aan bepaalde culturele tradities dan stedelingen. Volgens Dracopoulou (1989) zouden Nederlandse hulpverleners en gezondheidswerkers de migrantenvrouw die van het platteland komt, veel meer moeten zien als boerin die gewend was



volwaardig deel te nemen aan produktiewerkzaamheden en handel en op die bijdrage aan het huishouden gewaardeerd te worden, terwijl ze hier in Nederland – in ieder geval in eerste instantie – afhankelijk werd van het loon dat haar man elders verdient. Zij wijst erop dat deze vrouwen in Nederland onder andere hebben moeten wennen aan het feit, dat zij door de Nederlandse instellingen, waaronder het consultatiebureau, ineens alleen als huisvrouw, moeder en echtgenote worden aangesproken. Deze benadering ben ik in de interviews niet tegengekomen. ‘Afkomstig van het platteland’ wordt door de verpleegkundigen (onder andere) vertaald in ongelijke sekseverhoudingen en dus in beperkte autonomie en zelfbeschikkingsrecht van vrouwen.

Als het over de te kort schietende kwaliteit van het moederschap van deze vrouwen gaat, zien de verpleegkundigen overeenkomsten met opvattingen en praktijken van bepaalde Nederlandse moeders. Zodra het over het achterliggende onwelbevinden van bepaalde Turkse en Marokkaanse moeders gaat, sluit de cultuurverschilbenadering het signaleren van overeenkomstige problemen van Nederlandse vrouwen uit. De verpleegkundigen veronderstellen dat Nederlandse moeders ook wel eens ‘tegen de muur opvliegen’, omdat ze door hun verantwoordelijkheid voor de kleine kinderen erg aan huis gebonden zijn, maar ze zien dat niet als een structureel problematisch kenmerk van de positie van deze vrouwen. Het wordt als een vervelend bijverschijnsel van een uit vrije wil gekozen situatie beschouwd, en niet in verband gebracht met de ongelijke taakverdeling en machtsverhoudingen in deze huishoudens. Zo wordt er ook geen verband gelegd tussen de beperkte bewegingsvrijheid van bepaalde Turkse en Marokkaanse vrouwen en de relatieve ontoegankelijkheid van allerlei openbare ruimtes voor vrouwen in het algemeen. Als de onveiligheid van de wijk ter sprake komt, gaat het over het verkeer en over junks (m/v), maar bijvoorbeeld niet over het gevaar van (seksueel) geweld van mannen en de uitgaansbeperkingen die daardoor aan vrouwen worden opgelegd. Kortom, het denken in termen van asymmetrische sekseverhoudingen wordt door de verpleegkundigen exclusief gekoppeld aan het cultuurverschilverklaringsmodel.

Door die cultuurverschilbenadering zijn de huwelijksproblemen en machtsconflicten in deze huishoudens voor een autochtone Nederlandse verpleegkundige per definitie moeilijk te begrijpen, of in ieder geval moeilijker dan die in autochtone Nederlandse huishoudens. Ook als de vrouw wel Nederlands spreekt, weet de verpleegkundige niet zeker of ze haar wel begrijpt. Volgens Bauman (1988/1989) is een dergelijke onzekerheid zowel het gevolg als de oorzaak van het trekken van grenzen tussen datgene wat gewoon en bekend is en datgene wat ‘vreemd’ is. Als men niet zeker weet of men iemand anders of iemand uit een ander land wel kan begrijpen, kan men zekerheid creëren door het anders-zijn van de ander bij voorbaat aan te nemen en vast te leggen. Het verschijnsel vreemd(eling) is dan zowel oorzaak als effect van het grenzen stellen. Het resultaat is dat de ander in zijn identiteit versteend wordt en dat er een culturele grens om het eigene wordt getrokken. Kortom, men blijft in een cirkelre-

denering steken. In dit geval betekent het ook, dat ambivalente en tegenstrijdige gedragingen van vrouwen in verband met huwelijksproblemen en machtsconflicten slechts op één manier begrepen worden, namelijk als het heen en weer bewegen tussen de westerse vrijheden en de patriarchale oosterse tradities.

Doordat het vocabulaire van de asymmetrische sekseverhoudingen exclusief gereserveerd wordt voor de interpretatie en verklaring van de eventuele problemen van Turkse en Marokkaanse vrouwen, wordt voortdurend het idee bevestigd, dat de positie van deze vrouwen fundamenteel en in negatieve zin verschilt van die van autochtone Nederlandse vrouwen, althans voor zover zij nog vastzitten aan hun cultuur. De consequentie daarvan is dat zowel autochtone als allochtone moeders slecht met vrouwenkwesties op het consultatiebureau terecht kunnen. De autochtone moeders lopen op tegen het idee dat hun omstandigheden in principe het gevolg zijn van eigen vrije keuzes. De allochtone moeders lopen vast op onbegrip en op het idee dat hun cultuur het (belangrijkste) probleem is. Beide groepen zouden ermee geholpen zijn als de begrippen 'Turkse/Marokkaanse cultuur' en 'asymmetrische sekseverhoudingen' ontkoppeld en van een vaststaande inhoud ontdaan zouden worden.

José C.M. van Santen

## They leave their jars behind

### The conversion of Mafa women to Islam

Op 13 mei 1993 promoveerde José van Santen aan de Universiteit van Utrecht, faculteit sociale wetenschappen. Haar proefschrift, uitgegeven bij VENA (RUL), gaat over de situatie van Mafa-vrouwen in Mokolo, een kleine stad in het Mandara-gebergte van Noord-Kameroen. In de urbane context ruil(d)en zij in grote getale hun eigen religie in voor de islam. De auteur stelde zich ten doel dit proces van islamisering in beeld te krijgen en met name de effecten van deze bekering op de situatie van vrouwen en de relaties tussen de genera te bespreken. Om de vraag te achterhalen welk effect de islam heeft gehad op de bestaande tradities van Mafa-vrouwen bleek het noodzakelijk hun positie te bekijken op religieus en symbolisch niveau, evenals op het niveau van de economie van de reproductie in de niet-geïslamiseerde Mafa-samenleving. Aan de visie en uitspraken van de mensen zelf wordt veel aandacht gegeven. De volgende fragmenten zijn afkomstig uit hoofdstuk 1 en uit de Conclusie.

Toen Madagali na de Eerste Wereldoorlog Engels gebied werd kwamen de slaven die gevangen waren genomen en tijdens hun slavernij waren geïslamiseerd

terug naar hun regio van oorsprong. Ze kozen ervoor om rond de islamitische gemeenschap in Mokolo te gaan wonen. Deze eerste golf van islamisering is voor vrouwen en mannen grotendeels hetzelfde:

‘We waren thuis met vijf kinderen. Toen ik acht was (rond 1910) werden we meegenomen door Hamman Yadjji (de toenmalige regeerder van Madagali, die de vlakte van Mokolo dankzij de steun van de Duitse koloniale overheersers als zijn territorium kon claimen). Ze hadden onze vader al gevangen genomen. Toen ze dat deden hadden wij, de kinderen, ontzettend geschreeuwd en gehuild. Daardoor joegen ze ons nog eens extra op, maar uiteindelijk lieten ze ons met rust en bleven we met onze moeder achter. Dat was tien dagen daarvoor. Toen kwamen ze terug. We hadden juist buiten een vuurtje aangemaakt om warm te worden. Ze richtten hun geweren. Ik vluchtte met mijn grote broer. Maar toen nam hij een andere weg en ik verloor hem uit het oog. Ze ving me en dwongen me om op de grond te gaan liggen en ze sloegen me en ze schopten me en toen lieten ze me weer gaan. Ik keerde terug naar huis. Toen ik het huis binnen ging, kwam er net iemand naar buiten. Deze persoon was ook gekomen om mensen op te halen, omdat hij de dag ervoor niemand had kunnen vangen. Hij nam me mee.

Uiteindelijk hadden ze ons allemaal gevangen; mijn kleine zus, mijn twee grote broers, mijn kleine broer en ik. Ze brachten ons naar zijn huis in Madagali [het huidige Nigeria] – dat wat naderhand Engels grondgebied zou worden – en ze verkochten iedereen.

Ik was ’s nachts in slaap gevallen en voordat ik wakker werd, waren de anderen al weg. Ik wist toen nog niet zo veel. Ik was nog te klein. Maar mijn grote broer had, voordat ik in slaap was gevallen, zijn hoofd gebogen, zo, en hij had gehuild, en gehuild en gehuild. Ik vroeg hem: “Waarom huil je zo?” Hij vroeg mij daarop: “Waar zullen ze ons heen brengen? Zal het niet zo zijn dat ze ons nu gaan verkopen?” Hij had gelijk, ze verkochten hem. Over mij had, zoals ik zei, omdat ik in slaap was gevallen de *lamido* gezegd: “laat haar maar!”, maar alle anderen werden verkocht in Kano. Toen ik wakker werd waren mijn broers en zus weg en alle andere mensen van het dorp ook. Toen ik dat bemerkte huilde ik ook. Ze verkochten mensen zodat ze zelf veel geld hadden, om kleren te kopen en dingen om te eten en zo.

Ik moest hard werken. Wie gaf me nog tijd om te spelen? Als je niet hard werkte, werd je geslagen met een touw. Dus maalde ik gierst, haalde ik water, waste ik de borden enzovoort. Ik bleef bij de *lamido* en werkte voor hem tot hij me aan zijn kind gaf. Ze was net iets ouder dan ik en ze zou gaan trouwen. Nu is het gebruikelijk bij de Fulbe, zie je, dat als de oudste dochter gaat trouwen, het meisje dat net iets jonger is, met haar mee gaat om haar gezelschap te houden. Toen ik bij haar in huis was kwam er een man om me ten huwelijk te vragen. Ik was juist begonnen te menstrueren.

Al veel langer geleden was ik begonnen met bidden (dit wil zeggen: was ik islamitisch geworden). Omdat ik opgroeide bij de Fulbe, leerde ik immers ook om te bidden als de Fulbe. Eerst was ik nog te klein maar toen ik iets ouder was geworden had ik tegen mezelf gezegd: “Ik kan beter beginnen met bidden!”

De man die om mijn hand kwam vragen was een Mafa, die kwam van Mofélé. Hij was ook islamitisch geworden, omdat hij bij de Fulbe was opgegroeid. Hij

zou de vader van mijn kinderen worden. Ik ben maar één keer in mijn leven getrouwd. Ik bleef bij hem tot hij dood ging. Toen we nog in Nigeria waren, baarde ik mijn eerste kind, onze eerste zoon.

Toen de blanken (de Engelsen en Fransen in 1918) kwamen zeiden ze tegen iedereen dat ze hun kinderen konden ophalen die waren meegenomen door de *lamido*. Mijn moeder kwam, om me op te halen, maar ik zei dat ik al islamitisch was geworden en dat ik niet met haar mee terug naar huis kon keren. Mijn moeder moest huilen. Ze ging voor de deur van “Wilkins” liggen, het huis van de blanke. Ze vroegen haar: “Wat wil je?” Ze zei: “Ik wil mijn dochter terug.” Toen hebben ze een gendarme met haar meegegeven om me op te halen. Ze zeiden: “Kijk, daar is je dochter”, maar ik zei tegen mijn moeder: “Ik ben groot gebracht bij de islamieten, ik heb al een kind, ik kan echt niet mee teruggaan naar huis, naar de bergen, naar mijn geboortedorp.” Zou ik terug naar huis hebben kunnen gaan om weer een “heiden” te worden soms? Toen is ze huilend alleen teruggekeerd.

Toen *lamido* Hamman Yadi door de Engelsen gevangen was genomen zijn mijn man en ik gevlucht naar Mokolo omdat we bang waren dat de Engelsen ons op zouden pakken. Mijn zoon, ons kind, was toen al gestorven en toen heb ik hier in Mokolo nog twaalf kinderen gebaard. Mijn man trouwde nog vijf andere vrouwen, dat wil zeggen, hij scheidde en trouwde opnieuw, scheidde en trouwde opnieuw, maar toen hij dood ging waren we nog maar met twee vrouwen.

Aldus ben ik grootgebracht bij de islamieten en ik ben oud geworden bij de islamieten, en ik heb mijn kinderen gebaard, vier zijn er in leven gebleven, twee zonen en twee dochters, de anderen liggen allemaal al onder de aarde; vijf meisjes en vier jongens onder de aarde. De anderen zijn getrouwd en sommigen hebben hun eigen huis, zoals mijn zoon bij wie ik inwoon.

Mijn dochter heeft me haar oudste dochter gegeven, Maimouna, want ik had zelf toen geen kinderen meer naast me, en je hebt kinderen nodig die je erop uit kunt sturen als je iets nodig hebt...’ (pp. 58, 59, 80)

### *Van God als ‘Twee’ tot God als ‘Een’*

Het tweelingenritueel en de symbolen die ermee zijn geassocieerd blijken de pilaren van de symbolische ordening van de Mafa-samenleving te zijn. Tweelingen worden beschouwd als de uiteindelijke openbaring van de ‘dubbele persoon’ (en het heilige principe) die ieder mens eigenlijk is. De structuur van de Mafa-samenleving reflecteert zich in het tweelingenritueel. Tweelingen hebben speciale krachten en moeten worden gerespecteerd.

Niet alleen tweelingen, ook vrouwen worden met ‘twee’ geassocieerd, en ook zij worden dientengevolge geassocieerd met dat wat aan het leven voorafgaat. Door het ritueel wordt de orde van de samenleving, die door de mannen wordt gedomineerd, en die op hun beurt juist met ‘drie’, met ‘oneven’ worden geassocieerd, weer hersteld.

Binnen de islamitische gemeenschap treffen we minder geritualiseerde festiviteiten aan, waarin steeds opnieuw wordt benadrukt dat er maar één God is



Mafa-vrouw met kleindochter en achterkleindochter; de vrouw is ooit als slaaf weggevoerd en nadien bekeerd tot de islam

en dat Mohammed zijn profeet is. Na islamisering laten de Mafa de kosmologische orde, met ‘dubbelheid’ als organiserend principe, en gierst als belangrijk symbool, achter zich. Volgens de islam zijn dood, leven en vruchtbaarheid in de handen van Allah... (p. 334)

Alhoewel bekering eenvoudig lijkt omdat men aangeeft dat het Opperwezen uiteindelijk dezelfde blijft, is het karakter van de God wel degelijk veranderd. God, *Jigilé*, die ‘twee’ is – zich (of haar) zelf en zijn (of haar) beschermgod, *guid pat* – wordt ‘één’ na islamisering, want er is maar één God en Mohammed is zijn profeet. De aanname van een andere naam voor het Opperwezen lijkt een daad met een oppervlakkige consequentie, maar deze is diepgaander

dan op het eerste gezicht lijkt. In de islamitische samenleving is het oneindige van wat voorafging aan de samenleving van alledag versmolten in de lineaire visie van de nieuwe religie. Niemand hoeft meer rekening te houden met de balans van 'oneven' (mannelijk) die de orde van het hier-en-nu vertegenwoordigt, en 'even' (vrouwelijk), het heilige, dat wat voorafging aan het hier en nu... (p. 336)

*Bruidsprijs, handel en smokkel*

De survey maakte ook het verschil in economische activiteiten van islamitische en niet-islamitische vrouwen duidelijk. Dit hangt gedeeltelijk samen met het nieuwe systeem van huwelijksbetalingen en uitwisselingen in Mokolo. Ten gevolge van dit nieuwe systeem moeten islamitische vrouwen verschillende andere activiteiten op zich nemen, omdat ze geacht worden bij te dragen aan de bruidsgiften van hun kinderen en de kinderen van verwanten en vriendinnen. Maar Mafa-vrouwen hebben in tegenstelling tot de Fulbe-vrouwen geen vee om te verkopen, waarvan de geldelijke opbrengst zou kunnen worden gebruikt om aan deze verplichtingen te voldoen. Na islamisering gaan ze daarom over tot activiteiten die hun geldelijke inkomsten kunnen verschaffen zoals handel, op kleine schaal verhuur van huizen, of smokkel... (p. 338)

## Verslag van een bijeenkomst

Babs Boter en Garjan Sterk

*Nationalism, racism and gender in Europe*

Jaarlijks congres van het European Forum of Left Feminists

Amsterdam, 19-21 november 1993

In 1985 organiseerde het European Forum of Socialist Feminists zijn eerste jaarlijkse congres. Vier jaar later voegden vrouwen uit Oost-Europa zich bij de groep en in 1992 werd de oorspronkelijke naam vanwege politieke bezwaren gewijzigd in European Forum of Left Feminists. Op de laatste bijeenkomst werd onderzocht hoe opvattingen over gender verbonden zijn met racisme en nationalisme. Het voornaamste doel van de bijeenkomst was vergroting van het inzicht in de politieke situatie in Europa met het oog op de ontwikkeling van strategieën.

Philomena Essed, verbonden aan de Universiteit van Amsterdam, stelde dat er in Europa een economische en ideologische eenheid wordt gecreëerd, die is gebaseerd op een contrast met (denkbeeldige) gezamenlijke vijanden. Nationale identiteiten worden gemanipuleerd ten behoeve van politieke doelen. Dit etnisch nationalisme heeft gevolgen voor vrouwen, die bijvoorbeeld worden aangemoedigd om meer kinderen te 'produceren'. In haar huidige onderzoek naar leiderschap vraagt Essed zich af of nationalisme samenhangt met mannelijke vormen van leiderschap. Mannen nemen immers de beslissingen en kopen de wapens, aldus Essed.

Dat het niet altijd zo simpel ligt werd tijdens latere discussies duidelijk. Als gevolg van de gebeurtenissen in voormalig Joegoslavië is men geneigd slechts aandacht te schenken aan de (mannelijke) destructieve krachten van nationalisme. Een aantal deelnemers stelde echter dat nationalisme ook een bevrijdend concept kan zijn voor diegenen die

betrokken zijn bij de strijd om nationale onafhankelijkheid. Verder bezetten vrouwen soms ook topfuncties in de nationalistische bewegingen.

Toch werd ook gewezen op het feit dat vrouwen na afloop van een nationalistische strijd vaak 'terug naar af' gaan. Ook worden vrouwen ingezet bij etnische zuiveringen en zijn vaak slachtoffer van seksueel misbruik als oorlogsdaad. Om onder meer deze redenen kwam de vraag of nationalisme reactionair of juist progressief is in veel discussies aan de orde.

Een andere belangrijke vraag was hoe gender wordt geconstrueerd in nationalistische vertogen. Nora Rätzel, werkzaam aan een onderzoeksinstituut in Hamburg, doet onderzoek naar de (de rol van gender in) relaties tussen de begrippen 'Duitse natie', 'Heimat' en 'buitenlanders'. Voor de witte middenklasse- vrouwen van haar seminars, die gewoonlijk vrij 'links' en kritisch zijn, is de 'Heimat' een ideale plaats waar geen conflicten en tegenstellingen bestaan en men harmonieus samenleeft te midden van prachtige landschappen. Voor slechts twee van de zeventig ondervraagden maakten 'buitenlanders' deel uit van de Heimat.

Dubravka Zarkov werkt op de universiteit van Nijmegen aan een onderzoek naar gender en nationalisme in haar geboorteland, het voormalige Joegoslavië. Ze liet zien dat de representaties in de westerse media van de oorlog in voormalig Joegoslavië verreikende consequenties hebben voor genderrelaties en definities van vrouwelijke seksualiteit. Door een 'oriëntaliserende' constructie van de Balkanbewoners wordt de relatie tussen de seksen als primitief bestempeld: in de westerse 'demonisering' is het de primitieve Ander die verkracht. Ook binnen het nationalistische discours zelf worden het vrouwelijke lichaam en de vrouwelijke seksualiteit gekoppeld aan etniciteit: ze worden een maat van (en ondergeschikt aan) mannelijke etnische macht. Elk vrouwenlichaam is een *etnisch* vrouwenlichaam, dat door de vijand fysiek kan worden toegeëigend en waarop zijn vlag kan worden geplaatst.

Ann Phoenix, docente aan de Britse Brunel University, heeft onder Londense jongeren onderzoek gedaan naar de manier waarop subjectiviteit wordt geconstrueerd via de begrippen 'nationali-

teit' en 'imagined community' (B. Anderson). Soms is dat voor de seksen verschillend. Zo waren zwarte (heteroseksuele) meisjes minder dan zwarte jongens bereid om seksuele relaties aan te knopen met witten en worden met name zwarte vrouwen gezien als bewakers van kunstmatig geproduceerde grenzen.

Cultureel antropologe Gloria Wekker, als 'visiting fellow' verbonden aan de Rijksuniversiteit Leiden en betrokken bij de zwarte-vrouwenbeweging in Nederland, presenteerde een vergelijkende analyse van de Amerikaanse en Nederlandse academische situatie ten aanzien van vrouwenstudies. Zij stelt dat we van de eerstgenoemde kunnen leren. In de Nederlandse academische wereld heeft de kleine geïsoleerde groep zwarte docenten en onderzoeksters onvoldoende invloed en beschikt over te weinig rolmodellen. Nederlandse zwarte academieën worden ondergewaardeerd en getrivialiseerd, terwijl Afrikaans-Amerikaanse vrouwen zoals bell hooks en Alice Walker hier als gevierde heldinnen worden binnengehaald. Volgens Wekker zijn laatstgenoemden meer welkom omdat ze exotischer zouden zijn en ook, na hun kortstondige verblijf in Nederland, weer op veilige afstand verkeren. Nederlandse zwarte vrouwen worden gezien als vrouwen met wie moeilijk te werken is, omdat ze de Nederlandse koloniale geschiedenis en het hedendaagse racisme in Nederland kunnen bekritisieren. Daarbij personificeren zij de herinnering aan een pijnlijk verleden en een ongemakkelijk heden. Ter verbetering van de Nederlandse situatie zou gewerkt moeten worden aan netwerken voor zwarte vrouwen waarbinnen *eigen* boeken en strategieën worden gepubliceerd en ontwikkeld. Daarnaast acht Wekker trans-etnische gemeenschappen even belangrijk. Witte geprivilegieerde feministen zouden niet alleen vriendschappen moeten ontwikkelen met zwarte vrouwen, maar ook programma's. Verder moeten zij de genaturaliseerde hegemonische witheid van vrouwenstudies en andere disciplines kritisch bevragen en tegengaan.

Aan het slot van het congres gaf Helma Lutz een inhoudelijke evaluatie. Nationalisme en racisme waren noodzakelijke thema's gebleken. Racisme bleek meer te worden gekoppeld aan West-Europa en nationalisme aan Oost-Europa. Ze moeten

volgens Lutz meer met elkaar worden verbonden. Verder was consensus door de verschillen tussen de deelnemers achterwege gebleven. De grootste verschillen bleken die tussen 'Oost' en 'West'. De sprekers uit voormalig Joegoslavië, Rusland en Albanië hadden bijvoorbeeld meer dan de Westeuropese deelnemers de nadruk gelegd op de politieke en economische ontwikkelingen in hun land. Daarnaast bestond er een verschil in terminologie: voor sommige vrouwen uit de voormalige Sovjetunie verwijst 'zwart' bijvoorbeeld naar personen uit andere republieken, niet-Russen.

Volgens (zwarte) vertegenwoordigsters van de European Women's Lobby moeten in de toekomst onder meer de volgende kwesties aan de orde komen: de zogenaamde 'mijlpalen' van de (witte-) vrouwenbeweging, het 'witte verschijnsel' van gender-gelijkheid en het feit dat zwarte vrouwen altijd een 'after-thought' vormen bij veel congressen. 'Consciousness raising' zal een van de agendapunten moeten blijven. Dat bleek ook uit de onbevredigende resultaten van de workshops. Een aantal vrouwen was zich er niet van bewust dat de achterstelling op basis van sekse soms wegvalt tegen de privileges die de witte positie met zich meebrengt. Net als in het seminar waar Rätzl over sprak voelen enkele workshop-deelnemers zich al bedreigd door de aanwezigheid van mannelijke migranten in, bijvoorbeeld, hun buurtcafé. Deze 'reële angst' wordt, net als in het 'New Racism', gebruikt als legitimatie van racistische uitlatingen en/of acties, zonder de angst zelf te analyseren.



## Recensies

Annelies Moors

*Refusing holy orders. Women against  
fundamentalism in Britain*

Gita Sahgal en Nira Yuval-Davis (red.)

Londen (Virago) 1992

224 blz., f 33,55

*Refusing holy orders* heeft een duidelijk politieke inzet. Het is opgedragen aan Women Against Fundamentalism (WAF), een organisatie die in maart 1989 werd opgericht door vrouwen van verschillende etnische en religieuze achtergronden als platform voor verzet tegen fundamentalistische bewegingen zowel in Groot-Brittannië als daarbuiten. Gita Sahgal en Nira Yuval-Davis, die samen de bundel hebben geredigeerd en de inleiding schreven, behoren tot de oprichters van deze groep en de auteurs van de acht bijdragen in de bundel zijn er allen bij betrokken.

De visie van WAF komt kort aan de orde in de inleiding van de bundel. Sahgal en Yuval-Davis erkennen dat er in Groot-Brittannië geen sprake is van een volledige scheiding van godsdienst en staat; ze laten zien dat er op velerlei terreinen, zoals in het onderwijs, nauwe banden met vooral de anglicaanse kerk zijn. De toenemende roep, ook in Labour-kringen, om andere religies een gelijkwaardige plaats te geven wijzen ze echter af. Zo spreken ze zich bijvoorbeeld uit tegen een politiek die niet alleen aan het christelijk onderwijs, maar aan alle scholen van confessionele signatuur financiële middelen ter beschikking wil stellen. Want de groeiende populariteit van aparte voorzieningen voor verschillende religies speelt fundamentalistische bewegingen slechts in de kaart. Ze houden daarom een pleidooi voor een werkelijke secularisering van Britse overheidsinstellingen. Dit betekent niet alleen de afschaffing van overheidssteun voor alle scholen op religieuze grondslag, maar

ook het uitwerken van een actief anti-racistisch onderwijsbeleid dat niet alleen christenen, maar ook aanhangers van andere religies de mogelijkheid voor individuele godsdienstbeoefening biedt.

*Refusing holy orders* is uitstekend geschreven, geeft een breed overzicht van de uiteenlopende relaties van vrouwen met fundamentalistische bewegingen en plaatst deze in debatten over racisme en multiculturalisme in Groot-Brittannië. In de inleiding wijzen de auteurs erop dat fundamentalistische bewegingen in toenemende mate in verschillende religies actief zijn; in de afzonderlijke bijdragen komen vormen van christelijk, joods, islamitisch, hindoe- en sikh-fundamentalisme aan de orde. Dergelijke bewegingen kennen velerlei verschijningsvormen. Ook binnen een bepaalde godsdienst kunnen er meerdere fundamentalistische stromingen zijn, die bijvoorbeeld verschillen in de mate waarop ze gericht zijn op teksten dan wel op ervaringen en emoties. Gemeenschappelijk kenmerk is echter dat fundamentalisten hun versie van religie niet alleen zien als de enig juiste, maar deze ook met politieke middelen willen opleggen aan andersdenkenden. Het gaat dus om politieke bewegingen.

Dit politieke (en moderne) karakter komt duidelijk naar voren in de bijdrage van Sara Maitland over de evangelische bewegingen die in de Verenigde Staten en, in mindere mate, in Groot-Brittannië een snel groeiende aanhang hebben. Terwijl de traditioneel-christelijke fundamentalistische groepen zich juist van de moderne wereld afkeerden, gaat het bij het *moral majority*-evangelisme om een volstrekt nieuw fenomeen. Net zoals de vrouwenbeweging eerder deed, gaan deze groepen uit van 'het persoonlijke is politiek', onder andere door thema's als abortus en pornografie aan de orde te stellen. Ze geven hier echter een heel andere betekenis aan en maken deze inzet van een nieuwe, conservatieve politiek.

Waarom vrouwen actief aan dergelijke bewegingen deelnemen is een vraag die door meerdere auteurs wordt gesteld. Yuval-Davis laat de aantrekkingskracht zien van joods fundamentalisme, ook voor vrouwen die eerder feministisch waren: het biedt hun zekerheid en een duidelijke identiteit, ze ontnemen steun aan de sterke vrouwengemeenschap

waar ze deel van uitmaken, en ze beschouwen het streven naar een steeds hogere spirituele prestatie als een uitdaging. Uit Elaine Fosters bijdrage over vrouwen in de Zwarte Kerken, opgezet door migranten uit het Caribische gebied, wordt duidelijk hoe vrouwen eigenwaarde ontleen aan de wetenschap dat zij cruciaal zijn voor het voortbestaan van deze kerken. Yasmin Ali laat zien dat Zuid-aziatische meisjes in Noord-Engeland fundamentalistische argumenten gebruiken om zo hun activiteiten in de publieke sfeer te legitimeren. Ze ontleen er steun aan in confrontaties met hun ouders die een meer etnisch-traditionalistische versie van de islam hanteren.

Terwijl verschillende bijdragen aangeven dat vrouwen in dergelijke bewegingen er soms in slagen hun interpretatieruimte te vergroten, ligt de nadruk in de bundel toch op de kwalijke gevolgen van het groeiend fundamentalisme voor vrouwen. Zowel de selectie van religieuze teksten als de interpretaties ervan blijken vaak negatief voor vrouwen te zijn. Mogelijkheden voor vrouwelijk leiderschap worden ontkend en hun activiteiten worden ingeperkt. Juist het gedrag van vrouwen dient vaak om de grens tussen fundamentalisten en 'anderen' te markeren, waardoor op hen een grote sociale controle wordt uitgeoefend en het ernstige repercussies kan hebben als ze buiten die grenzen treden. Zo kunnen vrouwen in de Zwarte Kerken geen hogere posities in de kerkhiërarchie innemen, dienen joods-fundamentalistische vrouwen zich te conformeren aan hun natuurlijke rol als echtgenote, huisvrouw en moeder, en worden islamitische meisjes wanneer zij doorleren geconfronteerd met een sterke sociale controle. Het meest uitgesproken over de negatieve kanten is de bijdrage van Maryam Pola over Iran, die stelt dat het Iraanse fundamentalisme de absolute controle over het lichaam en de geest van vrouwen eist.

Een centraal thema in de bundel is dat het racisme waar ze in Groot-Brittannië mee worden geconfronteerd, het voor vrouwen uit minderheden (om de terminologie van het boek aan te houden) moeilijker maakt weerstand te bieden aan fundamentalistische tendensen in hun eigen gemeenschap en landen van herkomst. In haar bijdrage over Ierse vrouwen laat Ann Rossiter zien hoe het Britse ko-

lonialisme in Ierland verzet in de vorm van het katholicisme heeft gestimuleerd. Daardoor neemt de katholieke kerk in Ierland een heel andere positie in dan bijvoorbeeld in Zuid-Europa, waar deze verbonden is geweest met de heersende feodale orde. Aangezien het katholicisme de kern vormt van de Ierse identiteit, is het voor Ierse vrouwen moeilijk daar tegen in te gaan, juist omdat zij worden geconfronteerd met een Britse cultuur die religie in de Ierse context ziet als pathologisch.

Het toenemende racisme, maar ook de Britse politiek van multiculturalisme hindert vrouwen uit minderheidsgroepen in hun verzet tegen fundamentalisme in eigen kring. Met name Yasmin Ali en Gita Sahgal gaan uitvoerig in op de negatieve effecten van de verschuiving van anti-racisme naar multiculturalisme: minderheidsgroepen worden als 'anders' gezien, het in stand houden van het cultuurverschil wordt a priori als positief gewaardeerd, en dat verschil wordt steeds meer gedefinieerd in termen van godsdienst.

Hoe fundamentalisme, multiculturalisme en 'eticisme' elkaar in Noord-Engeland hebben gevonden, wordt uiteengezet door Yasmin Ali. Zij ziet het multiculturalisme in de Britse context als rechtvaardiging om minderheden, in dit geval Zuid-aziatische gemeenschappen, van werkelijke deelname aan de politiek uit te sluiten; deze gemeenschappen worden als doelgroepen voor beleid gedefinieerd in plaats van als actoren in het politieke systeem. Daarbij worden ze als statisch en homogeen gezien zonder interne tegenstellingen op basis van klasse of gender. In de praktijk heeft dit een stratum van mannelijke leiders – vaak met een specifieke klassepositie – de mogelijkheid geboden zich via zelfselectie en patronage op te werpen als bemiddelaars tussen de gemeenschap en de autoriteiten, net zoals lokale elites dat deden onder de koloniale administratie.

Gita Sahgal stelt het internationale karakter van fundamentalistische bewegingen aan de orde en maakt duidelijk hoe extreem-rechtse Hindoe-groepen, door een beroep te doen op het multiculturele beleid, erin slaagden overheidsfondsen te werven voor activiteiten in India. Haar bijdrage is met name interessant omdat zij ingaat op de manier waarop Aziatische vrouwen zich te weer stellen te-

gen fundamentalistische tendensen. Door zich samen met zwarte vrouwen in 'zwarte vrouwengroepen' te organiseren ondermijnen ze de constructie van identiteit op basis van gemeenschappelijke etnische afkomst of religieuze overtuiging. Sahgal houdt een pleidooi voor de seculiere vrouwencentra waar deze groepen zich voor inzetten, omdat juist in dergelijke centra vrijelijk over religie gesproken kan worden en vrouwen zowel de mogelijkheid hebben om voor een religieuze opvatting te kiezen als om deze te verwerpen.

De bundel als geheel is een geslaagde poging inzicht te bieden in de relatie tussen vrouwen en de vele vormen die fundamentalisme kan aannemen. Sommige artikelen zijn weliswaar wat impressionistisch en nodigen vooral uit tot meer onderzoek, maar de combinatie van onderzoek en activisme leidt steeds tot boeiende bijdragen en soms tot provocerende stellingnames. Opmerkelijk is dat, hoewel het gebruik van de term 'fundamentalisme' in de inleiding wordt verdedigd, verschillende auteurs hier in hun individuele bijdragen kanttekeningen bij maken; vaak blijkt het onderscheid tussen fundamentalisme, 'eticisme' en nationalisme niet zo duidelijk te liggen. Hieraan had meer aandacht gegeven kunnen worden. De visie, in de inleiding verwoord, dat fundamentalisme steeds zeer nadelige gevolgen voor vrouwen heeft en dat confessionele voorzieningen fundamentalisten in de kaart spelen, roept de vraag op of daarmee religie niet wat snel tot fundamentalisme wordt gereduceerd, en de relatie tussen vrouwen en fundamentalisme niet te eenzijdig negatief wordt opgevat. De artikelen in de bundel bieden echter genoeg aanknopingspunten hier verder over na te denken.

Wendy Janssen

*De emancipatie van Molukse vrouwen in Nederland*

Keebet von Benda-Beckmann en

Francy Leatemia-Tomatata

Utrecht (Jan van Arkel) 1992

336 blz., f 30,-

De Molukkers die in 1951 vanuit de jonge republiek Indonesië de bootreis naar Nederland maakten, deden dit met de gedachte binnen korte tijd weer terug te kunnen keren naar de Molukken. Met de jaren werd het voor alle partijen steeds duidelijker dat die terugkeer niet slechts een kwestie van uitstel, maar van afstel zou kunnen worden. De langdurige aanwezigheid van een allochtone groep was een feit. Gedefinieerd als etnische minderheid zijn er in het kader van migrantenstudies de afgelopen jaren verscheidene onderzoeken gedaan naar de sociaal-maatschappelijke positie van de Molukse bevolkingsgroep. Echter, de focus van dergelijk onderzoek was, zoals wel vaker, vooral op mannen gericht. Over Molukse vrouwen is weinig geschreven.

Het gebrek aan informatie over de positie van Molukse vrouwen in Nederland vormt dan ook het motief voor het onderzoek onder Molukse vrouwen dat leidde tot de hier besproken publikatie. Het onderzoek dient beschouwd te worden als aanvulling op eerder onderzoek onder Molukkers, waarin de informatie over Molukse vrouwen vooral indirect werd verkregen. In dit onderzoek staan de visie van Molukse vrouwen op hun leven centraal en hun mogelijkheden daaraan gestalte te geven. Een meer specifieke doelstelling voor het onderzoek wordt niet genoemd.

Er is gekozen voor een kwalitatieve benadering. Met 78 Molukse vrouwen zijn open interviews gehouden, waarbij er wel op werd gelet dat bepaalde onderwerpen aan de orde kwamen. De gesprekken varieerden in lengte van twee tot vijf uur. De onderzoeksters hebben een zo groot mogelijke representativiteit nagestreefd. Ze interviewden vrouwen uit verschillende generaties, woonachtig in of buiten Molukse woonwijken en met een christelijke of moslim-achtergrond. Het onderzoek richt zich

vooral op de emancipatie van Molukse vrouwen. De auteurs stellen dat een belangrijk maar controverseel thema binnen de Molukse gemeenschap het samengaan van emancipatie met het behoud van de Molukse identiteit is.

Van Benda-Beckmann en Leatemia-Tomatala maken gebruik van het begrip 'zelfbeschikking' (in plaats van macht) om de mate van emancipatie weer te geven. Deze keuze baseren zij op twee argumenten. Zelfbeschikking als onderzoeksbegrip duidt op een perspectief van de Molukse vrouwen zelf. Vrijwillige gebondenheid en gelijkheid kunnen daar ook onder vallen. Dit vinden de auteurs beter aansluiten bij de ideeën van Molukse vrouwen, die benadrukken dat zij volstreekte individualisatie een typisch Nederlands en (derhalve? *W.J.*) on-Moluks verschijnsel vinden. Wat Molukse vrouwen precies onder emancipatie verstaan blijkt erg moeilijk te achterhalen. Ideeën over emancipatie lopen uiteen van 'voor jezelf opkomen' tot gelijke kansen op de arbeidsmarkt. Vrijwel alle Molukse vrouwen brengen emancipatie in verband met hun positie binnen het gezin. De relatie van (getrouwde) vrouwen tot hun man en kinderen vormt het uitgangspunt. Er wordt ook regelmatig naar de Molukse *adat* verwezen.<sup>1</sup> De *adat* heeft, volgens de Molukse vrouwen, als consequentie dat emancipatie voor Molukse vrouwen iets anders betekent dan voor Nederlandse vrouwen.

De auteurs hebben de mate van zelfbeschikking onderzocht op een aantal belangrijke (sociale, maatschappelijke) terreinen in het leven van Molukse vrouwen. Hierbij maken ze gebruik van het bij migrantenstudies ontwikkelde model van te onderzoeken deelgebieden, zoals arbeid/inkomen en huisvesting.<sup>2</sup> Aan dat model hebben ze echter een aantal terreinen moeten toevoegen, zoals het gebied verzorging, dat in algemene migrantenstudies geen plaats heeft. In het boek worden de volgende deelgebieden behandeld: wonen, opleiding, arbeidsmarktparticipatie, religie, vrijetijdsbesteding, vriendschap, partnerkeuze en samenlevingsvormen en verzorging binnen en buiten het gezin. Het verslag schetst een beeld van handelingen, gewoonten en gebruiken en veranderingen daarin. De auteurs maken hierbij gebruik van illustratieve citaten uit de interviews, wat het verslag zeer levendig maakt.

Binnen de verschillende deelgebieden wordt gekeken in hoeverre vrouwen een stem hebben gehad in de keuzes die werden gemaakt. Daaraan gekoppeld wordt bekeken in hoeverre vrouwen eigen, afwijkende, keuzes (hebben) kunnen maken, welke mate van vrijheid ze hadden en hebben. De algemene lijn is dat de jongere generaties meer in te brengen hebben en minder beperkt worden in hun keuzes. Dat is onder andere terug te zien in de ideeën over huwelijk, moederschap en verzorging. Voor de oudere Molukse vrouwen stonden (en staan) huwelijk, moederschap en de zorg voor man en kinderen niet ter discussie. Bij de jongere vrouwen is samenwonen (tot er kinderen komen) en het combineren van moederschap en arbeid buitenshuis niet ongewoon.

De auteurs concluderen dat veranderingen in de Molukse samenleving in veel opzichten parallel lopen met veranderingen in de Nederlandse samenleving, vooral als het gaat om de mogelijkheden van vrouwen hun eigen leven gestalte te geven. Tegelijkertijd echter geven Molukse vrouwen aan zich anders te voelen dan Nederlandse vrouwen. Het Moluks-zijn en het eigen karakter van de Molukse emancipatie komen volgens de auteurs tot uitdrukking in een aantal steeds terugkerende onderwerpen, te weten het tonen van respect, de hulp tussen verwanten, feesten en rituelen en *adat* en religie.

De interpretatie van de 'typisch Molukse' gebruiken is echter aan verandering onderhevig. Een goed voorbeeld is de verschuiving in de inhoud van het begrip respect. Vroeger betekende respect voor ouderen dat de jongere persoon zonder meer deed wat hem of haar werd opgedragen. Tegenwoordig toont men respect door op een nette manier met elkaar in discussie te gaan. Ondanks de overeenkomsten met de verschuivingen in de Nederlandse samenleving, menen de auteurs dat deze Molukse ideeën en gewoonten typerende accenten hebben gelegd in de emancipatie van Molukse vrouwen.

Is het de onderzoeksters gelukt een beeld te schetsen van de mogelijkheden tot zelfbeschikking van Molukse vrouwen? Op het eerste gezicht lijken de auteurs daar aardig in geslaagd. De lezer krijgt een indruk van het leven van Molukse vrouwen en van hun denkbeelden over emancipatie. Die eerste indruk wordt echter gevolgd door een gevoel van

onvolledigheid en dat heeft mijns inziens te maken met de ongeproblematiseerde invalshoek van het onderzoek. Het Moluks-zijn vooronderstelt volgens de geïnterviewden een van de Nederlandse emancipatie afwijkende emancipatie van Molukse vrouwen. Ik vroeg me bij het lezen van het boek regelmatig af hoe 'Moluks' een bepaalde manier van doen nu eigenlijk was. Ondanks de poging van de auteurs om Molukse vrouwen niet langs een wester-feministische meetlat te leggen, kreeg ik als witte Nederlandse vrouw bij lezing regelmatig het gevoel dat dit verhaal ook over veel Nederlandse vrouwen geschreven had kunnen worden. Het 'dat is onze adat' moet dan alleen worden vervangen door 'dat is nu eenmaal zo'. Het lijkt me onwaarschijnlijk dat dat de bedoeling van de auteurs is geweest.

Is het de onuitgewerkte stelling, dat Molukse vrouwenemancipatie een andere betekenis moet hebben dan de Nederlandse, waardoor juist de overeenkomsten met andere groeperingen binnen de Nederlandse samenleving zo opvallen? Nederlandse emancipatie is, volgens Molukse vrouwen, individualisering; daartegenover stellen zij – de tweede en derde generatie althans – het ideaal van gemeenschappelijk beslissen. De Molukse vrouwen creëren dus een tegenstelling tussen de Nederlandse vorm van emancipatie en de Molukse vorm van emancipatie. De auteurs zetten geen kritische vraagtekens bij deze ideeën, maar nemen ze als uitgangspunt. Met een uitwerking van emancipatie als zelfbeschikking of de mogelijkheid zelf gestalte te geven aan hun leven menen ze bij het bestaande gedachtengoed van Molukse vrouwen aan te sluiten.

Het niet kunnen samengaan van (behoud van) de Molukse identiteit met een Nederlandse vorm van vrouwenemancipatie wordt niet geïnterpreteerd. Op deze manier lijkt de Molukse emancipatie gereduceerd tot een contrast met de Nederlandse emancipatie. Het niet-bekritiseerde wij-zij-perspectief leidt tot een homogenisering van zowel de Molukse als de Nederlandse vrouwen. Verschillen in opvattingen over emancipatie, bijvoorbeeld als gevolg van opleiding, bij zowel Nederlandse als Molukse vrouwen, verdwijnen buiten beeld. Dat de onderzoeksters uit willen gaan van de visie van

Molukse vrouwen zelf lijkt mij op zich goed. Ik zou echter graag weten waar het idee van tegenstrijdigheid van Molukse identiteit en (een Nederlandse vorm van) vrouwenemancipatie vandaan komt. Welke functie vervult het denken in deze tegenstelling in de Molukse gemeenschap? Een benadering waarbij meer aandacht is voor de contextgebondenheid van de ontwikkelingen van de Molukkers in Nederland zou de vraag naar de emancipatie van Molukse vrouwen in een ruimer perspectief plaatsen.

#### Noten

1. Von Benda-Beckman en Leatemia-Tomatata geven geen definitie van adat, voluit adat-istiadat. Rinsampessy beschrijft adat als het geheel van Molukse zeden, gewoonten, rechten en plichten, dat mondeling van generatie op generatie wordt overgedragen. E. Rinsampessy, *Saudara Bersaudara. Molukse identiteit in processen van cultuurveranderingen*. Assen/Maastricht (Van Gorcum) 1992.
2. R. Penninx, *Minderheidsvorming en emancipatie. Balans van kennisverwerving ten aanzien van immigranten en woonwagenbewoners*. Alphen a/d Rijn/Brussel (Samson) 1988.

Anita van Velzen

#### *Women and Mediation in Indonesia*

Sita van Bemmelen, Madelon  
Djadjadingrat-Nieuwenhuis,  
Elsbeth Locher-Scholten en  
Elly Touwen-Bouwsma (red.)  
Leiden (KITLV Press) 1992  
307 blz., f 45,-

Het Engelse woord 'mediation', dat nog het best vertaald kan worden met 'bemiddeling', heeft in de jaren zestig en zeventig opgang gemaakt in de sociale wetenschappen. Een mediator kon zowel een bemiddelaar als een tussenpersoon zijn. In ieder geval was het altijd een man. Mediation vond vooral plaats in de politieke sfeer en dit was een terrein bij uitstek waar vrouwen nauwelijks zichtbaar waren.

Halverwege de jaren tachtig heeft de bemiddelende rol van vrouwen in socio-politieke en culturele veranderingen pas enige aandacht gekregen, hetgeen achteraf verbazing wekt want vrouwen werden al langer als 'de olie in de machine' beschouwd.

De bundel *Women and mediation in Indonesia* is georganiseerd rond dit thema van de bemiddelende capaciteiten van vrouwen en omvat veertien artikelen uit sociologische, antropologische en historische hoek. Het bestrijkt, volgens de samenstellers, de hele Indonesische archipel. De bundel bevat een selectie van de artikelen die gepresenteerd werden in de workshop 'Women and Mediation in Indonesia', die in 1988 in Leiden werd georganiseerd door het Koninklijke Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde (KITLV) en de interdisciplinaire Werkgroep Indonesische Vrouwen Studies (WIVS).

De opzet van de bundel is een eerste aanzet te geven voor onderzoek naar bemiddeling door vrouwen. In die opzet zijn de samenstellers redelijk geslaagd. De bundel is een bonte verzameling van case-studies waarin het begrip mediation zeer ruim opgevat is. Een vrouwelijke bemiddelaar kan in deze bundel een opzichtster, een priesteres, een vroedvrouw of zelfs een handelaarster zijn. De individuele artikelen zijn zeer beschrijvend en afgezien van de inleiding komt een theoretische analyse van het begrip mediation door vrouwen, naar mijn mening, nog niet echt uit de verf. De bundel is opgedeeld in vier thema's: theoretische, socio-economische, culturele mediation en mediation tussen verschillende culturen.

#### *Mediation als theoretisch concept*

Het eerste cluster omvat slechts twee artikelen en wordt door de samenstellers als het theoretisch gedeelte omschreven. Zowel het artikel van Von Benda-Beckmann als dat van Ines Smyth bevat theoretische aanzetten, aan de hand van case-studies. Von Benda-Beckmann nuanceert het beeld van bemiddeling door mannen of vrouwen door er een andere variant aan toe te voegen, namelijk gezamenlijke bemiddeling door echtparen. Het voorbeeld dat ze geeft van een hoog in aanzien staand echtpaar in

een islamitisch dorp op Ambon geeft duidelijk aan hoe deze twee mensen hun positie gebruiken om te bemiddelen tussen de dorpsbewoners en de buitenwereld. Ze geven leningen, helpen hen een opleidingsplaats of baan te vinden en zijn actief op religieus gebied. In feite hebben beide partners hun eigen terreinen waarop ze bemiddelen en hun eigen 'klantenkring'; de man bemiddelt voor mannen, de vrouw voor vrouwelijke dorpsbewoners. De vraag rijst dan ook snel of beiden even effectief zouden zijn indien ze niet getrouwd waren. De enige aanwijzing die de auteur geeft, is dat de vrouw meer aanzien heeft door haar positie als vrouw van de hoofdleraar en daardoor – eventueel – eerder vertrouwen geniet als bemiddelaar.

Het artikel van Ines Smyth is het enige stuk in deze bundel dat een kritische analyse geeft van mediation door vrouwen. Ze gaat niet zozeer in op de vraag of vrouwen, gezien hun maatschappelijke positie, wel kunnen bemiddelen, maar meer op het feit of deze vorm van bemiddeling wel zo benadrukt moet worden. Veel artikelen gaan in op de specifieke informele en subtiële manier waarop vrouwen, in tegenstelling tot mannen, bemiddelen buiten de formele politieke en economische structuren. Het is strategisch onjuist om deze bemiddelende rol van vrouwen te willen versterken daar deze gericht is op behoud van sociale harmonie en gebaseerd op het gebrek aan formele macht van vrouwen. Voor een feministische theorievorming gericht op het opheffen van gender-ongelijkheid hebben we dan ook weinig aan dit begrip. Enigszins dubbelzinnig gebruikt Smyth dit begrip in haar case-studie van vrouwen, die in de traditionele bamboe-industrie werken. Mediation wordt hier gebruikt als het overdragen van vaardigheden en kennis aan volgende generaties en het onderhouden van relaties met afnemers, en dat doet wat kunstmatig aan. Het voorbeeld doet dan ook afbreuk aan het artikel dat had kunnen volstaan met het analytisch gedeelte.

#### *Bemiddeling op economisch vlak*

In de jaren zestig en zeventig werd het begrip mediation vooral gebruikt voor de bemiddeling tussen

twee partijen of culturen in politiek of economisch opzicht. De politieke situatie en de gender-ideologie in Indonesië laten vrouwen weinig ruimte voor directe mediation in de politieke arena, hoewel echtgenotes van politici en hogere ambtenaren indirect wel invloed uit kunnen oefenen. Het tweede gedeelte van de bundel omvat vier artikelen over bemiddeling van vrouwen in de economische sfeer. De artikelen verschillen onderling aanzienlijk. Krisnawati en Utrecht presenteren een gedetailleerd beeld van kleine handelaarsters op Lombok. Een handelaarster op het platteland brengt goederen van producent of tussenhandelaar naar de consument en verdient daar een bescheiden kom rijst mee. Hoewel het begrip mediation in deze bundel zeer ruim gekozen is, lijkt het ver gezocht om handel ook al als een vorm van mediation te beschouwen. De studie van Mies Grijns naar mediation op theeplantages geeft wel enig inzicht in de bemiddelende mogelijkheden die vrouwen, in verhouding tot mannen, hebben op het economische vlak.

Een *mandor* is een opzichter of 'voorman' die toezicht houdt op een groep pluksters die op de theevelde werken. Een mandor bemiddelt in arbeidsrelaties tussen de eigenaar van de tuin en de werkers. In het verleden ronselden de mandors zelf hun arbeiders in nabijgelegen dorpen, ze begeleiden de werkers, werken nieuwe arbeiders in en betalen lonen uit. Mandors kunnen ook losse arbeiders voordragen om in vaste dienst te komen. Een theeplantage is vrij hiërarchisch georganiseerd: management en hogere functies worden vooral door mannen bekleed. Vrouwen zijn vooral in de velden en in de sorteerafdelingen te vinden. Op de theeplantage waar Grijns haar studie verrichtte waren ook vijf vrouwen die opgeklommen waren tot de functie van mandor. Vrouwelijke mandors hebben een lager opleidingsniveau, mogen alleen leiding geven over vrouwelijke arbeiders en worden door de mannelijke staf weinig serieus genomen. Vrouwen hebben door hun persoonlijke netwerken wel meer inzicht in het familieleven van hun arbeiders, waardoor arbeidsconflicten voorkomen kunnen worden. Ze zijn echter niet automatisch betere mediators voor hun arbeiders dan mannen. Het feit dat tegenwoordig het arbeidsaanbod groot genoeg is en de functie van een mandor vooral die van toe-

zichthouder is geworden, maakt het voor vrouwen makkelijker om mandor te worden. Toenemende bureaucratisering en standaardisering van arbeidsrelaties echter maken het voor vrouwen, gezien hun lagere opleidingsniveau en aanzien, weer moeilijker deze positie te bereiken.

#### *Bemiddeling in de culturele sfeer*

In de voorgaande studies werd vooral bemiddeld om bepaalde groepen toegang te geven tot specifieke middelen, arbeid of status. Mediation in de culturele sfeer is ook mogelijk: het gaat dan met name om de bemiddeling tussen de menselijke en bovennatuurlijke sfeer. De mediator staat dan als derde persoon tussen haar 'cliënt' en het bovennatuurlijke. Een goed voorbeeld hiervan zijn de traditionele vroedvrouwen in het artikel van Anke Niehof. Volgens de tradities helpt de vroedvrouw niet alleen het kind ter wereld te brengen, maar moet zij door spirituele bemiddeling zorgen dat de goden de moeder en het kind goed gezind zijn. De Indonesische overheid voert sinds enige jaren een programma uit dat gericht is op het verbeteren van de medische kennis van deze vroedvrouwen. De vrouwen worden niet alleen geacht te bemiddelen tussen de traditionele en moderne gezondheidszorgsystemen, maar ook actief geboortenbeperking te stimuleren. Niehof zet duidelijke vraagtekens bij deze opgelegde vorm van mediation en betwijfelt of de training van traditionele vroedvrouwen zin heeft indien men haar bemiddelende rol ten opzichte van het bovennatuurlijke niet serieuzer neemt.

Silvy Werdhani Puntowati beschrijft de bemiddelende functies van de *dukun pengantin*, de vrouw die de voorbereidingen van bruiloften begeleidt en de bruid kleedt en kapt. Deze bruiloftspecialist voert ook enkele rituelen uit en bemiddelt zo voor het bruidspaar en de ouders met de goden. Een traditionele *dukun pengantin* vast een periode voor ze een bruid gaat begeleiden, ze mediteert en gebruikt haar innerlijke kracht voor het heil van de bruid. Sommige beroemde vrouwen zijn tegenwoordig zo gevraagd dat ze van de ene bruiloft naar de andere gaan, en Puntowati vraagt zich af of deze commercialisering van de functie haar spirituele bemidde-

ling niet bedreigt, nu er zo weinig tijd voor meditatie en bezinning overblijft.

*Mediation tussen de Indonesische en westerse cultuur*

Het laatste blok van deze bundel is historisch van aard en richt zich op de bemiddelende rol die vrouwen hebben gespeeld in de koloniale tijd. In het artikel van Jean Gelman Taylor staat de mediation van Euraziatische vrouwen in de zeventiende en achttiende eeuw centraal. De kleine westerse elite in Indonesië leunde sterk op deze vrouwen van gemengde afkomst omdat ze een verbinding konden leggen tussen hun eigen koloniale elite en de inheemse bevolking. Deze Euraziatische vrouwen waren enorm belangrijk voor jonge immigranten: ze leerden hun de lokale gebruiken kennen en gaven hun een schoonfamilie en dus een sociaal netwerk. De familieleden van deze vrouwen kregen toegang tot politieke macht binnen de koloniale elite. De vrouwen zelf werden lid van de blanke elite en konden hun legale status als Europese versterken. Ze gebruikten hun invloed vaak om hun partners, zonen of schoonzonen op belangrijke posten te laten benoemen. Taylor laat door enkele voorbeelden het belang van deze gemengde huwelijken zien. Indien men in deze VOC-samenleving afstamming via de mannelijke lijn zou willen traceren, valt er geen familienetwerk waar te nemen; gaat men echter uit van de vrouwen dan lijkt de hele koloniale elite met elkaar verbonden te zijn. Dit verschijnsel wordt nog versterkt door het feit dat de vrouwen meestal enkele malen hertrouwen. De samenleving die zo door de Euraziatische vrouwen werd gecreëerd, was ook erg kwetsbaar. Toen het aantal Nederlandse immigrantenvrouwen toenam en de benoeming van hoge ambtenaren niet meer in Batavia maar in Den Haag plaatsvond, nam de invloed van de bemiddeling van de Euraziatische vrouwen snel af.

Elsbeth Locher-Scholten relateert de invloed van de inlandse vrouwen op de koloniale elite in haar artikel over de *nyai*. Deze concubines van Nederlandse ambtenaren worden in de literatuur vaak als klassieke voorbeelden van culturele mediators

beschreven. Volgens Locher-Scholten gaat dit niet op voor de *nyai* op de plantages in Noord-Sumatra. Als huishoudster en concubine van westerse opzichters had de *nyai* geen contact met haar eigen samenleving. Veel vrouwen kwamen uit Japan of van Java en hadden geen contacten met de vrouwelijke arbeiders op de plantages. Hun partners leerden zij hooguit enkele woorden Indonesisch, maar verder was er geen sprake van culturele uitwisseling. De plantage-economie was een wereld op zich en de westerse stafleden hadden geen behoefte of interesse om zich in de lokale cultuur in te leven. De *nyai* werd buiten de sociale sfeer in de koloniale kringen gehouden: ze had geen toegang tot de 'soos'. De *nyai* in deze situatie was dus geen mediator omdat ze geen vaardigheden of hulpbronnen had die ze door kon geven. Ook vanuit de westerse 'meester' vond er geen uitwisseling van waarden of vaardigheden plaats.

De bundel *Women and mediation in Indonesia* laat zien dat de vrouwelijk bemiddelaar of tussenpersoon geen mythe is. De voorbeelden zijn echter niet zo overtuigend als die over mediation door mannen en ze zijn bovenal van een geheel ander karakter. Mediation levert vrouwen geen directe machtspositie op tussen twee partijen. De term mediation moet over het algemeen zeer ruim worden genomen om de studies uit deze bundel onder deze noemer te laten vallen. Het is jammer dat het boek niet wordt afgesloten met een goed concluderend hoofdstuk waarin de samenstellers nagaan of hun opzet geslaagd is en of het concept mediation een bijdrage kan betekenen voor kritische analyse van de plaats van vrouwen in de samenleving. Ik kan daarom alleen maar aansluiten bij Ines Smyth, die in haar bijdrage concludeert dat mediation geen aanknopingspunten biedt voor genderstudies die zich richten op het versterken van de positie van vrouwen. De bundel geeft wel een aardig inzicht in de rijke en veelzijdige rol die vrouwen in de Indonesische samenleving vervullen, en laat tevens op overtuigende wijze de grote culturele verscheidenheid tussen Indonesische vrouwen uit de verschillende regio's zien. Door mediation als centraal thema te kiezen, is het materiaal van de onderzoekers op een nieuwe manier gerangschikt, wat een leuk en goed leesbaar boek oplevert.



Marjo Buitelaar

*'Eén dochter is beter dan duizend zonen.'*

*Arabische vrouwen, symbolen en  
machtsverhoudingen tussen de sexen*

Edien Bartels

Utrecht (Jan van Arkel) 1993

256 blz., f 39,00

'Eén dochter is beter dan duizend zonen' is een gezegde dat vrouwen op het Tunesische platteland elkaar toefluisteren wanneer een vrouw bevallen is van een dochter. In het proefschrift onder de gelijknamige titel stelt Edien Bartels zich de vraag hoe Tunesische, Marokkaanse en Soedanese vrouwen machtsverhoudingen tussen de seksen ervaren, hoe zij die ervaringen in symbolen tot uitdrukking brengen en welke strategieën zij met behulp van symbolen hanteren in de omgang met de machtsverhoudingen. Uitgangspunt hierbij is de idee dat Arabische vrouwen geen passieve slachtoffers zijn die zich zonder protest laten onderdrukken, maar actief handelende individuen die een eigen visie op de werkelijkheid ontwikkelen en erkenning daarvan nastreven. Bartels behandelt het onderscheid tussen een eventueel vrouwen- en mannenperspectief in termen van subculturen teneinde niet alleen de afzonderlijke visies van vrouwen en mannen te achterhalen, maar ook de samenhang en verhoudingen tussen beide in een meer omvattende culturele context. Het gaat haar daarbij vooral om de gendered interpretatie van gedeelde dominante symbolen, bijvoorbeeld heiligen en hun verering in Tunesië.

Het boek bestaat uit vijf delen. 'Vrouwen, symboliek en strategie', deel een, bevat een theoretische uitwerking van het onderwerp van de studie en een verantwoording van het veldwerk. Als voorproefje van een probleemgerichte studie naar een vrouwenperspectief begint het tweede deel, 'Vrouwen en mannen', met een artikel over vrouwen en seksualiteit in een Tunesisch dorp, gevolgd door een tweede theoretisch hoofdstuk over de zin van een analytisch onderscheid tussen een vrouwen- en een mannenperspectief. Het derde deel, 'Vrouwen en heiligen', is toegespitst op het onderzoeken van een vrouwenperspectief in de heiligencultus in Tu-

nesië, terwijl in 'Vrouwen en kinderen', deel vier, is gekozen voor een thematische focus op voorstellingen en praktijken in het proces van vruchtbaarheid en voortplanting van vrouwen in Tunesië en Marokkaanse vrouwen in Nederland. In het vijfde en laatste deel, 'Vrouwen en strategie', staat het handelen van vrouwen in relatie tot mannen centraal tegen de achtergrond van hun eigen opvattingen over de machtsverhoudingen tussen mannen en vrouwen. In deze hoofdstukken behandelt de auteur de kwestie van Marokkaanse vrouwen in Nederland die bij hun man weggelopen en de problematiek rond herinfibulatie en de strijd tegen vrouwenbesnijdenis in Soedan.

Het doel van Bartels' studie is tweevoudig: op wetenschappelijk vlak wil zij een bijdrage leveren aan de theorievorming in de feministische antropologie met betrekking tot de betekenis van symbolen in machtsverhoudingen. Op maatschappelijk vlak hoopt zij via het verschaffen van kennis van de visie van Noordafrikaanse (migranten)vrouwen emancipatieprocessen te bevorderen. Bij lezing van het boek valt op, dat een aantal hoofdstukken die in het licht van deze twee doelen de meest directe bijdragen bevatten juist de minder sterke onderdelen zijn.

Wat betreft het wetenschappelijke doel vermoed ik dat zich hier de wet van de remmende voorsprong doet gelden. Bartels behoort tot de feministische 'pionier'-wetenschappers die in de jaren zeventig veel tijd en energie besteedden aan het doorlichten van bestaande theorieën op de bruikbaarheid ervan voor de integratie van vrouwenperspectieven en het ontwikkelen van nieuwe theorieën. Deze vrouwen hadden het beduidend moeilijker dan de volgende lichting feministisch antropologen die, dankbaar gebruik makend van de verworven inzichten van haar voorgangsters, meteen het veld in konden voor verdere uitwerking en toepassing. In het licht van de daaruit resulterende huidige stand van zaken bieden Bartels' theoretische uiteenzettingen echter weinig nieuwe inzichten. Haar heldere en overzichtelijke uiteenzetting van feministische theorievorming is wel een verdienste. Haar theoretische hoofdstukken zijn uitermate geschikt als literatuur voor cursussen vrouwenstudies antropologie.

Twee van de hoofdstukken die nauw aansluiten bij de maatschappelijke problematiek van migrantenvrouwen in Nederland vind ik minder geslaagd als onderdelen van een dissertatie. Een proefschrift moet een 'proeve van bekwaamheid in het zelfstandig verrichten van onderzoek' zijn. Waar die bekwaamheid precies uit moet blijken is niet duidelijk, maar zelf vat ik dit op als de eis dat een studie iets nieuws te berde moet brengen, zo niet inzake theorievorming dan wel inzake de presentatie van origineel materiaal en de analyse daarvan. Het hoofdstuk over seksualiteit, vruchtbaarheid en voortplanting van Marokkaanse vrouwen in Nederland en, in minder sterke mate, het hoofdstuk over vrouwenbesnijdenis in Soedan, schieten mijns inziens hierin te kort. Weliswaar is het eerstgenoemde hoofdstuk het resultaat van eigen onderzoek, maar hoewel de uitspraken waarschijnlijk verhelderend zijn voor hen die niet thuis zijn in deze problematiek, bevatten ze vanwege hun te algemene strekking geen nieuwe informatie voor hen die wel zijn ingevoerd. En hoewel Bartels gelijk heeft dat de interpretatie van vrouwenbesnijdenis in termen van een lichamelijke inscriptie van noties van vrouwelijkheid en civilisatie in maatschappelijke discussies over vrouwenbesnijdenis nog te weinig aan bod is gekomen, is deze invalshoek in antropologische studies over dit onderwerp eerder verwoord, onder andere in het door haar aangehaalde werk *Wombs and alien spirits* van Boddy (Wisconsin 1989). In haar bijdrage voegt Bartels hier weinig aan toe.

De antropologische vakbekwaamheid van Bartels komt veel beter tot haar recht in de hoofdstukken waarin zij eigen veldwerkmateriaal analyseert in termen van haar theoretische inzichten. Zo laat zij in het hoofdstuk 'Jonge moeders zijn als katten' op overtuigende wijze zien hoe het Tunesische ziektebeeld van pas bevallen vrouwen die bezeten zijn van de geest Qattûs Nifâs – vergelijkbaar met een complex van ziektebeelden dat ook in het Westen bekend is – een symbolische uitdrukking is van de positie van deze vrouwen in een plattelandssamenleving. Vrouwen brengen in eerste instantie niet hun eigen kind, maar dat van hun echtgenoten ter wereld. Het moederschap ontwikkelt zich pas in tweede instantie door het voeden van het kind. De

voorstelling van bezetenheid door een geest geeft aan hoe lang vrouwen hiervoor nodig hebben en aan welke gevaren zij in die periode blootstaan.

Dat wetenschappelijke en maatschappelijke relevantie heel goed samen kunnen gaan, laat Bartels ook zien in het hoofdstuk over Marokkaanse vrouwen in Nederland die van hun man weglopen. Hierin toont zij aan dat deze vrouwen niet zozeer bij wijze van passief verzet uit lijfsbehoud op de vlucht slaan, maar dat het veeleer gaat om het strategisch inzetten van de publieke opinie, waarbij vrouwen gebruik maken van culturele concepten als eer en schaamte/schande om macht over hun echtgenoten uit te oefenen. Bartels zet haar argumenten kracht bij door middel van vergelijkingen met soortgelijke cases in Tunesië en Marokko. Hieruit blijkt maar weer eens dat de problematiek van migrantenvrouwen in Nederland eigenlijk niet goed begrepen kan worden zonder studies naar overeenkomstige kwesties in de landen van herkomst.

Marjolein Verboom  
*Sexual difference. A theory of  
social-symbolic practice*

The Milan Women's Bookstore Collective  
Bloomington/Indianapolis (Indiana  
University Press) 1990  
154 blz., ong. f 26,-

Heeft Italiaans feminisme ons iets te vertellen? Om die vraag te kunnen beantwoorden is het sinds kort niet meer nodig de Italiaanse taal te beheersen. De afgelopen twee jaar zijn er op zijn minst drie belangwekkende boeken in het Engels verschenen die inzicht geven in de geschiedenis van de feministische theorievorming en praktijk in Italië.<sup>1</sup> *Sexual difference* is er één van. De ondertitel, 'A theory of social-symbolic practice', geeft al meteen aan wat in het Italiaanse feminisme zo fascineert: de levendige wisselwerking tussen theorievorming en praktijk.

*Sexual difference* is geschreven door het collectief van de vrouwenboekhandel in Milaan. Het

boek geeft de geschiedenis weer van een actieve groep van ongeveer vijftig vrouwen die verbonden waren met de vrouwenboekhandel in Milaan. Deze boekhandel staat in Italië nog steeds bekend als de productieplaats van feministische, politieke teksten. Het pamflet *Sottosopra* (Ondersteboven) bijvoorbeeld werd jarenlang vanuit Milaan verspreid over heel Italië. Verschillende malen hebben artikelen in *Sottosopra* geleid tot felle nationale debatten. De vrouwen rond de boekhandel in Milaan kwamen regelmatig bij elkaar. Zij lasen en bespraken literaire en psychoanalytische teksten, voerden discussies en betrokken de onderlinge persoonlijke relaties bij de theoretische analyses.

De gebeurtenissen en ideeën die in *Sexual difference* worden besproken spelen zich af in de periode tussen 1966 en 1986. Het boekhandelscollectief zegt in de inleiding nadrukkelijk dat zij *een* en niet *de* geschiedenis van de Italiaanse vrouwenbeweging vertellen. Zij roepen andere Italiaanse vrouwen op om hun eigen versie te schrijven zodat de geschiedenis van de vrouwenbeweging vele verhalen zal kennen. De schrijfsters laten in combinatie met de gebeurtenissen zien hoe zij in het tijdsbestek van twintig jaar een theorie ontwikkelden die op originele wijze psychoanalytische concepten en politieke praktijk omarmen. In *Sexual difference* wordt ruimschoots aandacht besteed aan de 'praktijk van het onbewuste', zowel vanuit de persoonlijke ervaring als vanuit theoretisch perspectief.

Geïnspireerd door Luce Irigaray begonnen zij het 'affidamento'-experiment, waarin naar een nieuwe invulling van relaties tussen vrouwen werd gezocht. 'Affidamento' wordt in *Sexual difference* vertaald als 'entrustment'. In het Nederlands bestaat er niet één woord; 'het zich toevertrouwen aan' is omslachtiger maar lijkt mij het beste uit te drukken wat er wordt bedoeld. De term 'affidamento' werd geïntroduceerd in 1983 en is inmiddels een gevleugeld woord in het feministische vocabulaire. Het gaat hier om de relatie tussen twee vrouwen waarin de éne vrouw zichzelf symbolisch toevertrouwt aan de andere. De laatste wordt daarmee haar mentor, de symbolische tussenpersoon tussen haar en de wereld, de symbolische moeder: 'la madre simbolica'. Beide vrouwen erkennen het verschil dat tussen hen bestaat in leeftijd, status, erva-

ring, inkomen of opleiding. De symbolische moeder in deze relatie is de vrouw die ervaring heeft, die kennis heeft over de wereld en die strategieën kent om het sekseverschil te hanteren. Zij kent uit eigen ervaring het verlangen van de 'dochter' om zelfbewust te opereren in het maatschappelijk leven, moedigt haar aan en ondersteunt haar.

Het mag voor Nederlandse begrippen vreemd lijken om een dergelijke verhouding tussen vrouwen te verheffen tot uitgangspunt van feministische theorievorming. Maar het was precies wat de vrouwen van de Milanese boekhandel voor ogen hadden: de ontwikkelde theorieën onmiddellijk in de praktijk brengen en vervolgens de ervaringen weer confronteren met de theorie. De 'affidamento'-relatie kwam centraal te staan als antwoord op het feministische ideaal van gelijkheid tussen vrouwen, dat eind jaren zeventig nog volop in zwang was. Volgens het collectief belemmerde deze nivellering vrouwen om zich tot krachtige persoonlijkheden te ontwikkelen. De nieuwe vertrouwensrelatie tussen twee vrouwen zou de mogelijkheid scheppen om ongelijkheid en verschil te leren hanteren en om zo de basis te creëren voor een nieuwe vorm van maatschappelijke relaties tussen vrouwen. Via deze experimentele relatie, zo redeneerde het collectief, leren vrouwen de onbewuste conflicten en emoties met betrekking tot hun eigen moeder begrijpen en op die manier kunnen er nieuwe vormen van vrouwelijke autoriteit en creativiteit ontstaan.

De invloed van het zogenoemde Franse feministische denken is evident, maar wat de Italiaanse receptie van deze ideeën zo uniek maakt is de link met de maatschappelijke, economische en politieke realiteit van Italiaanse vrouwen. 'De "affidamento"-relatie is een maatschappelijke relatie en het vormt voor ons de inhoud van een politiek project. De symbolische schuld aan de moeder moet betaald worden op een voor iedereen zichtbare, openlijke, maatschappelijke manier (...).'

De term 'sexual difference' (la differenza sessuale) zoals gebruikt in dit boek verwijst niet naar de opvatting dat er een intrinsieke of biologische tegenstelling tussen de seksen bestaat. Het verwijst ook niet naar het in Nederlandse en Anglo-Amerikaanse teksten vaak gebruikte term 'gender', die

aangeeft dat het sekseverschil voornamelijk cultureel bepaald is. Gender is onvertaalbaar in het Italiaans en wordt door de meeste Italiaanse feministen niet gebruikt. 'La differenza sessuale' komt voort uit een meer historisch-materialistische analyse van 'de noodtoestand' waar feministische vrouwen in de symbolische orde zich in bevinden. De Italiaanse theorieën waarin 'la differenza sessuale' centraal staat verenigen historische, politieke, culturele en psychoanalytische concepten.

Deze verwevenheid van een feministische, psychoanalytische denkwijze, persoonlijke ervaring en een grote betrokkenheid bij politieke zaken maakt van *Sexual difference* een verfrissend en prikkelend boek. De inleiding van Teresa de Lauretis plaatst het boek in een internationaal en theoretisch perspectief. Zij zorgde samen met Patricia Cicogna voor een prachtige vertaling waarin grote zorg werd besteed aan de problematiek rond de vertaling van bepaalde termen. Het boek is daarmee een culturele vertaling geworden van een belangrijke episode in de geschiedenis van het Italiaanse feministische denken. Het Italiaans feminisme heeft ons iets te vertellen: leest u zelf!

#### Noot

1. Paola Bono en Sandra Kemp (red.), *Italian feminist thought. A reader*. Oxford (Basil Blackwell) 1991, p. 458; Paola Bono en Sandra Kemp (red.), *The lonely mirror. Italian perspectives on feminist theory*. Londen/New York (Routledge) 1993, p. 251.

Liesbet van Zoonen

*Niet morgen, maar vandaag. Een eeuw vrouwenbeweging in Nederland en Turkije*

Videodocumentaire door Seref Acer en Saadet Metin  
Migrantentelevisie  
Amsterdam/Emancipatiebureau  
Amsterdam (Postbus 76611, 1070 HC Amsterdam)

In de videodocumentaire *Niet morgen, maar vandaag* brengen twee Turkse onderzoeksters, Saadet Metin vanuit Amsterdam en Sirin Tikili vanuit Istanbul, de geschiedenis van de Turkse en de Nederlandse vrouwenbeweging in kaart. De documentaire is ontstaan uit frustratie van de maaksters over de wederzijdse vooroordelen die onder Nederlandse en Turkse vrouwen leven. Met de documentaire hopen Acer en Metin die vooroordelen weg te nemen: 'Meer achtergrondinformatie kan stereotiepe beeldvorming doorbreken en leiden tot een betere samenwerking', aldus de begeleidende tekst. De video is in het Turks en Nederlands gesproken en ondertiteld en op een breed publiek gericht. Het is de bedoeling dat de documentaire van 55 minuten wordt gebruikt als inleiding bij discussies, in cursus- of onderwijsituaties of bij themabijeenkomsten.

Bij het kijken naar en bespreken van deze video kwam ik voor een dilemma te staan; de video is onder andere gericht op vrouwen zoals ik, witte Nederlandse feministen. De maaksters signaleren een kloof tussen Nederlandse en Turkse vrouwen en een groot gebrek aan kennis over elkaar. Voor mij geldt dat zeker en ik heb de video daarom beoordeeld op de vraag of ik me aangesproken, geïnformeerd en meegevoerd voelde. Hoewel vakinhoudelijke overwegingen van televisiemaken daarmee niet totaal uitgesloten zijn, ligt de nadruk in deze recensie op mijn subjectieve kijkervaring. Ik doe daarmee onvermijdelijk niet genoeg recht aan het werk van de maaksters. Bovendien vertel ik maar een half verhaal, dat van een Nederlandse kijkster.

De eerste beelden die we te zien krijgen, zijn van journaliste Saadet Metin die 's ochtends op weg naar haar werk uitgezwaaid wordt door man/vriend en kind. Terwijl we Metin in de tram

zien zitten, vertelt ze buiten beeld hoe ze na een universitaire studie in Istanbul naar Nederland kwam. Daar kwam ze in aanraking met de emancipatieproblematiek van migranten en vrouwen, maar ze slaagde er niet in aansluiting bij de Nederlandse vrouwenbeweging te vinden. 'Er bestaat een grote kloof tussen Nederlandse en Turkse vrouwen', zegt ze, 'ze kennen elkaar niet en er staat een muur van vooroordelen tussen hen in.' Metin besluit op zoek te gaan naar de geschiedenis van de vrouwenbeweging. Vervolgens verplaatst de handeling zich naar Istanbul waar we Sirin Tekeli ontmoeten, een politicologe en actief in de Turkse vrouwenbeweging. We zien hoe Tekeli een telefoontje krijgt van Metin en hoe ze samen besluiten om de Turkse en de Nederlandse vrouwenbeweging te onderzoeken. Het doel en de context van de video zijn daarmee op een mooie en persoonlijke manier geschetst.

Daarna volgt de kern van de documentaire, een educatief opgezette tocht door de Nederlandse en Turkse vrouwengeschiedenis, waarbij drie perioden uit de Nederlandse geschiedenis als vergelijkingspunt dienen: de eerste golf, de jaren twintig tot vijftig, en de tweede golf. In hoog tempo schieten de beelden uit Nederland en Turkije voorbij, de uitleg van Metin en Tekeli als begeleidende tekst (ofwel gesproken ofwel ondertiteld) en verschillende soorten muziek eronder. Die razendsnelle combinatie van gesproken tekst, ondertiteling, beelden en muziek schendt een basisregel voor de overdracht van informatie: te veel informatiedragers (beeld, tekst, muziek) worden tegelijk gepresenteerd. Bovendien heeft de informatie uit de gesproken of ondertitelde tekst soms weinig te maken met de beelden, en van de muziekkeuze (Beethoven onder de vrouwenbeweging) is de logica onduidelijk. Daardoor is bij mij zelfs na twee keer kijken niet veel blijven hangen van de geschiedenis van de Turkse vrouwenbeweging en het is onwaarschijnlijk dat kijksters die niet bekend zijn met Nederlandse vrouwengeschiedenis veel zullen onthouden van wat ze gezien hebben.

Misschien hadden de maaksters ook wel iets anders dan een puur informeren doel voor ogen bij hun presentatie van de twee vrouwenbewegingen. Na de afronding van de geschiedenis van de Nederlandse eerste golf, laat Tekeli vanuit Turkije aan

Metin weten: 'Wat een overeenkomsten tussen de vrouwenbeweging in Nederland en Turkije.' Dan krijgen we een deel Turkse vrouwengeschiedenis uit de negentiende en begin twintigste eeuw te zien waarin inderdaad een aantal overeenkomsten is te herkennen, maar even zo vele verschillen. Het gaat de maaksters echter om de overeenkomsten, zo blijkt uit de reactie van Metin op de Turkse geschiedenis: 'Beste Sirin, de moedige pogingen van de eerste feministes in Turkije om deel te kunnen nemen aan alle terreinen van het maatschappelijk leven, vertonen inderdaad veel overeenkomsten met de strijd van Nederlandse feministen. Er zijn alleen verschillen in tijd.'

De onuitgesproken gedachte van de maaksters is kennelijk dat Turkse en Nederlandse vrouwen vooral veel zaken gemeenschappelijk hebben, zoals een vergelijkbare geschiedenis en vergelijkbare strijdpunten. Wanneer we eenmaal weten hoe groot de overeenkomsten tussen Turkse en Nederlandse vrouwen en feministes zijn, zullen de vooroordelen onvermijdelijk verdwijnen. Immers, zo veronderstelt de begeleidende tekst, 'meer achtergrondinformatie kan stereotiepe beeldvorming doorbreken en leiden tot een betere samenwerking'. Misschien is het ook daarom dat de maaksters van de documentaire zo hameren op de overeenkomsten tussen de Turkse en Nederlandse vrouwengeschiedenissen en de verschillen negeren: waar geen verschillen zijn, kunnen misschien ook moeilijk vooroordelen ontstaan?

Voor mij werkte hun aanpak niet. Ik bemerkte pas enig gevoel van betrokkenheid toen ik nieuwsgierig werd naar de manier waarop Turkse vrouwen juist in andere omstandigheden dan de mijne geleefd hebben en leven. Naar de betekenis van de Osmaanse tijd, de invoering van een beperkt parlementair systeem onder controle van de sultan rond de eeuwwisseling, de rol van Atatürk in het geven en inperken van de rechten van vrouwen, enzovoort. Al deze zaken worden alleen terloops genoemd in de documentaire, maar niet verder uitgelegd. Als geschiedschrijving blijft de documentaire daardoor te veel aan de oppervlakte.

Hoewel het laatste deel van de video over de beide vrouwenbewegingen heden ten dage meer aanknopingspunten biedt voor herkenning en iden-

tificatie, blijven ook hier te veel vragen en kansen open door steeds maar weer de verschillen tussen Turkije en Nederland te negeren. Uit gesprekken met Turkse feministes blijkt dat voor hen het taboe rondom maagdelijkheid van meisjes een enorm strijdpunt is. Naar aanleiding van een vorig jaar uitgevoerde politiecontrole op maagdelijkheid zijn veel jonge vrouwen bijvoorbeeld actie gaan voeren. Dat is informatie die terloops uit een interview naar voren komt en waar de maaksters van de video verder niets over uitleggen. Als ik een beetje vergelijkbaar ben met andere kijksters, dan lijkt me dat de verontwaardiging die dergelijke onderdrukking oproept een betere basis is voor begrip en solidariteit dan welke historische overeenkomst dan ook.

Een ander terloops brokje informatie waar volgens mij een gemiste kans in zit, betreft de zogenaamde 'paarse-speldenactie' die de Turkse vrouwenbeweging midden jaren tachtig organiseerde. Uit de interviews blijkt dat het een oude gewoonte is onder Turkse vrouwen om een paarse speld verborgen in hun kleding te dragen om daarmee mannen die hen lastig vallen af te weren. De vrouwenbeweging heeft dat oude vrouwenstrijdmiddel weer opgepakt en als symbool in de acties tegen vrouwenmishandeling gebruikt. Daar werd ik enorm nieuwsgierig naar. Hoe lang bestaat dat al, hoe zijn die spelden gebruikt, kreeg je die van je moeder of kocht je die zelf, wanneer 'was je aan een speld toe', was het een symbool van volwassenheid om zo'n speld te hebben, enzovoort, maar helaas werd er niet meer over gezegd.

Het taboe op de maagdelijkheid en de paarse-speldenactie zijn twee voorbeelden van andere strijdpunten en andere symbolen die in de Turkse vrouwenbeweging spelen. Bovendien is er de duidelijk andere context van een cultuur waarin de islam een belangrijke rol speelt. Het zou er mij dan ook eerder om gaan die verschillen inzichtelijk, acceptabel en vruchtbaar te maken, dan te doen alsof ze niet bestaan. Hoewel ik nu 'weet' dat de Turkse vrouwenbeweging voor vergelijkbare zaken strijdt als de Nederlandse, blijf ik toch zitten met een onbevredigde nieuwsgierigheid en blijven Turkse vrouwen, de Turkse vrouwenbeweging en Turkije grote onbekenden.



## Ontvangen boeken vanaf november 1993

- Gender and technology in the making*, Cynthia Cockburn en Susan Ormrod.  
Londen/Thousand Oaks/New Dehli (Sage) 1993
- Women, a cultural review*, herfst 1993, Isobel Armstrong en Helen Carr (red.). Oxford  
(Oxford University Press) 1993
- Beleid en ethiek*, F.W.A. Brom, B.J. van den Bergh en A.K. Huibers (red.). Assen  
(Van Gorcum) 1993
- Trauma en herstel. De gevolgen van geweld – van mishandeling thuis tot politiek  
geweld*, Judith Lewis Herman. Amsterdam (Wereldbibliotheek) 1993
- Een verbond van gestudeerde vrouwen. 75 jaar Nederlandse Vereniging van Vrouwen  
met Academische opleiding 1918-1993*, Annick Schreuder, Nicole Teeuwen en  
Inge de Wilde, met een inleiding van Ulla Jansz. Hilversum (Verloren) 1993
- Nooit gehuwd, maar niet alleen. Vrijgezelle vrouwen uit de arbeidende klasse in de  
tweede helft van de negentiende eeuw*, Jeannette Dorsman en Monique  
Stavenuiter. Hilversum (Verloren) 1993
- Abortus, Rapporten en perspectieven omtrent Vrouwenstudies 4*, samengesteld door  
M. Scheys. Brussel (VUB Press) 1993
- Feminist theory and the classics*, Nancy Sorkin Rabinowitz en Amy Richlin (red.). New  
York/Londen (Routledge) 1993
- De positie van de vrouw in de islam*, Sajidah Abdus Sattar. Den Haag (Oase) 1993
- Het perfecte kind. Kunstmatige voortplanting in Nederland*, André Kalden en Peter  
Beker. Hoogezand (Stubeg) 1993
- Tussen socialisatie en keuze. Vrouwen en mannen op de arbeidsmarkt*, Karin Sanders en  
Albert Beekes (red.). Groningen (Wolters-Noordhoff) 1993
- De mythe van de slachtofferrol. Een visie op hulp aan vrouwen met  
seksuele-geweldservaringen*, Berna Wellen. Utrecht (SWP) 1993
- Nomadisch narcisme. Sekse, liefde en kunst in het werk van Lou Andreas-Salomé, Belle  
van Zuylen en Ingeborg Bachman*, Joke J. Hermsen. Kampen (Kok Agora) 1993



- Doing 'Women's work'. Men in nontraditional occupations*, Christine L. Williams (red.). Newbury Park/Londen/New Dehli (Sage) 1993
- Aan moeders knie. De juridische afstammingsrelatie tussen moeder en kind*, Nora Holtrust. Nijmegen (Ars Aequi Libri) 1993
- Verzorgd of zelfstandig. Ouderen en de levensloop in Amsterdam in de tweede helft van de negentiende eeuw*, Monique Stavenuiter. Zwolle (Waanders) 1993
- Ariadne en Dionysos. Vrouw-metaforen en verlangen in het werk van Nietzsche*, Désirée Verweij. Amsterdam (Thesis) 1993
- Bodies that matter. On the discursive limits of 'sex'*, Judith Butler. New York/Londen (Routledge) 1993
- Girls, girlhood and girls' studies in transition*, Marion de Ras en Mieke Lunenberg (red.). Amsterdam (Het Spinhuis) 1993
- Afhankelijkheid en het beëindigen van partnergeweld*, Sybille Opdebeeck. Apeldoorn (Garant) 1993
- Proeven van vrouwenstudies theologie, deel III*, Freda Dröes, Anne-Marie Korte, Marian Papavoine en Jonneke Bekkenkamp (red.). Zoetermeer (Meinema) 1993
- Op zoek naar vrouwen in ketterij en sekte*, D. van Paassen en A. Passenier (red.). Kampen (Kok) 1993
- Sexual abuse and consensual sex. Women's developmental patterns and outcomes*, Gail Elizabeth Wyatt, Michael D. Newcomb en Monika H. Riederle. Newbury Park/Londen/New Dehli (Sage) 1993
- Made to order. Sex/gender in a transsexual perspective*, Ines Orobio de Castro. Amsterdam (Het Spinhuis) 1993
- Leesbaar lichaam. Verhalen van lijden bij Blaman en Dorrestein*, Annelies van Heijst. Kampen (Kok Agora) 1993
- The modern girl. Girlhood and growing up*, Lesley Johnson. Buckingham (Open University Press) 1993
- Gender and party politics*, John Lovenduski en Pippa Norris (red.). Londen/Thousand Oaks/New Dehli (Sage) 1993
- Women and careers. Issues and challenges*, Carol Wolfe Konek en Sally L. Kitch (red.). Londen/Thousand Oaks/New Dehli (Sage) 1994

*Developing a gender policy in secondary schools*, Jean Rudduck. Buckingham (Open University Press) 1994

*Gender play. Girls and boys in school*, Barrie Thorne. Buckingham (Open University Press) 1993

*Women growing older. Psychological perspectives*, Barbara F. Turner en Lillian E. Troll (red.). Londen/Thousand Oaks/New Dehli (Sage) 1994

*Feminist theory and the classics*, Nancy Sorkin Rabinowitz en Amy Richlin (red.). Londen/New York (Routledge) 1993

*De helft van de wereld. Vrouwen, identiteit en symboliek in Ecuador*, Marjan Rens. Amsterdam (Het Spinhuis) 1993

*Het geslacht van de wetenschap. Vrouwen en hoger onderwijs in Nederland 1878-1948*, Mineke Bosch. Amsterdam (SUA) 1994

*Samenhang der sociale wetenschappen. Beloften en problemen van een interdisciplinaire werkwijze*, Louk Hagendoorn, Aafke Komter en Robert Maier (red.). Houten (Bohn Stafleu Van Loghum) 1994

*Power/gender. Social relations in theory and practice*, H. Lorraine Radtke en Henderikus J. Stam (red.). Londen/Thousand Oaks/New Dehli (Sage) 1994

*Understanding the new politics of abortion*, Malcolm L. Goggin (red.). Londen/Thousand Oaks/New Dehli (Sage) 1993

*History after Lacan*, Teresa Brennan. Londen/New York (Routledge) 1993

*Moral boundaries. A political argument for a ethic of care*, Joan C. Tronto. Londen/New York (Routledge) 1993

*Studiekeuze van meisjes als beleidsprobleem. Een vergelijking van het Nederlandse en Noorse beleid om meisjes te stimuleren techniek te kiezen*, H.N. Scholtens. Faculteit Bestuurskunde, Enschede 1994

*Representations of youth. The study of youth and adolescence in Britain and America*, Christine Griffin. Oxford (Polity Press) 1993

## Summaries

Mieke Aerts and Sawitri Saharso, *Gender (seen) as ethnicity*

The authors observe that the development of theories on the relation between sexism and racism has reached an impasse. On the basis of recent literature in this field it is shown that this impasse is hardly the result of the unwillingness of white feminists to settle the racist score, but is rather the result of the conceptualization in essentialist terms of gender and 'race', both as structure and as identity, which makes it impossible to think their interrelatedness. In order to avoid this pitfall the authors suggest that by conceptualising gender as a historically constructed ethnicity among other ethnicities, which are all, potentially, but never by definition, a pretext for social inequality. An additional merit of this approach, according to the authors, is that many often encountered problems in the conceptualization of gender (dichotomization, the status of the body) can be avoided.

Edien Bartels, *Female circumcision and the duty to speak up*

In her response to the article by Van der Zwaard, Bartels claims she does not give a general theory on the symbolic meaning of female circumcision as Van der Zwaard suggests. In her opinion it is simply impossible to construct a general theory on this complicated subject. She approaches female circumcision as a social phenomenon and typifies female circumcision by describing it as a ritual expressing group identities (gender and ethnic). As a group symbol it marks the frontiers between the group and others. Like other symbols female circumcision can be used by women to gain power over men. Van der Zwaard's criticism on the concept of culture is moreover a form of reification. Bartels' interpretation of the concept of culture is a dynamic one. However, 'culture', because it is nothing but a concept, cannot create contradictions between people. Only people themselves create contradictions, a process which cannot be prevented. As human beings live in groups, separations between 'us' and 'them' are inevitable. Rather than these separations themselves the problem is the meaning that people attach to them. Bartels disagrees with Van der Zwaard about the way she interprets and reconstructs her article. So, as long as we do not understand each other, even when we speak the same language, she prefers a modest attitude towards the duty to speak up.

Isabel Hoving, *'I and I.' Ethnicity, gender and narrative tactics in Michelle Cliff and Jamaica Kincaid*

This article departs from the assumption, that black women's subjectivity is split by a multitude of names, imposed upon them by others. Two Caribbean writers, Michelle Cliff and Jamaica Kincaid, look into this fragmentation. They explore the many voices in which black women express the plurality of their subjectivity. Both writers reject the

alternative concept of one unequivocal ethnic or racial voice; they both assume that racial and ethnic identities are necessarily hybrid. At the same time, they depict in no uncertain terms the (neo)colonial power relations in which subjects position themselves in revealing ways, in spite of the elusive plurality of their identities.

Willy Jansen, *Myths of foundation*

In many fundamentalist movements original religious texts are used to explain, to direct and to reinstall a hierarchical relation between men and women. But the use of these original texts is not unambiguous. There is disagreement on which texts are original ones; how they should be interpreted; and which purpose they serve. How easily this may lead to the creation of myths is illustrated by examples of Islamic fundamentalism in Algeria and Jordan. As regards their content and use, these myths are heavily influenced by the fact that large parts of the population are in a situation of crisis; politically, economically, socially and religiously, but above all where gender relations are concerned. It is argued that changing gender relations can be seen as one of the causes of the rise of fundamentalist movements. On the one hand, fundamentalism is the male answer to the growing influence of women. On the other hand, it is shown that women have their own stake in fundamentalist movements.

The social sciences too, have tried to lay bare the foundations of the inequality between men and women, and of the characteristics of 'man' and 'woman'. It is an important task of women's studies to show that here, too, there is question of the creation of myths instead of thorough academic analysis.

Pamela Pattynama, *Places and words. On miscegenation, inter-ethnicity and an Indonesian girl*

In this article the author researches inter-ethnic representation. In her opinion all existing practices – the body, experience, literature – are constructions that need to be studied in the context of interwoven systems of meaning such as racism, sexism, 'lesbophobia' and class-centrism. Literature is seen as a field of meaning in which language and imagery refer to national, ideological terms that appear to be the 'natural values' of an 'imagined community'. The article concentrates on an analysis of the novel *Halfbreed (Halbloed)* by John Fabricius (1946), a Dutch colonial text that is set in the former Dutch East-Indies. A central theme in the novel is a piece of forgotten history: miscegenation. It is shown that its representation in *Halfbreed* is constructed on a narrative as well as a discursive level, and that it consists of a mixture of cultural myths and political history. Read from the perspective of inter-ethnicity, representations of miscegenation do appear to be based on conventions, although they are ambivalent rather than stereotypical.

José van Santen and Kees Schilder, *Ethnicity and gender. An investigation in African studies*

The article starts with an overview of the ethnicity debate in anthropological studies on Sub-Saharan Africa, focussing on the dichotomy between cultural and political explanations of ethnicity. After having established that gender is virtually neglected in this debate, the authors discuss several topics which are promising fields for the study of the cultural 'colouring' of ethnicity by gender: descent, marriage and endogamy, reproduction, language, and socialization. Ethnographic examples are taken from two ethnic groups in the northern part of Cameroon, the Mundang and the Mafa.

Rian Voet, *Group identities and identity politics*

The author has doubts about a politics based on the identity of social actors, which is derived from belonging to a specific group, whether they are women, blacks or gays. These so-called 'cultural identity politics', which are based on the 'positive' identity of 'woman' or 'black', threatens to replace older emancipation politics which were based on negative identities (womanhood as a handicap). Voet's (principal) rejection of a politics of identity is grounded on the consequences of such a course of action, which she deems to be disastrous. Her fundamental objections against identity politics lead her to conclude that it would be better to leave it for what it is. Rather than to base the demand for special treatment, rights and facilities on a different special identity, groups that take up unequal social positions should be made to argue, regarding any political issue, why they feel they take up a special position and what they think should be done about it. The pluralist political culture of the Netherlands would appear to offer adequate points of departure for such political negotiations.

Mir Wermuth, *Bubbling for pinko's and vanilla's*

Wermuth draws parallels between the fascination of white youngsters' for black dance music on the one hand, and the attraction girls feel for and their participation in sexist rap and raggamuffin' on the other. By doing this she shows how the paradox of loving a hostile popular genre has been integrated in the daily lives of fans, whether they be white or female. There are two white audience positions possible in order to deal with this paradox: either the fans are interested in the political message and the musical progressiveness of the genre (the so called pinko's and white coats), or are committed to it without perceiving any differences or alienness in loving a hostile genre (white trash and vanilla's). The ways black girls deal with rap are the same. One group loves rap because of its political impact, and the focus on racial and gender discrimination. The other group of female fans and singers consists of two subgroups. The first one joins the 'game' with the same attitude as their male counterparts, and produces exactly the same sexist, although converted, rhythms and rhymes (these girls use so called access signs to enter a male dominated domain). The second subgroup uses specifically feminine symbolic codes (discovery signs) to create an own cultural space within black popular culture. None of the mentioned strategies are to be preferred. It depends on the fan how (s)he can use the

chosen strategy for his/her own purposes. For some of them the knowledge that there is money to be made out of it is more important when dealing with discrimination and subordination, than acting political correctness.

Joke van der Zwaard, *A lecture on culture and circumcision*

In this lecture the question as to what right western feminist academics have to speak out about other cultures, and particularly about circumcision, is placed in the context of the regulation of academic discourses, in which non-western academics generally are positioned as 'native informants'. Several feminist scholars from the 'Third World' criticized women's studies for not radically breaking with this tradition, and for reproducing a static, homogenizing concept of other cultures by constructing an average Third World Woman who is above all a victim of cultural and social economic systems. This criticism does not mean that feminists from Western Europe or the United States have to be silent on issues as circumcision, or that a word as 'mutilation' should not be used. The implication of this criticism for researchers is that the women concerned have to be approached as actors, that their accounts have to be listened to, and that the various (mother and daughter) positions they take up, as well as the relationships between these positions have to be distinguished. To illustrate the proposed way of inquiring and speaking the work of Haleh Afshar on three generations of muslim women in England, of Leila Abu Lughod on the women in the Awlad' Ali in Egypt and of Annelies Moors on women and property in Nablous, Palestine are discussed.

## Gegevens over de auteurs

*Mieke Aerts* (1952) studeerde sociologie en is werkzaam bij de vakgroep Vrouwenstudies PSCW van de Universiteit van Amsterdam.

*Edien Bartels* (1948) is antropologe en als universitair docente verbonden aan de vakgroep Culturele Antropologie van de Vrije Universiteit van Amsterdam voor de studierichting etnische studies en minderheidsvraagstukken. Zij deed onderzoek in Marokko, Tunesië en onder Marokkaanse vrouwen in Nederland. Zij promoveerde in 1993 op een proefschrift over Arabische vrouwen, symbolen en machtsverhoudingen tussen de seksen.

*Isabel Hoving* (1955) is literatuurwetenschapster. Haar werkerreinen zijn vrouwenstudies letteren en de zwarte en postkoloniale literatuurtheorieën. Momenteel is zij verbonden aan de vakgroep Algemene Literatuurwetenschap en het Belle van Zuylen Instituut van de Universiteit van Amsterdam, waar zij dit jaar hoopt te promoveren op een proefschrift over de interpretatie van het werk van (vooral) Caribische schrijfsters in Engeland en de Verenigde Staten.

*Willy Jansen* (1950) is hoogleraar vrouwenstudies en verbonden aan het Centrum voor Vrouwenstudies van de Katholieke Universiteit Nijmegen. Zij heeft antropologisch onderzoek gedaan in Algerije en Jordanië en publiceerde onder andere *Women without Men. Gender and Marginality in an Algerian Town*. Leiden (Brill) 1987, en vormde samen met C. Brinkgreve de redactie van *Waanzin en vrouwen*. Lisse (Swets & Zeitlinger) 1991.

*Pamela Pattynama* (1948) is cultuurwetenschapster en doceert vrouwenstudies en literatuurwetenschap aan de Universiteit van Amsterdam. Zij doet thans onderzoek naar postkoloniale representatie.

*Sawitri Saharso* (1956) studeerde sociologie en is werkzaam bij de sectie Beleid, Cultuur & Seksevraagstukken van de vakgroep politicologie en bestuurskunde aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

*José C.M. van Santen* (1951) is verbonden aan de vakgroep Culturele Antropologie van de Rijksuniversiteit Leiden (VENA), en adjunct-directeur van het onderzoeksinstituut CNWS te Leiden. Ze is gespecialiseerd in Vrouwen en Islam in West-Afrika.

*Kees Schilder* (1958) studeerde culturele antropologie en is verbonden aan het Afrika-Studiecentrum in Leiden. Hij is gespecialiseerd in het thema van etniciteit in Afrika bezuiden de Sahara.

*Rian Voet* (1964) is universitair docent aan het Department of Political Studies van de universiteit van Auckland, Nieuw-Zeeland. Ze doceert politieke theorie, vrouwen en politiek en identiteitspolitiek. Momenteel legt ze de laatste hand aan haar proefschrift *Feminisme en burgerschap*.

*Mir Wermuth* (1965) heeft communicatiewetenschappen gestudeerd aan de Universiteit van Amsterdam en is momenteel als AIO verbonden aan dezelfde vakgroep. In 1990 ontving zij de Boekman-scriptieprijs voor haar doctoraalscriptie. Samen met Lolapaloeza-regisseur Marlou van den Berge heeft Wermuth een videodocumentaire gemaakt over het leven van een Amsterdamse rapster. Tevens is zij medewerker van de Stichting Amsterdam Culturele Studies en bestuurslid van de Stichting Popmuziek Nederland.

*Joke van der Zwaard* (1948) studeerde ontwikkelingspsychologie, promoveerde op een onderzoek over de medisch-pedagogische blik van Nederlandse wijkverpleegkundigen op de opvoeding(sverhoudingen) in Turkse en Marokkaanse huishoudens, en is op dit moment toegevoegd docent bij de Werkgroep Vrouwenstudies Sociale Wetenschappen van de Universiteit Utrecht.