

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

Inge Arends, Margo Brouns, Christine Delhay, Marysa Demoor, Christien Franken, Margriet Kraamwinkel, Irene Meijer, Evelien Tonkens, Wies Weijts

Redactieraad

Arina Angerman, Liesbeth Bervoets, Rosemarie Buikema, Janny Diercx, Freda Dröes, Joke J. Hermsen, Alkeline van Lenning, Els Maeckelberghe, Ilja Mottier, Sawitri Saharso, Marion den Uyl, Agnes Verbiest, Monique Volman

Redactiesecretariaat

TvV, p/a Vrolikstraat 249 III, 1091 VA Amsterdam

Kopij

Artikelen of voorstellen voor artikelen behoren in achtvoud – print 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. (024) 322 17 00; fax (024) 323 54 93

Abonnementen

Een jaargang omvat vier nummers van gemiddeld 120 bladzijden. De prijs per jaargang bedraagt f 64,50. Voor studenten en anderen met een minimuminkomen geldt een gereduceerd tarief van f 49,50. Voor instellingen bedraagt de abonnementsprijs f 84,50. 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.

Omslagontwerp: Brigitte Slangen

Inhoud

3 Redactioneel

Artikelen

- 5 Het kannibalistische oog van de cyborg. Reflecties over een hybride genre in de science-fictionfilm
Anneke Smelik
- 22 'Ik wil het bestaan(srecht) van abjecte lichamen afdwingen.'
Een interview met Judith Butler
Irene Costera Meijer en Baukje Prins
- 34 Our bodies, our-selves!? Bespiegelingen omtrent het verschijnen en verdwijnen van het subject
Annemiek Richters
- 49 Meisje, duifje, zusje, schaapje. Genderstereotypen in vertalingen van Hooglied
Anneke de Vries

Verslag

- 61 De MUB en de kunst van het doorzetten. Een studiemiddag over de toekomst van vrouwenstudies
Joyce Brouwer

Recensies

- 65 Feminisme en (seksueel) geweld tegen vrouwen. 'Attitudes toward rape. Feminist and social psychological perspectives' van Colleen A. Ward; 'Pattern changing for abused women. An educational program' van Marilyn Sheat Goodman en Beth Creager Fallon; en 'Sexual abuse and consensual sex. Women's developmental patterns and outcomes' van Gail Elizabeth Wyatt, Michael D. Newcomb en Monika H. Riederle
Greetje Timmerman
- 69 'Functionality of alcohol in alcohol dependent women' van Sylvia Lammers en 'Sex differences in benzodiazepine use' van Fransje W. van der Waals
Marrie Bekker
- 72 'The Norton anthology. Literature by women. The traditions in English' onder redactie van Sandra M. Gilbert en Susan Gubar
Marysa Demoor
- 74 Verzet tegen vanzelfsprekendheid. 'De levenbrengsters. Over vrouwen, vrede, feminisme en politiek in Nederland 1914-1940' van Marijke Mossink
Francisca de Haan
- 77 'Talking difference. On gender and language' van Mary Crawford en 'Veeltaligheid veel-zij-digheid. Werkboek Vrouwen, liturgie en gerechtigheid' van Marian Geurtsen, Manon Bommer en Ans Kits
Kune E. Biezeveld

80	De paradox van onderschikking en ontplooiing. 'Geestelijke maagden. Leven tussen klooster en wereld in Noord-Nederland gedurende de zeventiende eeuw' van Marit Monteiro; 'Vrome vrouwen. Betekenissen van geloof voor vrouwen in de geschiedenis' onder redactie van Mirjam Cornelis e.a.; en 'Strijders voor het Lam. Leven en werk van herrnhutter-broeders en -zusters in Suriname 1735-1900' van Maria Lenders <i>Grietje Dresen</i>
86	IIAV-inventarisatie
93	Summaries
95	Gegevens van de auteurs

Redactioneel

Was Margaret Thatcher een cyborg? Tegen alle verwachtingen in blijkt het antwoord negatief te zijn. Niettegenstaande haar geprogrammeerde handelen en haar harde stellingname had de ijzeren dame de software noch de hardware die volgens Anneke Smelik de voorwaarde zijn om tot de (bijna) onoverwinnelijke soort van de cyborg, de mens-machine, te behoren. Bovendien bezat Thatcher niet de juiste verhouding van vrouwelijke charme en lichamelijke kracht. Vrouwelijke cyborgs, zo stelt Smelik, zijn heel erg vrouw maar zonder de fysieke en sociale beperkingen die daar normaal mee gepaard gaan. Geen pijnlijke maandstonen dus en geen vervelende huishoudelijke karweitjes. Zoals hun 'mannelijke' tegenhangers wil slechts een klein percentage onder hen de wereld vernietigen. Doorgaans is de cyborg 'moreel superieur' aan de mens. Zij (of hij) kan als hoopgevend verschijnsel geïnterpreteerd worden, een zoeken naar vertrouwde, geruststellende waarden in een uitermate technologische wereld. Daarom wellicht die reactionaire reflex: het teruggrijpen naar een stereotiepe vrouwelijkheid en dito mannelijkheid in de vormgeving van de cyborg. Paradoxaal genoeg vertoont het genre ook een rol-doorbrekende dimensie, want de vrouwelijke cyborg wordt voorgesteld als krachtige, strijdende figuur terwijl de mannelijke cyborg soms als begeerlijk object en 'zorgende vader' naar voren komt. Smelik gaat dieper in op een aantal specifieke aspecten van de cyborgfilm zoals de point-of-view-shots, de reparatiescènes en andere vaak gebruikte formules van het genre. Zij levert u zo de gebruiksaanwijzingen waarmee u goed gewapend naar uw volgende cyborgfilm kunt gaan kijken.

De Amerikaanse theoretica Judith Butler beantwoordt in het eerste van een reeks interviews uitvoerig een aantal heikele vragen. Wat zijn de feministische en filosofische pretenties van *Bodies that matter*? Wat moeten wij ons voorstellen bij abjecte lichamen? Zwervers? Travestieten? Gesluierde vrouwen? En waarom kent Butler zo'n centrale rol toe aan de categorieën van *seks* en *heteroseksualiteit*? Zijn er niet ook andere gronden van uitsluiting van lichamen, vroegen de interviewsters, en loop je niet het gevaar te versterken wat je wil verzwakken door 'de heteroseksuele matrix' op te voeren als bron van alle kwaad? Butler laat aan het einde de vragenstellers in verwarring achter. Irene Meijer en Baukje Prins hadden Butler altijd ingedeeld bij de radicale constructionisten. De politieke wetenschapspraktijk van Butler staat een dergelijke indeling echter niet toe. Als je bijvoorbeeld Smeliks concept van de cyborg vergelijkt met Butlers concept van het abjecte lichaam, dan is de overeenkomst dat in beide gevallen het 'menselijke' subject voor een identiteitscrisis staat, omdat zij het subject als autonome en coherente eenheid problematiseren. Er bestaat echter een groot verschil in waardering hiervoor. Anneke Smelik laat zich liefkozend uit over haar hybride randfiguren. Butler, redenerend vanuit een als humanistisch beschreven gezichtspunt, vindt dat het

bestaansrecht van abjecte lichamen moet worden afgedwongen. Het abjecte is bij haar een concept dat een kritische functie vervult. Het geeft de grens aan waarachter bepaalde levens niet (meer) als subject worden (h)erkend. Wat voor type constructionist is Judith Butler als humaniteit, autonomie en heilheid blijkbaar inherent moeten zijn aan mens-zijn?

4

Tijdens een wekelijkse *picket line* in Amsterdam in de maand december vertelden vrouwelijke vluchtelingen elke week opnieuw schrijnende verhalen. De Nederlandse gezondheidszorg blijkt deze vrouwen en hun lichamen niet altijd even serieus te nemen. Zo vertelde een Somalische vrouw dat ze wekenlang met een dode baby in haar buik had rondgelopen. Zij wist dat er iets ernstigs aan de hand was, maar de artsen geloofden haar niet. Welke Nederlandse vrouw zou dit overkomen? Kijken artsen anders naar een Somalisch lichaam dan naar een Nederlands lichaam en maakt het uit dat het vrouwenlichamen betreft? De wonden die mannen oplopen op het slagveld lijken op meer aandacht en verzorging te kunnen rekenen dan de wonden van vrouwen die voor het oorlogsgeweld zijn gevlucht.

In de oratie van Annemiek Richters, de eerste hoogleraar vrouwenhulpverlening in Nederland, staat een feministische visie op de gezondheidszorg centraal. In de reguliere gezondheidszorg is vrouwen eeuwenlang een subjectstatus ontzegd. De vrouw als patiënt was in feite dubbel object. Richters blijft – nog steeds tegen de stroom in – pleiten voor een subject-subjectrelatie tussen arts en patiënt, waarbij het mannenlichaam, noch de mannelijke kijk op de wereld als norm voor subject-zijn mag dienen. Daartoe moeten we een utopisch beeld van de werkelijkheid formuleren. Waar willen we met de mens en de mensheid naartoe? De cyborg zal voor Richters geen ideaalbeeld zijn.

De subject-objectverhouding speelt eveneens een centrale rol in de kritiek van Anneke de Vries op het bijbelse Hooglied. De Vries richt de schijnwerpers op de vertalingen die bol staan van de stereotiepe vrouwelijkheden. ‘Meisje, duifje, poesje, schaapje...’, die lieflijke diminutieven suggereren meteen de sfeer waarin de vertalingen van Hooglied moeten worden geplaatst. Vrouwen worden hier, onder meer door het gebruik van die verkleinvormen, zonder pardon op hun plaats gezet. Het had nochtans anders gekund. De Vries interpreteert de brontekst als een samenspraak tussen vrouwen, waarbij één vrouw, de vertelster, een dominante plaats inneemt. De vrouw neemt de subjectpositie in, de man (en haar liefde voor die man) is het object.

In de vertalingen is die sterke vrouwelijkheid evenwel ver te zoeken: zo worden, bijvoorbeeld, de toch wel belangrijke dochters van Jeruzalem tot een zeemzoeterig ‘achtergrondkoortje’ gereduceerd en de originele subject-objectverhouding is er net andersom. Een gemiste kans dus,

sterkt mij met rozijnenkoeken,
verkwikt mij met appels
want ziek van zo’n vertalingen ben ik.

En nu maar verder lezen...

Anneke Smelik

Het kannibalistische oog van de cyborg

Reflecties over een hybride genre in de science-fictionfilm

VLOEIBAAR KWIK

5

De cyborg T1000 uit *TERMINATOR 2: JUDGEMENT DAY* is tot op heden een van de boeiendste verbeeldingen van een cyborg in film. Hoewel deze cyborg van vloeibaar kwik meestal driedimensionaal is, kan hij ook een- of tweedimensionaal worden: zo kan hij tot een punt oplossen en door muren en vloeren heengaan, hij kan een lichaamsdeel zoals een arm tot steekwapen omvormen, en hij kan vernietigd worden om daarna de flarden en stukjes weer te laten vervloeien tot een geheel. Zijn flexibele vorm tart de grenzen van onze verbeeldingskracht, omdat hij/zij/het elk denkbaar dualisme overschrijdt: mens/machine, organisch/technologisch, mannelijk/vrouwelijk, hard/zacht, innerlijk/outerlijk. De filmische verbeelding van de T1000 is een voorbeeld van de explosieve verbeeldingskracht die de figuur van de cyborg in onze cultuur heeft geïntroduceerd. Deze hybride figuur presenteert het verbijsterende beeld van een grenzeloze entiteit. Dit roept vragen op naar de identiteit van deze figuur: kan hier überhaupt nog wel sprake zijn van een identiteit? Kan deze mens/machine over subjectiviteit beschikken? Kan deze cyborg een verhaal vertellen buiten zijn programmering om?

Het model T1000 brengt een problematiek naar voren die ik in dit artikel wil bespreken, namelijk representaties van identiteit in de cyborgfilm in relatie tot gender. Mijn interesse in de cyborgfilm ligt in de cyborg als een nieuwe figuratie van subjectiviteit, met name in mogelijkheden voor een nieuwe beeldvorming rond mannelijkheid en vrouwelijkheid. In haar *Cyborg manifest* heeft de wetenschapsfilosoof Donna Haraway (1985) de cyborg geïntroduceerd als een nieuwe, politieke en theoretische figuratie voor vrouwen. De hybride cyborg figureerde als een nieuw beeld voor de gefragmenteerde, heterogene, postmoderne subjectiviteit van vrouwen.¹ Anno 1985 kon 'de vrouw' volgens Haraway niet langer als een vaststaande categorie begrepen worden, noch als een autonoom en coherent subject, maar moest geplaatst worden binnen de versplinterde en flexibele orde van de postindustriële maatschappij. Haraway zag de cyborg als een verfrissend, anti-nostalgie beeld voor vrouwen.

De combinatie van Haraways utopische visie en de opkomst van de cyborgfilm maakte mij nieuwsgierig naar de mogelijkheden om menselijke subjecti-

1. Zie Balsamo 1996 voor een uitwerking van allerlei technologische ontwikkelingen in relatie tot het vrouwelijk lichaam, waarbij zij gebruik maakt van de figuur van de cyborg.

viteit anders, wellicht vernieuwend, te verbeelden. De cyborg, als een mens/machine-hybride, zal immers ideeën over het traditionele subject beïnvloeden. In die zin vormt de figuur van de cyborg een uitdaging voor conventionele opvattingen over subjectiviteit als een autonome en coherente eenheid. Je zou kunnen stellen dat de hybridische cyborg dat subject voor een identiteitscrisis stelt. Een identiteitscrisis kan bevrijdend of bedreigend zijn. Beide betekenissen zien we terug in de cyborgfilm, die zich beweegt tussen utopie en apocalyps, tussen hoop op een betere toekomst en angst voor het einde van de wereld.²

DE CYBORGFILM

De cyborgfilm behoort tot een hybride genre, met een beeldstijl die zijn wortels heeft in science-fiction-, horror- en actiefilms (zie over dit soort genres Donald 1989; Kuhn 1990). De term *cyborg* komt van *cybernetisch organisme*; om het eenvoudig te zeggen wordt daar een mens/machine mee bedoeld. Film is vanaf het begin van zijn ontstaan gefascineerd geweest door science fiction en heeft de technologische mogelijkheden van de filmische verbeelding van een toekomstige fantasiewereld en van de mens/machine gretig geëxploreerd. De mens/machine is op zich geen nieuwe figuur in de film, al eerder waren er robots en androïden. Een robot is een volledig mechanische figuur, zoals Maria in *METROPOLIS*, die tot leven wordt gewekt door elektriciteit. Een androïde is een kunstmatige mens van organisch materiaal; bekende androïden zijn het monster van Frankenstein in de gelijknamige film en Ash in de *ALIEN*-serie. In de hedendaagse film zijn androïden meestal genetisch gemanipuleerde organismen die nauwelijks te onderscheiden zijn van mensen, zoals de replica's, de 'reps', in *BLADE RUNNER*.

In de science-fictionfilm worden onder cybernetica vooral kunstmatige intelligentie en computertechnologie verstaan. Met de figuur van de cyborg wordt tegenwoordig dan ook de versmelting van mens en computer bedoeld, zeg maar de mens met een chip in z'n lichaam. De cyborgfilm sluit aan op de ontwikkeling van digitale beelden in computer- en mediatechnologie (Hayward en Wollen 1993).³ Hoewel sommige films, zoals *VIDEODROME*, de problematiek van een visuele cultuur tot thema hebben gemaakt, dringen *cyber-*

2. De apocalyps is een terugkerend thema, zo niet obsessie, in de Amerikaanse cultuur. Apocalyptische tendensen in de hedendaagse populaire cultuur zijn voor een deel ingegeven door rechts-christelijke invloeden, maar niet uitsluitend; zo loopt in de cyberpunkfilm *JOHNNY MNEMONIC* de voornaamste tegenstander rond als een heuse anti-christ. In het kader van dit artikel kan ik niet ingaan op de betekenis van de apocalyps in science-fictionfilms; de lezer verwijst ik naar Quinby 1994 en Dellamora 1995.

3. Digitale technologieën kunnen op heel verschillende manieren worden ingezet. Zo zie je dat de ontwikkelde techniek van *morphing* aan de ene kant een futuristische figuur als de cyborg T1000 in *TERMINATOR 2* oplevert, en aan de andere kant ingezet wordt

space en *virtual reality* (VR) maar langzaam door tot de wereld van de film.⁴ Tot heel recentelijk heeft de cyborgfilm zich niet veel aangetrokken van de opkomst van de cyberpunk; waarschijnlijk is deze science fiction te marginaal en radicaal voor de conventies van de Hollywoodfilm. De cyborgfilm sluit eerder aan bij de traditie van de klassieke science-fictionfilm.

In dit verband valt het mij op dat het genre van de science-fictionfilm – en ook van de horror- en de avonturenfilm – nogal eens verwijst naar middeleeuwse of christelijke allegorieën.⁵ Voorbeelden zijn de ALIEN-trilogie en de twee TERMINATOR-films. Films als BLADE RUNNER en JOHNNY MNEMONIC mogen dan science fiction zijn, ze doen ondanks hun hi-tech-wereld vaak onverwacht middeleeuws aan, met hun krochtige onderwereld en demonische heersers. In dit soort films draait het immer om de mythische strijd tussen goed en kwaad, wat waarschijnlijk de allegorische verhaalstructuur verklaart (en zeker het gebruik van grof geweld in dit soort films). JOHNNY MNEMONIC is ondanks de fantasievolle verbeelding van het Net eigenlijk een saaie film, omdat de structuur van het verhaal een simpel gevecht betreft tussen de goeden en de slechten. Je ziet in de cyborgfilm dus vaak een merkwaardige mengeling van een futuristische verbeelding en een middeleeuws aandoende beeldvorming, gevat in een narratieve structuur die niet uitstijgt boven de allegorie van een strijd tussen goed en kwaad.

In dit filmgenre zien we twee types: de hardware- en de software-cyborg. De meer klassieke hardware-cyborg combineert een organisch menselijk lichaam (dat al bestond of genetisch geconstrueerd is) met technologie in de vorm van implantaties of prothesen; zo ontstaan figuren als de Terminator en RoboCop. De software-cyborg plugt een computerprogramma in het (elektronische) hoofd, zoals Johnny Mnemonic die data geladen krijgt in zijn hoofd. De software-cyborg kan zelfs helemaal geen vaste fysieke vorm meer hebben,

om historisch beeldmateriaal te manipuleren zoals in FORREST GUMP (1994) gebeurt (Gump die presidenten van de VS ontmoet). Daarnaast worden digitale technieken gebruikt om nieuwe animatiemogelijkheden te creëren, zoals in JURASSIC PARK (1993) en de Walt-Disneyfilm TOY STORY (1996).

4. Het woord *cyberspace* is door de science-fictionschrijver William Gibson gelanceerd in zijn roman *Neuromancer* (1984). Zowel *cyberspace* als virtuele werkelijkheid verwijzen naar een elektronische omgeving met een hoge mate van interactiviteit. De begrippen worden dan ook vaak als synoniemen gebruikt. Meer specifiek verwijst *cyberspace* naar de cybernetische dataruimte van de computer, die de gebruiker als het ware binnen gaat. VR verwijst naar de schijnbare wereld of werkelijkheid die de gebruiker ervaart tijdens het gebruik van het computersysteem. Gibson zelf heeft *cyberspace* omschreven als een 'consensual hallucination', een hallucinatie met wederzijds goedvinden. Een van de eerste films die virtuele werkelijkheid tot thema verhieft, was *THE LAWNMOWER MAN*, hoewel de beelden nog niet met VR-technieken tot stand waren gebracht. Zie over *cyberspace* Benedikt (1991).

5. Naar dit fenomeen heb ik recentelijk ook verwezen in een artikel over films over Jeanne d'Arc (Smelik 1996).

maar bestaat uit louter een computerprogramma dat op elk willekeurig moment een andere vorm aan kan nemen; dan zijn we beland bij het model T1000 van vloeibaar kwik. In de volgende paragraaf zal ik bekijken hoe de cyborg, de mens/machine of gecomputeriseerde mens, visueel en narratief vorm krijgt in film.

8 HET FILMBEELD: POINT OF VIEW

Wat bij het bekijken van cyborgfilms opvalt, is dat de cyborg vrijwel altijd geïntroduceerd wordt met een subjectief point-of-view-shot. Je kunt dit zien bij de introductie van de cyborg Terminator in beide *TERMINATOR*-films, bij de cyborg Eve 8 in *EVE OF DESTRUCTION*, en bij het maken en produceren van de cyborg RoboCop in de eerste *ROBOCOP*-film. Een point-of-view-shot (POV) is een begrip uit de filmkunde, waarmee een opname wordt bedoeld die de scène laat zien vanuit het oogpunt van het personage (Bordwell en Thompson 1986; Jost 1987). Hoewel dergelijke opnamen gebruikelijk zijn in de film en ook op televisie, is het minder gebruikelijk dat zulke opnamen heel letterlijk vanuit het standpunt van de ogen van het personage worden gefilmd. Meestal wordt gesuggereerd dat de camera het standpunt van de ogen inneemt, maar bevindt de camera zich elders, bijvoorbeeld achter de schouder van het personage (de 'over de schouder opname' waarmee dialogen gefilmd worden). Bij de cyborg daarentegen is het cameraperspectief in de POV-shots opvallend rechtstreeks, en wordt het bovendien over een langere tijd volgehouden zonder dat er de gebruikelijke tegenopname volgt.

Het gebruik van een letterlijk POV-shot heeft twee verschillende effecten. Het eerste effect ligt op technologisch niveau. We zien namelijk in het filmbeeld allerlei technische elementen, zoals rode lichtjes die aan en uit flikkeren, dataverwerking, inzoomen en zelfs terugspoelen van het beeld. Deze technische elementen in het beeld benadrukken de machinekant van de cyborg: het oog functioneert als camera. De cyborg heeft daarmee een superieure visie ten opzichte van de gewone mens; hij/zij beschikt over een telelens en kan in- en uitzoomen; er verschijnt dataverwerking in beeld, meestal met een duidelijk omlijnd doel (*target*); het beeld kan herhaald en teruggespoeld worden. De in de filmtheorie bekende metafoor van de camera als oog is hier letterlijk gevisualiseerd: het cyborg-oog is niet *als* een videocamera, maar *is* er een, wordt één met de camera. De belichaming van de cyborg vindt plaats in het oog; het oog kannibaliseert als het ware de techniek. Het optische POV-shot heeft in deze films de functie om aan de kijker te bewijzen dat het bij deze personages om een cyborg gaat, dat ze niet zo maar mens zijn, maar ook machine.

Het tweede effect is nu juist de bekrachtiging van de menselijke subjectiviteit van de cyborg. Dat werkt als volgt. In de filmkunde worden de functie en werking van een POV-shot opgevat als het vestigen van de subjectiviteit van

het personage. Het POV-shot wordt zelfs als synoniem gezien voor de optisch subjectieve opname. De subjectieve cameratechnieken die typerend zijn voor het POV-shot, zoals close-ups, camerabeweging en beweeglijke kadrering, worden gebruikt om te suggereren dat we de scène via de ogen van het bewegende personage zien. Zo ook hier; het letterlijke cameraperspectief geeft de cyborg het voorrecht van een narratief standpunt, een visie op de scène en het verhaal dat de kijker met hem of haar deelt. Het POV-shot bouwt enerzijds het verhaal op (het niveau van kijken en horen; dit is de metafoor van de camera als oog), en anderzijds de vertelling (het niveau van vertellen en begrijpen; de metafoor van de camera als pen). Op dit tweede niveau produceert het POV-shot mede de subjectiviteit van het personage. Dit roept de empathie of zelfs de identificatie van de kijker met de cyborg op.

Het effect van het POV-shot in de cyborgfilm is dus tweërlei: aan de ene kant bevestigen de technische elementen in het beeld de machinekant van de cyborg, anderzijds vestigt het krijgen van een bevoorrechte visie op het verhaal juist de menselijkheid van de cyborg.

Het filmbeeld: zelf-reparatie

Het POV-shot is een terugkerend element in cyborgfilms. De gelijktijdige visualisering van het mensachtige en het machineachtige van de cyborg heeft natuurlijk alles te maken met de problematiek van de identiteit van de cyborg. Cyborgs als de Terminator en Eve 8 zien eruit als een gewoon mens (nou ja, gewoon, in zoverre je het geboude lichaam van Schwarzenegger als gewoon kunt betitelen). In het verhaal van de film raken de andere personages dan ook in verwarring wanneer deze zogenaamde mensen over bovenmenselijke krachten blijken te beschikken en onoverwinnelijk blijken te zijn.

Een andere manier om het thema van de mens/machine in beeld te brengen is om het geharnaste lichaam van de cyborg stelselmatig aan flarden te schieten en weer te repareren. Nog overtuigender is het bewijs dat het om cyborgs gaat wanneer we het innerlijk van hun lichaam zien, en dit zien we in de reparatiescènes die elke zichzelf respecterende cyborgfilm wel een of meerdere keren vertoont, al is het maar om de kijker op een beetje lekkere horror te vergasten. Ik zal drie van dergelijke scènes vergelijken. De reparatie van het oog in *THE TERMINATOR* is beroemd geworden. We zien het oog eerst in close-up als een technisch element met een rode pupil die net als de lens van een camera zijn diafragma verkleint en vergroot. Met een grote pin-cet haalt de cyborg Terminator voor de spiegel zijn oog uit de kas, laat het oog in de wasbak vallen en pulkt dan in de achtergebleven wond. Tenslotte zet hij zijn zonnebril op. In *EVE OF DESTRUCTION* staat Eve 8 met ontbloot bovenlijf voor de spiegel, terwijl ze met haar hand de wond onder haar borst ingaat. Even later zit ze op bed en plakt de wond af met leer uit haar rode jasje. In *ROBOCOP* boort de cyborg in zijn hoofd en haalt de metalen robotachtige helm ervan af, waarna hij zijn 'naakte' machinehoofd in een spiegel bekijkt.

In deze scènes is de kijker getuige van het machineachtige binnenste van

de cyborg, dat hij of zij zelf kan repareren wanneer het beschadigd is geraakt. Hier valt een aantal dingen op. Ten eerste het verschil tussen de mannelijke en vrouwelijke cyborgs. Waar de mannen beschadigd zijn in hun hoofd, is de vrouwelijke beschadiging in haar lichaam gesitueerd, klaarblijkelijk met als enige bedoeling om haar naakte borsten te vertonen. Terwijl de mannelijke cyborgs geen pijn lijken te ervaren, vertrekt de vrouwelijke cyborg haar gezicht en hapt ze naar adem terwijl ze met haar hand de wond binnengaat. Het lijkt alsof zij pijn lijdt en dus kwetsbaarder is. De vrouwelijke cyborg dringt haar eigen lichaam binnen, een scène die doet denken aan de befaamde scène in *VIDEODROME*, waar het mannelijke personage door een videoband in zijn buik gepenetreerd wordt. We zullen verderop nog zien dat het lichaam van de cyborg vaker blootstaat aan penetratie en daarmee connotaties van vrouwelijkheid verkrijgt, hoewel nooit zo sterk als de schokkende invaginatie van James Woods in *VIDEODROME*.

Een tweede opvallend element is de aanwezigheid van spiegels in de reparatiescènes. De spiegel is een bekend topos in film, die vaak functioneert om een moment van zelfreflectie in beeld te brengen wanneer het personage een crisis doormaakt. Zelfreflectie vereist een zekere mate van bewustzijn. De spiegel suggereert daarom dat de cyborg over dat bewustzijn beschikt. Vooral bij *RoboCop* verwijst de spiegel naar een identiteitscrisis. Op het moment dat hij in de spiegel kijkt, meent hij zich te herinneren wie hij was voordat hij omgebouwd werd tot *RoboCop*. De cyborg wordt zich bewust van zijn menselijke subjectiviteit, of eerder van het verlies daarvan, en lijkt zelfs overmand te worden door gevoelens van verdriet en machteloosheid.

Vanuit de programmeurs of de machthebbers gezien is de herinnering meestal een foutje in het programma: vooral dode en tot cyborg gemaakte 'mensen' hebben de neiging om lastig gevallen te worden door herinneringen en verlangens, omdat hun geheugen niet volledig genoeg gewist is. Cyborgs hebben flashbacks, over hun vrouw en kind (*ROBOCOP*), over de Vietnamoorlog waarin ze omkwamen (*UNIVERSAL SOLDIER*), dromen over Mars waar ze vandaan komen (*TOTAL RECALL*), of belichamen onbewuste verlangens (*EVE OF DESTRUCTION*). De cyborgs laten zich vaker leiden door hun herinneringen en verlangens dan door hun computergestuurde programma. Dit foutje in hun programma maakt dan dat cyborgs zich onttrekken aan hun schepers en zich zelfs tegen hen keren. Nu bepaalt een geheugen voor een belangrijk deel wie je bent en daarmee je identiteit. Ook wijst een geheugen op een menselijk bewustzijn dat de machine/computer lijkt te overstijgen. Deze al te menselijke eigenschappen van herinneringen, dromen, en verlangens brengen de cyborg dan ook in grote verwarring over haar of zijn identiteit.

'Als ik mezelf niet ben, wie ben ik dan in vredesnaam?'

In de cyborgfilm wordt de identiteitscrisis van de mens/machine ook vaak in beeld gebracht met behulp van foto's. Zo wordt *RoboCop* overweldigd door emotionele herinneringen, wanneer hij een foto van zijn vroegere gezin

vindt. Ook in *THE TERMINATOR* speelt een foto een belangrijke rol. Het draait in de *TERMINATOR*-films om tijdomkeringen: mensen en cyborgs uit de toekomst bezoeken het heden om de loop van de toekomst te veranderen. In dit reizen-door-de-tijd-verhaal draagt de verzetstrijder Kyle in de postnucleaire toekomst een verweerde foto van Sarah bij zich. Kyle wordt in de tijd teruggezonden om Sarah te beschermen als toekomstige moeder van hun leider John Connor. De foto verbrandt in het gevecht met de Terminator die vanuit de toekomst is gezonden door de tegenstanders, de 'machines', om Sarah te doden. In het verloop van het 'lineaire' verhaal van de film zien we dat die foto genomen wordt aan het einde, wanneer Kyle is gedood en de Terminator is vernietigd, en Sarah hoogzwanger aan Kyle denkt, de vader van haar kind. De foto wordt zo het bewijs van hun liefde, van de menselijke identiteit van de toekomstige held John Connor, en van reizen door de tijd.⁶

Foto's hebben in onze samenleving een documentaire functie gekregen, als (legaal) bewijs van een gebeurtenis in het verleden. In *BLADE RUNNER* wordt juist die documentaire bewijsfunctie van fotografie ondermijnd. In een beroemde scène waarin de replica Rachel probeert te bewijzen dat ze mens is, laat ze foto's van haarzelf met haar moeder zien aan Deckard, de 'blade runner' die haar moet vernietigen maar verliefd op haar is geworden. Hij onthult dat deze foto's gefabriceerd zijn door het bedrijf dat haar gemaakt heeft, net zoals haar geheugen geïmplant is. Met andere woorden: zij is een replica en de foto kan niet langer getuigenis afleggen van een verleden noch van haar herinneringen.⁷

Waar de POV-shots en de reparatiescènes op visuele wijze de kijkers proberen te overtuigen dat de personages cyborgs zijn, mens/machines, zijn de cyborgs zelf vaak volkomen in de war over hun identiteit, op een manier die lijkt op de taoïstische vraag 'Ben ik een mens die droomt vlinder te zijn, of ben ik een vlinder die droomt mens te zijn?' In *TOTAL RECALL* krijgt ene Quaid (Schwarzenegger) tijdens een messengevecht met zijn vrouw door haar toegebeten dat hij niet zichzelf is maar heel iemand anders. Hij is van de kolonie op Mars ontvoerd naar de aarde waar zijn oude identiteit is gewist en een geheel nieuwe identiteit daarvoor in de plaats is geïmplant. Als hij dat

6. John Connor kiest dus zelf zijn vader uit wanneer hij Kyle Reese terugstuurt in de tijd. Kyle wordt vader van de man die hij zo bewondert – zonder het zelf te weten overigens, want na de liefdesnacht met Sarah wordt hij door de Terminator gedood. Sommige critici, zoals Penley (1991), beweren dat *THE TERMINATOR* in feite het verhaal van John Connor is, die zijn eigen geboorte ensceneert en min of meer getuige is van zijn eigen conceptie, in freudiaanse termen van de Ur-scène. Hoewel ik het nogal ver vind gaan om een personage dat nergens in de film voorkomt tot hoofdpersoon uit te roepen, is de formule van mannelijke zelfverwekking door reizen-in-de-tijd in ieder geval populair gebleken zoals het succes van de *BACK TO THE FUTURE*-serie laat zien.

7. Kaja Silverman (1991) verwijst de centrale rol van fotografie in *BLADE RUNNER* naar de broosheid van noties als 'menselijkheid' en 'identiteit', alsof die überhaupt door foto's bewezen zouden kunnen worden.

hoort roept Schwarzenegger vertwijfeld uit: 'Als ik mezelf niet ben, wie ben ik dan in vredesnaam?' In *BLADE RUNNER* en *TOTAL RECALL* wordt de verwarring over identiteit niet opgelost aan het einde van de film, zoals meestal gebruikelijk is in de Hollywoodfilm. Het is niet overdreven om te stellen dat identiteit de centrale kwestie is van de cyborgfilm. Omdat identiteit nauw verbonden is met gender, zal in het geval van een identiteitscrisis ook gender niet aan de crisis kunnen ontkomen.

12

VOORSTELLINGEN VAN VROUWELIJKHEID EN MANNELIJKHEID

Kan de Hollywoodcyborg inderdaad als een nieuw beeld figureren voor de hybride, gefragmenteerde, postmoderne subjectiviteit van vrouwen en mannen? Niet of nauwelijks. De Terminator, Eve 8 en RoboCop zijn hardware-cyborgs die een niet al te grote aanslag doen op onze voorstelling van de mens/machine, zeker in vergelijking met de intrigerende vloeibaarheid van model T1000. De hardware-cyborgs hebben een vaste onveranderlijke vorm, waarbij onmiddellijk hun exorbitante gendertypering in het oog springt. Deze cyborgs zijn zo extreem mannelijk of vrouwelijk dat men bij 'gewone' mensen al gauw een travestie van de geslachtsidentiteit zou vermoeden. Waarom heeft de cyborg in film zo'n bovenmatig seksespecifiek lichaam? Voor Claudia Springer (1991) is hier sprake van een tegenspraak binnen de populaire verbeelding van de cyborg: terwijl de cyborg de grens tussen mensen en computers verlegt en daarmee het menselijk lichaam overbodig en verouderd maakt, worden de grenzen van gender juist scherp getrokken en behouden. Samantha Holland (1995) betoogt dat de cyberlichamen zo overdreven seksespecifiek zijn gemaakt om de dreiging ongedaan te maken die cyborgs belichamen: namelijk het verlies van het menselijk lichaam. Dit verlies impliceert de teloorgang van het seksuele verschil. De angst in de Hollywoodfilm dat technologie gender overbodig maakt resulteert in het seksualiseren van de cyborg.

Bijbelse vrouwen: Eva en Maria

Eve 8 in *EVE OF DESTRUCTION* is een van de weinige vrouwelijke cyborgs in film.⁸ Eve 8 is als geheim wapen geproduceerd door de wetenschapper Eve

8. Andere voorbeelden zijn Cherry 2000 (Melanie Griffith) in *CHERRY 2000* (Steve DeJarnatt, vs 1988) en Cash (Angelina Jolie) in *CYBORG 2* (Michael Schroeder, vs 1993). Beide cyborgs zijn uitermate vrouwelijk en sexy. Cherry 2000 is de ideale vrouw en minnares, letterlijk het product van een mannenfantasie. Hoewel ze zelf in de film uitroept: 'I am not a fucking machine', is dat nu precies wat ze wel is. Cash ziet eruit als een mooie, zachttaardige vrouw, maar is in feite een nieuw geheim wapen dat in het gevecht onoverwinnelijk is. De film begint overigens met een schokkend voyeuristische scène, waarin een groep zakenmannen op video kijkt naar de presentatie van dat nieuwe ge-

Simmons (een dubbelrol van Renée Soutendijk).⁹ Terwijl ze voor het eerst uitgeprobeerd wordt op straat, slaat ze bij een toevallige roofoverval op tilt en ontsnapt. De cyborg Eve 8 gaat naar een bordeel, verleidt daar een man, bijt zijn penis af als hij haar dreigt te verkrachten en schiet andere mannen overhoop. Zij is dus zowel een castrerende vrouw als een dodelijk wapen. Het blijkt nu dat dr. Simmons de cyborg heeft geprogrammeerd met haar eigen verlangens, fantasieën en herinneringen. Iedere man die haar een strobreed in de weg legt of ooit iets heeft aangedaan, wordt genadeloos door de cyborg uit de weg geruimd. De volgende man die eraan gaat is Simmons' vader. Tijdens een van haar acties tegen een willekeurige man die haar dwarszit, rijdt ze met opzet haar auto in volle vaart tegen de zijne aan en vliegt door de botsing met haar lichaam tegen het stuur en de ruit. Terwijl zij schreeuwt, gaat de camera door het inwendige van haar lichaam, als door een lange tunnel en komt uit in haar baarmoeder waar op dat moment een kernbom wordt geactiveerd.

Voor ik verder ga met het vrouwbeeld in deze film, wil ik even een korte zijsprong maken. In zeker vier films zijn er opvallende visuele scènes te zien. Behalve om de hier net beschreven scène in *EVE OF DESTRUCTION*, gaat het ook om de vernietiging van T1000 in *TERMINATOR 2*, de verbeelding van het Net in *JOHNNY MNEMONIC*, en de visualisering van virtuele werkelijkheid in *THE LAWNMOWER MAN*. In deze scènes wordt de camera een lange tunnel ingezogen en maakt dan een duizelingwekkende tocht langs imploderende gaten en holen, uitstulpingen, uitdijende en inkrimpende ruimten, draaiende tunnels en andere vergelijkbare abstracte beelden. De cameravoering is soms zo draaiend en kolkend dat ik nauwelijks kan kijken zonder duizelig te worden. Deze hallucinerende beelden zijn digitaal geproduceerd en hebben een hoge mate van abstractie. In de eerste twee voorbeelden zijn de beelden geassocieerd met het inwendige lichaam van de cyborg: wanneer er vrijwel niets meer over is van T1000 gaat de camera het laatste gat binnen, via zijn vervormde mond en raakt dan verloren in tunnels en holen tot het beeld uiteenspat in het zwarte niets; bij Eve 8 legt de camera een wat simpeler weg af van een lange tunnel naar de baarmoeder. In de laatste twee voorbeelden zijn de beelden bedoeld als een visualisering van een mentale belevenis: de ervaring van cyberspace en virtuele werkelijkheid. In alle gevallen verbeelden de

heime wapen. Zij bekijken een vrijscène tussen een vrouwelijke cyborg en een man, waarbij de vrouw ontploft op het moment dat ze klaarkomt. Net als in *EVE OF DESTRUCTION* wordt hier een verband gelegd tussen vrouwelijke seksualiteit en vernietigende kracht.

9. De Nederland/cyborg-connectie is opvallend: Rutger Hauer in *BLADE RUNNER*, Renée Soutendijk in *EVE OF DESTRUCTION* en Paul Verhoeven regisseerde de eerste *ROBOCOP*-film en *TOTAL RECALL*. Waar het hier om gaat is het opvallende verschijnsel dat cyborgs als 'vreemde wezens' vaak gespeeld worden door Europese acteurs (Arnold Schwarzenegger, Jean-Claude Van Damme, Dolph Lundgren). Zo werd ook de fatale vrouw in de jaren twintig en dertig uit Europa geïmporteerd (Marlene Dietrich, Greta Garbo). Dat wat vreemd of gevaarlijk is in Hollywood, moet van elders komen.

scènes iets inwendigs, zij het lichamelijk of mentaal. Dat inwendige neemt overduidelijk vaginale en baarmoederlijke vormen aan.¹⁰

Wat betekent het nu dat de visuele voorstelling van zowel de digitale ruimte van de computer als het binnenste van de cyborg geassocieerd worden met het inwendige vrouwelijk lichaam? De representatie van het vrouwelijk lichaam als een hallucinerende ruimte past op zich in de traditie van de genres van science fiction en horror. Feministische filmcritici als Annette Kuhn (1990), Constance Penley (1991) en Barbara Creed (1993) hebben beelden van het monsterlijk-vrouwelijke uitgelegd als de mannelijke angst voor de seksuele en reproductieve vermogens van het vrouwelijk lichaam. De kernbom in de baarmoeder van *Eve 8* (waarom heeft een cyborg een baarmoeder nodig?) lijkt het meest expliciet in deze richting te duiden: het stelt de reproductieve vrouwelijke krachten wel heel letterlijk als vernietigend en explosief voor. In de andere filmscènes is er ook sprake van een fascinatie voor de almacht van wat ik maar even het oermoederlijke noem.

Springer heeft een psychoanalytische interpretatie voor dit fenomeen. De menselijke fusie met elektronische technologie doet het lichaam verdwijnen en het bewustzijn opgaan in de 'matrix van de interface', die Springer associeert met het Lacaniaanse Imaginaire (1991, p. 306).¹¹ Dit moment van zelfverlies doet enerzijds denken aan seksueel genot, terwijl er anderzijds sprake is van een zeker doodsverlangen. Voor Springer komen in dit soort visualiserings het lustprincipe en de doodsdrijf samen. De hier besproken scènes bevestigen Springers interpretatie. De beelden zijn afstotelijk en aantrekkelijk tegelijkertijd. Het duizelingwekkende van de bewegende beelden heeft iets extatisch, maar de opgeslotenheid binnen de ruimten heeft ook iets claustrofobisch. In alle vier de scènes is er sprake van beschadiging of vernietiging of de dreiging daarvan. *Eve 8* raakt gewond en 'goes nuclear', *T1000* wordt vernietigd en in *JOHNNY MNEMONIC* en *THE LAWNMOWER MAN* is er de voortdurende dreiging dat de personages niet meer terug zullen komen uit cyberspace of dat de ervaring hen gek zal maken (met de vrouwelijke geliefde in de laatstgenoemde film gebeurt dat ook). De oermoeder, verbeeld als een abstracte zij het hallucinerende ruimte, wordt hier vooral in haar vernietigende kracht gerepresenteerd.

10. Cyberkunstenaars die op het grensvlak van het lichaam en technologie werken, zoals de Australiër Sterlac of de Française Orlan, proberen radicaal de scheiding tussen inwendig en uitwendig ongedaan te maken. Zo zag ik een performance van Sterlac waar een minicamera zijn maag in werd gestuurd en het publiek getuige kon zijn van zijn inwendige lichaam. En bij een performance van Orlan, die haar lichaam stelselmatig verbouwt met plastische chirurgie, kon het publiek zakjes met haar uitgezogen lichaamsvet kopen. Nieuwe technologieën maken het mogelijk om de traditionele grens tussen innerlijk en uiterlijk, tussen inwendig en uitwendig, als het ware binnenstebuiten te keren.

11. De matrix (van het Latijnse *mater* dat (baar)moeder betekent) is in de informatietechnologie een bekende metafoor voor het computersysteem.

Het lijkt geen twijfel dat de voorstelling van Eve 8 uitermate conventioneel is: zij is de seksueel begeerlijke en gevaarlijke *femme fatale* wier seksuele krachten volkomen zijn losgeslagen. Geen wonder dat de militair die haar uit moet schakelen dr. Simmons woedend verwijt dat zij vergeten is de 'fucking switch off'-knop in de cyborg te installeren. De film geeft een plat-freudiaanse draai aan het verhaal door te suggereren dat de wetenschapper Simmons haar onbewuste heeft afgesplitst en geprojecteerd in de cyborg. Zoals Holland zegt, is de cyborg dr. Simmons' wandelende 'id' (1995, p. 161). Eve 8 is evenwel meer dan alleen de belichaming van Simmons' onbewuste verlangens, zij is met evenveel recht te zien als haar onbewuste verzet tegen de regels en beperkingen van traditionele vrouwelijkheid. Binnen de logica van de Hollywoodfilm moet dit verzet echter gestopt en het ongeremde vertoon van vrouwelijke macht uitgeroeid worden. Het is dan ook Simmons die uiteindelijk de cyborg uitschakelt en niet de ingehuurd militair; met andere woorden het is de 'goede vrouw' die haar eigen seksualiteit en haar verzet tegen patriarchale vrouwelijkheid vernietigt.

Eve 8 is de Eva van de zondeval, de 'Eve of destruction'. Monster en *femme fatale*. Bepaald niet het vernieuwende, utopische beeld van Haraways cyborg. Het is teleurstellend dat deze film de cyborg niet aangrijpt om een nieuwe figuratie van vrouwelijkheid te presenteren, maar juist een aloud vrouwbeeld van stal haalt. De goedkope psychologie die 'de vrouw' opsplitst in een goede Eva, de wetenschapper Simmons, en een slechte, de cyborg Eve 8, doet maar al te zeer denken aan de goede en de slechte Maria in *METROPOLIS*. Gezien het traditionele vrouwbeeld in deze films, is het vast geen toeval dat het hier bijbelse namen betreft.

Sarah: oermoeder en vechtmachine

Een andere bijbelse naam is Sarah in de beide *TERMINATOR*-films.¹² Waar de vrouwelijke cyborgs een teleurstelling vormen in hun clichématigheid, zijn de menselijke vrouwen in de cyborgfilms veel complexer. Sarah is geen cyborg maar een gewone vrouw, hoewel zij aan het einde van de eerste film cyborgiaanse proporties heeft aangenomen wanneer zij de Terminator overwint en vernietigt. *TERMINATOR 2* benadrukt deze ontwikkeling. De film opent met een scène waarin Sarah intensief haar lichaam traint voor de oorlog die zij verwacht. De actrice Linda Hamilton heeft in de jaren tussen de eerste en de tweede film flink aan bodybuilding gedaan. Daarmee verandert zij het conventionele uiterlijk van het vrouwelijk lichaam, zacht, rond en kwets-

12. In de *TERMINATOR*-films zijn meer bijbelse verwijzingen. Zo vindt er een ware annunciatie plaats: iemand uit de toekomst komt Sarah vertellen dat zij de moeder zal worden van een held die in de toekomst het lijdende volk zal bevrijden van de nieuwe heersers; Sarah wordt evenals haar oudtestamentische naamgenote oermoeder van een nieuw volk. Haar zoon zal John Connor heten, met initialen die zijn verlossende rol benadrukken.

baar, in een hard en gestaald lichaam. Sarah wordt gedreven door haar wanhooop over het lot van de wereld. Terwijl de Terminator alleen hier is gekomen om haar nu veertienjarige zoon te beschermen, gaat haar missie verder: zij zet alles op alles om de totale ramp van een kernoorlog te voorkomen. In een beangstigende scène zien we haar nachtmerrie, waarin de wereld ten onder gaat. Na dit apocalyptische visioen hijst Sarah zich in een militaire outfit en groeit uit tot een ware vechtmachine. Zij bevrijdt zich dus van de beperkingen van haar vrouwelijkheid. Ik ben het dan ook niet eens met interpretaties die de films reactionair vinden omdat Sarah alleen maar gedefinieerd zou worden door het moederschap (Penley 1991; Holland 1995). Zij gaan voorbij aan een groot deel van Sarah's veranderingen en ook aan haar grotere doel om de wereld en niet alleen haar eigen zoon te redden. In feite ondergaat ze een transformatie van militante militarisering. Sarah wordt een moeder/machine in haar toewijding om de wereld te redden en biedt zo een vernieuwender beeld dan de geseksualiseerde vrouwelijke cyborgs uit *EVE OF DESTRUCTION*, *CYBORG 2* en *CHERRY 2000*. Ook hechten deze critici te weinig belang aan het feit dat het verhaal in *TERMINATOR 2* door Sarah verteld wordt; haar *voice-over* geeft aan dit personage de autoriteit van de verteller. Het zijn uiteindelijk meer Sarah's visie, vastberadenheid en doorzettingsvermogen dan de kracht van de Terminator die ervoor zorgen dat de goeden de strijd winnen en de toekomst veilig stellen.

De cyborg als Nieuwe Man

Over naar mannelijkheid nu. De hardware-cyborgs zoals de Terminator en RoboCop zijn buitensporig mannelijk: hard, van staal, gespierd, oftewel falisch op een manier waar Tarzan niet eens van kon dromen. En toch vertoont dit gestaalde harnas van mannelijkheid tekens van roest en slijtage. Mannelijkheid in de cyborgfilms is zelfs veel ambivalenter dan men op het eerste gezicht zou denken.

Yvonne Tasker (1993) en Susan Jeffords (1994) hebben gewezen op twee trends in de visuele voorstelling van mannelijkheid in de jaren tachtig die we ook terugvinden in de cyborgfilm, en dat zijn de erotisering en de verwonding van het mannelijk lichaam. Beide elementen zien we in een scène uit *UNIVERSAL SOLDIER* waar een cyborg zich voor een vrouw uitkleedt en haar vraagt naar iets hards te zoeken in zijn lichaam; hij vermoedt dat er ergens een zendertje is ingebouwd. Terwijl zij ietwat opgelaten zijn lichaam aftast en een opmerking maakt over zijn gespierde fysiek (de cyborg wordt gespeeld door Jean-Claude Van Damme), vraagt hij wat dat harde daar tussen zijn benen is, waarop zij zich haast te antwoorden dat dat daar hoort en heel normaal is.¹³ Wanneer zij even later de chip in zijn been vindt, geeft hij haar een mes om het eruit te snijden. Ze durft niet en dan steekt hij met veel kracht het mes in eigen been, waarop zij met haar vingers de open wond ingaat en de chip eruit peutert. Dan valt ze flauw.

Deze scène past in de topos van de zelfreparatie die bewijst dat de man een

cyborg is. Belangrijker hier is dat het naakte mannelijke lichaam object is van zowel het vrouwelijk verlangen als van (nogal flauwe) grappen. Het zelfbewuste vertoon van het mannelijk lichaam als erotisch en aantrekkelijk voor vrouwen is een recente ontwikkeling in de actiefilms van de jaren tachtig.¹⁴ Vaak worden er vreemde narratieve motivaties gezocht om het mannelijke, geconstrueerde, gebodybuilde lichaam in al zijn triomf uit te stallen. Voorbeelden zijn de RAMBO-film, en Bruce Willis in de eerste DIE HARD-film die zich net in de badkamer bevindt als de terroristen aanvallen, zodat hij hen de rest van de film halfnaakt in zijn onderbroek moet bestrijden. Deze dubbelzinnige trend plaatst het mannelijke personage in de positie van het schouwspel, wat een structureel vrouwelijke positie is. Dit kan nogal eens ongemakkelijkheid teweegbrengen; zo zijn zowel Sylvester Stallone als Arnold Schwarzenegger aangevallen op de bovenmatige aandacht die zij aan hun eigen lichaam besteden, die voor sommige critici duidt op een neurotisch narcisme dat men gewoonlijk aan vrouwen toeschrijft (Tasker 1993). Het gebodybuilde lichaam is in ieder geval excessief, waarbij het maar al te snel de norm van 'normale' mannelijkheid overschrijdt. Een ander aspect van de man als erotisch schouwspel is de parodiërende voorstelling van mannelijkheid, die de constructie van mannelijkheid onderschrijft en daarmee denaturaliseert. Dit soort ironie is vooral te vinden bij Schwarzenegger, vaak tot groot vermaak van het publiek.

De extreme musculariteit lijkt de mannelijkheid van de cyborg te vestigen, maar de constructie van de mannelijke cyborgs zit ingewikkelder in elkaar. Hoewel de mannen als erotisch object in beeld worden gebracht, resulteert hun overdreven lichamelijke niet in seksualiteit. Vanwege het culturele taboe op de man als erotisch object moet volgens Springer (1991) de opgeroepen erotiek ontladen worden, en dat gebeurt door middel van geweld. Hier komt een diepe angst voor seksualiteit om de hoek kijken. De cyborg is een seksloze *killing machine*. Voor Springer hangt de buitensporige lichamelijke van deze cyborgs dan ook samen met het al even buitensporige geweld dat zij bedrijven.¹⁵

13. Dit lijkt op een vergelijkbare grap uit de enige cyborgfilm die door een vrouw is gemaakt, de komedie MAKING MR. RIGHT van Susan Seidelman (vs 1987, met John Malkovich als cyborg), waarin de cyborg vraagt waar de grote penis voor dient die hij van zijn maker heeft gekregen, waarop de wetenschapper antwoordt: 'Maak je geen zorgen, dat is om je meer zelfvertrouwen te geven.'

14. Zie voor een boeiende verhandeling over het mannelijk lichaam in de klassieke Hollywoodfilm: Eric de Kuyper (1993). De erotiserende trend in de visuele representatie van mannen zet zich vooral voort in de reclame (Emmelkamp 1993; Meijer 1993).

15. Overigens is geweld inherent aan het genre. Het geweld maakt onderdeel uit van het spektakel en treft daarom vaker objecten dan individuele mensen, zodat auto's in het rond kunnen vliegen en gebouwen kunnen ontploffen. Het geweld in de cyborgfilm is veel minder persoonlijk, plastisch en sadistisch dan in bijvoorbeeld de horror- of de mafiefilm.

Terecht wijst Springer op het geweld van de cyborgs, maar zij gaat niet in op een ander exces, namelijk de verwonding van het mannelijk lichaam. De mannelijke held, en vooral de mannelijke cyborg, wordt gepenetreerd, gestoken, beschoten, toegetakeld en verminkt. Aan het eind van een film is de cyborg vaak een bizarre schroothoop voor hij finaal vernietigd wordt: dit overkomt zowel de Terminator als T1000 vlak voor hun einde, Bruce Willis is aan het eind van *DIE HARD* één groot bloedend lichaam, Rambo ondergaat talloze verwondingen en RoboCop wordt zelfs gruwelijk gemarteld waarna hij weer opnieuw in elkaar gezet moet worden in het laboratorium.¹⁶ Het onoverwinnelijke lichaam blijkt dus heel kwetsbaar te zijn. Natuurlijk illustreren de kwetsures maar al te vaak juist de stoerheid van de held of het machinedeel van de cyborg, maar ze laten onherroepelijk een indruk na van de kwetsbaarheid van het mannelijk lichaam. De films lijken terug te grijpen op een christelijke traditie van lichamelijk lijden, van martelaarschap zelfs, dat zijn hoogtepunt vindt in de zelfopoffering van de Terminator in *TERMINATOR 2*, waar de cyborg zichzelf vernietigt om de wereld te kunnen redden.¹⁷

Tasker is van mening dat dat martelaarschap iets van de angsten en onzekerheden van witte, heteroseksuele mannen weergeeft. Hoewel de cyborg als supermannelijk gezien kan worden, wijst dat nu juist naar de angst en onzekerheid om mannelijkheid te verliezen. Ook Jeffords is van mening dat de cyborgfilm krampachtig probeert een beeld te projecteren van wat zij 'een paar goede witte mannen' noemt; de uitzonderlijke man die niet is gecorrumpeerd door macht, seksisme en racisme. Jeffords wijst op de recente ontwikkeling in de jaren negentig waar de witte filmheld zijn supermannelijke imago combineert met het beeld van de Nieuwe Man, wiens belangrijkste rol het vaderschap is. Zo wordt inderdaad RoboCop geplaagd door herinneringen aan zijn vrouw en kind alsook door emoties over wie hij is of eigenlijk was, wat tot de komische verzuchting van de technici leidt 'dat de robot emotionele problemen heeft'. Je zou kunnen zeggen dat in de cyborg een conventioneel manbeeld strijdt met het beeld van de moderne man. In de ogen van Sarah Connor wordt de Terminator het onverwachte ideaal van de volmaakte vader voor haar zoon. In een veel becommentarieerde scène (zie onder andere Holland 1995; Pyle 1993) beschrijft Sarah in *voice-over* de vele kwaliteiten van de cyborg als zorgzame vader. Dit beeld van Schwarzenegger als de Nieuwe

16. Het beeld van de mens als schroothoop is nog schrijnender in de Japanse manga-films, zoals *TETSUO I* en *II* (Shinya Tsukamoto, Japan 1989 en 1991). Manga is een mengvorm van stripverhalen, science fiction en pornografie. Omdat ik weinig kennis heb van de Japanse cultuur waar deze films uit voortkomen, behandel ik ze hier verder niet (zie voor een korte bespreking: Spaink in Haraway 1994).

17. Een dergelijk verheven martelaarschap is zelden voor vrouwen weggelegd. Het enige voorbeeld dat ik ken is de schitterende eindscène van *ALIEN 3* waarin Ripley (Sigourney Weaver) als een moderne Jeanne d'Arc zich in het vuur gooit om de wereld te redden van de allesvernietigende Alien (zie Smelik 1996).

Man werd al gauw verder geëxploiteerd in *KINDERGARTEN COP*. Is Schwarzenegger 'de nieuwe vader die in cyberspace zijt'? Of is hij eigenlijk de nieuwe moeder, gezien zijn recente zwangerschap in de film *JUNIOR*? Hoe het ook zij, de cyborg onthult een fundamentele crisis in mannelijke identiteit. Een crisis die een visueel exces vindt in de vele transformaties van het mannelijk lichaam: van fallisch harnas tot schroothoop, van gestaalde spieren tot erotisch schouwspel, van meedogenloze moordenaar tot zorgende vader, van ontelbare verwondingen tot mannelijke zwangerschap.

19

TOT BESLUIT

Mijn exploratie van de filmische cyborg in relatie tot gender leidt niet bepaald tot het hoopvolle beeld dat Haraway met de cyborg voor ogen stond. Het lijkt er meer op dat de cyborg in film diepgewortelde onzekerheden losmaakt over het verlies van het seksuele verschil in een technologische wereld, en dat cyborgs daarom in het kwadraat geseksueerd worden. Vooral de vrouwelijke cyborg blijkt ondanks haar nieuw verworven bovenmenselijke kracht opgesloten te worden in een ouderwets vrouwbeeld, waarin ze voornamelijk een seksuele betekenis heeft. Tegelijkertijd verschuift de figuur van de cyborg toch ook betekenissen van gender. Het verandert vrouwen in militante vechters met sterke lichamen en het verandert mannen in objecten van verlangen en in zorgende vaders. Vooral in *TERMINATOR 2* groeien de mannelijke cyborg en de menselijke vrouw naar elkaar toe: de man/machine leert om een verantwoordelijke vaderrol op zich te nemen en de moeder/machine leert om een efficiënte strijder te worden. Wellicht kunnen we stellen dat de identiteitscrisis in de cyborgfilm niet uitsluitend reactionair is, maar momenten vertoont van dubbelzinnigheid en verandering.

De point-of-view-shots, de reparatiescènes, de narratieve en visuele ontwikkelingen rond dromen, herinneringen, flashbacks en hallucinaties worden eindeloos hernomen en geconsumeerd in het kannibalistische oog van de cyborg, met het enige doel om hen met een zelfbewustzijn op te zadelen. Dat zelfbewustzijn produceert een identiteit waarin de cyborg nog nauwelijks verschilt van de mens, sterker nog, in vele films is de cyborg moreel superieur aan de menselijke personages. *ROBOCOP 2*, een uitermate cynische film over een onmenselijk, corrupt en meedogenloos kapitalisme dat aan het eind van de film niet vernietigd is, hoezeer RoboCop ook zijn best doet, eindigt met de uitspraak van de cyborg dat 'wij niet meer dan mensen zijn'. En de moraal van *TERMINATOR 2* wordt in de mond gelegd van Sarah: 'Als een machine kan leren wat de waarde van een mensenleven is, kunnen wij dat misschien ook.' De cyborgfilm heeft dus een behoorlijk humanistische boodschap. Echter, omdat de identiteit van de cyborg aan een voortdurende crisis blootstaat, volgt impliciet dat de menselijke identiteit net zo onzeker en onstabiel is als die van de cyborg. Waar de cyborgfilm nogal conservatief is in zijn boodschap

van een humanistische moraal, voorkomt de hybride figuur van de cyborg een gemakkelijke terugkeer naar het traditionele subject. De cyborg brengt de mens, mannen en vrouwen, voor altijd binnen in de fragmentatie en diversiteit van het postmoderne subject. Voor sommigen mag dit de apocalyps betekenen, maar voor mij duidt het eerder op utopische momenten in de cyborgfilm.

LITERATUUR

- Balsamo, A. (1996). *Technologies of the gendered body. Reading cyborg women*. Durham: Duke University Press.
- Benedikt, M. (ed.) (1991). *Cyberspace. First steps*. Cambridge, MA: MIT.
- Bordwell, D., & Thompson, K. (1986). *Film art. An introduction*. New York: Alfred A. Knopf.
- Creed, B. (1993). *The monstrous-feminine. Film, feminism, psychoanalysis*. Londen: Routledge.
- Dellamora, R. (ed.) (1995). *Postmodern apocalypse. Theory and cultural practice at the end*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Donald, J. (ed.) (1989). *Fantasy and the cinema*. Londen: BFI.
- Emmelkamp, L. (1993). De man als lustobject. Billen en biceps en bravoure en brains. In A. Kaiser & L. van Zoonen (red.), *Blikvanger. Reclame. Het spel van kijken en bekeken worden* (pp. 53-67). Amsterdam: In de Knipscheer.
- Haraway, D. (1991, oorspr. 1985). A manifesto for cyborgs. Science, technology and socialist feminism in the 1980s. In D. Haraway, *Simians, cyborgs and women. The reinvention of nature* (pp. 149-181). Londen: Free Association Books.
- Haraway, D. (1994). *Een cyborg manifest*. Amsterdam: De Balie.
- Hayward, P., & Wollen, T. (eds.) (1993). *Future visions. New technologies of the screen*. Londen: BFI.
- Holland, S. (1995). Descartes goes to Hollywood. Mind, body and gender in contemporary cyborg cinema. *Body and society*, 1 (3-4), 157-174.
- Jeffords, S. (1994). *Hard bodies. Hollywood masculinity in the Reagan era*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Jost, F. (1987). *L'oeuil-caméra. Entre film et roman*. Lyon: Presses universitaires de Lyon.
- Kuhn, A. (ed.) (1990). *Alien zone. Cultural theory and contemporary science fiction cinema*. Londen: Verso.
- Kuyper, E. de (1993). *De verbeelding van het mannelijk lichaam*. Nijmegen: SUN/Kritak.
- Meijer, I. (1993). Seksualiteit in reclame. Mannengeur en homo-erotiek. In A. Kaiser & L. van Zoonen (red.), *Blikvanger. Reclame. Het spel van kijken en bekeken worden* (pp. 69-89). Amsterdam: In de Knipscheer.
- Penley, C. e.a. (1991). *Close encounters. Film, feminism and science fiction*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Pyle, F. (1993). Making cyborgs, making humans. Of terminators and blade runners. In J. Collins e.a. (1993). *Film theory goes to the movies* (pp. 227-241). Londen: Routledge.
- Quinby, L. (1994). *Anti-apocalypse. Exercises in genealogical criticism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Silverman, K. (1991, september). Back to the future. *Camera obscura* (27), 109-132.

- Smelik, A. (1996). Middeleeuwse maillots en de passie van Ripley. In *Het zaad der Middeleeuwen. Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis* (16) (pp. 133-141). Amsterdam: IISG.
- Springer, C. (1991). The pleasure of the interface. *Screen*, 37 (2), 303-323.
- Tasker, Y. (1993). *Spectacular bodies. Gender, genre and the action cinema*. Londen: Routledge.

FILMOGRAFIE

- ALIEN, Ridley Scott, vs 1979; ALIENS, James Cameron, vs 1986; ALIEN 3, David Fincher, vs 1992. Alle drie met Sigourney Weaver in de rol van commandant Ripley.
- BLADE RUNNER, Ridley Scott, vs 1982, met Harrison Ford als Deckard, Rutger Hauer als Roy Batty en Joanna Cassidy als Rachel.
- DIE HARD, John McTiernan, vs 1988, met Bruce Willis en Monnie Bedelia.
- EVE OF DESTRUCTION, Duncan Gibbins, vs 1990, met Renée Soutendijk als dr. Simmons/cyborg Eve 8 en Gregory Hines als de militair.
- JOHNNY MNEMONIC, Robert Longo en William Gibson, vs 1995, met Keanu Reeves als Johnny Mnemonic.
- JUNIOR, Ivan Reitman, vs 1994, met Arnold Schwarzenegger, Danny de Vito en Emma Thompson.
- KINDERGARTEN COP, Ivan Reitman, vs 1990, met Arnold Schwarzenegger.
- THE LAWNMOWER MAN, Brett Leonard, vs 1991.
- METROPOLIS, Fritz Lang, Duitsland 1926, met Brigitte Helm als Maria.
- RAMBO, FIRST BLOOD, Ted Kotcheff, vs 1982; RAMBO, FIRST BLOOD PART II, George Pan Cosmatos, vs 1985; RAMBO III, Peter MacDonald, vs 1988. Alle drie de films met Sylvester Stallone in de rol van Rambo.
- ROBOCOP, Paul Verhoeven, vs 1987, met Peter Weller als Murphy/RoboCop en Nancy Allen.
- ROBOCOP 2, Irvin Kershner, vs 1992, wederom met Weller en Allen.
- THE TERMINATOR, James Cameron, vs 1984, met Arnold Schwarzenegger als de cyborg Terminator en Linda Hamilton als Sarah Connor.
- TERMINATOR 2: JUDGEMENT DAY, James Cameron, vs 1991, weer met Schwarzenegger en Hamilton en met Robert Patrick als cyborg T1000.
- TOTAL RECALL, Paul Verhoeven, vs 1990, met Schwarzenegger als Douglas Quaid.
- UNIVERSAL SOLDIER, Roland Emmerich, vs 1992, met Jean-Claude Van Damme en Dolph Lundgren als de cyborgs.
- VIDEODROME, David Cronenberg, Canada 1982.

Irene Costera Meijer en Baukje Prins

‘Ik wil het bestaan(srecht) van abjecte lichamen afdwingen’

Een interview met Judith Butler

22

De Amerikaanse theoretica Judith Butler bracht in het voorjaar van 1996 een bliksembezoek aan Nederland. Op 20 en 21 mei was zij te gast bij de vakgroep Vrouwenstudies Letteren van de Universiteit van Utrecht. Tijdens dit bezoek gaf Butler een lezing over het fenomeen *hate speech* (onderwerp van haar volgende boek), en werd een onderzoekseminar gewijd aan haar opvattingen over de performativiteit van gender, zoals uiteengezet in haar controversiële *Gender trouble*. Butlers laatste boek *Bodies that matter* werd in nummer 64 van het *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* positief besproken door Annemie Halsema en Alkeline van Lenning, maar kreeg een heel wat magerder rapportcijfer van Veronica Vasterling. Veel vragen over dit complexe en moeilijk toegankelijke boek bleven nog onbeantwoord. Butlers komst leek ons een goede gelegenheid haar een aantal van die vragen voor te leggen. Het gaf ons bovendien een aanleiding uit te wisselen wat ons aansprak of juist irriteerde in het werk van Butler. De hier volgende tekst is het resultaat van drie gespreksronden. Als voorbereiding op de vragen die we aan Butler wilden stellen, hebben we enige middagen en avonden met elkaar gediscussieerd over haar boeken en de plaats die dergelijke theorieën innemen in ons werk. In de tweede ronde reageerde Butler met een uitgebreide brief op onze schriftelijke vragen. De derde ronde speelde zich af bij Rosi Braidotti thuis, direct na Butlers aankomst op Schiphol.

Van *jet lag*-vermoeienissen is weinig te merken. Het wordt een levendige ontmoeting, waarin enkele harde theoretische en politiek-feministische noten worden gekraakt, maar de stemming opperbest blijft. We willen graag uitleg van haar over sommige begrippen, in het bijzonder over de betekenis van ‘abject’. Wat moeten wij ons voorstellen bij abjecte lichamen? Zwervers? Travestieten? Gesluierte vrouwen? Butler legt het ons haarfijn uit. Het gesprek concentreert zich verder op een aantal voor ons problematische kanten aan *Bodies that matter*. Welke feministische en welke filosofische pretenaties heeft het boek? Is het een politieke kritiek op de voorstelbaarheid van sommige lichamen? Wil het aangeven onder welke (talige) voorwaarden wij weet kunnen hebben van onze (geseksueerde) lichamen – een epistemologische vraag – of wil het in woorden vatten hoe (geseksueerde) lichamen (kunnen) ‘zijn’ – een ontologische vraag.¹ Butlers antwoord is verrassend: haar

1. Epistemologie heeft betrekking op kennis, ontologie heeft betrekking op het bestaan, het ‘zijn’ van iets.

belangrijkste oogmerk is niet ‘zuiver’ filosofisch, maar politiek-strategisch. Ze erkent dat haar beweringen over het ‘bestaan’ van abjecte lichamen contradictoir zijn, maar ze zijn dat opzettelijk: uitgesproken als bezwerende ‘performatieve’ formules moeten ze het bestaan(srecht) van abjecte lichamen afdwingen. We mogen het werk van Butler een vorm van ‘politieke fictie’ noemen – als we er maar van doordrongen zijn dat het gaat om ficties die werkelijkheden tot stand moeten brengen. Een ander thema dat ter sprake komt, betreft de centrale rol die Butler toekent aan de categorieën van *seks* en *heteroseksualiteit*. Zijn er niet ook andere gronden van uitsluiting van lichamen, zo vroegen wij haar, en loop je niet het gevaar te versterken wat je wil verzwakken door ‘de heteroseksuele matrix’ op te voeren als bron van alle kwaad? Opnieuw blijkt Butler gedreven door politiek-strategische motieven: misschien overdrijf ik, zegt ze, maar ik vrees dat het aan de kaak stellen van andere categorieën van uitsluiting opnieuw leidt tot de ‘abjectie’ van het homoseksuele, en met name het lesbische lichaam.

Meijer en Prins: Tijdens de voorbereidingen voor dit interview kwamen wij telkens weer uit bij de vraag wat voor soort boek *Bodies that matter* nu eigenlijk is. Is het een oefening in conceptuele analyse, is het een politieke kritiek, of bevat het een strategische deconstructie van problemen rondom het lichaam en seks? Zo vragen wij ons af in hoeverre jij je werk plaatst in een bepaalde visie op het schrijven van vrouwen. De Amerikaanse feministische literatuurwetenschapper Carolyn Heilbrun beschreef de waarde van het vrouwelijk schrijven voor vrouwen als het voorstelbaar en daarmee navolgbaar maken van sommige levens en levenswendingen: ‘Om als voorbeeld te dienen voor anderen is het niet belangrijk dat sommige levens als zodanig zijn geleefd, maar dat er verhalen over die levens bestaan. En het is heel moeilijk om verhalen te verzinnen die geleefd kunnen worden. We kunnen slechts die verhalen leven en doorvertellen die we hebben gehoord of gelezen. We leven onze levens via teksten. (...) Wat hun vorm of medium ook is, het zijn deze verhalen die ons allemaal hebben gevormd; zij vormen het materiaal waarmee we nieuwe fictie, nieuwe vertelsels kunnen maken.’ (Heilbrun 1988, p. 37) Zou het mogelijk zijn om jouw project te begrijpen als het vertellen van nieuwe, voor ons bestaan inspirerende en richtinggevende verhalen? Of zou je je werk liever beschouwen als talig gereedschap dat ons als feministen beter in staat zou moeten stellen om onze levens te bekritisieren? Met andere woorden, hoe stel jij je jouw ideale lezer voor en hoe zou zij idealiter *Bodies that matter* moeten lezen: als politieke fictie of als een diagnose stellende filosofische onderneming?

Butler: Ik sta positief tegenover een beschrijving van mijn werk als politieke fictie, maar ik zou willen benadrukken dat niet alle fictie de vorm aanneemt van een verhaal. In het interessante citaat van Carolyn Heilbrun wordt de klemtoon gelegd op ‘verhalen’. Ze suggereert dat vrouwen slechts via verha-

len zouden kunnen overleven. Dat zou kunnen, maar ik werk vanuit een iets andere invalshoek. Het politieke imaginaire bevat volgens mij allerlei manieren van denken en schrijven die niet per se de vorm aannemen van een verhaal, maar die wel fictief zijn.

Mijn werk heeft altijd tot doel gehad om het scala van mogelijke geleefde lichamen te versterken en uit te breiden. Mijn eerdere nadruk op ont-naturalisatie was niet zozeer bedoeld als tegenwicht tegen 'natuur', maar als tegenwicht tegen het aanroepen van natuur als middel om noodzakelijke grenzen te stellen aan de diversiteit van geseksueerd leven. Het anders voorstellen van lichamen maakt voor mij deel uit van de conceptuele en filosofische strijd van het feminisme die ook relevant zou kunnen zijn voor kwesties van 'overleven'. De abjectie van bepaalde soorten lichamen, dat wil zeggen het niet in bestaande of gangbare kaders kunnen begrijpen ervan, blijkt in politiek en beleid. Leven in een dergelijk lichaam betekent leven in de schaduwzone van de ontologie. Ik maak me kwaad om de ontologische claims die aan sommige lichamen hun bestaansrecht ontzeggen en ik zal altijd trachten om daar tegenin te fantaseren. Mijn werk moet je kortom niet opvatten als slechts een diagnose of een strategie en zeker niet als een verhaal, maar als iets wat plaatsvindt op het niveau van de filosofische verbeeldingskracht. Het wordt bepaald door legitimiteitscodes, maar komt tevens vanuit deze codes tevoorschijn als de innerlijke mogelijkheid van hun eigen ontmanteling.

Meijer en Prins: Zoals wij je betoog begrijpen, probeer je in *Bodies that matter* ook antwoord te geven op de netelige vraag op welke wijze een radicaal-constructivistisch perspectief recht kan doen aan de materialiteit van (bijvoorbeeld) lichamen. Met behulp van het begrip 'performativiteit' laat je in dit boek zien hoe zogenaamde 'harde' feiten tegelijkertijd onontkoombaar en veranderlijk, solide en wankel zijn. *Bodies that matter* vormt daarmee volgens ons een krachtig verweer tegen het bekende argument van de verstokte realist dat sommige zaken, zoals de eindigheid van het menselijk leven of het bestaan van de tafel waaraan we nu zitten, toch niet te ontkennen zijn (Edwards, Ashmore & Potter 1995). Het boek toont, met andere woorden, het constitutieve, het bepalende en vormende karakter aan van discursieve constructies. Het laat vooral zien dat de voorwaarden waaronder materiële, geseksueerde lichamen ontstaan en gestalte krijgen, betrekking hebben op zowel het bestaan, de kenbaarheid als de legitimiteit van lichamen.

Butler: Die laatste samenvatting van mijn visie spreekt me erg aan. Maar ik denk dat het een misvatting is om *Bodies that matter* te lezen als een constructivistisch werk, of te stellen dat het probeert materialiteit te interpreteren in constructivistische termen. Je zou ook kunnen zeggen dat ik in dit boek vooral probeer te begrijpen waarom het debat over essentialisme-constructivisme steeds weer terechtkomt in een paradox die eigenlijk niet valt op te lossen. Zoals geen enkele aan taal voorafgaande materialiteit toegankelijk is zonder

discursiviteit, zo kan geen enkele discursieve praktijk ooit die voorafgaande materialiteit vatten; stellen dat het lichaam een ongrijpbare referent is, is niet hetzelfde als stellen dat het lichaam altijd en alleen geconstrueerd is. In zekere zin herinnert het er juist aan dat er een grens is aan geconstrueerd zijn, dat er als het ware een 'plaats' is waar het proces van constructie noodzakelijkerwijs ophoudt, waar het zijn grenzen heeft.

Meijer en Prins: In het voorwoord van *Bodies that matter* erken je dat primaire lichamelijke ervaringen, zoals leven, eten, pijn, sterven, een zekere mate van noodzakelijkheid en onweerlegbaarheid hebben. 'Maar', zo vervolgt je, 'hun onweerlegbaarheid impliceert op geen enkele manier wat het betekent ze te erkennen, noch welke discursieve middelen daartoe geschikt zouden zijn.' (Butler 1993, p. xi). Hier suggereer je dat je het hebt over kwesties van kenbaarheid, dat wil zeggen: over de constitutieve effecten van de erkenning van primaire ervaringen, los van het feit dat ze onweerlegbaar en primair zijn. Aan de andere kant benadruk je regelmatig dat *Bodies that matter* meer is dan alleen een epistemologisch project. Het lijkt erop dat je ook vragen met betrekking tot de aard van de wereld, onafhankelijk van onze percepties of constructies, aan de orde wilt stellen.

In dit verband weten we niet zo goed raad met de door jou gebruikte uitdrukking 'there is' / 'er is'. Meestal gebruik je deze zinsnede in het kader van een ontkenning, zoals in je inmiddels veel besproken uitspraak 'there is no doer behind the deed' ('er zit geen dader achter de daad'). In die gevallen wil je de 'oorspronkelijkheid' van de betreffende entiteit ontkennen (de dader vormt niet de bron van het handelen); haar bestaan als zodanig wil je daarmee niet ontkennen. Maar wat is dan, zo vragen we ons af, de status van het 'there is' in bevestigende zinnen, zoals in: 'er is een matrix van sekserelaties', of 'er is iets "buiten" datgene wat door het vertoog geconstrueerd wordt' (p. 8). Als deze beweringen geen uitspraak doen over het prediscursieve karakter van de heteroseksuele matrix of het constitutieve buiten, waar verwijzen ze dan naar?

Butler: Dit is een goede vraag en ik ben blij dat ik de gelegenheid krijg haar te beantwoorden. Voor mij kan de vraag hoe we kunnen weten, of wat de mogelijkhedenvoorwaarden zijn voor het vaststellen dat we iets weten, het beste beantwoord worden door ons eerst te buigen over een voorafgaande vraag, namelijk: wie zijn 'wij', dat deze vraag een vraag voor ons wordt? Hoe is dit 'wij' geconstrueerd in relatie tot deze vraag over kennis? Met andere woorden: hoe is de epistemologische vraag zelf mogelijk geworden? Foucault heeft een andere ingang tot ditzelfde project aangeboden. Dit project betreft de vraag hoe het komt dat bepaalde soorten van vertoog ontologische effecten teweegbrengen of werken dankzij de circulatie van ontologische claims. Voor een deel beschouw ik mijzelf als iemand die werkt binnen vertogen die ontologische aanspraken doen – 'there is no doer behind the deed' – en die het 'er

is' opnieuw in omloop brengt, om zodoende een tegenbeeld te creëren tegenover de dominante metafysica.

26

Ik ben ervan overtuigd dat het van cruciaal belang is ontologische operatoren opnieuw in omloop te brengen en een andere betekenis te geven, al was het maar om te laten zien dat de ontologie zelf een betwistbaar domein is. Ik denk bijvoorbeeld dat het belangrijk is zinnen te schrijven die beginnen met 'ik denk', ook al loop ik daarmee het risico verkeerd weergegeven te worden als iemand die het subject aan de daad toevoegt. Er is geen enkele manier om dergelijke grammatica's onderuit te halen, behalve door ze je zo eigen te maken dat ze vreselijk gaan detoneren, en dat ze precies datgene gaan 'zeggen' wat de grammatica zelf verondersteld werd uit te sluiten. Herhalen en opnieuw betekenis geven zijn zo belangrijk voor mijn werk, omdat ik geloof dat verzet alleen iets oplevert wanneer het plaatsvindt binnen de termen waarmee macht steeds opnieuw wordt verdeeld. Het gaat er niet om een verbod tegen het gebruik van ontologische termen uit te vaardigen, maar, integendeel, om die termen méér te gebruiken, ze te exploiteren, ze anders in te kaderen, ze zodanig te misbruiken dat ze niet langer in staat zijn hun gewone werk te doen.

Maar ik wil nog iets anders zeggen met 'er is'-formuleringen en dat heeft te maken met het constructivisme. Uitdrukkingen als 'er is een matrix van seksrelaties' lijken direct te verwijzen naar de *conventies* van ontologische toeschrijving, maar ze verwijzen ook zijdelings, binnen de taal. Dergelijke uitdrukkingen zijn vormen van filosofische 'mimesis', in de zin van Irigaray. Maar in mijn visie kan de ontologische claim zijn object nooit volledig (om)vatten. Hierin verschil ik enigszins van mening met Foucault en verbind ik me, wat dit aspect betreft, meer met de Kantiaanse traditie zoals die door Derrida is verwerkt.² Het 'er is' gebaart naar een referent die het niet kan (be)vatten, omdat de referent uit meer bestaat dan taal alleen en niet samenvalt met zijn linguïstisch effect. Er is geen toegang tot de referent onafhankelijk van zijn linguïstisch effect, maar het linguïstisch effect is niet hetzelfde als de referent die het niet kan vatten. Dit maakt het mogelijk op verschillende manieren naar iets te verwijzen, terwijl geen daarvan er aanspraak op kan maken datgene te zijn waarnaar gerefereerd wordt.

Meijer en Prins: De woordspeling *bodies that matter* vinden wij erg geslaagd. *Bodies that matter* zijn immers lichamen die er toe doen: ze materialiseren, verkrijgen betekenis en een legitieme status, en dit alles tegelijkertijd. Lichamen die er niet toe doen, zijn 'abjecte' lichamen. Zulke lichamen zijn onverstaaanbaar, onbegrijpelijk (een epistemologische claim), en ze hebben geen recht van bestaan, geen bestaansrecht (een politieke of normatieve claim). Dus, stel jij, materialiseren ze niet. Toch stel je ook dat abjecte lichamen wel degelijk

2. Kantiaanse traditie is een ontologie volgens Kant waarin de wereld op zichzelf beschouwd onkenbaar is en alleen de verschijnselen kenbaar zijn.

‘bestaan’, namelijk als het uitgeslotene, als een ontwrichtende kracht. Op dit punt moeten we bekennen dat we je niet helemaal meer volgen: hoe kunnen lichamen die niet materialiseren toch lichamen ‘zijn’? Als het begrip ‘abject’ wil verwijzen naar lichamen die ‘bestaan’, zou het dan niet beter zijn te zeggen dat abjecte lichamen nog niet als menselijk meetellen? Met andere woorden: is het niet eerder zo dat abjecte lichamen wel degelijk ‘bestaan’ (‘matter’), ontologisch en epistemologisch gesproken, maar dat ze politiek-normatief gesproken (nog) geen bestaansrecht hebben (‘not matter’)?

27

Butler: Inderdaad, de bewering dat er abjecte lichamen ‘zijn’, èn dat ze geen ontologische aanspraken hebben, lijkt strikt filosofisch gesproken op, in Habermassiaanse termen, een performatieve tegenspraak. Nu kun je hierover heel scholastisch gaan doen, en zeggen: o ja, sommige soorten van wezens hebben een meer volledig ontologisch bestaan dan andere, enzovoort, enzovoort. Dan zou je binnen een bepaald filosofisch raamwerk blijven en dat kan *conceptueel* bevredigend zijn. Maar ik zou graag een andere vraag willen stellen, namelijk: hoe kan het dat het ontologische domein zelf beperkt wordt door macht? Of: hoe komt het dat bepaalde soorten van subjecten aanspraak maken op ontologie, hoe komt het dat ze meetellen of gekwalificeerd worden als reëel? Met deze vragen komen we bij de verdeling van ontologische effecten. Die verdeling is een machtsinstrument voor de productie van hiërarchische, onderschikkende en uitsluitende relaties, maar ook voor de productie van domeinen die het ondenkbare vormen. De gehele ontologie die de goede, conceptueel zuivere filosoof als vanzelfsprekend uitgangspunt neemt, is vanaf het begin besmet. Welnu, we kunnen, gelet op de grammatica, niet zeggen: als ik beweer dat er abjecte lichamen *zijn*, dan moet ik in staat zijn vanuit die bewering terug te redeneren naar een voorafgaande ontologie. Dat lijkt me moeilijk. Ik zou kunnen zeggen dat ‘er abjecte lichamen zijn’, als een performatieve uitspraak waarmee ik die lichamen een ontologie *toeken*. Ik ken ontologie toe aan precies dat wat systematisch het privilege van de ontologie is ontnomen. Het domein van de ontologie is een gereguleerd domein: zowel datgene wat er binnen dat domein geproduceerd wordt, als datgene wat ervan wordt uitgesloten teneinde het domein zelf te constitueren, is een effect van macht. En de performatieve uitspraak kan een van de middelen zijn waarmee een vertoog macht in werking zet. Dus: ik bega een performatieve tegenspraak, *met opzet!* En ik doe dat precies om de conceptueel zuivere filosoof in verwarring te brengen en om de secundaire en afgeleide status van de ontologie aan de kaak te stellen. Een dergelijke uitspraak bevat voor mij geen vooronderstelling. Zelfs wanneer ik beweer: ‘Er *zijn* abjecte lichamen die niet een bepaalde ontologische status genieten’, dan bega ik opzettelijk een tegenspraak. Ik doe dat juist om diegenen te tarten die zouden zeggen: maar veronderstel je niet dat...? Nee! Mijn spreken hoeft niet noodzakelijk te veronderstellen... Of, als het dat doet, o.k.! Misschien produceert het doen van de uitspraak het *effect* van een veronderstelling. En dat is prima. Wen er maar

aan! Maar wat ik dan doe, is botweg een ontologisch domein *installeren*, niet een al gegeven domein veronderstellen.

Meijer en Prins: Toch blijft het moeilijk om greep te krijgen op de notie 'abject' in je werk. Een van de oorzaken heeft, zo lijkt het ons althans, te maken met het hoge abstractieniveau van je definities en beschrijvingen. Je aarzelt klaarblijkelijk om meer concrete voorbeelden te geven van wat we ons moeten voorstellen bij abjecte lichamen.

28

Butler: Tja, natuurlijk doe ik dat. Typologieën zijn immers bij uitstek het middel waarmee abjectie gestalte krijgt: denk bijvoorbeeld eens aan de plaats van typologie in de psychiatrische pathologisering! Om op voorhand misverstanden te voorkomen: het is voor mij duidelijk dat het abjecte zich niet beperkt tot seksualiteit of heteronormativiteit. Het staat in relatie tot verschillende soorten lichamen wier levens niet beschouwd worden als 'leven' en waarvan de materialiteit er niet toe doet. Om jullie een idee te geven: in de Amerikaanse pers figureren niet-westerse levens in dergelijke termen. Verpaupering komt ook in aanmerking, evenals zogenaamde psychiatrische 'gevallen'.

Meijer en Prins: We zijn het met je eens dat een zekere uitgesprokenheid op dit terrein op de grens ligt van wat kan worden uitgesproken. Elke uitspraak over het abjecte draagt in zichzelf de mogelijkheid tot een bevestiging van het abjecte. Toch willen we je vragen om nog iets meer uit te weiden over wat wij ons moeten voorstellen bij het abjecte.

Butler: Ik kan vele voorbeelden noemen van wat ik versta onder de abjectie van lichamen. We kunnen dat bijvoorbeeld zien aan de moord op Libanese vluchtelingen, aan de manieren waarop deze lichamen, deze levens eigenlijk niet worden voorgesteld als levens. Er heerst over het algemeen genomen een gevoel van verontwaardiging, de doden worden geteld, maar er bestaat geen specificiteit. Ik ben het tegengekomen in de Duitse pers toen Turkse vluchtelingen werden gedood en verminkt. Vaak krijgen we wel de namen van de Duitse daders en hun complexe familie- en psychologische geschiedenissen, maar er bestaat geen Turk met een complexe familie- of psychologische geschiedenis waarover *Die Zeit* het nodig acht te schrijven. In ieder geval niet in de teksten die ik onder ogen heb gehad. Dus we krijgen een bepaalde differentiële materialisatie van de mens. Mensen materialiseren niet op dezelfde wijze. We krijgen bovendien volgens mij een *productie* van het abjecte. Het is dan ook niet zo dat het ondenkbare, het onleefbare, het onbegrijpelijke geen discursief bestaan zou hebben, want dat heeft het. Het abjecte leeft echter slechts binnen het vertoog als iets dat op radicale wijze *niet* wordt onderzocht, het leeft als de inhoudsloze schaduwfiguur van iets dat nog niet werkelijk gemaakt is. Maar het zou een vreselijke vergissing zijn om te denken dat er een uitputtende definitie van het abjecte kan worden gegeven door

middel van de voorbeelden die ik geef. Ik pleit voor een conceptueel apparaat dat ruimte biedt aan een relatieve autonomie van de werking van het abjecte, zodanig dat het abjecte niet bevangen raakt door zijn eigen voorbeelden en deze voorbeelden niet zelf een normatieve uitwerking hebben op wat we verstaan onder het abjecte. Wat vaak voorkomt, is dat mensen abstracte theorieën opstellen over zoiets als abjectie, daarna het voorbeeld geven, hetgeen vervolgens normatief wordt voor alle andere voorbeelden. Het wordt paradigmatisch en zal zijn eigen uitsluitingen produceren. Het voorbeeld raakt gefixeerd en stelt de norm.

29

Meijer en Prins: Mogen we dan concluderen dat abjectie een proces is? Een discursief proces?

Butler: Ja, dat denk ik wel ja. Dat moet wel volgens mij.

Meijer en Prins: Maar dan gaat abjectie niet over de lichamen zelf, maar over de manieren waarop lichamen discursief functioneren? Wij vroegen ons bijvoorbeeld af in hoeverre het oosterse, gesluierde lichaam, het vrouwelijk lichaam dat gesluierd is op het moment dat ze/het de publieke ruimte betreedt, voor jou zou tellen als een voorbeeld van het abjecte. We twijfelden omdat dit lichaam, deze vrouw, handelt volgens de gevestigde normen. Op de een of andere manier lukte het ons niet om abjectie en normativiteit met elkaar te combineren.

Butler: Op die vraag zijn verschillende antwoorden mogelijk. Eén antwoord is dat ik van mening ben dat vertogen daadwerkelijk in lichamen leven. Ze wonen in lichamen. Lichamen dragen in feite vertogen als deel van hun vlees en bloed. En niemand kan overleven zonder op een of andere manier gedragen te worden door vertogen. Vertogen zijn levensbepalend. Ik wil dus ontdekken dat de discursieve constructie aan de ene kant staat, terwijl het geleefde lichaam zich aan de andere kant bevindt. Een ander en in dit geval misschien wel belangrijker punt is dat we ons zorgen dienen te maken over sommige beschrijvingen van oriëntalisme, zeker als het beschrijvingen van oriëntalisme betreft in relatie tot vrouwen, hun lichamen en hun presentaties van zichzelf. Er vinden talloze debatten plaats over de sluier. Sommige feministische academici hebben gesteld dat de sluier eigenlijk heel complex is. De sluier maakt het voor vrouwen in islamitische landen dikwijls gemakkelijker om zichzelf te ontplooien en macht uit te oefenen, juist omdat de aandacht van macht wordt afgeleid en moeilijker te identificeren is. Dus als jullie het over 'de gesluierde vrouw' hebben, bedoelen we dan in Iran? Bedoelen we een vrouw uit een bepaalde klasse? In welke context en met welk doel? Aan welke handeling en welke praktijk denken we dan? Binnen welke context zijn we bezig een besluit te nemen over de vraag of de gesluierde vrouw wel of geen voorbeeld is van het abjecte?

Waar ik me zorgen over maak, is dat we in sommige gevallen de gesluierde vrouw als een abjectie kunnen beschouwen, aangezien het deze vrouw letterlijk niet is toegestaan om haar gezicht te laten zien en daarmee de publieke ruimte te betreden van mensen die wel een gezicht hebben. Op een ander niveau echter, zouden we misschien met evenveel recht kunnen zeggen dat wij als westerse mensen een specifiek cultureel artefact, een cultureel en religieus instrument waarmee vrouwen traditiegetrouw macht uitoefenen, verkeerd interpreteren. Menig feministisch debat wordt geplaagd door de kwestie van de sluier. De vraag is: worden feministen oriëntalistisch als ze aannemen dat de gesluierde vrouw altijd een abjecte vrouw is? Ik wil die vraag open laten, daarom meen ik dat er een relatieve incommensurabiliteit moet bestaan tussen de theoretische uitwerking van abjectie en de voorbeelden ervan. En dan kan het best zo zijn dat het voorbeeld klopt in sommige contexten en niet in andere.

Meijer en Prins: Je noemt nu zelf het woord context. Is dit de andere kant van de 'er is'-medaille? Zelf zei je eerder dat een van de functies van de 'er is'-formule is dat je je engageert met het debat over ontologie, oftewel met de vraag wat is en wat kan worden gedacht. In *Gender trouble* intervenueer je in het debat over de constructie van sekse-identiteiten. Een citaat hieruit: 'De interne coherentie of eenheid van elk van de beide seksen, van man of vrouw, vereist zowel een stabiele als een oppositionele heteroseksualiteit. Die institutionele heteroseksualiteit vereist en produceert de eenstemmigheid van elk van de geseksueerde termen, die de grens bepaalt van de geseksueerde mogelijkheden binnen een oppositioneel, binair sekssysteem.' (Butler 1990, p. 22)

Onze vraag betreft de veronderstelde noodzakelijkheid van het heteroseksuele karakter van de praktijken die stabiele sekse-identiteiten genereren. Acht je het mogelijk dat deze heteroseksuele matrix, opgevat als een analytisch instrument, ook versluisend zou kunnen werken op de performativiteit van de geseksueerde scheidslijnen tussen vrouwen? Feministische geschiedschrijvers hebben laten zien dat de stabiliteit van sekse-identiteiten niet automatisch afhangt van heteroseksuele onderhandelingen, maar ook van de geschillen tussen 'echte' vrouwen en andere vrouwen, tussen 'echte' mannen en andere mannen (Costera Meijer 1991). Het aan de kaak stellen van de normativiteit van heteroseksualiteit is een krachtig gebaar, maar het mag niet verbloemen dat mensen verschil niet alleen construeren in termen van vrouwelijkheid en mannelijkheid, maar tevens door het seksu(aliseren van onderscheidingen binnen de seksen als ras, klasse, of lichamelijke handicaps. Gehandicapte vrouwen hebben er last van dat ze te boek staan als minder vrouw dan een valide seksegenote. Zwarte vrouwen kunnen daarentegen in sommige contexten (seksualiteit en exotica) bekend staan als meer vrouw en in andere opzichten juist als minder *ladylike* dan witte vrouwen. De constructie van sekse-identiteiten vindt volgens ons niet uitsluitend plaats door de herhaling van het verschil tussen vrouw-zijn en man-zijn, vrouwelijkheid en

mannelijkheid, maar ook door het voortdurend bevestigen van hiërarchische tegenstellingen tussen vrouwelijkheid en onvrouwelijkheid en tussen mannelijkheid en onmannelijkheid. Wat vind jij van deze claim dat het tegengestelde van vrouwelijkheid vaak niet mannelijkheid is, maar onvrouwelijkheid en dat deze twee begrippen in de regel niet samenvallen?

Butler: Ik vind het een heel geslaagd idee om het tegengestelde van mannelijkheid niet per se als vrouwelijkheid te benoemen. Daar heb ik geen probleem mee. De relatie tussen seksualiteit en sekse, zoals jullie het nu formuleren, is gebaseerd op *Bodies that matter*. In *Gender trouble* schreef ik ook iets dergelijks. Hoewel ik in *Bodies that matter* benadruk dat seksualiteit gereguleerd wordt door het te schande maken van gender, kon dit natuurlijk pas effectief zijn voor zover de juiste mannelijkheid en vrouwelijkheid zelf gestalte kregen in een context van een zekere regulering van seksualiteit. Daar zie ik geen probleem.

Maar in veel feministische geschiedschrijving wordt verondersteld dat zowel de echte, gepaste als de niet-echte, en dus ongepaste seksualiteit van vrouwen vormen van heteroseksualiteit zouden zijn (buiten en binnen het huwelijk of binnenshuis en buitenshuis/prostitutie). De vraag die ik wil stellen heeft te maken met wat wordt weggelaten uit deze tweedelingen, wat zelfs niet (be)sprekbaar is als deel van het gepaste of ongepaste. Ik ben bang dat de kwestie van de vrouwelijke homoseksualiteit verstomd raakt door deze historische raamwerken, omdat ze onkritisch vasthouden aan dergelijke tweedelingen.

Ik neem aan dat jullie willen suggereren dat ongepaste seksualiteit een grotere rubriek is die rekening zou kunnen houden met diverse soorten seksuele praktijken. Ik vraag me echter af in hoeverre het onderscheid tussen gepast en ongepast erop neerkomt dat de vraag naar homoseksualiteit op een zijspoor terechtkomt. Op dat punt ben ik waarschijnlijk bereid tot een zekere retorische overmaat om de kwestie van homoseksualiteit en lesbisch-zijn in het bijzonder op de agenda te houden. Daarmee wil ik overigens niet beweren dat iedereen dat zou moeten doen, of dat homoseksualiteit een vorm van primaire onderdrukking is, of de sleutel tot iets, of iets dergelijks. Het geeft vooral aan vanuit welke invalshoek ik deelneem aan het kritische vertoog.

Meijer en Prins: Ben je dan niet bang dat je het belang van heteronormativiteit reproduceert door het in het centrum van je analyse te plaatsen? Is het geen terugval? Als we het concept vrouw willen bestuderen in een context van plaats en tijd, als we willen weten wie (mee)telde als vrouw en wie niet, zou het dan niet informatiever te zijn om 'zijwaarts' te kijken naar bijvoorbeeld de notie van het onvrouwelijke of het geen-echte-vrouw-zijn?

Butler: Tja, laat ik zeggen wat me in dit voorstel verontrust. Als lesbisch-zijn wordt begrepen als een van de vele vormen van ongepast, onvrouwelijk

gedrag, dan blijft de relatie tussen seksualiteit en sekse intact, omdat we ons niet hoeven af te vragen onder welke voorwaarden lesbisch-zijn daadwerkelijk verwarring zaait omtrent de notie gender. Het gaat niet simpelweg om de vaststelling wie een echte vrouw is en wie geen echte vrouw is, maar om wat volstrekt ondenkbaar is als vrouw! Dit is het punt waarop we weer uitkomen op de notie van abjectie. Wat abjectie volgens mij aan de kaak probeert te stellen, is datgene wat buiten deze binaire opposities wordt gelaten, zoals het überhaupt mogelijk zijn van deze tweedelingen. Wie of wat geldt als een 'ongepaste' vrouw? Wie wordt in de teksten die historici bestuderen benoemd als onoorbaar of onecht? Welk type handelingen wordt geclassificeerd, benoemd of gemarkeerd? Welke handelingen zijn zo onuitspreekbaar en onclassificeerbaar dat ze ongepast zijn jegens het ongepaste ('improper to the improper'), dat ze zich zelfs buiten het gebied van het ongepaste bevinden? Ik verwijs hier naar handelingen die het domein van de onuitspreekbaarheid constitueren. Dat domein bepaalt het onderscheid tussen het oorbare en het onoorbare.

We zijn nog steeds niet in staat om ons rekenschap te geven van die handelingen, praktijken en leefstijlen die verstoten zijn uit de tweedeling zelf. Dergelijke handelingen vormen niet de zachtaardige prehistorie van de binariteit, maar haar gewelddadige, onuitspreekbare onderkant. En dat is hetgeen waar ik nog steeds de aandacht op wil vestigen.

Meijer en Prins: En zo komen we weer terug op het abjecte.

Butler: Ja, inderdaad. Wat nu echt interessant zou zijn is hoe je een geschiedenis moet schrijven van datgene, waarvan de sporen zijn verdwenen of grotendeels uitgewist. Dat is een belangwekkend probleem voor historici. Hoe de sporen te lezen van datgene wat *wel* wordt gesproken. Ik denk niet dat het een onmogelijke opgave is, maar dat het ons wel voor een interessante kwestie plaatst: hoe een geschiedenis te schrijven van datgene, dat nooit geacht werd om mogelijk te worden?

Meijer en Prins: In je verlangen het domein van 'bodies that matter' uit te breiden sta je zeker niet alleen. Het is een verlangen dat gedeeld wordt door intellectuelen met heel verschillende filosofische achtergronden. We denken daarbij bijvoorbeeld aan wetenschapsonderzoekers zoals Donna Haraway en Bruno Latour. Hun voorstellen om onze blik te verruimen hebben echter niet uitsluitend betrekking op het domein van (wat zou kunnen gelden als) menselijke lichamen. Zij willen ook onze conceptie van de 'Natuur' en de 'Dingen' veranderen, teneinde een meer radicale visie op ecologie en technologie mogelijk te maken. Om die reden geven zij de voorkeur aan het begrip 'actor', in plaats van de (humanistische) notie van het subject. Immers, in tegenstelling tot subjectiviteit is actorschap niet het voorrecht van mensen. Dieren, bomen, machines – eigenlijk alles wat iets anders in beweging kan zetten, is in principe een actor. Zowel Haraway als Latour gebruiken de notie van de

‘hybride’ om te verwijzen naar dit immense domein van actoren die niet perse ‘menselijk’ zijn.

Hoe zou jij de relatie beschrijven tussen je eigen theoretisering van abjecte lichamen als uitdagende ondermijningen van datgene wat geldt als volledig menselijk, en de bevestiging van hybride actoren in het werk van onderzoekers als Haraway en Latour? Kan jouw concept van ‘abjecte’ lichamen ook betrekking hebben op niet-menselijke lichamen? Of verwijst het alleen naar het domein van datgene wat menselijk leefbaar is of leefbaar gemaakt zou moeten worden?

33

Butler: Ik denk dat het werk van Haraway en Latour heel belangrijk is. En ik heb geen enkel probleem met de notie van een actor. Toch geloof ik dat er redenen zijn om vast te houden aan het begrip ‘subject’. Die redenen hebben te maken met de manier waarop dit begrip verweven is met de erfenis van het humanisme. Bovendien is de dubbele betekenis van het subjectbegrip van groot belang: het subject is wat verondersteld wordt ten grondslag te liggen aan actorschap, zoals jullie aangeven, maar het subject is ook wat onderworpen (*subjected*) is aan een verzameling van regels en wetten die aan dat subject voorafgaan. En deze tweede betekenis weersprekt de humanistische conceptie van een autonoom zelf of een zichzelf funderende menselijke actor. Bovendien heeft de term ‘actor’ ook een theatrale betekenislaag, die ik in mijn werk eigenlijk niet kon overnemen, gegeven de neiging van veel lezers mijn notie van ‘performativiteit’ (ten onrechte) een soort van Goffman-achtige interpretatie te geven, alsof ik zou spreken over het opzetten van een masker, of het kiezen voor een bepaalde rol. Ik speel liever de erfenis van het humanisme tegen zichzelf uit. Volgens mij staat een dergelijk project niet noodzakelijk op gespannen voet met dat van auteurs die proberen het humanisme te verplaatsen met behulp van vocabulaires die actorschap verspreiden over het gehele ecologische veld. Het zijn twee manieren om hetzelfde probleem aan te pakken en het lijkt me belangrijk om wetenschappers en activisten van beiderlei signatuur te hebben.

LITERATUUR

- Butler, J. (1990). *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter. On the discursive limits of ‘sex’*. New York: Routledge.
- Costera Meijer, I. (1991). Which difference makes the difference? On the conceptualization of sexual difference. In J.J. Hermesen & A. van Lenning (red.), *Sharing the difference. Feminist debates in Holland* (pp. 32-46). Londen: Routledge.
- Edwards, D., Ashmore M., & Potter, J. (1995). Death and furniture. The rhetoric, politics and theology of bottom line arguments against relativism. *History of the human sciences*, 8 (2), 25-49.
- Heilbrun, C.G. (1988). *Writing a woman’s life*. Londen: The Women’s Press.

Our bodies, our-selves!?

Bespiegelingen omtrent het verschijnen en verdwijnen van het subject¹

34

Veel wetenschappers wachten tot hun afscheidsrede om iets over zichzelf en hun persoonlijke relatie met de wetenschap te zeggen. Die redes zijn daarom wetenschapshistorisch en kennissociologisch vaak een belangrijke bron van informatie over de vooronderstellingen en de vooroordelen van de spreker die tijdens de uitoefening van zijn vak een rol gespeeld hebben. Die redes tonen aan dat ook wetenschappers niets menselijks vreemd is.

Hoogleraren geneeskunde houden in afscheidsredes hun gehoor gaarne een spiegel voor. Op die wijze reflecteren ze op het eigen vakgebied, op de kwaliteit van hun werk, op het contact met patiënten, en op de onstuitbare voortgang van medisch-technologische vernieuwingen. Ze vragen zich daarbij af of ze een goede dokter zijn geweest, en soms zelfs wat eigenlijk een goede dokter is. Dat blijkt dan geen koude, afstandelijke technout te zijn, maar een gevoelig en bewogen mens, die zijn patiënten ook als mens ziet en van hen kan leren.

Ook in oraties wordt soms, maar dan wel aan het eind, dergelijke reflectie betracht. Ook dan wordt het besef getoond dat een goede arts zijn patiënten niet alleen als cliënten, maar ook als subjecten tegemoet moet treden en behandelen. Het is echter vooral in afscheidsredes dat naar voren gebracht wordt dat een goede arts niet alleen objectieve kennis dient te bezitten, maar in zijn opleiding ook een proces van *Bildung* moet doorlopen. Een proces van het ontwikkelen van zelfkennis en zelfkritiek, invoelingsvermogen, relationele en communicatieve vaardigheden, en het vermogen tot ethisch en politiek oordelen, waardoor vakmens en mens tot eenheid worden.

Deze eenheid is vooral bepleit door de vrouwenhulpverlening. Die is in de jaren zeventig ontstaan uit verzet tegen de reguliere, objectiverende hulpverlening die onvoldoende aandacht had voor de natuur, de aard, de verlangens, de behoeften en de belangen van vrouwen zoals zij die zelf percipieerden. Dat verzet bracht via talloze actiegroepen alternatieve vormen van hulp voort: lopend van telefonische hulplijnen tot autonome gezondheidscentra. Activiteiten die vanaf 1982 onder meer dankzij de *Henny Verhagen Nota* onder de noemer van 'vrouwenhulpverlening' bekend zijn komen te staan. In die hulpverlening werd een centraal onderzoeksthema 'het subject in de geneeskunde', waarbij men zich niet tot het vrouwelijk subject beperkte. Daarbinnen zijn

1. Dit is de letterlijke tekst van de oratie van Annemiek Richters die zij uitsprak bij de aanvaarding van de eerste leerstoel vrouwenhulpverlening in Nederland op 25 oktober 1996 aan de Rijksuniversiteit Leiden.

een aantal subthema's te onderscheiden. Enkele daarvan zal ik vandaag aan u voorleggen.

Terwijl andere medici in hun oratie soms terzijde hun zorg uitspreken over het verdwijnen van de mens als subject uit de biotechnische geneeskunde, en daarmee ook over het verdwijnen van de arts als subject, zal dat verdwijnen van het subject de kern van mijn betoog vormen.

35

DE OPDELING VAN DE WERELD EN DE ONTWIKKELING VAN HET AUTONOME SUBJECT

De auteurs van de recente afscheidsredes en oraties waar ik aan refereerde, geven in feite aan dat hun patiënt voor hen niet slechts een object was dat uit organische materie bestond die medische zorg behoefde, maar ook een subject, dat wil zeggen een geestelijk wezen. Daarmee wordt een dikke streep gezet door de oorspronkelijke betekenis van het begrip 'patiënt' (*patient*). Voor die betekenis moeten we teruggaan naar de zeventiende eeuw. Toen begon de periode waarin natuur als fysische materie, als een geheel van deeltjes zonder interne structuur beschouwd werd. Deeltjes die niet vanuit zichzelf tot actie in staat waren, maar object waren van externe krachten. Deeltjes die *patient*, passief en geduldig wachtten op wat de natuurwetten voor hen in petto hadden.

Met de mechanisering van de wereld wordt ook de mens object van fysische wetmatigheden. Daarmee werd de opvatting dat de mens slechts conciërge van zijn lichaam en geest is, uiteraard niet ongedaan gemaakt. Integendeel, die mechanisering legitimeert nog lang dat het eigendomsrecht van lichaam en van geest bij God, de Onbeweeglijke Beweger, ligt. De middeleeuwen, waarin het leven als een doorgangstadium beschouwd werd op weg naar het hiernamaals, en de renaissance, waarin de mens oog voor de vreugden en geneugten van het Hier en Nu kreeg, zijn aan dat mechanistisch wereldbeeld voorafgegaan. In die perioden is de mens geleidelijk een individu geworden. Niet zonder verzet kreeg de geschiedschrijving door deze ontwikkeling een nieuw subject, de mens en de mensheid. En de man werd de verpersoonlijking daarvan.

Met de Verlichting treedt die man-mens definitief uit zijn onmondigheid. Een periode van diepgaande kritiek op de waarden, normen en tradities van het verleden breekt aan. Een periode van het ongebreideld vrije onderzoek geleid door de menselijke rede. Een periode waarin naast geloof en hoop de idee van de maakbaarheid van de wereld ontstaat. Een maakbaarheid onder controle van zelfverantwoordelijkheid, waardoor fouten uit het verleden vermeden zullen worden. Een maakbaarheid waarin de menselijke behoefte de maatstaf der dingen gaat worden. Het tijdperk van de grote illusies, waarvan het geloof in de vooruitgang als logisch gevolg van rationeel denken en handelen de belangrijkste was, breekt aan.

De oorzaak daarvan is niet alleen gelegen in het feit dat de mens kennelijk een aangeboren behoefte heeft om te geloven en te hopen. Ze is ook terug te voeren tot de methodefout ons 'kennen' vooral op het schouwen te baseren. Zien is contactloos waarnemen. Zien is het virtueel overbruggen van afstand, waarbij het geschouwde tot passiviteit wordt gedwongen. Het geschouwde wordt een naakt object, en het subject – dat wat schouwt – een rationeel 'ik' dat is losgemaakt van het eigen lichaam, en daarmee van de eigen gevoelens, ervaringen, driften en wensen. Maar omdat dat 'ik' is losgemaakt van de interacties die de relationaliteit van de leefwereld kenmerken, krijgt het object onvermijdelijk de 'het is maar hoe je het bekijkt'-status. Dat levert naast juiste ook *onjuiste* kennis op, maar ook vooroordelen.

Het is dus geen toeval dat ook in de geneeskunde meer dan luisteren, de 'medische blik' een belangrijke rol heeft gespeeld. Door niet op afstand te schouwen zou het kennend subject immers niet alleen de objectiviteit kunnen verliezen, maar zou het te kennen object de status van subject worden toebedeeld. Met het gevaar dat bij diagnose en therapie interactie een rol zou kunnen gaan spelen. En dat zou op zijn beurt tot subjectiviteit en intimiteit tussen arts en patiënt kunnen leiden! Dan, zo meende men, zou Leiden met recht in last zijn.

Als in oraties en afscheidsredes gewag wordt gemaakt van de menselijke aspecten van de gezondheidszorg, wordt daarmee gezegd dat Leiden met subjectiviteit en intimiteit niet in last is. Dat alleen met communicatie en interactie de afstand tussen arts en patiënt kan worden overbrugd die weten, verklaren en begrijpen, maar ook wederzijds aan- en invoelen, begrip tonen en begrip laten voelen, mogelijk maken.

Wat ik in de rest van mijn betoog aan de orde zal stellen is dat naast recente maatschappelijke processen ook technische ontwikkelingen in de geneeskunde die maar net tot stand gebrachte overbrugging tussen arts en patiënt weer dreigen ongedaan te maken. De een zal dat een stap vooruit noemen, de ander een stap terug. Het wachten is op afscheidsredes om vast te stellen wie thans welke positie inneemt.

DE OBJECTSTATUS VAN DE VROUW IN DE WESTERSE CULTUUR, WETENSCHAP EN GENEESKUNDE

In de geschiedenis van het Westen hebben in eerste instantie theologie en filosofie de karakteristieken die aan de man werden toegeschreven, gebruikt om de species mens in zijn geheel mee te definiëren. Hij representeert de onbegrensde mogelijkheden van de species. Hij is in staat de wereld te objectiveren en haar vervolgens te veroveren, te beheren en te beheersen. Die masculiene vooronderstelling is door de natuurwetenschappen en daarna door de humaniora overgenomen en bevestigd. Zo waren tot voor kort alle wetenschappen op objectieve, toetsbare gronden in staat de indrukwekkende virili-

teit voor de man-mens te legitimeren die onder het gewone volk al lang gemeengoed was. Voor het vrouw-mens was slechts de status van een primitief, emotioneel semi-subject weggelegd. Zoiets kon dus per definitie nooit een goed wetenschapper zijn.

Een van de kritieken van de vrouwenhulpverlening op de reguliere gezondheidszorg is dat ook zij vrouwen eeuwenlang een ongeclausuleerde subjectstatus heeft ontzegd. De universiteit van Leiden vormde op dat terrein helaas geen uitzondering. Ook dáár leefde de opvatting dat wetenschappelijk-rationeel en emotioneel-vrouwelijk denken elkaars tegenpolen zijn. Ook daar werd de rationele productie van wetenschappelijke kennis vooral geassocieerd met de man, en de productie van lichaamsgebonden ervaringskennis met de vrouw.

Ook in het ziekenhuis en de medische faculteit werd alleen objectieve, verklarende kennis als wetenschappelijk beschouwd, en werd die kennis tot norm verheven. Ja dokter. De ervaringskennis van de verpleegkunde speelde daarbij nauwelijks een rol. Néé zuster.

De al eeuwenoude opvatting dat de vrouw dichter bij de natuur staat dan de man, legitimeerde niet alleen haar onderschikking aan de man, maar in het wetenschappelijk denken werd tevens verondersteld dat die onderschikking in het belang van de vooruitgang was. Vrouwen werden onderdeel van een wereld die door mannen veroverd, ontgonnen, bewerkt, beheerst en geordend moest worden. Door dat al hebben vrouwen door de eeuwen heen een afgeleide identiteit gehad. Ze waren soms 'dochter van', 'vrouw van', of 'trofee van', maar bijna altijd 'een lekker *ding*'. Vrouwen hebben deze voorgeschreven identiteit zo geïnternaliseerd dat velen van hen zich nog steeds inspannen om een 'lekker ding' te zijn en te blijven!

De geneeskunde speelde onvermijdelijk in deze ontwikkelingen een belangrijke mediërende rol. Bij de man domineerden de intellectuele capaciteiten, bij de vrouw het overgevoelige zenuwstelsel en de emoties. Zo ging men er lang van uit dat het geestelijke en fysieke bestaan van de vrouw bepaald werd door een reproductief systeem waarover zij zelf geen controle had. De weinige energie die de vrouw bezat, diende zij te richten op haar reproductieve organen, aangezien moederschap het uiteindelijke doel van haar leven was. Seksualiteit is weliswaar de natuurlijke drift waarvan elk menselijk denken en handelen is afgeleid, maar als object van onderzoek speelde het bij wetenschappers tot voor kort nauwelijks een rol. Seks werd bewaard voor huisvrouwen, dienstmeisjes en maîtresses.

In het kort kwam het erop neer dat in de geneeskunde de vrouw gedefinieerd en behandeld werd op grond van enkele, specifiek biologische functies van haar ding-dier-object-lichaam. De redenering daarvoor was dat de fysiologie van de vrouw haar psychische structuur bepaalt, en die psychische structuur op haar beurt haar sociale rol. De consequentie daarvan was dat de oorzaak van de meeste lichamelijke, psychische en sociale problemen gezocht werd in het disfunctioneren van haar reproductieve organen; problemen die

de geneeskunde vaak meende te kunnen oplossen door letterlijk in het lichaam van de vrouw in te grijpen. Niet alleen in Zoetermeer is signalen oppakken dikwijls niet de sterkste kant van de geneeskunde.

OUR BODIES, OUR-SELVES!

38 In de jaren zestig begonnen Amerikaanse vrouwen zich als eersten collectief te verzetten tegen deze toeëigening van hun lichaam door de door mannen gedomineerde geneeskunde. Zij eisten het beheer over hun eigen lichaam op en strenden voor de erkenning van de maatschappelijke oorsprong van veel van hun gezondheidsproblemen. Ze wezen erop dat niet hun vermeend 'van nature' zwakke lichamen, maar seksspecifieke opvoeding, onderwijs en wetenschap en de hun toegewezen maatschappelijke taken, rollen en posities, oorzaak van hun problemen en klachten waren. Het 25 jaar geleden verschenen boek *Our bodies, our-selves*, heeft in dat verzet wereldwijd een belangrijke rol gespeeld. Het motto *our bodies, our-selves* en het collectieve auteurschap van het Boston Women's Health Collective drukten uit dat het niet alleen om individuele, maar ook om gemeenschappelijke toeëigening van het vrouwenlichaam ging. Toeëigening die als een van de voorwaarden werd gezien voor individuele bevrijding en voor de bevrijding van alle vrouwen. Zelfbeschikking inzake abortus en anticonceptie waren in die tijd belangrijke eerste stappen in dat emancipatieproces.

De slogan *our bodies, our-selves* gaf ook de vrouwenbeweging in ons land een duidelijke en veelomvattende doelstelling. Ze kwam als lijfpolitiek bekend te staan. Met acties als 'Blijf van mijn lijf' en 'Wij vrouwen eisen' richt Dolle Mina zich echter niet alleen op de boze mannenwereld, maar ook op die vrouwen die weinig wisten of weinig weten wilden over de structuren en het functioneren van hun lichaam. Daarbij kwam een probleem naar voren dat tot op de dag van vandaag de vrouwenbeweging splitst. Dat probleem was dat men vrouwen er zowel van bewust wilde maken dat ze niet elke ervaring met het lichaam als een privé-aangelegenheid moesten beschouwen, alsook dat ze het recht hadden op het specifieke, het eigene van hun lichaam en lichaamservaring. Een daaraan gekoppeld probleem was of niet alleen het vrouwenlichaam in het algemeen, maar ook het individuele lichaam als politiek beschouwd moest worden.

De geschiedenis toont dat het de meeste feministen vooral is gegaan om het oplossen van hun persoonlijke problemen. Bevrijding was zichzelf bevrijden van de heersende seksuele moraal. Ook in de blanke, middenklasse-vrouwenbeweging blijkt dat het emancipatorisch ideaal van de collectieve verantwoordelijkheid tegen die tijdgeest het loodje heeft moeten leggen.

Toch heeft het zoeken naar nieuwe waarheden over vrouwelijke identiteit en het lichaam, omdat het niet geleid werd door de zogenaamde waarheden van de autoritaire wetenschappelijke Rede, ook successen geboekt. Successen

die het product waren van gedeelde ervaring, van zoeken waarbij naast zelf zien, en je-zelf zien, ook tasten, proeven, voelen en luisteren een rol speelden. Vormen van subjectiviteit, intimiteit en intersubjectiviteit waar veel mannen nog steeds bij voorkeur ver van blijven.

Voor de vrouwenbeweging deden zich toen reeds de eerste tekenen voor van wat uiteindelijk in Leiden definitief ontdekt zou worden: het verdriet is niet voorbij als het leven pijn doet en de onderste steen boven komt.

Dat wil zeggen dat pas na verloop van veel tijd en strijd een synthese zou kunnen ontstaan tussen de op eigen ervaring gebaseerde, belichaamde, genderspecifieke kennis en de abstracte, zogenaamd genderneutrale, onbelichaamde, reguliere somatische en psycho-somatische kennis. Daarin diende centraal te staan dat vrouwenlichamen geen passieve objecten zijn. Inderdaad groeide het besef dat zowel mannen als vrouwen zichzelf niet alleen in hun lichaam ervaren, maar ook als hun lichaam. Dat mensen niet alleen een lichaam hebben, maar ook een lichaam zijn. Dat dit lichaam in staat is weerstand te bieden aan ongewenste interne en externe invloeden. Weerstand die zowel gebaseerd is op aangeboren, als op aan te leren afweermechanismen.

Het *our bodies, our-selves* bleek dus in de loop der jaren steeds nieuwe vragen op te roepen over lichaam en geest, over de relatie tussen lichaam en geest, en over de relatie tussen lichaam-geest en de leefwereld. Vragen over hoe aan lichaam-geest als een 'zelf', als iets intra- en intersubjectiefs, identiteit kan worden ontleend die op meer gebaseerd is dan op erotiek, op voortplanting, op inkomen en op imago. Vragen òf, hoe, wanneer, door wie en op welke gronden aantasting van dat 'lichaam-zelf', als fysiek en seksueel geweld, als belemmering van seksuele vrijheid of als afgedwongen voortplanting beschouwd moet worden.

Met haar benadering van het vrouwenlichaam legde de *our bodies, our-selves*-beweging de basis voor de recent opgekomen sociologie en antropologie van het lichaam. Daarin wordt benadrukt hoezeer het lichaam drager en uitdrager van sociaal-culturele waarden en normen is, en als zodanig toneel van, en medium voor, velerlei soorten en vormen van collaboratie en verzet. Die aandacht is een reactie op de centrale plaats die het lichaam in de huidige samenleving inneemt. Daarin is het lichaam subject en object geworden van commerciële verleiding, van politiek en seksueel geweld, van velerlei vormen van verslaving, van conflicten over reproductieve rechten en rechten op zorg, van strijd om de herwaardering van alternatieve seksuele identiteiten en van bedreigingen door nieuwe epidemische ziekten. Maar tevens van technische innovatie die wijziging mogelijk maakt van lichamelijke kenmerken die tot voor kort alleen door de natuur bepaald werden.

Om mensen als subject en object van al deze ontwikkelingen te kennen, moet men weten welke afgoden ze aanbidden. Dat weten staat centraal in die antropologie en sociologie van het lichaam waar mijn belangstelling naar uitgaat. Een antropologie en sociologie die het lichaam in de context van een van winst bezeten samenleving bestuderen.

Dat ook vrouwenhulpverlening zich vanuit dat perspectief met het lichaam bezighoudt, is te verwachten. Dat de Leidse universiteit met het aanvaarden van de leerstoel vrouwenhulpverlening iemand in huis heeft gehaald die verzet wenst aan te tekenen tegen de zojuist genoemde wild-west-samenleving wellicht niet. Maar omdat de universiteit van Leiden op het gebied van verzet tegen kwalijke ideologieën een naam heeft op te houden, ga ik ervan uit dat ze verheugd zal zijn met de positie die ik inneem. Zoals ik ook aanneem dat het Academisch Ziekenhuis zal inzien dat elke diagnose en elke therapie van een 'belichaamd zelf' de samenleving niet buiten schot kunnen laten.

Men zal mij dus niet euvel willen duiden dat mijn belangstelling vooral uit zal gaan naar de vraag welke maatschappelijke processen en technische innovaties die het lichaam tot object hebben, door vrouwen als bevrijdend dan wel als onderdrukkend ervaren worden, of zouden moeten worden.

GENDERGEWELD EN GEZONDHEIDSZORG

Een baby vraagt aan de baby in de wieg ernaast: 'Ben jij een jongetje of een meisje'? Het antwoord is: 'Ik ben natuurlijk een jongen.' Als de eerste baby vraagt: 'Hoe weet je dat?', slaat de ander de deken weg en zegt: 'Omdat ik blauwe sokjes aan heb.'

't Is vreemd maar waar, de mens wordt niet als man of vrouw geboren, maar tot man of vrouw gemaakt. Of het jongetje zich later ook 'man' zal voelen, als 'man' zal denken en zich als 'man' zal gaan gedragen, moeten we echter afwachten.

Om de verwarringen die over de begrippen geslacht en sekse bestaan te ondervangen, is in de Nederlandse taal het begrip *gender* ingevoerd. Het drukt uit dat ieder mens een product is van de relaties tussen natuur en cultuur, en dat dus de begrippen man en vrouw, en bijna alles wat daaraan wordt toegeschreven, sociale constructies zijn. Met het begrip *gender* wordt dus niet het bestaan en het ervaren van anatomische en fysiologische geslachtsverschillen ontkend. Wat ermee wordt betwist is de volledige naturalisering van het menselijk lichaam en van menselijk denken, voelen en handelen. Het begrip *gender* wordt vooral gebruikt om te onderzoeken of, in welke mate, en op welke gronden de sociale constructie van *gender*, kwaliteiten en eigenschappen aan mannen en het mannelijke toeschrijft, die als hoger, beter, waardevoller en belangrijker gewaardeerd worden dan die aan vrouwen en het vrouwelijke toegeschreven worden. Wanneer die toeschrijving op oneigenlijke gronden gebeurt, spreken we van seksisme; als de daaruit voortvloeiende discriminerende sociale structuren, instituties en behandelingen van vrouwen hun lichamelijke en psychische integriteit aantasten, van *gendergeweld*.

Die vorm van geweld heeft op velerlei wijze wereldwijd zowel een hoge morbiditeit als hoge mortaliteit tot gevolg. Dat kan zo sterk oplopen dat in bepaalde landen van onzichtbare genocide gesproken kan worden. Gelukkig

ver van ons bed, maar daarom nog geen reden om met Stalins 'één dode is een tragedie, een miljoen is statistiek' genoeg te nemen.

De afgelopen decennia is wat de lichamelijke en psychische gevolgen van dat geweld betreft in de westerse wereld veel bekend geworden over het complex van oorzaken en gevolgen. Die gevolgen lopen van subjectief ervaren psycho-somatische gevoelens van onwelbevinden tot concrete, ernstige, medische en psychiatrische aandoeningen. Dat geweld tot gevolg kan hebben dat het lichaam, of een deel daarvan, voor het slachtoffer niet meer bestaat, of dat het slachtoffer zich in woede en verwarring tegen dat lichaam keert, dat geweld niet alleen de relatie van de vrouw met haar lichaam aantast, maar dikwijls ook de relatie met haar leefwereld, heeft lang het dominante beeld van mannen over vrouwen meer bevestigd dan dat het tot serieus onderzoek aanleiding gaf. Als vrouwen zich afvroegen: hoe kan ik verder leven met een gevaarlijk, beschadigd, gevoelloos, van mij vervreemd lichaam; hoe moet ik verder in een wereld die even gevaarlijk, beschadigd of gevoelloos is als ik zelf ben; wat of wie kan mij helen, bevestigde dat dikwijls voor mannen alleen hoe emotioneel, overgevoelig en weinig weerbaar vrouwen waren.

Veel van de recente kennis over het vóórkomen en voorkómen van geweld, en in het bijzonder over de gevolgen van gendergeweld voor de gezondheid van vrouwen, is nog slechts summier tot de specialistische geneeskunde doorgedrongen. De gynaecologie en psychiatrie vormen daarop echter een uitzondering. Maar nog steeds is het niet ondenkbaar dat onbegrepen buikklachten niet met een mogelijk incestverleden in verband gebracht worden, dat voor de zekerheid echter toch maar de baarmoeder van de vrouw weggenomen wordt, of dat zij met een pot valium als zeurpiet naar huis gestuurd wordt.

Het probleem is dat ook de moderne *evidence-based*-geneeskunde zich nog steeds te veel baseert op het fysicalistische en kwantitatieve denken. Met als gevolg dat onbewust talloze vooroordelen over vrouw en vrouwenlichaam in stand worden gehouden. Hier ligt een taak voor de vrouwengezondheidszorg: ervoor te waken dat problemen van vrouwen ten onrechte op reductionistische wijze gepsihologiseerd, gemedicaliseerd, vermaatschappelijkt of getriivialiseerd worden.

Men maakt zich bij vakbroeders, maar ook bij vele vakzusters echter niet populair als men zich afvraagt òf, wanneer, waarom, en in welke mate de geneeskunde in haar benadering van de vrouw en haar lichaam genderdiscriminatie en gendergeweld uitoefent. Zelfs wanneer men niet van seksisme spreken wil. Waar voor de een het antwoord bevestigend is, zal de ander als verontschuldiging aanvoeren dat de behandeling op uitdrukkelijk verzoek van de patiënte plaatsvond.

Die laatste reactie is de reden waarom ook binnen de vrouwengezondheidszorg geen overeenstemming meer bestaat over de vraag waar de grens ligt tussen behandeling die als gendergeweld en behandeling die als opheffing van leed beschouwd moet worden. Er zijn daarom vrouwen die, de ont-

wikkelingen in de geneeskunde en vrouwenbeweging overziend, tot de conclusie zijn gekomen dat de lijfpolitiek van de *our bodies, our-selves*-beweging op een groot aantal punten zo goed als mislukt is.

Het zal inmiddels duidelijk zijn dat de vrouwenhulpverlening met een dermate uitgebreid probleemgebied geconfronteerd is, dat ik in kort bestek niet alle *ins* en *outs* noemen, laat staan tot in detail bespreken kan. Ik zal mij daarom in de tijd die mij nog rest vooral beperken tot de vraag of en hoe de medische wetenschap en in het bijzonder de specialistische gezondheidszorg nog steeds bijdragen aan de bestendinging van opvattingen over de vrouw als subject-arm ding-wezen.

Dit onderwerp heeft niet alleen prioriteit omdat het letterlijk en figuurlijk zowel de relatie tussen gezondheidszorg en samenleving, als ook tussen geneeskunde en sociale wetenschappen belichaamt. Maar tevens omdat de snel groeiende apparatengeneeskunde de subjectstatus van vrouw en vrouwenlichaam die vrouwen in korte tijd veroverd hebben, opnieuw lijkt te bedreigen.

GENDERCONSTRUCTIES IN DE MEDISCHE WETENSCHAP

Omdat de essentie van dat wat van generatie op generatie wordt overgedragen, zo verborgen is dat het moeilijk op te sporen en te verwoorden is, is het niet verbazingwekkend dat ook de geneeskunde vol zit met vooroordelen, onjuiste beelden, dubieuze analogieën en twijfelachtige concepten.

Gelukkig is geneeskunde, om met onze zuiderburen te spreken, geen niet-tegensprekelijke procedure. Ze verwierp niet categorisch het verzet van de vrouwengezondheidszorg tegen te ver doorgevoerde en discriminerende naturalisering van het vrouwenlichaam. Maar omdat één individuele, subjectieve ervaring kan volstaan om een sociaal-wetenschappelijke waarheid te ontkrachten, hadden veel artsen moeite met het verzet tegen de seksistische vermaatschappelijking van dat lichaam. Vooral omdat die op genderverschillen gebaseerde vermaatschappelijking de naturalisering leek te ondersteunen. Zo kon het gebeuren dat de wijze waarop gezondheidsproblemen van vrouwen vermaatschappelijkt werden, uiteindelijk soms toch seksistisch was.

Om deze stuitligging ten goede te keren, is een anastomotische verloskunde nodig die zowel naturalisering en seksistische vermaatschappelijking van het vrouwenlichaam aan kan. Dat lichaam zou evenals het mannenlichaam als een complex geheel van dynamische relationaliteiten die lichaam en mens-zijn bepalen, op meta-disciplinaire wijze gedefinieerd en bestudeerd moeten worden. Binnen de geneeskunde ziet men het *fuzzy set*-lichaam echter als een oncologisch, immunologisch, hormonaal, door genen gestuurd, en wat al niet meer, lichaam. Organische categorisering die wel vakwetenschappelijke interdisciplinariteit mogelijk maakt, maar die het zoeken naar holistische meta-disciplinariteit verhindert.

Van het feit dat het lichaam in toenemende mate als cybernetisch commu-

nicatiesysteem wordt gezien, mag een positieve drang uitgaan waar het onjuiste reducties betreft, het maakt interdisciplinair onderzoek echter niet fraudebestendig. Het brengt het gevaar met zich mee de subject-subject-relatie tussen arts en patiënt weer terug te brengen tot een subject-object-relatie. Daardoor wordt intersubjectief waarheidszoeken wederom onmogelijk. Die prijs is voor vooruitgang in de geneeskunde te hoog. Te hoog omdat uitsluitend met kritisch intersubjectief waarheidszoeken bestaande vooroordelen, onjuiste beelden, dubieuze analogieën en twijfelachtige concepten blootgelegd kunnen worden.

Daartoe behoort de veronderstelling dat het mannenlichaam als norm voor de mens kan dienen, waardoor ziekten bij de vrouw (*het mens*) al gauw als atypisch worden beschouwd. De gevolgen van deze ontkenning van biodiversiteit zijn legio.

De relatief summiere gegevens die de laatste jaren bekend geworden zijn, duiden erop dat veel meer kritisch onderzoek naar sekse- en genderspecifieke verschillen in aard, beloop en gevolgen van ziekten is geboden. Helaas schrijft 'kritisch' niet voor hoe vragen als: is iets biologisch dan wel sociaal-cultureel van aard, wat bepaalt dat, in welke mate is dat zo, en welk soort determinerende processen en factoren spelen een rol, methodologisch beantwoord moeten worden.

Voorbeelden van onjuiste beelden en dubieuze analogieën zijn onder meer te vinden in de immunologie. Feministische wetenschappers hebben erop gewezen dat de immunologie het lichaam voorstelt als een natiestaat vol hiërarchische relaties tussen mannen en vrouwen, managers en arbeiders, en burgers en vreemdelingen. Het immunologisch proces op cellulair niveau wordt beschreven als een proces van totale oorlog. 'Het zelf' doodt alles wat als 'niet-zelf', als het vreemde en dus de vijand, beschouwd wordt. De mannelijke T-cellen doden de vijand middels penetratie en injectie. De vrouwelijke, veel primitievere fagocyten staan de mannelijke cellen ten dienste om de vijand te verzwelgen en op te eten. Terwijl de mannelijke activiteit gewaardeerd wordt als heldhaftig en scheppend, wordt de vrouwelijke voorgesteld als triviaal en vergankelijk.

Zowel die militaristische natiestaat als zijn postmoderne economische systeem legitimeren wat zij aan gedrag voorschrijven, met het door het sociaal-darwinisme misbruikte *survival of the fittest*-principe. De immunologie ontleent op haar beurt haar concepten aan de metaforen van die *survival of the fittest*-natiestaat. Evolutionair biologen (die niet willen voorschrijven maar processen willen verklaren) hebben er recentelijk echter op gewezen, dat de essentie van de evolutie nu juist ligt in de trapsgewijze ontwikkeling van coöperatieve systemen.

Nieuwere opvattingen in de immunologie gaan er daarom van uit dat niet al het vreemde gevaarlijk is, en al het zwakke overbodig, maar door het lichaam op tolerante wijze opgenomen kan worden zonder dat dat systeem daardoor ten onder gaat. Integendeel. Het immunologische systeem is niet

per definitie agressief en vernietigend, maar waar mogelijk een systeem dat constructief, op verzoenende wijze, naar oplossingen zoekt. Dat doet mij aan vrouwelijk gedrag denken.

Het ligt in de verwachting dat wanneer de traditioneel mannelijke kijk op de wereld die in de immunologie besloten ligt, vervangen of aangevuld wordt door een meer vrouwelijke kijk, ook in de medische wetenschap emancipatorische ontwikkelingen in het verschiet liggen. Dan verliest collega Querido's opmerking dat het moderne ziekenhuis op een oorlogsschip lijkt, haar geldigheid.

Er bestaan geen a-natuurlijke, historische, lichamen, noch natuurlijke, a-historische, a-maatschappelijke lichamen. Tenzij we toestaan dat van de mens een gemanipuleerde sojaboon, of, om met neuro-psiater Van den Hoofdakker te spreken, een hoog ontwikkelde fruitvlieg gemaakt wordt. Om dat te verhinderen zijn zowel nieuwe theorieën over het lichaam als over de mens en de mensheid nodig, waarbij van finalisering uitgegaan moet worden. Dat wil zeggen dat we een utopisch beeld moeten formuleren waar we met mens en mensheid naar toe willen. Een lastige zaak, omdat we zowel het leven, als de tijd en ruimte waarin zich dat leven afspeelt, niet kunnen definiëren. Dat maakt utopisch denken voor velen zo irreëel. Maar er is haast geboden. Haast, omdat ook in de geneeskunde de sociale bijwerkingen van innovatie het nuttig effect van wat aanvankelijk als vooruitgang gezien wordt, wel eens te niet zouden kunnen doen. Zo zijn er aanwijzingen dat de erosie van veel evolutionaire en sociaal-culturele rolpatronen tot gevolg heeft dat ze steeds assertiever worden uitgespeeld. Met als gevolg dat de status van subject die de mens door de eeuwen heen zo moeizaam verkregen heeft, geleidelijk verdwijnt. Dankzij de techniek is de mens dan met recht postmodern geworden, de moderniteit van relatief autonoom, reflexief en zelf-reflexief wezen voorbij, weer terug bij af, weer speelbal van oude en nieuwe goden, weer speelbal van oude en nieuwe manipulatiemiddelen. Nieuwe lichaamstheorieën zijn daarom niet alleen van wetenschappelijk belang, ze hebben ook een preventieve functie.

OUR SELVES, OUR BODIES

Terwijl sommige vrouwen zich nog steeds inspannen om de vrouw alsnog de status van subject te laten verwerven, doen zich in onze maatschappij processen voor die de mens als subject doen verdwijnen. Dat roept de vraag op of *our bodies our-selves*, thans zowel waar het mannen als vrouwen betreft in plaats van voorzien van een uitroepteken, met een vraagteken geschreven moet worden. Zijn wij allen nog wel ons lichaam, als wij de status van subject verloren hebben?

Het verdwijnen van het subject uit de samenleving vertoont overeenkomsten met het door toedoen van de mens verdwijnen van ozon uit de atmosfeer. Maar ook nu weer de tegenwerping: hoe en waarom zou het subject

door menselijk toedoen kunnen verdwijnen, en hoe valt te bewijzen dat ook dat de kwaliteit van het leven bedreigen zou?

Het is de taak van de wetenschapper te vragen, te onderzoeken en waar mogelijk te verklaren. De omslag van subjectiviteit naar subjectivisme, van relativiteit naar relativisme en van tolerantie naar dogmatisme, lijkt te verklaren uit toenemende sociale onzekerheid. Die maakt dat mensen uit angst voor de zin- en betekenisloze, gewelddadige chaos om hen heen, kiezen voor een leven zonder een kritisch en zelf-reflexief bewustzijn. Een vorm van lijfsbehoud waardoor het lichaam nog meer dan voorheen de uitverkoren drager en uitdrager van identiteit wordt. Weliswaar met een eigen 'geurlijn', maar in feite onderdeel van de *corporate identity*, van wat men tegenwoordig *killer-kapitalisme* noemt. Producent van een kuddegeest die mensen verleidt zich aan te passen aan dat wat als nastrevenswaardig wordt voorgehouden en voorgescreven. Een leven en een lichaam behangen met toeters en bellen, maar geïnfecteerd door een sociaal overdraagbare ziekte, een vorm van *mad cow disease*.

Door deze ontwikkeling krijgt de samenleving de economische onderbouw waar Karl Marx al voor gewaarschuwd heeft; een kringloop van processen waarin object-mensen gelijktijdig product, producent en consument zijn. Een kringloop, die wetenschappelijk gelegitimeerd wordt door de natuurlijke status die aan lustgevoelens en verlangens gegeven wordt, en maatschappelijk door oude waarden en normen zo te herdefiniëren dat ze 'als nieuw' lijken. Het geloof in de maakbaarheid van de maatschappij is daarmee vervangen door het geloof in de maakbaarheid van het lichaam. Het geprivatiseerde lichaam dat het slagveld voor smerige oorlogen is. Staat, politiek en wetenschap dienen nog slechts om die oorlogen te legitimeren of te reguleren.

Met productie, reproductie, reparatie en recycling draagt de geneeskunde, als een plichtsgetrouwe *orderly*, aan deze kringloop haar steentje bij. Maar ook met innovatie! Met trots wijst ze erop dat door haar toedoen lichamen in toenemende mate bionisch worden: voorzien van pacemakers, hartkleppen, kunstheupen en -knieën, elektronische oog- en oorimplantaten, siliconenborsten enzovoort; dat lichamen als gevolg van orgaantransplantatie niet meer persoonsgebonden zijn; dat lichamen middels gentherapie technisch gemanipuleerd kunnen worden; en dat lichamen met behulp van baarmoeder-*leasing* en *stud-services* op bestelling geleverd kunnen worden. Indien nodig volgt na uitblijvend winstherstel een versnelde sanering. Mensen worden zo organen zonder lichamen, techno-lichamen, cyborgs, machine-mensen. Met steeds verfijndere apparatuur kan door lichamen heen worden gekeken, kan op steeds kleinere onderdelen worden ingezoomd, en kan bevruchting buiten het lichaam plaatsvinden. De geneeskunde is een virtuele activiteit geworden, die het lichaam doet verdwijnen in een oneindige keten van zelf-referentiële beelden of simulacra.

Met die beeldsignalen wordt het lichaam tot spreken gedwongen. Kan dat informatie opleveren of iemands problemen het gevolg zijn van geweld? Ik meen van niet, omdat het digitale informatie is, die analoge beleving van de

relatie lichaam-geest-leefwereld niet kan uitdrukken. Door deze interactie-loze informatie-overdracht is, ondanks alle afscheidsredes, de patiënt dus weer tot object gereduceerd. Al dan niet met toestemming van de patiënt worden de subjectieve vertellingen over zijn lijfelijk-in-de-wereld-zijn en zijn pijngevoel, die archaisch en onbeholpen aandoen ten overstaan van de informatie die apparatuur verschaft, weer tot zwijgen gebracht. Nog even en mensen denken en praten over hun lichaam als over hun auto of afwasmachine. De Lamettrie heeft met zijn ironisch boekje *De mens een machine* uit 1748 meer gelijk gekregen dan hij ooit heeft kunnen vermoeden.

OUR BODIES, OUR-SELVES?

U zult al wel bemerkt hebben dat ik, met het in zicht komen van het einde van mijn betoog, mij met het voorafgaande flink in moeilijkheden heb gebracht. Van hoogleraren wordt, zeker bij hun oratie, verwacht dat zij hun gehoor onderrichten over dat wat zij zeker weten, en uiteenzetten hoe zij denken die kennis te kunnen vergroten. Ik heb mij daar tot nu toe verre van gehouden, omdat, dat wil ik hier gerust opbiechten, ik niet weet hoe de vragen die ik gesteld heb, methodologisch aangepakt moeten worden. Sommigen van u zullen denken dat dit typisch vrouwelijk is. Anderen herkennen daar een filosofische habitus in. Veel woorden, maar weinig praktisch nut.

Het belangrijkste van mijn niet-weten laat zich goed illustreren aan de hand van een uitspraak van Wim Kok, die zijn partijgenoot Jan Pronk, toen deze de regering van hypocrisie beschuldigde, toebeet: 'Jij hebt noch het verleden, noch het geweten in je portefeuille.'

Wat ik niet weet is of een hoogleraar vrouwenhulpverlening verleden en geweten wel in haar portefeuille mag hebben? Moet ze, net als Jantje Pronk, zoals hij in bepaalde politieke kringen genoemd wordt, vooral realistisch blijven en zich dus beperken tot symptoombestrijding? Mag ze wel schrijven en zeggen dat de samenleving ziekteverwekkend is geworden? Mag ze wel vraagtekens zetten bij de eis van vrouwen dat medische technieken voor hen beschikbaar moeten zijn, terwijl de implicaties van die technieken zowel voor de individuele vrouw, voor het collectief van vrouwen en voor de mensheid in haar geheel onvoldoende geëvalueerd zijn? Mag ze wel onder de aandacht brengen dat nieuwe reproductieve technologieën voor de individuele vrouw bevrijdend kunnen zijn, maar dat het collectief van vrouwen ze als publiekelijk gesanctioneerd geweld kan beschouwen? Mag die hoogleraar verlangen dat vrouwen de strijd voor vrijheid van voortplanting koppelen aan protest tegen gifstoffen op het werk die onvruchtbaarheid veroorzaken, koppelen aan misbruik van sterilisaties, aan de verdeling van rijkdommen en rechten in de wereld, en aan vragen over mensenrechten die aan mondiale geo-politieke en economische belangen raken? Mag ze zich wel afvragen of de

levensvisie en de mentaliteit van de vrouw die zich om hulp tot haar wendt, sociaal en moreel verwerpelijk zijn?

Bij het zoeken naar antwoorden wordt zo'n hoogleraar ermee geconfronteerd dat de toegenomen subjectstatus van vrouwen onweerlegbaar het gevolg van haar toegenomen vrijheid is. Maar omdat die vrijheid steeds minder maatschappijkritisch en zelf-reflexief wordt aangewend, neemt die subjectstatus weer af. Is het moralisme wanneer ze uitdraagt dat die ontwikkeling ten koste van de gemeenschapszin gaat, en dat de chaos die daarop volgt de behoefte aan een sterke man oproept? Is het moralisme als ze erop wijst dat de geschiedenis leren kan wat de gevolgen daarvan zijn?

Laat ik duidelijk zijn: ik ben van mening dat de vrouwengezondheidszorg terecht voor een vrouwvriendelijker gezondheidszorg en de mondigheid van vrouwelijke patiënten gestreden heeft en dat die strijd door moet gaan. Maar ik meen ook dat ze door haar strijd, zij het onbedoeld, heeft meegewerkt aan een ontwikkeling die erop neerkomt dat het uitroepteken achter *our bodies, our-selves* vervangen moet worden door een vraagteken. Dat *our bodies, our-selves* bij veel vrouwen in vooral de westerse wereld tot een toenemende fixatie op hun lichaam als voornaamste bron van identiteit heeft geleid. Ik ben van mening dat een vrijwillig meegaan in alle vormen van medicalisering van het lichaam de subjectstatus van dat lichaam zal doen verdwijnen. Ik besef echter dat niet alleen in derde-wereldlanden het lichaam van veel vrouwen nog onvrijwillig aan hun zeggenschap onttrokken wordt. En dat ook voor hen de strijd voor vrijheid door een gepolitiseerde vrouwengezondheidsbeweging nog hard nodig is.

Ik besef dat het probleemveld van de vrouwengezondheidszorg in de loop van haar bestaan steeds complexer geworden is. De tijd is voorbij dat duidelijk is wat onder ongewenste medicalisering, en wat onder autonomie en emancipatie verstaan moet worden. Althans voor die vrouwengezondheidszorg die de mensheid als geheel tot haar doelstelling wil blijven rekenen. Aan het eind gekomen van de twintigste eeuw heeft de oude vraag waar individuele zeggenschap over het eigen lichaam ophoudt en waar sociale verantwoordelijkheid begint, een nieuwe lading gekregen. Nieuwe ontwikkelingen in cultuur, samenleving en techniek vragen om nieuwe politieke, etnische, en genderidentiteiten. Om het plaatsen van het subject in nieuw te formuleren politiek-ethische en emancipatorische kaders. Vanuit dat perspectief moet aan nieuwe lichaamstheorieën gewerkt worden waarbij recht wordt gedaan aan biodiversiteit en sociaal-culturele diversiteit.

In een wereld waarin het streven naar ontplooiing van de geest in de zin van vrijheid van, vervangen lijkt te worden door vrijheid voor, in casu voor de verheerlijking van een lichaam dat niet langer drager van een subject is, lijkt het project van de Verlichting om tot menswaardige, rechtvaardige samenlevingen te komen mislukt te zijn.

In de door mij geschetste situatie kan een ieder de wereld nemen zo die is en daar een graantje van meepikken. Men kan ook, omdat men meent daar

redenen voor te hebben, vanuit maatschappij-kritisch perspectief naar alternatieven zoeken en zich inspannen om die te realiseren. Alhoewel ook ik al niet meer zo jong ben, u heeft het waarschijnlijk al vermoed, kies ik voor het laatste. Ik laat mij daarbij inspireren door de volgende tekst:

48

De vraagstukken
die aan het
hedendaagse verstand
gesteld worden,
zijn voor de waarlijk
opmerkzame beschouwer
geen probleem van vooruitgang meer.

Het begrip
vooruitgang is reeds
jarenlang dood.

Het zijn vraagstukken van
wezensverandering,
van transmutatie.

Op deze wijze
wordt een blik in de toekomst
geslagen door degenen
die zich gebogen hebben
over realiteiten
van innerlijke ervaringen

die de hand rijken van
vooruitstrevende geleerden
die de toekomst van een wereld voorbereiden
die niets meer gemeen hebben met die

trage overgangswereld
waarin wij nog
een korte spanne tijds
te leven hebben...

Is dit een tekst van een belangrijk dichter? Nee. Is dit een tekst uit een belangrijk filosofisch boek? Nee. Is dit een tekst waar de universiteitsraad zijn zittingen mee begint? Is dit het motto van een medische faculteit? Nee. Deze tekst staat geschreven op een dichtgespijkerd afbraakpand in een Haarlemse arbeiderswijk.

Anneke de Vries

Meisje, duifje, zusje, schaapje

Genderstereotypen in vertalingen van Hooglied

49

In deze bijdrage zal ik een aantal voorbeelden bespreken van genderstereotiepe vertalingen van teksten uit het bijbelboek Hooglied.¹ Ik concentreer mij daarbij vooral op weergaven die het vrouwelijk personage betreffen. Als inleiding geef ik eerst aan wat ik onder genderstereotypen versta, daarna volgt enige informatie over Hooglied en over de vertalingen die aan de orde komen. Na de presentatie en bespreking van de voorbeelden ga ik in mijn conclusie nader in op het effect van het gebruik van stereotypen.

GENDERSTEREOTYPEN

Bijbelvertalingen dragen, net als alle andere culturele uitingen, de sporen van de tijd en cultuur waarin zij ontstaan zijn. Verschillen tussen de oorspronkelijke (in dit geval Hebreeuwse) tekst en vertalingen kunnen vaak hieruit verklaard worden. Een voorbeeld van een tijd- en cultuurgebonden verschijnsel is het voorkomen van genderstereotypen in vertalingen. Genderstereotypen zijn wijdverbreide aannames omtrent verschillende eigenschappen van mannen en vrouwen (Broverman 1972, p. 64). De werking hiervan verloopt in twee stadia: eerst meent men dat vrouwen en mannen op een bepaalde manier denken en handelen, vervolgens vindt men dat zij op die bepaalde manier *behoren* te denken en te handelen (Chafetz 1974, p. 31).

Hoewel de afbrokkeling van genderstereotypen, ingezet rond de eerste feministische golf, duidelijk waarneembaar voortgaat, zijn zij nog overal aan te treffen, ook in vertalingen van bijbelboeken. Onderzoek hiernaar heeft onder meer herkenning en ontkrachting tot doel (Verbiest 1994).

Het conglomeraat eigenschappen dat als stereotiep voor vrouwen geldt, is samengesteld uit de volgende kenmerken: zachtvaardig, vriendelijk, niet al te intelligent, emotioneel, ingetogen, meegaand, passief. Voor mannen gelden tegenovergestelde kenmerken als stereotiep: doortastend, krachtig, intelligent, rationeel, actief.²

1. Dit artikel is een bewerking van de lezing die ik gegeven heb op 8 maart 1996 tijdens het 8-maart-Middagsymposium van de vakgroep Nederlands van de Faculteit der Letteren aan de Rijksuniversiteit Leiden, 'Gender in interpretaties van heilige teksten'. Ik dank Geert Booij, Margriet Gosker, Cees Houtman, Agnes Verbiest, Arian Verheij en referenten en redactie van dit tijdschrift voor hun commentaar op eerdere versies van dit artikel.

2. Deze opsomming is ontleend aan Chafetz 1974, pp. 35-36. Zie voor de historische wortels hiervan Lloyd 1984 en Derksen 1996.

HOONGLIED

50

De tekst van het Oudtestamentische boek Hooglied bestaat uit liefdespoëzie: liederen of gedichten die de liefde tussen een vrouw en een man bezingen.³ Opvallend en in bijbelse context zeer ongebruikelijk is het feit dat (tussen de refreinen in) vooral de vrouw aan het woord is. Bovendien gaat in deze teksten het initiatief van de vrouw uit, en is er sprake van gelijkheid tussen de vrouw en de man (Brenner 1993, p. 29). Verder duiden diverse verzen op een samenspraak tussen de vrouw en de 'dochters van Jeruzalem'.⁴ Op grond van deze en andere kenmerken komt Bekkenkamp (1986, p. 76) tot de conclusie dat de liefdespoëzie in Hooglied zou kunnen behoren tot de traditie van vrouwenlyriek.

De tekst van Hooglied onderscheidt zich van de meeste andere bijbelboeken doordat het een volstrekt seculiere tekst is. Slechts éénmaal wordt naar God verwezen (8.6) als deel van een vergelijking. Centraal staan de liefde tussen een vrouw en een man en hun beleving daarvan, in beelden gevat.⁵ Wetzstein gaat ervan uit dat de liederen in Hooglied bruiloftsliederen zijn, in de vorm van een toneelstuk.⁶

Voor de indeling van de tekst in kleinere gedeelten ga ik uit van drie liederen, voorafgegaan door een inleiding en afgesloten door een coda (Deckers-Dijs 1993). Gezien de geringe omvang van dit artikel zal ik mij hier beperken tot het eerste (1.15-3.11) en tweede (4.1-6.7) lied.

VERTALINGEN

De bijbelvertalingen die ik hier zal bespreken zijn de volgende. De oudste vertaling is de *Nieuwe Vertaling* (NV). Deze vertaling komt uit protestantse kring en is gepubliceerd in 1951. De *Willibrordvertaling* (WV) is een rooms-katholieke vertaling, gepubliceerd in de jaren zeventig. In 1995 is een herziening verschenen, die hier wordt gebruikt. *Groot Nieuws* (GN) werd gepubliceerd in het begin van de jaren tachtig en was bedoeld voor mensen zonder kennis van de

3. Ik baseer mij hier vooral op de commentaren van Pope 1977 en Keel 1986.

4. Opvallend is dat in het imperfectum geregeld mannelijke werkwoordsvormen worden gebruikt, ook wanneer het evident is dat vrouwen subject zijn. Dit gebeurt bijvoorbeeld in 3.5. Analoot hieraan vinden we imperativi (met object-suffix) mannelijk meervoud in plaats van vrouwelijk meervoud (bijvoorbeeld in 2.5), en mannelijke suffixen op de object-marker in plaats van vrouwelijke (bijvoorbeeld in 3.5). In 5.9 leidt de (foutieve?) vocalisatie tot een mannelijk meervoud perfectum (met object-suffix) in plaats van een vrouwelijk meervoud. Zie voor dit verschijnsel Joüon & Muraoka 1991, p. 174-177.

5. De beelden die gebruikt worden zijn meestal visueel van aard; soms appeleren ze aan andere zintuigen, zoals smaak en tast (Falk 1982, p. 81). Zie voor metaforen en vergelijkingen in Hooglied: Van den Boogaard 1988 en Meyers 1993.

6. Wetzstein wordt geciteerd in Pope 1977, pp. 141-145.

bijbel.⁷ *Het Boek* (HB) is een parafrase in eenvoudig Nederlands. Zij is gemaakt door de evangelische organisatie *Living Bibles Holland* en is gepubliceerd eind jaren tachtig. De *Startbijbel* (SB) is een vertaling van gedeelten van de bijbel en gemaakt voor jongeren. In 1994 is de vijfde editie uitgekomen.⁸

TEKSTVOORBEELDEN

51

Bruiloft en huwelijk

Zoals gezegd wordt wel aangenomen dat de liederen uit Hooglied gezongen werden ter gelegenheid van bruiloften. Dit is een vermoeden, niets kan met zekerheid worden vastgesteld. Maar zelfs al zou dit zo zijn, dan nog wil dit niet zeggen dat de teksten direct betrekking hebben op het huwelijk: gebruikssituatie en inhoud behoeven niet volledig samen te vallen.

Wanneer men, voor zover mogelijk, de teksten leest zonder interpretatiekader vooraf, blijken zij beschrijvingen te geven van de lichamelijke schoonheid van de geliefden, van het wederzijdse verlangen en van seksueel genot. In welke (andere) relatie de geliefden tegenover elkaar staan wordt niet of nauwelijks besproken. In de twee liederen die hier aan de orde zijn, noemt de vrouw de man ‘dôdî – mijn lief’, terwijl de man de vrouw op verschillende manieren aanspreekt: ‘ra’jâtî – mijn vriendin’, ‘^ahotî – mijn zuster’, ‘kallâh – bruid’.⁹ Om nu te concluderen dat de laatste aanduiding de ‘echte’ werkelijkheid zou aanduiden, ligt niet voor de hand, evenmin als te concluderen dat de man en vrouw broer en zus zouden zijn. Keel neemt aan dat deze aanduidingen gebruikt worden ‘als een soort “eretitels”’ (Keel 1986, p. 145). Tribble meent dat Hooglied zich juist op dit terrein onderscheidt van andere bijbelboeken: ‘Nergens wordt de vrouw aangeduid als echtgenote noch wordt van haar gevraagd om kinderen te baren. (...) Liefde omwille van de liefde is de boodschap.’ (Tribble 1978, p. 162)

Opvallend is dat de *vertalingen* wel veelvuldig melding maken van huwelijk en bruiloft, en dat niet zozeer als gebruikscontext van de liederen, maar ter beschrijving van de inhoud daarvan, dat wil zeggen van de (potentiële) relatie

7. Dit artikel is geschreven voordat de herziening van 1996 gepubliceerd werd.

8. Meer gedailleerde informatie over deze vertalingen is te vinden in Jaakke & Tuinstra 1990 en Hollander 1994.

9. Het Hebreeuws van de brontekst is getranscribeerd weergegeven volgens de standaard gehanteerd in het *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*. Ik maak hierop één uitzondering: de jot wordt door mij weergegeven door een ‘j’ en niet door een ‘y’. Tenzij anders vermeld zijn de teksten door mij zo letterlijk als zinvol vertaald. Mijn vertalingen hebben tot doel de lezer zo precies mogelijk te laten weten wat het Hebreeuws zegt; ze zijn niet bedoeld als alternatieven voor de besproken vertalingen. Gebruikte hulpmaterialen zijn de woordenboeken van Brown, Driver & Briggs 1975 (BDB) en van Gesenius & Buhl 1915 (herdruk 1962) (GB); en het *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* 1967-1990 (HAL).

tussen de vrouw en de man. Dit geeft de indruk dat erotische gevoelsuitingen uitsluitend voor zouden (mogen? kunnen?) komen in de context van het huwelijk, terwijl dat nu juist in deze liederen nergens expliciet aan de orde is.

Een paar voorbeelden illustreren dit. NV geeft geen inleidingen op de tekst, maar voegt wel kopjes toe tussen de tekst zoals 'Liefdeslied der bruid' (boven 2.8-17) en 'Lied van de bruidegom op de schoonheid der bruid' (boven 4.1-15). GN zegt in de inleiding (p. 792) dat het hier gaat om '(bruilofts)liederen van de man voor de vrouw en van de vrouw voor de man'. In de inleiding van HB (p. 574) lezen we: 'De bruid is de verloofde van een herder in het noorden van Israël.' De lezer kan zich zo maar moeilijk onttrekken aan de suggestie verliefd-verloofd-getrouwd (Bekkenkamp 1986, p. 85).¹⁰ WV bevat een uitgebreide inleiding op de tekst en daarin staat het volgende (p. 909):

Misschien mag men aannemen dat in de opeenvolgende hoofdstukken de groei van de liefde vanaf een pril stadium tot aan de voltooiing in het huwelijk geschilderd wordt. (...) Sommige passages schijnen een situatie van vóór het huwelijk te veronderstellen, andere van daarna.

De gepreoccupeerdheid met het huwelijk blijkt ook in de tekst die HB geeft. In 4.12 zegt de man tegen de vrouw: 'gan nā'ûl – een vergrendelde tuin ben je'. De tuin geldt als metafoor voor het lichaam van de geliefde en als plaats van ontmoeting (Alter 1985, p. 202). Het 'nā'ûl – vergrendeld' duidt niet op ontogankelijkheid maar op intimiteit, afzondering, een goede plaats voor de geliefden om elkaar ongestoord te kunnen ontmoeten (Falk 1982, p. 123). HB echter geeft in 4.12: 'je bent nu nog als een tuin zonder toegang'. Door de toevoeging van het argumentatieve 'nu nog' wordt de suggestie gewekt dat er sprake is van een 'nu' en een 'later', waarbij nu dingen niet kunnen die later wel kunnen. Gezien de inleiding zal het hier wel over het veronderstelde aanstaande huwelijk gaan, waaraan geen seksueel contact vooraf mocht gaan.

Duidelijk is dat de erotisch geladen teksten van Hooglied in een paar vertalingen, soms in de inleidingen en kopjes en soms in de tekst zelf, in het kader zijn gezet van het huwelijk, hoewel de brontekst daar geen ondubbelzinnige aanleiding toe geeft. De impliciete boodschap die zo van die vertalingen uitgaat is die van een beperkte bewegingsvrijheid: seksuele activiteit alleen binnen het huwelijk. In de vertalingen lijkt niet het standpunt verdedigd te worden dat dit alleen voor de vrouw zou gelden, maar omdat de tekst vooral over de (vrije en initiatiefrijke) vrouw gaat, hebben deze vertaalkeuzes wel tot gevolg dat, in vergelijking met de brontekst, vooral háár vrijheid wordt beperkt.

10. Overigens zijn in Bekkenkamp 1984 en 1986 diverse van de hier besproken vertaalkeuzes geregistreerd voor GN en NV.

Vrouwelijke dominantie verminderd

Dat de vrouw en de ‘dochters van Jeruzalem’ de bepalende personages zijn in Hooglied, blijkt diverse malen. In de eerste twee liederen is de vrouw in ruim anderhalf keer zoveel verzen aan het woord als de man (wanneer we de door haar geciteerde uitspraken van de man in 2.10b-14 en 5.2b en de bezweringen gericht tot de dochters in 2.7 en 3.5 meerekenen). In het grootste deel van deze verzen spreekt de vrouw bovendien niet direct *met* de man, maar *over* hem met de ‘dochters van Jeruzalem’ of ze zegt direct iets anders tegen de dochters. In twee verzen spreken de dochters expliciet tot de vrouw (5.9 en 6.1). Wie in de verzen 3.6-11 aan het woord is, is op grond van de tekst niet vast te stellen; misschien zijn het de dochters. Verder valt nog op dat er wel sprake is van een moederfiguur (3.4 en 3.11) en het huis van de moeder (3.4), maar niet van een vaderfiguur of het huis van een vader. Duidelijk is dus dat de vrouwen hier domineren en dat deze twee liederen vooral bestaan uit een samenspraak van de vrouw met de dochters van Jeruzalem.

Wat doen de vertalingen met dit basissenmerk van de tekst? Het algemene beeld is dat zij de vrouwelijke dominantie enigszins verdoezelen of zelfs verwijderen, door soms ingrijpende veranderingen.

Een eerste voorbeeld hiervan betreft de moeilijk te interpreteren bezweringen in 2.7 en 3.5:

Ik bezweer jullie, dochters van Jeruzalem,
bij de gazellen of bij de hinden van het veld,
wekt de liefde niet op en prikkelt haar niet,
totdat het haar behaagt.

Deze bezweringen lijken door de vrouw gedaan te worden: zij is het die spreekt met de dochters van Jeruzalem (bijvoorbeeld ook in 5.8), en die worden hier expliciet aangesproken.¹¹ In de vv worden deze bezweringen de man in de mond gelegd.

De samenspraak tussen vrouwen wordt verder verdoezeld door de aanduidingen voor de ‘dochters van Jeruzalem’ waar zij aan het woord lijken te zijn. Deze aanduidingen zijn toevoegingen van de vertalers; de brontekst geeft ze

11. Deze verzen worden meestal begrepen als een oproep aan de dochters van Jeruzalem om af te zien van rituelen die geacht werden de liefde op te wekken, en rustig af te wachten tot de liefde zou komen: zij komt vanzelf (Pope 1977, p. 386). Falk (1982, p. 116) geeft een andere interpretatie: volgens haar roept de vrouw de dochters op haar en haar geliefde niet te storen bij het bedrijven van de liefde, totdat ze bereid zijn zich te laten storen, dat wil zeggen totdat ze verzadigd zijn. Weems (1992, pp. 158-160) ziet onder andere deze tekst als mogelijke indicatie voor de onderhuidse polemische toon van Hooglied: de geliefden verzetten zich tegen de gemeenschap, die hen om bepaalde redenen uit elkaar probeert te houden. Ook Landy (1987, p. 318) meent dat de in Hooglied beschreven liefde de maatschappelijke orde bedreigde.

niet. Er wordt in de vertalingen niet gesproken over ‘de dochters van Jeruzalem’ – een formulering die direct aan de tekst ontleend zou zijn, en dus het meest accuraat – maar in de marge vinden we het generieke ‘koor’ (in wv in 3.6, 5.9, 6.1) en ‘anderen’ (in GN in 3.6) en verder ook ‘meisjes’ (in GN in 5.9 en 6.1). Zo verworden de in de brontekst zo belangrijke dochters gemakkelijk tot een ‘soort achtergrondkoortje’ (Bekkenkamp 1986, p. 86).

De meest ingrijpende verandering is te vinden in 2.5. Het Hebreeuws luidt:

samm^ekûnî bā^ašîšôt
rapp^edûnî battappûhîm
kî ḥôlat ’ah^abâh ’ânî

sterkt mij met rozijnenkoeken,
verkwikt mij met appels,
want ziek van liefde ben ik.

Hier lijkt de vrouw aan het woord te zijn. In de verzen 2.3, 4 en 6 vertelt zij iets over haar lief, kennelijk aan de dochters van Jeruzalem, die impliciet al zijn geïntroduceerd in hoofdstuk 1. Dan geeft zij een opdracht: de werkwoorden zijn beide in het meervoud gesteld en bevestigen dus dat zij hier in gesprek is met verscheidende andere personen, en wie zouden dat anders kunnen zijn dan de dochters van Jeruzalem (Pope 1977, p. 378)? HB en wv veranderen deze situatie door de meervoudsvorm te veranderen in een enkelvoud, zodat het lijkt alsof de vrouw zich tot haar lief richt. GN gaat nog verder door de hele syntactische constructie te veranderen: ‘Hij geeft mij rozijnenkoeken, hij geeft mij abrikozen...’ Hier is niet alleen de samenspraak tussen de vrouwen wegvertaald, doordat de man als subject wordt opgevoerd, maar ook de krachtige toon van de vrouw is verdwenen.

Liefste

Stereotiepe beelden van vrouwelijkheid komen ook naar voren in de vertaalde aanspreekvormen die de man hanteert voor de vrouw. In de twee liederen spreekt hij haar acht maal aan met ‘ra’jâtî – mijn vriendin’, vijf maal met ‘’aḥotî – mijn zuster’, en vier maal met ‘kallâh – bruid’. Met name het gebruik van ‘ra’jâh’ is zeer opmerkelijk. Het komt uitsluitend in Hooglied voor; het verwante ‘re’âh’ heeft dezelfde betekenis en komt alleen voor in Richteren 11.37, waar het gaat over de dochter van Jefta en haar vriendinnen. ‘Ra’jâh’ duidt naar zijn aard een gelijkwaardige relatie aan waarin geen sprake is van machtsongelijkheid (zoals dat bijvoorbeeld wel het geval is in huwelijksrelaties).

Opmerkelijk is om te beginnen dat de lexica na de vermelding van de betekenis ‘vriendin’ ogenblikkelijk ook spreken over ‘Geliebte’ en ‘beloved bride’, morfologisch passieve vormen die de relatie tussen de man en de vrouw heel anders nuanceren dan ‘vriendin’.

Wat doen de vertalingen? *wv* geeft alle keren ‘vriendin’, *GN* doet dat vijf maal, en geeft éénmaal ‘lief’ (in 6.4) en twee maal ‘vriendinnetje’ (in 4.1 en 4.7). Het verkleinwoord, waar het Hebreeuws niet direct aanleiding toe geeft, lijkt niet helemaal op zijn plaats in de context van Hooglied, waar het juist de vrouw is die het initiatief neemt en zich zelfbewust en krachtig opstelt. De overige drie vertalingen hebben ‘vriendin’ vervangen door ‘liefste’ (*NV* en *SB*) en ‘allerliefste’ (*HB*). Dit komt overeen met het stereotype dat vrouwen eerder lief, aardig en zachtmoedig zijn dan een gelijkwaardige partner/vriendin. Bovendien is zo, in navolging van de lexica, een zeer kenmerkend element uit de tekst verwijderd.¹²

Meisje, duifje, zusje, schaapje

Zoals gezegd lijkt een groot deel van de tekst van de twee liederen een samenspraak tussen de vrouw en de ‘b^enôt j^erûšālajim – dochters van Jeruzalem’. Zij worden expliciet aangesproken (in 2.7, 3.5, 5.8 en 5.16) of het gaat over hen (in 3.10). In 2.2 spreekt de man over de ‘b^anôt – dochters’ (zonder ‘van Jeruzalem’) en in 3.11 worden de ‘b^enôt šjôn – dochters van Sion’ aangesproken.

Het eerste vers dat hier besproken wordt is 2.2. Dit is het enige vers waar ‘b^anôt – dochters’ ‘los’ voorkomt (zonder ‘van Jeruzalem’ of ‘van Sion’), en het enige vers dat een voor ons relevante parallel heeft in het volgende, waar sprake is van ‘b^anîm – zonen’. De teksten luiden:

k^ešôšannāh bēn ḥaḥôhîm
ken ra‘jāti bēn habbānôt

als een lelie tussen de doornstruiken
zo is mijn vriendin onder de dochters

k^etappûaḥ ba‘ašê hajja‘ar
ken dōdî bēn habbānîm

als een appelboom onder de bomen van het woud
zo is mijn lief onder de zonen

Waar de vrouw spreekt over ‘b^anôt – dochters’ (2.2), vinden we in deze vertalingen ‘meisjes’. Dit verbaast des te meer omdat ‘b^anîm – zonen’ (2.3) niet

12. Ter verdediging van de keuzes in de lexica (‘geliefde’) en *NV* (‘liefste’) zou men kunnen aanvoeren dat in vroeger tijden de betekenis van ‘vriendin’ in het geheel geen erotische component had. Wanneer men aanneemt dat het Hebreeuwse ‘ra‘jāh’ in deze context wel een erotische component heeft, zijn die vertaalkeuzes in zekere zin adequaat. Voor de andere vier vertalingen (die spreken over ‘lief’, ‘vriendinnetje’, ‘liefste’, ‘allerliefste’) geldt deze verdediging niet, omdat zij van recente datum zijn, en ‘vriendin’ in de huidige tijd wel een erotische component kan hebben.

vertaald wordt met ‘jongetjes’ of ‘jongens’, maar met ‘jonge mannen’ in NV, HB en WV, en zelfs met ‘mannen’ in GN. Waarom ‘bānôt’ in 2.2 dan niet weergegeven is door ‘jonge vrouwen’ of ‘vrouwen’, kan alleen verklaard worden op grond van stereotypering van vrouwen. De vertaling in SB is minder stereotiep. Weliswaar is ook hier sprake van ‘meisjes’ in 2.2, maar in 2.3 spreekt men over ‘jongens’, wat een grotere gelijkheid geeft dan bijvoorbeeld ‘jonge mannen’ of ‘mannen’.

56

De overige ‘dochters van Jeruzalem’ en ‘van Sion’ vinden we alleen terug in NV en WV. In GN, HB en SB (alleen hoofdstuk 2 vertaald) treffen we vrijwel steeds ‘meisjes’ aan.

Aan het begin van het tweede lied noemt de man de vrouw een aantal keren “‘aḥotî – mijn zuster’ (in 4.9, 4.10, 5.1 en 5.2). HB vertaalt meestal ‘zusje’. In 2.13 zegt de man tot de vrouw ‘jāpātî ûl^ekî lāk – mijn mooie, kom’, in GN weergegeven als ‘mijn mooi meisje, kom!’ In 2.14 bezingt de man de schoonheid van de vrouw: ‘jônātî b^eḥagwê hassæla’ – mijn duif in de rotskloof’, in GN, HB en SB vertaald als ‘duifje van me’ of ‘mijn duifje’. In 5.2 luidt de tekst ‘pit^eḥî lî... jônātî tammātî – doe mij open... mijn duif, mijn volmaakte’. GN heeft: ‘doe open... mijn duifje, mijn mooi duifje!’

Dit ongemotiveerde gebruik van verkleinwoorden beperkt zich niet tot verzen waarin de vrouw direct wordt aangesproken. Het treedt ook éénmaal op in een vergelijking. In het refrein in 6.6 en bijna identiek in 4.2 zijn de tanden van de vrouw object van vergelijking: ‘šinnajik k^eedær hāreḥelîm šæ’ālû min hārahṣāh – je tanden [zijn] als een kudde schapen die opkomen uit de wasplaats’, door GN weergegeven als ‘je tanden lijken op schaapjes, zo uit het water’.

Men zou natuurlijk kunnen tegenwerpen dat verkleinwoorden goed passen in de liefdespoëzie van Hooglied. Opvallend is dan wel de ongelijke verdeling: ze worden uitsluitend en zeer frequent in relatie tot de vrouw gebruikt, hoewel ook voor de man aanspreekvormen en beelden worden gebruikt die zich goed lenen voor verkleinwoorden, bijvoorbeeld ‘re’î – mijn vriend’ (5.16) en “‘opær hā’ajjālîm – jong hert’ (2.9, 2.17).

Sterrenhemel

In het refrein dat het tweede lied afsluit (6.4-7) worden er drie dingen van de vrouw gezegd:

jāpāh ‘at ra’jātî k^etirṣāh
nā’wāh kîrûšālājîm
‘ajummāh kannidgālôt

je bent mooi, mijn vriendin, als Tirza
lieflijk als Jeruzalem
angstaanjagend als [een leger met] banieren

Interessant is de laatste kwalificatie. Dat het hier gaat om werkelijke angst wordt duidelijk uit andere passages waar “‘ajom – angstaanjagend’ verder nog voorkomt (Habakuk 1.7 en Exodus 15.16 en 23.27). Het tweede woord, ‘nidgālôt’, komt uitsluitend op deze plaats voor en is moeilijk te interpreteren. De lexica relateren het alle drie aan het werkwoord ‘dgl’/nifal, met de betekenis ‘voorzien zijn van banieren’. Het woord heeft een militaire connotatie en is te vergelijken met de beschrijving van de vrouw als een toren van David in 4.4, maar heeft in 6.4 de connotatie van verschrikking. De betekenis van deze kwalificatie van de vrouw, die zo afwijkt van de andere kwalificaties (mooi, lieflijk) lijkt te zijn, dat haar seksuele aantrekkingskracht deze man bijna op een gewelddadige manier uit zijn evenwicht brengt (Alter 1985, p. 193) of, om met Delitzsch te spreken: ‘dat (...) zij verschrikkelijk is door de onweerstaanbaar krachtige indruk die haar persoonlijkheid maakt’ (Delitzsch in Pope 1977, p. 560).¹³

Zowel HB als GN veranderen de tekst hier. HB vervangt het beeld door een concretisering: ‘er gaat kracht en sterkte van je uit’. In deze vertaling is (stereotiep!) niets terug te vinden van de dreiging en de vrees die in de brontekst bedoeld lijken te zijn. GN vervangt het militaire beeld door een natuurbeeld: ‘indrukwekkend als de sterrenhemel’. De ‘sterrenhemel’ heeft eveneens niets met dreiging te maken en ‘indrukwekkend’ is een veel zwakkere term dan ‘vreeswekkend’.

CONCLUSIE

De wijzigingen die de vertalers hebben aangebracht ten opzichte van de brontekst wijzen allemaal in dezelfde richting: door middel van verschillende soorten vertaalkeuzes wordt de tekst aangepast aan het stereotiepe beeld van vrouwen dat de vertalers in hun hoofd lijken te hebben.

De vrouw in Hooglied is een zeer initiatiefrijke vrouw die zich vrij beweegt en vrijmoedig met haar vriendinnen spreekt over de liefde en haar lief. De brontekst gaat vooral over haar en karakteriseert haar zowel als liefdevol en mooi alsook als een bedreigende vrouw. Een actieve en veelzijdige persoonlijkheid dus.

In onze cultuur (en vermoedelijk niet alleen in de onze) is zo’n vrouw geen ongebruikelijke verschijning, maar in de *representaties* van onze cultuur is zij dat wel degelijk. Reclame-uitingen geven hiervan de meest duidelijke voorbeelden: vrouwen hebben de rol van object en niet van subject, vrouwen worden bekeken en kijken niet zelf, met vrouwen wordt gehandeld en vrouwen handelen niet zelf, enzovoort (Meijer 1996, p. 5-17).

13. Dit is niet de enige plaats waar de connotatie van verschrikking meeklinkt. Ook het beeld van het haar van de vrouw (4.1 en 6.5) heeft de connotatie van gevaarlijke kracht. Vergelijk Richteren 16.17-19, waar Simsons kracht verbonden is met zijn haar (Keel 1986, p. 132).

Deze zelfde 'boodschap' treffen we aan in vertalingen van de bijbel. Dat de bijbel in veel gevallen zelf deze boodschap ook bevat, is betreurenswaardig, maar daar gaat het hier niet om. Ik heb mij hier geconcentreerd op de *toevoeging* van die boodschap, op die plekken waar de bijbeltekst daar nu eens niet direct aanleiding toe geeft.

58

Door middel van de huwelijks inkadering van de tekst in inleidingen en kopjes beperken de vertalers de bewegingsvrijheid, onder andere op seksueel gebied, van (vooral) de vrouw. Deze strategie behoeft niet te verbazen: voor dit doel heeft het huwelijk van oudsher goede diensten bewezen. Bovendien is hiermee ook direct de weg vrijgemaakt voor de verandering van 'vriendin' in 'liefste'. De vermindering van de vrouwelijke dominantie in de tekst door het gebruik van generieke termen of door introductie van het mannelijk personage beantwoordt aan een verwant patroon dat in allerlei representaties optreedt: het zijn niet de vrouwen maar de mannen die handelen en spreken. Het ongemotiveerde maar stereotiepe gebruik van verkleinwoorden maakt de vrouw verder onschadelijk, evenals de vervanging van de karakterisering 'angstaanjagend' door bijvoorbeeld 'indrukwekkend'. Zo verbeeld beantwoordt de vrouw in de vertaling weer aan het stereotiepe beeld.

Men kan zich afvragen hoe het mogelijk is dat dit soort discriminatie naar sekse ook in recente vertalingen nog zo duidelijk optreedt, hoewel de feministische theologie toch al langere tijd hierop de aandacht heeft gevestigd. Zonder hier nu diep op deze vraag in te kunnen gaan, vermeld ik twee mogelijke oorzaken. In de eerste plaats meen ik dat de feministische theologie zich vooral in algemene termen uitgelaten heeft over dit soort patronen. De expliciete aandacht voor de (ver)taalkundige kant van de zaak is meer iets van de laatste tijd (zie bijvoorbeeld Rashkow 1990 en Meurer 1993). De tweede oorzaak zou kunnen zijn dat veel mensen zich niet bewust zijn van de stereotypen, die aan de discriminerende patronen ten grondslag liggen. Men doorziet ze pas na een bewustwordingsproces. Wie ze niet doorziet (of niet wil doorzien), blijft stereotypen hanteren en zo kunnen de patronen die daarvan het gevolg zijn ook in bijbelvertalingen doordringen.

Met mijn analyse van vertalingen van een deel van Hooglied meen ik aangetoond te hebben dat het hier bepaald niet om onschuldige, irrelevante of geïsoleerde details gaat. Het is dan ook mijn hoop dat volgende bijbelvertalingen niet opnieuw ontsierd zullen worden door dit soort discriminerende patronen.

LITERATUUR

- Alter, R. (1985). *The art of biblical poetry*. New York: Basic Books.
- Bekkenkamp, J. (1984). *Want ziek van liefde ben ik*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam, doctoraalscriptie.
- Bekkenkamp, J. (1986). Het Hooglied: een vrouwenlied in een mannentraditie. In R. Lemaire (red.), *Ik zing mijn lied voor al wie met mij gaat. Vrouwen in de volksliteratuur* (pp. 72-89). Utrecht: HES.
- Boogaard, L.W.F.P. van den (1988). Vertalen van metaforen en vergelijkingen, met name in Hooglied. *Amsterdamse cahiers voor exegese en bijbelse theologie* 9, 117-135.
- Brenner, A. (1993). On feminist criticism of the Song of Songs. In A. Brenner (red.), *A feminist companion to the Song of Songs* (pp. 28-37). Sheffield: JSOT Press.
- Broverman, I. e.a. (1972). Sex-role stereotypes: a current appraisal. *Journal of social issues* 28 (2), 59-78.
- Chafetz, J.S. (1974). *Masculine/feminine or human? An overview of the sociology of sex roles*. Itasca, IL: Peacock.
- Deckers-Dijs, M. (1993). The structure of the Song of Songs and the centrality of *nepes* (6.12). In A. Brenner (red.), *A feminist companion to the Song of Songs* (pp. 172-196). Sheffield: JSOT Press.
- Derksen, L.D. (1996). *Dialogues on women. Images of women in the history of philosophy*. Amsterdam: VU University Press.
- Falk, M. (1982). *Love lyrics from the Bible. A translation and literary study of the Song of Songs*. Sheffield: Almond Press.
- Hollander, H.W. (red.) (1994). *Spectrum van bijbelvertalingen. Een gids*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Jaakke, A.W.G., & Tuinstra, E.W. (red.) (1990). *Om een verstaanbare bijbel. Nederlandse bijbelvertalingen na de Statenbijbel*. Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap/Brussel: Belgisch Bijbelgenootschap.
- Joüon, P., & Muraoka, T. (1991). *A grammar of biblical Hebrew*. Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Keel, O. (1986). *Das Hohelied* [Zürcher Bibelkommentare]. Zürich: Theologischer Verlag.
- Landy, F. (1987). The Song of Songs. In R. Alter & F. Kermode (red.) *The literary guide to the Bible* (pp. 305-319). Cambridge, MA: Harvard Press.
- Lloyd, G. (1984). *The man of reason. 'Male' and 'female' in western philosophy*. Londen: Methuen.
- Meijer, M. (1996). *In tekst gevat. Inleiding tot een kritiek van representatie*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Meurer, S. (red.) (1993). *Die vergessenen Schwestern. Frauengerechte Sprache in der Bibelübersetzung* [Jahrbuch der Deutschen Bibelgesellschaft]. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Meyers, C. (1993). Gender imagery in the Song of Songs. In A. Brenner (red.), *A feminist companion to the Song of Songs* (pp. 197-212). Sheffield: JSOT Press.
- Pope, M.H. (1977). *Song of Songs: a new translation with introduction and commentary* [The Anchor Bible]. New York: Doubleday.
- Rashkow, I.N. (1990). *Upon the dark places. Anti-semitism and sexism in English renaissance biblical translation* [Bible and literature series 28]. Sheffield: Almond Press.
- Trible, Ph. (1978). *God and the rhetoric of sexuality*. Philadelphia: Fortress.

- Verbiest, A. (1994). Onderzoek naar taalseksisme: theorie en toepassing. *Vorming* 9 (5), 291-304.
- Weems, R.J. (1992). Song of Songs. In C.A. Newsom en S.H. Ringe (red.), *The women's Bible commentary* (pp. 156-160). Westminster: John Knox.

Lexica

60

- BDB Brown, F., Driver, S.R., & Briggs, C.A. (1975). *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*. Oxford: Oxford University Press.
- GB Gesenius, W., & Buhl, F. (1962, oorspr. 1915). *Handwörterbuch über das Alte Testament*. Berlijn: Springer.
- HAL Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament (1967-1990). Leiden: Brill.

Brontekst

- Elliger, K., & Rudolph, W. (1967-77). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Bijbelvertalingen

- Nieuwe Vertaling* (1951). Amsterdam: Nederlands Bijbelgenootschap.
- Groot Nieuws Bijbel. Vertaling in omgangstaal* (1983). Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap.
- Het Boek* (1988). Zevenhuizen: Stichting Living Bibles Holland/IBS.
- Startbijbel* (1994). Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap.
- De Bijbel uit de grondtekst vertaald. Willibrordvertaling* (1995). 's-Hertogenbosch: Katholieke Bijbelstichting.

Joyce Brouwer

De MUB en de kunst van het doorzetten

Een studiemiddag over de toekomst van vrouwenstudies

61

Op 17 oktober 1996 werd in Oibibio in Amsterdam een studiemiddag gehouden met de titel 'Werk aan de winkel voor vrouwenstudiesonderwijs, over positionering en strategieën'. Deze studiemiddag werd georganiseerd door het Nederlands Genootschap voor Vrouwenstudies in samenwerking met de interdisciplinaire commissie vrouwenstudies van de Vereniging voor Samenwerkende Nederlandse Universiteiten. De centrale vragen waren kort gezegd: wat is er aan de hand in het universitair onderwijs en wat voor consequenties heeft dat voor het vrouwenstudiesonderwijs? De eerste vraag suggereert dat er iets gaande is. De directe aanleiding voor de middag is de door het ministerie afgekondigde Modernisering van de Universitaire Bestuursstructuur (de zogenaamde MUB). Deze modernisering houdt vooral in dat de universiteitsraad verdwijnt en het systeem van vakgroepen wordt opgeheven. Dit klinkt angstaanjagend en de werktitel van de bijeenkomst luidde daarom zelfs 'Crisis in het vrouwenstudiesonderwijs'. Tijdens de middag bleek alras dat deze negatieve vooronderstelling niet terecht was en zelfs tot veel gegrom leidde. De grote opkomst, de enthousiaste deelname aan de discussies en de vele ideeën die de middag opleverde getuigden eerder van nieuwe moed dan algehele malaise en rampzaligheid. De titel had achteraf gezien beter 'Nieuw elan' kunnen zijn.

De middag ging voornamelijk over het onderwijs. 'The classroom is the heart of the matter', zoals Rosi Braidotti in haar inleiding zei. Het is nog altijd van het grootste belang om alle kennis die twintig jaar vrouwenstudies heeft opgeleverd over te dragen op nieuwe generaties. De vraag is natuurlijk hoe dat moet gebeuren binnen een universiteit die steeds weer van structuur verandert. Een vraag die daarmee nauw samenhangt is hoe die nieuwe generaties studenten vervolgens aangetrokken moeten worden. Verder is er natuurlijk de inhoud van het vakgebied zelf. Hoe blijft het vak bij de tijd en aantrekkelijk? Aan deze drie kwesties waren drie deelsessies gewijd.

De eerste deelsessie handelde over de grote bestuurlijke veranderingen op de universiteit en de gevolgen daarvan. Onder de noemer Modernisering Universitaire Bestuursstructuur (MUB) worden de vakgroepen als bestuurseenheden opgeheven. Ook de universiteitsraad, in het verleden een orgaan dat vaak voor vrouwenstudies in de bres is gesprongen, wordt ontmanteld. Het gevolg hiervan is dat de macht steeds meer bij een paar personen wordt geconcentreerd. Deze maatregel zou helpen om het beslisproces sneller en doeltreffender.

der te laten verlopen. De macht verschuift richting decanen, hoogleraren en colleges van bestuur. Ook opleidingscommissies worden belangrijker. Het lijkt erop dat individuele medewerkers en onderzoekers minder inspraak krijgen dan nu het geval is. Bovendien maken veel onderzoeksters zich zorgen over het voortbestaan van de werkgroepen vrouwenstudies. Maar wanhoop is nog niet geboden. Daar waar machtsverschuivingen plaatsvinden ontstaat vaak een machtsvacuüm. Nu is het de kunst daar alert op te zijn en er tijdig in te springen, zo luidde het commentaar. Een voorbeeld daarvan is de werkgroep vrouwenstudies van de Universiteit van Amsterdam. Nadat deze met veel geloei in de pers was opgeheven, is op de ruïne van de faculteit sociale wetenschappen een nieuwe werkgroep vrouwenstudies gestart, die als vanouds gewaardeerde colleges verzorgt.

Het zou zelfs wel eens zo kunnen zijn dat de werkgroepen vrouwenstudies meer ervaring hebben met het in-gaten-springen dan vakgroepen die jarenlang onbedreigd hebben bestaan. Standaardstrategieën zijn er niet te geven, want de MUB heeft overal een andere uitwerking, maar het is duidelijk dat veel lobbyen met de decanen belangrijk is (of zelf decaan worden). Ook is het zinnig zo veel mogelijk in opleidingscommissies te gaan zitten. Deze commissies zullen steeds meer het vakkenpakket gaan samenstellen. Tot nu toe was dat meestal aan de vakgroepen voorbehouden. Het is van groot belang dat docenten vrouwenstudies de curriculumevaluaties scherp in de peiling blijven houden en zo veel mogelijk leemtes in het reguliere pakket proberen op te vullen. Verder blijft het natuurlijk van het grootste belang met gedegen onderzoek door te gaan en op basis van dat onderzoek onmisbaar te blijven voor de diverse vakgebieden en het bestaansrecht van vrouwenstudies telkens weer aan te tonen.

Niet alleen voor de medewerkers en bestuurders, maar ook voor studenten verandert er veel op de universiteit. De tweede middagsessie besteedde aandacht aan deze kwestie. Studenten hebben steeds minder tijd om te studeren, de huidige generatie zelfs maar vier jaar. Voor een bovenbouwstudie als vrouwenstudies wordt het steeds lastiger om studenten te trekken. Bovenbouwstudies zijn meestal voor een groot deel afhankelijk van bijvakstudenten en juist voor bijvakken is er steeds minder tijd. Bovendien komen veel studenten pas in de hogere jaren op het idee om vakken bij vrouwenstudies te gaan volgen. Als je maar vier jaar hebt om te studeren, is dat te laat. Het is dus nodig studenten eerder op het bestaan van vrouwenstudies te attenderen. Tijdens de discussies bleek dat het van groot belang wordt om op de een of andere manier in het propedeuseprogramma vertegenwoordigd te zijn. Hetzij als apart vak, maar aangezien hier nog veel struikelblokken (lees collega-docenten) overwonnen moeten worden, dan ten minste als gastdocent in een eerstejaars collegereeks.

Hiermee komt meteen de beeldvorming om de hoek kijken. Studenten volgen niet alleen geen vakken bij vrouwenstudies omdat ze er geen tijd voor hebben, maar ook omdat ze een negatief beeld of totaal geen beeld hebben

van wat het vak inhoudt. Het is dus zaak tijdig inlichtingen te geven en te proberen een negatieve beeldvorming te veranderen. In het huidige reclametijdperk doet een vakgebied dat met behulp van marketing en voorlichting. Een van de vragen die de marketing-expert zich stelt is in welk opzicht het eigen product verschilt van alle andere producten die al op de markt zijn, de zogenaamde unieke verkooppunten (uVP's in marketing-jargon). Ook op deze studiemiddag werd een heel moderne inleiding over marketing gehouden door drs M. Veenendaal van de Technische Universiteit Delft. Het bleek echter al snel dat alleen een analyse van de unieke verkooppunten niet voldoende is. Ze zijn er genoeg, daar ligt het niet aan; goed ontvangen proefschriften, wetenschappelijke erkenning door visitatiecommissies en enthousiaste en bevlogen docenten. Toch kunnen deze uVP's het beeld van de rabiante feminist in tuinbroek met snor niet verdrijven. Het probleem is dat het Ultieme Unieke Verkoop punt, namelijk het op een kritische en wetenschappelijk verantwoorde manier bestuderen van de bestaande machtsverhoudingen, door studenten niet als zodanig vroegtijdig wordt herkend en door mede-academici toch nog vaak als bedreigend wordt ervaren. Vrouwenstudies kun je niet marketen als ware het een zak chips. Het is meer een spruitje dat heel lekker en gezond is en dat je moet leren eten. Dat laat zich nu eenmaal wat moeilijker aan de man of vrouw brengen dan pakweg het nieuwe herfstbier van Heineken. Aan de studenten die de vakken al volgen zal het trouwens niet liggen. Die zijn bijna zonder uitzondering enthousiast. Het punt is dus de rest te bereiken. Voor dat potentieel zijn de eerstejaarsvakken van groot belang, alleen al om te laten zien dat de docenten er eigenlijk best menselijk uitzien.

Ook verandering in naamgeving (geen vrouwenstudies, maar genderstudies) zou in dit opzicht kunnen helpen. Enerzijds is gender een lege term zonder historische achtergrond. Het overboord zetten van de naam vrouwenstudies zou het erfgoed minder zichtbaar kunnen maken. Het is niet meer in een oogopslag duidelijk waar het vakgebied eigenlijk over gaat en de historische link met het feminisme zal voor veel mensen onduidelijker worden. Anderzijds zijn die leegheid en het gebrek aan erfgoed van het begrip gender ook juist een argument van de voorstanders van naamsverandering. De link die door buitenstaanders tussen feminisme en vrouwenstudies wordt gelegd, zorgt ook voor een erfgoed van twintig jaar stereotypen en negatieve beeldvorming. Het lijkt misschien op capitulatie en het is ook een beetje een verkooptruc, maar er zijn natuurlijk ook wel inhoudelijke argumenten voor te geven (die kwamen echter op de middag niet aan bod). Het kan ook gewoon prettig zijn om de onderwerpen die bij vrouwenstudies onderzocht worden aan meer mensen te kunnen vertellen en aan de hand daarvan pas het erfgoed aan te roeren. Het komt er dan op neer dat om grotere groepen te bereiken een deel van de identiteit wordt opgegeven ten gunste van minder bevooroordeeldheid. In de praktijk blijkt dat al vaak om de beladen termen heen gelaveerd wordt. Titels als *Gender as performance* en *Mythe en cultus* zijn daar mooie voorbeelden van. Verder kan vrouwenstudies zich troosten met

de wetenschap dat het beeld van de betuinbroekte feminist allicht positiever is dan die van de bebrilde en bepukkelde natuurkunde-nerd en dat slechte beeldvorming dus geen exclusief vrouwenstudiesprobleem is. Het blijft nodig de rest van de academische wereld erop te wijzen dat beeldvorming geen graadmeter is voor academische geloofwaardigheid en dat er in dit opzicht niet met twee maten gemeten mag worden.

64

Bij de deelsessie 'Veranderend curriculum' werd gekeken hoe het vakgebied in de toekomst sociaal en wetenschappelijk vernieuwend en relevant kan blijven. De insteek van de sessie was dat door een koppeling te maken tussen sekse, etniciteit en klasse meer studenten aangesproken zullen worden door het vakgebied. De deelnemers waren het er echter al snel over eens dat het bijstellen van het curriculum op multiculturaliteit geen strategie is om op korte termijn meer studenten te werven. Het nadenken over 'witheid' bijvoorbeeld is nog zo nieuw dat het als extra bedreigend ervaren kan worden. Om het onderwijs kwalitatief nog beter te maken en vernieuwend te blijven, is het toch zaak om in de toekomst een meer divers en multicultureel programma te bieden. Uiteindelijk zal dit meer mensen van verschillende kleuren aanspreken.

De middag werd plenair afgesloten met een discussie waarin nog enkele nieuwe punten aan bod kwamen. Zo werd het idee dat differentiatie in het vakkenaanbod naar universiteit een vruchtbare weg zou zijn, in drie minuten van tafel geveegd. Vrouwenstudies moet je om de hoek kunnen halen, helemaal met de tijdsbeperkingen en het onvermijdelijke afschaffen van de overstudentenkaart. Ook hier werd weer heel duidelijk naar voren gebracht dat de MUB gezien moet worden als de voorbode van het feit dat de universiteit zoals die nu is onvermijdelijk nog verder zal veranderen. Het is zaak niet alleen te reageren op wat er op dit moment allemaal in het onderwijs aan de hand is, maar vooral ook te anticiperen op wat er verder nog op stapel staat. Door nu alvast na te denken over de toekomst en thema's als multiculturaliteit en levenslange educatie op te nemen in een algeheel *plan de campagne*, zal vrouwenstudies minder vatbaar zijn voor de waan van de dag die op het ministerie van Onderwijs heerst. De middag liet zien dat het heel nuttig is om hier op landelijk niveau over te praten en na te denken. Plaatselijke oplossingen die de verschillende werkgroepen bedenken voor de problemen waarvoor ze zich geplaatst zien, krijgen dan sneller bekendheid en kunnen bediscussieerd worden. Als de oplossingen blijken te werken, kunnen ze ook sneller navolging krijgen. Met deze positieve gedachte werd een geslaagde middag afgesloten.

Recensies

Greetje Timmerman
Feminisme en (seksueel) geweld tegen vrouwen

Pattern changing for abused women. An educational program
Marilyn Sheat Goodman en Beth Creager Fallon
Londen/New Delhi (Sage) 1995
236 blz., f 53,75

Attitudes toward rape. Feminist and social psychological perspectives
Colleen A. Ward
Londen/New Delhi (Sage) 1995
232 blz., f 43,10

Sexual abuse and consensual sex. Women's developmental patterns and outcomes
Gail Elizabeth Wyatt, Michael D. Newcomb en Monika H. Riederle
Londen/New Delhi (Sage) 1993
250 blz., f 54,50

In hedendaagse publicaties op het terrein van vrouwenstudies wordt aan Maria Mies nog maar zelden gerefereerd en verhitte debatten over bewuste partijdigheid, het belang van ervaringskennis, of over het opheffen van de machtsongelijkheid tussen onderzoekster en onderzochte behoren evenzeer tot het verleden van vrouwenstudies.¹ Echter, in de publicatie van Ward fungeren deze kwesties – en meer in het algemeen de relatie theorie en praktijk, vrouwenstudies en vrouwenbeweging – als fundamentele vragen waar elk feministische wetenschapper zich toe zou moeten verhouden. Nu is seksueel geweld tegen vrouwen en meisjes een onderzoeksterrein dat van oudsher een sterke binding met de vrouwenbeweging heeft gekend. Veel kennis over en inzicht in de aard, gevolgen en achtergronden van seksueel geweld, seksueel mis-

bruik en vrouwenmishandeling zijn afkomstig van slachtoffers zelf of van hulpverleners die nauw betrokken zijn bij hun cliënten. Alle drie de publicaties verhouden zich in mindere of meerdere mate tot de relatie theorie en praktijk, ervaringskennis en wetenschappelijke kennis.

Goodman en Fallon zijn typische exponenten van een praktijkbenadering: kennis door ervaring. Hun boek *Pattern changing for abused women* is de neerslag van tien jaar werken met mishandelde vrouwen die vaak samen met hun kinderen in een opvangcentrum verbleven. Het viel Goodman en Fallon op dat bijna al deze vrouwen in hun eigen jeugd emotioneel, psychisch of seksueel misbruikt waren. Deze slechte jeugdervaringen maken volgens hen begrijpelijk waarom vrouwen zoveel moeite hebben zich los te maken uit een gewelddadige relatie. Mannen die hun vrouw mishandelen zijn daar volgens Goodman en Fallon weliswaar volledig aansprakelijk voor, maar vrouwen die mishandeld worden hebben desalniettemin zelf ook een probleem. Het is dit probleem – jezelf niet kunnen losmaken uit een relatie met een gewelddadige partner – dat het aangrijpingspunt vormt voor het door Goodman en Fallon ontwikkelde cursusprogramma. De achterliggende filosofie omvat drie centrale concepten: elk individu heeft bepaalde rechten, het is belangrijk grenzen te kunnen stellen, en assertiviteit is nodig om zowel de fundamentele rechten te claimen als eenmaal getrokken grenzen te verdedigen. Het programma bestaat uit groepsessies van twee uur gedurende vijftien weken. Volgens Goodman en Fallon is het programma zeer succesvol. Een half jaar na afronding van de cursus is 80% van de vrouwen nog steeds niet teruggegaan naar de vroegere gewelddadige partner of in een nieuwe geweldsrelatie terechtgekomen.

Zoals Goodman en Fallon zelf ook al aangeven is hun programma bedoeld voor vrouwen die de eerste stadia van crisisinterventie reeds gepasseerd zijn en vastbesloten zijn hun leven te veranderen. Er vindt vooraf een uitgebreide screening plaats van de cursisten. Wanneer

daaruit blijkt dat de vrouwen zeer gemotiveerd zijn, regelmatig contact opnemen om te informeren naar de start van de cursus en bereid zijn hun werk en andere activiteiten aan te passen aan het cursusprogramma, kunnen ze als cursist worden toegelaten. Hier ligt wellicht ook de sleutel voor het succes van het programma: juist die vrouwen die al een eind op weg zijn in hun herstelproces (bijvoorbeeld bezig zijn zich los te maken van hun mishandelende partner) worden tot de cursus toegelaten. De auteurs geven weliswaar aan dat het cursusprogramma heel goed gebruikt kan worden door groepsleiders en hulpverleners die werken met groepen mishandelde vrouwen, maar wanneer zij niet vergelijkbare stringente toelatingseisen stellen zal succes minder verzekerd zijn.

Wards *Attitudes toward rape* is een *state of the art*-publicatie. Het boek biedt een overzicht van tot dusver verricht wetenschappelijk onderzoek naar attitudes en attitudeverandering met betrekking tot verkrachting. Daarbij onderscheidt en vergelijkt Ward twee onderzoekstradities: een feministische en een sociaal-psychologische. Feministisch onderzoek is in haar visie interdisciplinair en maakt gebruik van onderzoeksmethoden die het onderzoeksobject in zijn natuurlijke omgeving laten: actie-onderzoek, etnografie en inhoudsanalyse. Met sociaal-psychologisch onderzoek lijkt Ward vooral te doelen op de traditionele sociale psychologie die haar wortels in het logisch positivistisme heeft en qua onderzoeksmethoden hecht aan het experiment. Haar bedoeling is te laten zien wat deze beide perspectieven de afgelopen twintig jaar aan kennis over attitudes en attitudeverandering hebben opgeleverd. Wards evaluatie van beide onderzoekstradities laat duidelijk een voorkeur voor een feministische benadering zien. Feministische klassiekers als Susan Brownmiller en Susan Griffin hebben met hun publicaties in de jaren zeventig de basis gelegd voor een stroom van onderzoek naar het voorkomen van mythen en stereotiepe ideeën over (slachtoffers van) seksueel geweld. Mede onder

invloed van dit perspectief heeft de traditionele sociale psychologie via tal van empirische studies het bestaan van dergelijke attitudes en stereotypen bevestigd. In dit opzicht kan er volgens Ward dus heel goed door beide perspectieven samengewerkt worden.

Wards boek bestaat uit twee delen. Deel 1 behandelt feministisch en sociaal-psychologisch onderzoek naar attitudes tegenover verkrachting, zowel bij individuele mannen en vrouwen alsook bij instellingen zoals de politie, justitie, of de hulpverlening. Zelfs de mensen in de eigen omgeving, belangrijke personen die het slachtoffer juist nodig heeft, kunnen zich veelal niet onttrekken aan deze diep verankerde mythen. Dit heeft weer een invloed op het zelfbeeld van slachtoffers: zij gaan zichzelf ook zien zoals de omgeving hen ziet, waardoor de vicieuze cirkel in stand wordt gehouden en slachtoffers zichzelf de schuld blijven geven van wat hun is aangedaan.

Deel 2 – het doorbreken van de cirkel – biedt een overzicht van onderzoek over attitudeverandering. Belangrijk verschil tussen sociaal-psychologisch onderzoek en een feministische benadering is dat de eerste wat betreft het veranderingsniveau is gericht op individuen. Vanuit het feministische perspectief is juist datgene wat veranderen moet het sociale systeem. Op zichzelf deugt echter ook een groot deel van het experimentele onderzoek dat individuele verandering beoogt niet. Ward heeft bijvoorbeeld veel kritiek op sociaal-psychologisch onderzoek vanuit de cognitieve dissonantietheorie van Festinger. Het betreft hier experimentele studies naar beïnvloeding van attitudes door allerlei interventieprogramma's. Behalve dat ze weinig specifiek gericht zijn op attitudeverandering ten aanzien van verkrachting, zijn er ook weinig specifieke conclusies te trekken wat betreft de factoren waaraan attitudeverandering is toe te schrijven. Er worden nauwelijks achteraf metingen uitgevoerd, zodat onbekend is of en hoelang de verandering beklijft. Bovendien lijkt de gemeten attitudeverandering soms een artefact van het onderzoek zelf te zijn. Mensen die

een vragenlijst invullen over een dergelijk onderwerp passen hun attitude aan. Ward constateert uiteindelijk dat er te weinig onderzoek is verricht om conclusies te kunnen trekken over de mogelijkheden van attitudeveranderingen ten aanzien van verkrachting.

In haar slotbeschouwing gaat Ward in op de wijze waarop feminisme en sociale psychologie zich tot elkaar verhouden. In grote lijnen komt het er volgens Ward op neer dat het feminisme de theorie heeft geleverd. Verkrachting wordt geanalyseerd in de context van ongelijke machtsverhoudingen tussen de seksen. In kwalitatieve zin verschilt verkrachting dan ook niet van andere aspecten van de sekseverhoudingen. Sterker nog, verkrachting kan gezien worden als een extreme vorm van de sekseverhouding. Daarmee heeft het feminisme bewerkstelligd dat verkrachting niet meer beschouwd wordt als een geïsoleerde handeling (begaan door enkele pathologische types), maar als een universeel probleem voor alle vrouwen. Wards suggestie dat de traditionele sociale psychologie deze feministische visie op verkrachting heeft overgenomen, kan mijns inziens zeer betwijfeld worden. Het feit dat ook de sociale psychologie het bestaan van mythen en stereotypen over verkrachting tot een van haar objecten van onderzoek heeft gemaakt, impliceert nog geen feministisch standpunt.

Verschillen ziet Ward voornamelijk op het terrein van de methoden van onderzoek. Feministische onderzoekers gebruiken weliswaar vergelijkbare methoden als sociaal psychologen behalve dan de methode van de *consciousness raising*, die volgens Ward uniek is voor een feministische benadering – maar ze doen dat vanuit andere doelstellingen. Neem bijvoorbeeld de methode van het interview. Feministen proberen tijdens het interview een situatie tot stand te brengen waarin de machtsongelijkheid tussen onderzoekers en onderzochten gereduceerd wordt. Feministen proberen zo'n egalitaire verhouding vorm te geven door een informele sfeer te creëren, de communicatie van beide kanten te laten komen en door de

geïnterviewde de gelegenheid te geven de richting en het tempo van het interview te beïnvloeden. Van haar kant is het ook gewenst dat de onderzoekster haar persoonlijke ervaringen inbrengt.²

Grootste verschil tussen feministen en sociaal psychologen zijn wellicht de bewuste partijdigheid en de politieke doelstelling van feministisch onderzoek. Richt psychologisch onderzoek zich op het individu als het gaat om attitudeverandering, in feministisch onderzoek is de verandering van sociale systemen minstens zo belangrijk. Dat dit ook heel goed te realiseren is moge blijken uit een door Ward zelf uitgevoerd project in Singapore. Ward en haar medewerk(st)ers startten in 1982 een onderzoek naar de aard en omvang van seksueel geweld in Singapore en vervulden daarbij zowel de rol van therapeut als van onderzoekster. De door hen verzamelde kennis werd, mede door andere vrouwenorganisaties, op tal van manieren onder de aandacht gebracht van medici, hulpverleners, ambtenaren van overheidsinstellingen, enzovoort. Dit bracht een algehele verandering teweeg in de opvattingen en ideeën die er in Singapore heersten over het voorkomen van seksueel geweld. De uitdrukking daarvan was dat er meer en betere voorzieningen kwamen voor slachtoffers van seksueel geweld en ook in de wetgeving werden veranderingen doorgevoerd die een toegenomen bewustzijn ten aanzien van seksueel geweld weerspiegelden, zoals de langere straftermijnen voor het plegen van seksueel geweld.

Hoewel Wards boek een schat aan waardevolle informatie biedt over het attitude-onderzoek dat tot dusver is verricht, zet de auteur in haar beoordeling van de waarde van al dat onderzoek soms wel een karikatuur neer. Voortdurend is feministisch onderzoek diepgaander, kwalitatiever, gelijkwaardiger ten opzichte van de onderzochte vrouwen, gericht op de verandering van sociale systemen in plaats van individuen enzovoort. Kortom: feministisch onderzoek is beter. Deze teneur is het hele boek door aanwezig, zonder dat de

superioriteit van feministisch onderzoek beargumenteerd wordt. Dat kan ook niet op de manier waarop Ward het niet-feministische sociaal-psychologische onderzoek heeft beoordeeld in dit boek. Want – zo stelt Ward – juist omdat feministisch onderzoek zo anders is, is ook een andere, meer diepgaande analyse nodig om dit onderzoek op zijn merites te beoordelen. Vervolgens beperkt ze zich tot een beschrijving van haar eigen project in Singapore. Opvallend is dat Ward naar het einde van het boek toe steeds milder wordt en in haar conclusies zelfs de hoop uitspreekt dat het ooit nog eens moge komen tot een symbiotische verhouding tussen de sociale psychologie en feministisch onderzoek.

De studie van Wyatt, Newcomb en Riederle zou langs de feministische meetlat van Ward gelegd uitermate laag scoren. Het onderzoek kan geplaatst worden in de traditie van sociaal-psychologisch onderzoek: een leertheoretisch perspectief (Bandura), gestructureerde vragenlijsten en statistische verwerking van de data. Daarnaast is het een seksuologisch onderzoek. Centrale vraag is op welke wijze vroege jeugdervaringen op het terrein van seksualiteit – zowel negatieve als positieve – doorwerken in het seksuele gedrag van volwassen vrouwen. De houdingen en gedragingen van ouders op het terrein van seksualiteit (werd er thuis open over gepraat, seksuele voorlichting gegeven, wat vonden ouders van naakt door het huis lopen, kwam het voor dat er samen met de ouders gedoucht werd, enzovoort), de kwaliteit van het gezinsleven in termen van intimiteit, worden in verband gebracht met het seksuele gedrag in de kindertijd, tijdens de adolescentie en als volwassene. Voor het onderzoek is een willekeurige steekproef getrokken uit de vrouwelijke bevolking van Los Angeles County.

Een van de duidelijkste conclusies is dat de kwaliteit van gezinsrelaties, de intimiteit en de manier waarop over seks en seksualiteit wordt gesproken, in belangrijke mate de vroegere en latere seksuele ervaringen kunnen voorspellen. Twee socialisatiestijlen – de ‘per-

missieve’ en de ‘conservatieve’ seksuele opvoedingsstijl – komen uit het onderzoek naar voren. De ‘permissieve’ stijl kenmerkt zich door een open en tolerante houding van de ouders: wanneer zij naaktheid en seksueel plezier in de vroege kindertijd aanmoedigen, verhoogt dat de seksuele activiteit op latere leeftijd. Een negatief effect van deze stijl is een grotere kans op ongeplande geboorten, abortussen en geslachtsziekten. Omgekeerd betekent een ‘conservatieve’ stijl dat de ouders informatie en activiteit rondom seksualiteit zeer beperkt houden of verbieden, soms vanuit religieuze overtuiging. Deze opvoedingsstijl leidt tot minder veelvuldige seksuele contacten en tot effectieve contraceptie. Beide stijlen schieten te kort als het gaat om een gezonde seksuele opvoeding, omdat in geen van beide stijlen kinderen duidelijke waarden, normen en grenzen worden geleerd. Zowel de laissez-faire- als de gesloten stijl belemmeren kinderen een seksuele moraal te ontwikkelen en beletten hun ook om te leren hoe men tot gezonde seksuele relaties met anderen kan komen. Beide opvoedingsstijlen geven een grotere kans op seksueel misbruik. Uit het onderzoek blijkt dat vrouwen die zich seksueel zeer actief gedragen vaak al op zeer jonge leeftijd seksuele contacten hadden, aangemoedigd door een permissieve opvoedingsstijl. Dit patroon wordt eveneens aangetroffen bij incestslachtoffers. Een sterk geseksualiseerd gedragspatroon op latere leeftijd betekent echter niet dat deze vrouwen altijd een incestverleden hebben. Er zijn overeenkomsten tussen het seksuele gedragspatroon van sterk geseksualiseerde vrouwen enerzijds en vrouwen met een incestverleden anderzijds. Belangrijke verschillen betreffen echter de ongeplande geboorten en het niet gebruiken van contraceptie. Dit zijn vooral risicofactoren voor incestslachtoffers. Aan de andere kant geeft ook de gesloten, conservatieve opvoedingsstijl een grotere kans op seksueel misbruik. Binnen dit type gezinnen worden kinderen gedwongen de eigen seksuele wensen te onderdrukken en de seksuele waarden en nor-

men van anderen tot standaard te verheffen. Dit maakt het mogelijk dat kinderen het seksueel misbruik dat familieleden of andere volwassenen van hen maken, accepteren, aldus Wyatt en haar collega's.

De onderzoekers concluderen dat in zijn algemeenheid de ervaring van seksueel misbruik in de vroege jeugd in vergaande mate het latere (seksuele) leven beïnvloedt. Er is een grotere kans dat deze vrouwen eerder beginnen met seksuele contacten en dat de frequentie van die contacten ook groter is. Van deze kinderen, die al vroeg 'vrijwillige' seksuele contacten aangaan, wordt door hun omgeving vaak aangenomen dat dit echte seksuele belangstelling is. Dit verhoogt de kans op ervaringen met gedwongen seksueel contact. Andere belangrijke gevolgen van seksueel misbruik in de kindertijd zijn verhoogde kansen op geslachtsziekten, aids, ongeplande geboorten en afgebroken zwangerschappen.

In tegenstelling tot ander onderzoek op dit gebied wordt er in de studie van Wyatt, Newcomb en Riederle een relatie gevonden met opleiding en inkomen. Kinderen uit gezinnen met weinig financiële draagkracht en met laag opgeleide ouders blijken volgens dit onderzoek een grotere kans op seksueel misbruik, zowel binnen als buiten het gezin, te hebben. Het is jammer dat de onderzoekers niet hebben gekeken naar de mate waarin lichamelijke mishandeling en verwaarlozing in de vroege jeugd van deze vrouwen voorkwamen. Ook is niet gevraagd naar mogelijke psychische vormen van misbruik. Daardoor is niet vast te stellen of de problemen en klachten die vrouwen in een latere levensfase ervaren het gevolg zijn van seksueel misbruik of van psychische of lichamelijke mishandeling.

De drie publicaties dragen ieder op waardevolle wijze bij aan de grote hoeveelheid kennis en inzichten die er op het terrein van (seksueel) geweld tegen vrouwen en meisjes reeds tot onze beschikking staat. Opvallend is echter de kloof die er in sommige opzichten nog steeds blijkt te bestaan tussen ervaringskennis enerzijds en kennis voortvloeiend uit weten-

schappelijk onderzoek anderzijds. Zo constateert de wetenschappelijk onderzoeker die het voorwoord in het boek van Goodman en Fallon schrijft, een toenemende scheiding tussen onderzoek en praktijk van (seksueel) geweld. Illustratief is bijvoorbeeld dat hijzelf als directeur van een onderzoeksprogramma gezinsgeweld geen professionele contacten onderhield met het vlakbij gelegen opvangcentrum waar Goodman en Fallon hun praktijkkennis opdeden gedurende een periode van tien jaar. Aan de andere kant van het spectrum kunnen dan de methodologische hoogstandjes van Wyatt en haar collega's geplaatst worden. Hun wetenschappelijke belangstelling heeft een interessant boek opgeleverd dat helaas slechts voor een select publiek toegankelijk is.

NOTEN

1. M. Mies, 'Towards a methodology for feminist research', in: G. Bowles en R. Duelli Klein (red.), *Theories of women's studies*. Londen 1983, pp. 117-139.
2. M. Mies, 'Women's research or feminist research? The debate surrounding feminist science and methodology', in: M.M. Fonow en J.A. Cook (red.), *Beyond methodology. Feminist scholarship as lived research*. Bloomington (Indiana University Press) 1991, pp. 60-84.

Marrie Bekker

Functionality of alcohol in alcohol dependent women

Sylvia Lammers

Nijmegen 1995

148 blz., f 26,- (indien besteld bij de auteur)

Sex differences in benzodiazepine use

Fransje W. van der Waals

Amsterdam (Printing Academische Pers)

1995

167 blz.

Ziekten, aandoeningen en ziektegedragingen zijn geassocieerd met sekse. Ze komen bij

vrouwen of juist mannen vaker voor, of we denken dat dit zo is, en zo raken ze vrouwelijk of mannelijk geconnoteerd. De vrouwelijke of mannelijke connotatie van ziekte en ziektegedrag beïnvloedt de wijze waarop artsen, maar ook betrokkenen zelf, daarmee omgaan. Zo bestaat het sekstereotiepe idee dat hart- en vaatziekten vooral bij mannen voorkomen (terwijl ze ook bij vrouwen doodsoorzaak nummer één zijn), wat ongetwijfeld een rol zal spelen in de relatieve miskenning van voorboden hiervan door artsen en ook door vrouwen zelf. Een ander voorbeeld is het feit dat medisch onverklaarde klachten zoals het chronisch vermoeidheidssyndroom meer bij vrouwen worden geconstateerd; dit vormt mogelijk een van de aanleidingen voor artsen om deze klachten te psychologiseren.

Op dit ingewikkelde gebied van werkelijke en vermeende sekse-ratio's, de mate van vóórkomen, de diagnosestelling, behandeling en *coping* zijn vorig jaar twee proefschriften verschenen, beide specifiek over verslavingsproblemen. Het proefschrift van psychologe Sylvia Lammers gaat over de functionaliteit van alcoholisme bij vrouwen, dat van de arts Fransje van der Waals over gebruik van benzodiazepinen door beide seksen, en vooral ook over voorschrijfgedrag door artsen.

Lammers' proefschrift valt uiteen in een literatuurstudie en een empirisch deel. Op basis van de bestaande literatuur over alcohol constateert ze dat vrouwen als overmatige gebruikers daarin vaak genegeerd worden of niet voldoende serieus genomen. Schattingen van de prevalentie van probleemdrinken bij vrouwen (voor Nederland ongeveer 50.000 gevallen) zouden worden bemoeilijkt door een relatief forse onderrapportage, zo wordt geconcludeerd uit discrepanties tussen zelfrapportage en interviews met (zelf overigens ook vaak excessief drinkende...) partners. Vaak zou worden verondersteld dat overmatig alcoholgebruik bij deze groep dient ter reductie van stress met name ten gevolge van relatieproblemen, ofwel als zelfmedicatie. Vaak gebruiken de vrouwelijke alcoholisten óók benzodiazepi-

nen, zijn het zogenaamde 'stille' (thuis)drinksters, die relatief vaak suïcidepogingen doen (ongeveer 30%), terwijl dit laatste bij vrouwen in principe juist minder vaak voorkomt dan bij mannen.

Een lezenswaardig schoolvoorbeeld van seksisme in de zin van wetenschappelijk verpakte anti-emancipatoire opvattingen jegens vrouwen geeft Lammers in het vierde hoofdstuk. Hier gunt ze ons een kijkje in de geschiedenis van de klinische literatuur over de relatie tussen alcoholproblemen bij vrouwen en het conflict met de genderidentiteit dat hieraan ten grondslag zou liggen. Alle methodologische tekortkomingen en psychometrische zwakheden ten spijt, deze vrouwen moesten en zouden in een desnoods onbewust conflict met hun eigen vrouwelijkheid verkeren, omdat alcoholgebruik nu eenmaal 'mannelijk' is. Lammers stelt voor om de indicaties die wijzen op een relatie tussen alcoholproblemen en genderidentiteit (welke dat dan zijn, behalve het persisterende karakter ervan is mij niet duidelijk) toch serieus te nemen, maar andere vragen te stellen, met name gericht op de relaties tussen de mannelijk geconnoteerde symbolische betekenissen van drinken en de functie van overmatig alcoholgebruik voor vrouwen.

Deze functies onderzocht Lammers met behulp van twee rondes van interviews bij 45 alcoholverslaafde vrouwen. Een 'functie' werd gedefinieerd als een positief of negatief effect (*reinforcement*) van alcohol op iemands beleving of gedrag. Het effect kan een direct effect zijn van alcohol in het lichaam of een indirect effect, namelijk via een psychologische betekenis van drinken, bijvoorbeeld je door het drinken van whisky (en de symbolische betekenissen ervan) een 'vrouw van de wereld' voelen. Een probleem bij deze definitie en meetprocedure vind ik dat het gaat om 'effecten' en dus functies in de ogen van de geïnterviewde vrouw. Of en hoe deze zijn los te zien van bijvoorbeeld rationalisaties achteraf, en ook hoe directe effecten van indirecte onderscheiden kunnen worden, blijft onduidelijk.

Een nadere analyse van de functionaliteit van alcoholgebruik bij vrouwen had betrekking op de wijze van omgaan met problemen in de relatie met de partner. De groep van 45 geïnterviewden werd hiertoe gesplitst in een groep drinksters wier verslaving volgens eigen zeggen haar oorsprong vond in problemen met de partner, en een groep naar wier oordeel het drinken los stond van dergelijke problemen. Er werden weer verschillende functies van alcoholgebruik geïnventariseerd, die echter niet adequaat voorspelden tot welke groep men behoorde. De geïnterviewde vrouwen gaven onder meer aan dat de alcohol hen in staat stelde zich aan te passen, bijvoorbeeld (tegen hun zin) seks te hebben, maar ook verzet te plegen zoals zich openlijk tegen hun man te verweren. Ook aan de functie(s) van alcoholgebruik in de context van seksueel misbruik besteedde Lammers aandacht. Degenen (23 in aantal) onder de geïnterviewden met een geschiedenis van seksueel misbruik bleken twee functies van alcoholgebruik vaker te noemen dan de andere 22 vrouwen, die niet waren misbruikt. Het ging om seksuele aanpassing en om het versterken van de eigen (seks)identiteit. Met name deze laatstgenoemde functie sluit aan bij Lammers' idee dat de mannelijke geconnoteerdheid van alcohol in termen van stoerheid, nonconformisme enzovoort van belang kan zijn bij het gaan en/of blijven drinken. De 'functies' van Lammers lijken mij therapeutisch van groot belang. Welke persoonlijke voordelen associeert een alcoholafhankelijke vrouw bij haar eigen drinkgedrag en in hoeverre houden deze cognities haar gedrag in stand? Verder werpt het proefschrift een licht op het mogelijke (verslavingstimulerende of -instandhoudende) belang van betekenissen van mannelijkheid van alcoholgebruik. Verder onderzoek is nodig, al is het maar omdat ook sommige andere gezondheidsproblemen meer met mannelijkheid dan met vrouwelijkheid worden geassocieerd waarbij – zoals in geval van somatische klachten – nauwelijks sprake kan zijn van een functionele relatie. Dit roept dan de vraag op

welke rol rationalisaties spelen in het onderzoek van Lammers. Ook lijkt me de bevinding dat een belangrijk deel van de 45 door haar onderzochte vrouwen (die zichzelf voor het onderzoek hadden aangemeld) waren gaan drinken in de (vaak problematische) relatie met hun (al drinkende) partner, een aansluitingspunt voor vervolgonderzoek. Hoe representatief is dit gegeven?

Benzodiazepinen, waarvan valium en librium de bekendste zijn, vormen de meest voorgeschreven medicijnen in de westerse wereld. Ze zijn bedoeld tegen angst, stress en slapeloosheid, maar hebben als bijeffect dat men er sterk afhankelijk van raakt. In het eerste hoofdstuk van haar proefschrift constateert Van der Waals dat het gebruik van benzodiazepinen in het algemeen de laatste jaren is afgenomen, maar onder vrouwen, met name oudere vrouwen, juist is gegroeid. Bovendien zouden de chronische gebruikers in deze groep relatief oververtegenwoordigd zijn. Vanwaar deze sekseverschillen? Met behulp van twee gegevensbestanden heeft Van der Waals een antwoord op deze vraag proberen te krijgen.

Het eerste gegevensbestand werd ontleend aan de Nationale Studie naar Ziekten en Verichtingen in de Huisartsenpraktijk, en bevatte informatie over de contacten tussen een groep van Nederlandse artsen (en assistenten) en hun patiënten in een periode van drie maanden. Deze groep was *at random* geselecteerd, en nagenoeg representatief; zo bestond zij bijvoorbeeld voor 15% uit vrouwen, terwijl het percentage vrouwelijke huisartsen in de populatie 8% is. Het bleek dat vrouwen in alle leeftijdscategorieën, maar met name in de categorie boven de 45 jaar, vaker benzodiazepinen voorgeschreven kregen. Dokters bleken vrouwen die last zeiden te hebben van hoofdpijn of vermoeidheid (waar benzodiazepinen niet tegen helpen) te diagnosticeren als lijdend aan angst, stress of slapeloosheid en hun als zodanig de genoemde (en voor deze klachten geëigende) middelen voor te schrijven. Het wordt allemaal nog sterker als uit nadere analyse blijkt dat de diagnose angst, stress of sla-

peloosheid als begindiagnose bij mannen vaker wordt gesteld, terwijl zij toch minder vaak benzodiazepinen voorgeschreven krijgen. De aanvankelijke, met het oog op aanvangsklachten dus nodeloze voorschrijving van deze middelen aan veel vrouwen wordt bij herhaalde bezoeken gewoon voortgezet zonder de zin daarvan kritisch te bezien.

Een intrigerend gegeven komt naar voren als Van der Waals de sekse van de huisarts in aanmerking neemt. Vrouwelijke huisartsen schrijven mannen vaker dan vrouwen benzodiazepinen voor en voeren minder gesprekken met hen, terwijl mannelijke huisartsen juist vrouwen vaker benzodiazepinen geven en met hen minder blijken te praten dan met hun seksegenoten. Uit een analyse van de kenmerken van artsen aangesloten bij het Ziekenfonds Amsterdam en Omstreken, dat deel uitmaakt van het tweede gegevensbestand, blijkt het hierbij vooral om oudere, zelfstandig, dus niet in een groepspraktijk werkende, mannelijke huisartsen te gaan. En aangezien er veel meer mannen dan vrouwen huisarts zijn, is hiermee een tweede belangrijke verklaring (of: nadere precisering) geleverd voor het grotere benzodiazepinegebruik van vrouwen. Bovendien bleek uit een nadere analyse, dat deze specifieke groep niet alleen meer benzodiazepinen, maar überhaupt meer medicijnen (i.c. vitaminen, pijnstillers, antibiotica) aan vrouwen voorschreef, dus qua voorschrijfgedrag een liberale(re) houding ten aanzien van (oudere) vrouwen aanneemt. Het grotere gebruik van al deze 'medicijnen' door vrouwen komt dus, anders dan gedacht, niet op rekening van het feit dat zijzelf op leeftijd zijn en daardoor aan meerdere kwalen lijden.

Deze degelijke, empirisch goed onderbouwde ontrafeling van aspecten van benzodiazepinegebruik van vrouwen werkt zeer ontmythologiserend. Van der Waals toont aan dat moet worden afgerekend met het negatieve stereotype van de nerveuze, kalmerende middelen slikkende vrouw, en dat veeleer een specifiek voorschrijfpatroon van met name oudere mannelijke artsen ten grondslag ligt aan het

geven van benzodiazepinen, zelfs bij afwezigheid van klachten waarop deze middelen ingrijpen.

Tot slot deed Van der Waals een experiment om na te gaan in hoeverre benzodiazepinen effectief zijn als middel om angst te reduceren vóór een chirurgische ingreep. Dit onderzoek vond plaats in de context van het feit dat het in het ziekenhuis slikken van deze middelen voor een operatie vaak het begin inluidt van langdurig benzodiazepinegebruik. Zouden vrouwen gevoeliger zijn voor de therapeutische of afhankelijkmakende effecten van een dergelijk gebruik? Ten eerste bleek dat zowel mannen als vrouwen die de pil niet slikten niet erg angstig waren voor de operatie, wat de vraag doet rijzen naar de noodzaak van dergelijke medicatie überhaupt. Qua angstreductie bleek diazepam (het soort benzodiazepine hier onderzocht) even effectief als een placebo, evenmin als, in dit geval, de toedienende verpleegster. Overigens was het angstniveau van pilgebruiksters voor de operatie wat hoger, wat op zich vraagt om nader onderzoek.

Al met al twee interessante proefschriften die, elk op een eigen wijze en op een eigen terrein, een belangrijke bijdrage leveren aan inzicht in de samenhang tussen verslavingsproblematiek bij vrouwen en gender. Bij nader inzien blijkt vooral mannelijkheid van belang: in het ene geval de 'mannelijke' betekenissen van alcohol, in het andere het 'mannelijk' voorschrijfgedrag van benzodiazepinen door een specifieke groep mannelijke huisartsen.

Marysa Demoor

The Norton anthology. Literature by women. The traditions in English

Sandra M. Gilbert en Susan Gubar (red.)
New York (Norton) 1996²
2600 blz., f 33,50

Elf jaar na de succesvolle eerste editie van deze anthologie vol vrouwenliteratuur in de presti-

gieuze Norton-reeks is de wereld van de literatuurstudie grondig veranderd. Meer en meer werken van vrouwelijke auteurs die in het begin van de jaren tachtig nog moeilijk verkrijgbaar waren, zijn nu mede dankzij de bloei van de feministische literatuurstudie en de inzet van uitgeverijen zoals het Britse Virago makkelijk te verkrijgen. Bovendien werd het voorbeeld van de Norton-anthologie gevolgd door verschillende andere, gelijkaardige publicaties zoals de editie verzorgd door Sneja Gunew en Jan Mahyuddin, *Beyond the echo. Multicultural women's writing* (1988), *British women writers* (1989) geredigeerd door Dale Spender en Janet Todd en de editie van Margret Reynolds, *Erotica. An anthology of women's writing* (1990). De behoefte aan een anthologie die de lacunes in andere bloemlezingen aanvult, is nu veel minder groot. Voor men de vraag stelt naar de nood van een specifieke anthologie met werk van vrouwelijke auteurs, kan men zich evenwel afvragen of het samenstellen van anthologieën op zich wel nuttig is. Een selectie weerspiegelt hoe dan ook altijd de vooroordelen en voorkeur van de anthologist(e). Susan Gilbert en Sandra Gubar hebben zich alvast in hun inleiding ingedekt tegen beide vormen van kritiek. In hun *apologia pro anthologia sua* blijven zij dit volume in de eerste plaats aanbieden als een cursusboek ('a course-in-a-book'). Alle Norton-anthologieën waarborgen autoriteit en leiden met grote zekerheid tot invoering ervan in de universitaire curricula. Met dat doel voor ogen hebben de redactrices voor elk genre volledige werken opgenomen. Naast volledige romans zoals onder meer Charlotte Brontës alom bekende *Jane Eyre* (1847), Aphra Behns satirische *Oroonko* (1688) en Toni Morrisons *Sula* (1993) namen ze ook vier toneelstukken op en verschillende lange gedichten, waaronder Christina Rossetti's verrukkelijk subversief-speelse *Goblin Market* (1862) en Muriel Rukeyser's ode aan *Käthe Kollwitz* (1968). Bij de anthologie hoort bovendien een lerarenhandboek, waardoor de anthologie als volwaardig didactisch materiaal kan worden aangeboden. Tegen de kritiek van partij-

digheid of vooringenomenheid argumenteren ze dat anthologieën nooit een volledig beeld kunnen geven, maar ze blijven overtuigd dat hun selectie de canon op een belangrijke manier aanvult. De redactrices voegden niet minder dan 45 auteurs toe aan de lijst en komen zo aan een totaal van 174 schrijfsters. Ook spelen Gilbert en Gubar in op de veranderde situatie in vrouwenstudies na de golf van publicaties op het gebied. Het eerste opvallende verschil tussen deze en de vroegere editie wordt door de redactrices zelf aangestipt in de ondertitel: waar ze in 1985 nog spraken over de Engelse traditie zien ze die nu als een meervoudig verschijnsel: 'the traditions in English'. Elf jaar geleden, zo stellen ze, wensden vrouwen nog de gedeelde ervaring te benadrukken, terwijl men nu eerder aandacht heeft voor diversiteit onder vrouwen. Met andere woorden: essentialisme heeft voor hen afgedaan.

Vernieuwender dan dat is evenwel hun brede interpretatie van de term 'literatuur'. Als het enigszins kan komen verschillende aspecten van het oeuvre van een auteur aan bod. Voor sommige schrijfsters betekent dat opname van zowel fictie als poëzie of van zowel haar creatieve als haar literair-kritische werk. Zo treft men in de anthologie zowel poëzie als proza aan van Elizabeth Bishop (1911-1979) en is Virginia Woolf vertegenwoordigd met literatuurkritiek en korte verhalen.

De initiële bedoeling van het hele project blijft dus bijzonder ambitieus. Gilbert en Gubar hebben immers een welbewuste greep gedaan uit de literatuurgeschiedenis, de vrouwelijke literatuurgeschiedenis van de veertiende eeuw tot nu, van de Britse Julian of Norwich tot de Amerikaanse Rebecca Brown. Het aanbod waaruit geselecteerd moet worden is enorm. Er is niet alleen sprake van een verticale (chronologische) vertegenwoordiging, maar er wordt ook horizontaal (geografisch) gewerkt met schrijfsters uit India, Nigeria, Botswana, Australië enzovoort. Taal en sekse hebben de auteurs gemeenschappelijk.

Bij het kiezen van de volledige teksten heb-

ben de redactrices zich blijkbaar niet in de eerste plaats laten leiden door de beschikbaarheid van basisteksten (*Jane Eyre* is wellicht een van de meest herdrukte Victoriaanse romans). In een interview voor het BBC-radioprogramma *Woman's Hour* verklaarden ze geselecteerd te hebben op basis van het 'incredible pleasure' bij het lezen van de teksten. Cixous' *jouissance* lijkt hier dus (on)bewust een rol te hebben gespeeld.

Die persoonlijke appreciatie van en de vertrouwde met de auteurs zullen ongetwijfeld ook een rol gespeeld hebben bij de keuze van meer recente literatuur. In de sectie laat-twintigste-eeuwse literatuur zijn Britse auteurs een kleine minderheid geworden met Angela Carter (1940-1992) als jongste gegadigde, terwijl de selectie tot en met auteurs geboren in 1956 doorloopt. Geen A.S. Byatt (1936), geen Margaret Drabble (1939), geen Jeanette Winterson (1959), auteurs die vanuit Europees perspectief onmisbaar zijn in zo'n 'representatief' overzicht.

Met hun 2452 pagina's in één volume zullen de redactrices wellicht niet gedacht hebben dat ze het verwijt té weinig te hebben opgenomen zouden moeten pareren. Het papier is vliedun geworden en de vergelijking met de bijbel dringt zich meteen op. Maar of de Norton Anthology ook de bijbel zal worden van eenieder die op de hoogte wenst te zijn van de vrouwelijke literaire tradities, is zeer de vraag. De doorsnee boekenwurm geniet evenveel van het materiële boek als van de 'tekst'. Het doorschijnende papier en de kleine letters zullen enkel de wanhopigen of de verplichten tot lectuur aanzetten.

Francisca de Haan
Kiesrecht het einde van het feminisme?

De levenbrengsters. Over vrouwen, vrede, feminisme en politiek in Nederland 1914-1940
Marijke Mossink
Amsterdam (ISG) 1995
252 blz., f 33,50

Het proefschrift van Marijke Mossink, *De levenbrengsters*, behandelt de geschiedenis van twee vrouwenvredesorganisaties: de Algemeene Nederlandsche Vrouwen Vredesbond (ANVV) en de Internationale Vrouwenbond voor Vrede en Vrijheid (IVVV, de Nederlandse afdeling van de Women's International League for Peace and Freedom).

De ANVV werd eind 1914 opgericht door Elisabeth van Wijngaarden, een remonstrantse winkelierster in Bodegraven. Rond 1924 kreeg de ANVV versterking in de persoon van Tine (Salverda-)van Berkum. De twee vrouwen vormden de spil van de ANVV en bepaalden tot halverwege de jaren dertig het beleid van deze organisatie. De ANVV zag zijn werkterrein dicht bij huis liggen: het ging om het bewerkstelligen van innerlijke verandering, primair bij de leden, die moesten worden opgevoed in ware vreedzaamheid. De IVVV werd opgericht als uitvloeisel van het grote Internationaal Congres van Vrouwen tegen den Oorlog in 1915 in Den Haag. Bekende feministen als Aletta Jacobs en Rosika Schwitter speelden voor, tijdens en in de nasleep van dit congres een hoofdrol. De IVVV zag de hele wereld als zijn werkterrein en hoopte invloed uit te oefenen op de grote politiek, de regeringsleiders, de Volkenbond. In 1928 deed de IVVV de ANVV voor het eerst een voorstel om over een fusie te praten. Van Wijngaarden en Van Berkum verzetten zich met succes tegen het plan en de fusie tussen ANVV en IVVV kwam uiteindelijk pas in 1940 tot stand, luttele maanden voor de Duitse bezetting. Het eerste hoofdstuk, dat deze geschiedenis van de twee bonden globaal beschrijft, wordt besloten met een uiteenzetting van wat Mossink in dit hele proces zo fas-

cineerde: waarom was het zo moeilijk om tot een fusie te komen en waarom werd er tijdens de fusiebesprekingen geen woord gewijd aan het feit dat het om twee vrouwenorganisaties ging?

Vervolgens wordt de keuze toegelicht om de geschiedenis van de ANVV en de IVVV te beschouwen vanuit het perspectief van vrouwenbeweging en feminisme en niet (ook) dat van de vredesbeweging. In de literatuur over die laatste beweging werd geen aandacht besteed aan het interessante verschijnsel dat vrouwen zich *als vrouwen* voor de vrede organiseerden, terwijl dat nu juist Mossinks belangstelling had. Tevens formuleert de auteur haar centrale probleemstelling: welke betekenis werd er in de ANVV en de IVVV toegekend aan de begrippen vrouw, vrede en organisatie, de samenstellende onderdelen van hun identiteit? Deze vraagstelling is geïnspireerd op het werk van Joan Scott en in het bijzonder op haar vraag: 'Is there a politics of gender in the politics of war?', waarbij Mossink de laatste term gewijzigd heeft in *peace* (p. 9). Tenslotte geeft de auteur hier aan wat het hoofddoel is van haar onderzoek, namelijk het vinden van een antwoord op de vraag: 'Wat er in dit land na de komst van het algemeen kiesrecht gebeurde met het feminisme?' (p. 50, zie ook 49 en 55)

De hoofdstukken drie tot en met vijf beantwoorden de vraag naar de identiteit van ANVV en IVVV voor de drie respectievelijke onderdelen vrouw, vrede en organisatie. Mossink laat zien dat de betekenis van 'vrouw' met name in de IVVV wezenlijk veranderde. In 1915 werden vrouwen als collectief (van vredestiters) geplaatst tegenover mannen (die als van nature oorlogszuchtig werden beschouwd). Twee jaar later al blijkt deze tegenstelling verdwenen te zijn. De vrouwen van de IVVV hingen toen een absoluut *pacifisme* aan, waarin voor seksenstrijd geen plaats meer was. De basis van de vrouwelijke vreedzaamheid lag in het moederschap, dat opgevat werd als een moederschap ten opzichte van de wereld. In de ANVV was moederschap eveneens een centrale cate-

gorie, maar werd het anders ingevuld: het betrof 'de relatie tot de jeugd' (p. 83).

Het vierde hoofdstuk gaat in op de opvattingen van de twee organisaties ten aanzien van oorlog en vrede. Het pacifisme van Tine van Berkum bleek vooral een 'plichtsethisch, een deontologisch pacifisme' te zijn (p. 97). Dat was niet uitzonderlijk in die tijd, maar wel dat Van Berkum dit zag ontstaan in het moederlijke gevoel. Ook voor Van Wijngaarden ging het om pacifisme-van-binnenuit. Daarbij zag zij 'vrede [als] een vrouwelijke gestalte' (pp. 102, 103). De IVVV daarentegen zag oorlog en vrede als kwesties van de grote politiek. De oorzaken van oorlog moesten wetenschappelijk worden onderzocht en met behulp van de modernste inzichten worden bestreden.

De grondslagen en werkwijze van de twee bonden staan centraal in het vijfde hoofdstuk. De ANVV was naar de mening van zijn twee leidsters zo ingericht dat hij zijn werk kon doen in het hart, zoals Mossink het mooi formuleert. Van Wijngaarden ging van deur tot deur om leden te werven en meende met Van Berkum dat zij die leden moesten (her)opvoeden. Voor de IVVV was het 'internationale (...) bepalend voor de eigen identiteit', de structuur en de werkwijze van de organisatie (p. 117).

In het slothoofdstuk zet Mossink de bevindingen uit de eerdere hoofdstukken op een rij en geeft ze haar definitie van feminisme: er moet een positiebepaling plaatsvinden van de vrouwelijke tegenover de mannelijke sekse (p. 170). Ze constateert nogmaals dat de ANVV nimmer, en de IVVV alleen in zijn beginfase feministisch was. Mossink laat het hier evenwel niet bij, maar spreekt ook over het 'einde van het feminisme' in Nederland in algemene zin (pp. 167, 174 en 245).

Mossink heeft met deze studie naar 'vrouwen en vrede' in het Interbellum een belangrijk en tot nog toe in Nederland nauwelijks bestudeerd thema aan de vergetelheid ontrukkt. Haar schets van de twee bonden is soms indringend, zeker waar het om de hiervoor genoemde verschillen gaat. Toch komt de

behandeling van het 'hoofddoel' van de studie, de vraag wat er gebeurde met het feminisme na de invoering van het kiesrecht, niet goed uit de verf. Dat lijkt me ook bijna onvermijdelijk, want hoe zou je daar op grond van deze *case*, een onderzoek naar twee vrouwen-vredesorganisaties, uitspraken over kunnen doen? De vraag die dit meteen oproept is of het überhaupt zinvol is om de geschiedenis van de ANVV vanuit het perspectief van het feminisme te bestuderen. Dat het om de *vrouwenbeweging* ging, zou misschien beargumenteerd kunnen worden, maar zelfs dat is naar mijn idee twijfelachtig. Mossink omschrijft niet wat ze onder 'vrouwenbeweging' verstaat. Ze merkt wel op dat Van Wijngaarden, de oprichtster en *long-time leader* van de ANVV, 'niet in termen van sekse [dacht] en dat ook nooit [is] gaan doen' (p. 69). Bovendien kun je geen uitspraken doen over de geschiedenis van het feminisme in het Interbellum wanneer organisaties als de Nederlandsche Vereeniging van Staatsburgeressen en de Nederlandsche Unie voor Vrouwenbelangen, hun opvolger de Nederlandsche Vereeniging voor Vrouwenbelangen en Gelijk Staatsburgerschap (VVGs), alsmede de Nederlandsche Bond voor Vrouwen in Bedrijf en Beroep, het Nationaal Bureau voor Vrouwenarbeid, het Internationaal Archief voor de Vrouwenbeweging en het Comité ter Verdediging van de Vrijheid van Arbeid voor de Vrouw buiten beschouwing blijven, zoals hier gebeurt. Alleen al gezien hun omvang en successen is dat niet te rechtvaardigen, maar nog minder als men weet dat zij wel voldeden aan Mossink's eigen criterium voor feminisme: ze vergeleken de behandeling en positie van vrouwen als categorie met die van mannen. (In de doelstellingen van de VVGs werd in 1938 opgenomen: 'De Vereeniging kant zich tegen elken maatregel, die de vrouw als zoodanig in eenig opzicht bij den man achterstelt en...') (Borkus e.a. 1994, p. 98)

De behandeling van de vrouwenbeweging schiet niet alleen te kort omdat de hiervoor genoemde organisaties ondanks de hoofdvraag van de studie niet of nauwelijks aan de

orde komen. Volgens Mossink onderging de IVVV, de afdeling Nederland van de International Women's League for Peace and Freedom, in korte tijd een fundamentele koerswijziging, van wel naar niet feministisch. De logische vraag hoe deze verandering in Nederland zich verhiel tot ontwikkelingen in de moederorganisatie, wordt niet gesteld. Dat is des te opmerkelijker omdat Mossink vermeldt dat 'ontvoogding van de vrouw' een van de doelstellingen van de WILPF was en 'het internationale' bepalend was voor identiteit, organisatie en werkwijze van de IVVV (pp. 17 en 117). Een vergelijkbare lacune betreft de Nederlandse context. Vrede was een van de belangrijkste agendapunten van eerst de Staatsburgeressen en daarna de VVGs (Borkus e.a. 1994, pp. 68, 86). Verschilden de opvattingen van IVVV en deze organisaties van elkaar, (wanneer) werkten men samen? Deze vragen worden niet gesteld en dat geldt eveneens voor de vraag in hoeverre de ideeën van IVVV en ANVV over symbolisch of feitelijk moederschap overeenkwamen met of juist verschilden van eerdere en latere (feministische) opvattingen hierover.¹ Mossink meent dat zowel de term als het verschijnsel feminisme in het Interbellum verdwenen. Wellicht is het inderdaad zo dat de term in de jaren twintig en dertig minder gebruikt werd dan in de jaren ervoor. Een oppervlakkig kijkje in bronnen en literatuur bevestigt dat echter niet (zie bijvoorbeeld het *Maandblad van de Nederlandsche Vereeniging van Staatsburgeressen*, het boek *Vrouwenstemmen. 100 jaar vrouwenbelangen, 75 jaar vrouwenkiesrecht* of Johanna Nabers *Wat heeft het Feminisme de Nederlandsche Vrouw gebracht? Wat mag het daarom van deze verwachten?* uit 1934).

Ik krijg de indruk dat Mossink's interesse in de geschiedenis van het feminisme haar te weinig aandacht heeft doen schenken aan wat wel een essentieel onderdeel van de identiteit van de ANVV lijkt te zijn geweest: een religieuze motivatie. Zo had Van Wijngaarden in een vroeg stadium contact met ene dominee Drijver, van wie ze verwachtte dat hij de door hem bepleite organisatie van vrouwen voor de

vrede zou oprichten. Pas toen hij dat niet deed, ging ze er zelf toe over (p. 11). In 1924 omschreef Van Wijngaarden zichzelf als 'een middel waarvan God zich [had] bediend'; Tine van Berkum gebruikte de term 'religieus-anarcho-communisme' (pp. 122 en 123). Mossink merkt op dat religie 'slechts af en toe' in Van Berkums redeneringen 'te herkennen' is en laat het daar bij, waardoor de godsdienstige dimensie betekenisloos blijft. Ondanks deze vragen en kanttekeningen staat voorop dat Mossink een interessant boek heeft geschreven over een tot nu toe vrijwel vergeten thema uit de geschiedenis van de vrouwenbeweging en dat haar studie tal van wezenlijke vragen voor verder onderzoek oproept.

LITERATUUR

Borkus M., e.a. *Vrouwenstemmen. 100 jaar vrouwenbelangen, 75 jaar vrouwenkiesrecht*. Zutphen (Walburg Pers) 1994, p. 98

Schwegman, M., en Withuis, J. (1993). Moederschap: van springplank tot obstakel. Vrouwen, natie en burgerschap in twintigste-eeuws Nederland. In G. Duby en M. Perrot (red.), *Geschiedenis van de vrouw. Deel v, De twintigste eeuw* (pp. 557-583). Amsterdam: Agon

NOOT

1. Zo is het opmerkelijk dat Mossink het artikel van Marjan Schwegman en Jolande Withuis (1993) niet heeft verwerkt.

Kune E. Biezeveld

Talking difference. On gender and language
Mary Crawford
Londen (Thousand Oaks) / New Delhi
(SAGE Publications) 1995
207 blz., f 44,50

Veeltaligheid veel-ZIJ-digheid. Werkboek
Vrouwen, liturgie en gerechtigheid
Marian Geurtsen, Manon Bommer en
Ans Kits
Gorinchem (Narratio) 1995
128 blz., f 20,-

De boeken van Crawford en van Geurtsen, Bommer en Kits handelen beide over de relatie tussen vrouwen en taal. Welke taal spreken vrouwen en welke factoren bepalen die taal? Welke taal willen vrouwen spreken? Welke taal willen vrouwen dat er gesproken wordt?

De twee boeken zijn totaal verschillend: een geschreven door een Noordamerikaanse psychologe en een geschreven door drie Nederlandse theologes. Naast elkaar gelegd, roepen ze uiteraard de vraag op naar hun onderlinge verhouding. Voor mijzelf als theologe is dat speciaal de vraag in hoeverre de inzichten van het eerste boek terug te vinden zijn in het tweede. Zonder de theologie afhankelijk te willen zien van de psychologie of andere vormen van menswetenschappen, lijkt het mij van belang dat theologes in hun werk de inzichten uit andere disciplines integreren. Of het omgekeerde ook kans van slagen heeft, ligt uiteraard aan de aard van de verworvenheden van theologes.

In *Talking difference* verhoudt Mary Crawford (Professor of Psychology and Graduate Director of Women's Studies, University of South Carolina) zich kritisch tot verschillende sociaal-wetenschappelijke studies naar de relatie tussen gender en taal, zoals die sinds het begin van de jaren zeventig in de context van de vrouwenbeweging zijn verricht.

Spreken vrouwen op een andere manier dan mannen, en zo ja, hoe moet dat worden

beoordeeld? Welke zijn de oorzaken van deze verschillen en tot welke verandering geeft dit aanleiding? Sommige resultaten van onderzoek naar deze kwesties hebben via populaire versies en zelfs bestsellers (bijvoorbeeld het ook in Nederland verschenen *Mannen komen van Mars, vrouwen komen van Venus*, geschreven door John Gray) een enorme verspreiding gevonden. Het is een ontwikkeling waar Crawford allerm minst gelukkig mee is. Ze heeft namelijk fundamentele bezwaren tegen bepaalde vooronderstellingen en daaruit voortkomende resultaten. In het algemeen kan worden gezegd dat waar in deze studies met het begrip gender wordt gewerkt, dit volgens haar niet consequent wordt onderscheiden van het begrip sekse. Via de nadruk op 'verschillen' tussen vrouwen en mannen, wordt gender iets essentialistisch, iets statisch, iets dat bipolariteit impliceert. Kortom, het wordt ontdaan van zijn sociaal-politieke context en van zijn verband met machtsverhoudingen.

Crawford analyseert vanuit het perspectief van 'dominantie'. Dat wil zeggen, ze wil de vraag naar de verhouding tussen gender en taal benaderen als een vraag naar de sociale context waarin de taal gesproken wordt en naar de interactie waarvan in een bepaalde situatie sprake is. Ze beschouwt taal namelijk vanuit een sociaal-constructivistisch perspectief, waarin gender uitdrukkelijk is verbonden met andere categorieën: klasse, ras, status, leeftijd, seksuele gerichtheid, lichamelijke condities en dergelijke zijn bepalend voor het taalgebruik in een specifieke interactie.

Dat neemt niet weg dat het begrip gender voor Crawford van groot belang is bij de analyse van wat er in het spreken van en vooral tussen mensen gebeurt. Je stuit daarbij onvermijdelijk op verschillen tussen vrouwen en mannen. Juist dan gaat het echter om een juiste hantering van het begrip gender. Crawford ziet het als een systeem van sociale relaties dat op drie niveaus doorwerkt: op het sociaal-structurele niveau (gender als een systeem van – veelal niet expliciet gemaakte – machtsverhoudingen), het interpersoonlijke niveau (gen-

der als code voor gedrag in sociale interacties) en het individuele niveau (gender als de gangbare associaties bij en waardering van 'mannelijkheid' en 'vrouwelijkheid').

Welke onderzoeken worden onderworpen aan Crawfords kritische analyse? Ze bespreekt achtereenvolgens het onderzoek naar het 'typisch taalgebruik van vrouwen' zoals dat bijvoorbeeld is neergelegd in *Language and woman's place* van Robin Lakoff (1975), de vele literatuur rond de assertiviteitstrainingen voor vrouwen en het denken vanuit 'twee culturen' (Venus en Mars).

Een belangrijk bezwaar tegen de eerste twee categorieën literatuur is dat het taalgebruik van vrouwen daarin tot een probleem wordt gemaakt: vrouwen praten anders (bijvoorbeeld minder stellig, minder snel interrumperend) dan mannen, en dat vraagt om verandering, dat wil zeggen om aanpassing aan het 'hogere' niveau. Crawford vraagt zich af of 'vrouwen' in dezen wel zo'n bruikbare categorie is. Na de eerste winst – de grotere zichtbaarheid van vrouwen – kwam immers al snel de ontdekking van de vele andere sociale en politieke categorieën die een rol spelen in de interactie tussen mensen. Als vanuit die categorieën wordt gedacht, leggen de geconstateerde verschillen tussen het spreken van mannen en vrouwen maar één ding bloot: het verschil in macht en status. En juist voor een analyse daarvan is het begrip gender een bruikbaar instrument.

Ook in het zo populair geworden denken vanuit de 'twee culturen'-visie wordt geheel voorbijgegaan aan de bestaande verschillen in status en macht. De verschillen tussen mannen en vrouwen worden absoluut en in wezen onoverbrugbaar. Miscommunicatie op grond van socialisatie – mannen praten om zichzelf positief te presenteren, vrouwen zijn in conversatie gericht op intimiteit – is blijvend onvermijdelijk. Zo kunnen zelfs seksueel geweld en verkrachting worden gezien als uiterste vormen van deze onvermijdelijke miscommunicatie. En dan is het nog maar een kleine stap naar de conclusie: het vrouwelijk slacht-

offer had – door een beter inzicht in de wetten van de communicatie – het geweld kunnen voorkomen. Het zal duidelijk zijn dat Crawford in dezen pleit voor het denken in termen van dominantie en macht, in plaats van in die van miscommunicatie.

In een volgend hoofdstuk wordt ingezoomd op een specifiek onderdeel van het taalgebruik, namelijk humor. Ook hier blijken de vooronderstellingen van een onderzoek bepalend voor de resultaten. Denken vanuit een essentialistische visie, gericht op 'verschillen', leidt tot de constatering dat vrouwen wezens zonder humor zijn. Via haar invalshoek concludeert Crawford echter dat humor van vrouwen door mannen maar al te graag niet als zodanig wordt herkend, vanwege het subversieve karakter ervan. Bij uitstek in humor worden immers de bestaande (machts)patronen in verwarring gebracht. Van hieruit kan humor worden gezien als een feministische strategie, die reeds bewezen heeft haar vruchten af te werpen.

Al met al is duidelijk hoe Crawford voortdurend gangbare beelden en visies ter discussie stelt via een juist gebruik van het begrip gender. Ze acht dit weerwerk van groot belang omdat die beelden en visies via wetenschappelijke onderzoeken – en dus met gezag sprekend – een wijde verspreiding hebben gevonden. Ze hoopt met haar boek een bijdrage te kunnen leveren aan een hernieuwde multidisciplinaire discussie over de verhouding tussen gender en taal.

Ik meen dat Crawford met deze studie inderdaad een belangrijke bijdrage levert aan een verdere discussie en verder onderzoek op dit terrein. Psychologen en zij die bezig zijn op de terreinen van vrouwenstudies, sociale taalwetenschappen en communicatiewetenschappen kunnen niet voorbijgaan aan de discussie die Crawford in haar boek aangaat en de visie die zij hier op tafel legt. De discussie over de verschillen tussen mannen en vrouwen, inclusief de oorzaken en de betekenis daarvan, zal nooit ophouden. Ook al is het goed oog te hebben voor de gevolgen van socialisatie en ande-

re invloeden vanuit de eerste levensjaren, en ook al kan een assertiviteitstraining voor veel vrouwen heilzaam zijn, als het gaat om een analyse van het spreken door vrouwen en mannen lijkt mij de weg die Crawford wijst inderdaad de meest vruchtbare. Door het op deze manier hanteren van het begrip gender komt er oog voor de vele nuanceringsen die er in de verhouding tussen mannen en vrouwen (en vrouwen onderling) zijn aan te brengen, zonder dat het zicht verloren gaat op de vaak verhuld aanwezige machtsongelijkheid.

Het boek is helder in zijn bedoeling en opzet. In de uitwerking had wat mij betreft een duidelijker onderscheid gemaakt kunnen worden tussen de besproken onderzoeken en de eigen kritische evaluatie daarvan. Maar eenmaal wat thuis in het boek is de weg goed te vinden.

Wanneer je vervolgens vanuit Crawfords inzichten het boekje *Veeltaligheid Veel-Zij-digheid* van de theologes Marian Geurts, Manon Bommer en Ans Kits gaat lezen, kun je constateren dat dit in hoge mate Crawfords kritische toets kan doorstaan. In ieder geval wordt nergens uitgegaan van essentialistische verschillen tussen vrouwen en mannen, en wordt nergens een 'mannelijk niveau' tot norm voor vrouwen verheven.

Ondertussen is liturgie bij uitstek het terrein waar de machtsverschillen tussen mannen en vrouwen zichtbaar worden. Alleen al het opgekomen verlangen naar 'vrouwvriendelijke' liturgie spreekt boekdelen. En – zie je juist daaraan niet hoe moeilijk het is te ontkomen aan de 'mannelijke norm'? Je hebt blijkbaar liturgie en vrouwvriendelijke liturgie... Steeds blijkt echter dat de schrijfsters van dit boekje zich bewust zijn van de aanwezige valkuilen. Meer dan een liturgie voor vrouwen staat hun een liturgie voor ogen die zich bewust is van de vele (machts)verschillen tussen mensen en daar expliciet rekening mee houdt.

Het boekje heeft een voorgeschiedenis in de rooms-katholieke kerk, waar op een bepaald moment twee stromen samenvloe-

den: actieve inzet voor een vrouwvriendelijke liturgie, met name van de kant van de Stichting Samenwerking Nederlandse Vrouwelijke Religieuzen, en een project onder verantwoordelijkheid van de Stichting Christine de Pisan waar het begrip gerechtigheid centraal stond. Zo ontstond een boekje waarin de liturgische vernieuwing door vrouwelijke religieuzen wordt gekoppeld aan drie zaken waarbij het expliciet gaat om gerechtigheid voor vrouwen: 'verarming, met name van vrouwen', 'bestrijden en voorkomen van seksueel geweld' en 'de positie van vluchtelingenvrouwen en haar kinderen'. De koppeling blijft zichtbaar in de twee delen: 'Oefening in veeltaligheid' en 'Oefening in veel-zij-digheid'.

In het eerste deel staan veel verrassende en behartigenswaardige uitspraken over het vieren van liturgie. Zo gaat het bijvoorbeeld over het belang van stilte, over het wezen van symbolen, over het verband tussen liturgische taal en het dagelijks leven. Vooral bij het gedeelte over 'stilte' moest ik denken aan het boek van Crawford. Hoort het bij vrouwen om meer te zwijgen dan mannen, zoals velen beweren? Marian Geurtsen schrijft: 'Ook binnen de liturgie hebben vrouwen vooral gezwezen. Liturgie is eeuwenlang eenrichtingsverkeer geweest waarin een mannelijke voorganger het woord nam. Het is nog maar sinds kort dat vrouwen binnen de liturgie het zwijgen doorbreken en zich niet langer stil houden.' Om dan te vervolgen: 'Als stilte niet meer dient om te verzwijgen en mensen monddood te houden, kan het op vele momenten een plaats krijgen in de liturgie.' (p. 17) Het gaat, zo zou Crawford zeggen, niet zozeer om de vorm, maar om de functie die een bepaalde vorm van spreken – of zwijgen – heeft.

In het tweede deel wordt geoefend in het liturgisch benoemen van specifieke vormen van onrecht ten aanzien van vrouwen. Er is alles voor te zeggen niet alleen de werkelijkheid van seksueel misbruik, maar ook die van armoede en ook die van de bestaansonzekerheid van vluchtelingen specifiek te benaderen vanuit het perspectief van vrouwen. Ook waar

het 'algemeen' onrecht betreft worden vrouwen door hun maatschappelijke en sociale positie immers vaak extra getroffen. In een notendop wordt hier een schat aan verwoording geboden, die velen verder kan helpen in het ten strijde trekken tegen deze vormen van onrecht. En liturgie kan een wezenlijk onderdeel zijn van deze strijd.

Ik vind dit boekje een aanwinst naast de reeds bestaande boekjes over zogenaamde vrouwvriendelijke en/of inclusieve taal in de liturgie. Het is natuurlijk primair bedoeld voor wie in een liturgische traditie staat en daarin oog heeft voor dit perspectief van vrouwen. Vele teksten overstijgen echter dit kader en lijken mij ook voor anderen heel waardevol. Het gaat immers over vrouwen, taal en onrecht.

Grietje Dresen

De paradox van onderschikking en ontplooiing

Geestelijke maagden. Leven tussen klooster en wereld in Noord-Nederland gedurende de zeventiende eeuw

Marit Monteiro

Hilversum (Verloren) 1996

415 blz., f 59,-

Vrome vrouwen. Betekenissen van geloof voor vrouwen in de geschiedenis (= Tipje van de sluier, deel 10)

Mirjam Cornelis e.a. (red.)

Hilversum (Verloren) 1996

201 blz., f 35,-

Strijders voor het Lam. Leven en werk van herrnhutter-broeders en -zusters in Suriname 1735-1900

Maria Lenders

Leiden (KITLV Uitgeverij) 1996

451 blz., f 65,-

Ook in de geschiedwetenschap zijn religieuze vrouwen sinds kort populair. Gelukkig maar:

het doet, na de decennialange impopulariteit van het thema religie binnen vrouwenstudies (schatplichtig aan de marxistische godsdienstkritiek), niet alleen recht aan de grote betekenis van het geloof in het leven van veel vrouwen, maar levert ook prachtige studies op.

Om te beginnen het lijvige proefschrift van Marit Monteiro, *Geestelijke maagden*. Oorspronkelijk bedoeld als overzichtstudie van het fenomeen van semi-religieuze vrouwen of 'kloppen' in de zeventiende eeuw, mondde het onderzoek uit in een gedetailleerde studie van twee dergelijke vrouwen: Agnes van Heilsbach (1597-1640) en Joanna van Randenraedt (1610-1684). Monteiro vond de uitgebreide gewetensrekeningen die deze Roermondse kloppen voor hun biechtvaders bijhielden, en wijdde er de helft van haar proefschrift aan. Deze detailstudies worden voorafgegaan door een algemeen overzicht van aantal, spreiding, woon- en organisatievormen en functies van de zeventiende-eeuwse 'klopjes' in de noordelijke Nederlanden, en een reconstructie van het ideaalbeeld van dergelijke religieuze vrouwen aan de hand van stichtelijke boeken die (meestal door geestelijken) voor hen geschreven werden. Het geheel wordt voorafgegaan door een probleemstellende inleiding, waarin Monteiro het fenomeen van de kloppen of geestelijke maagden buiten het klooster situeert en haar vraagstelling toelicht.

Kort gezegd beoogt haar studie in kaart te brengen welke opvattingen clerici en geestelijke maagden zelf huldigden over de specifieke religieuze leefwereld van de laatsten 'in de wereld' (dat wil zeggen: buiten het klooster). Die leefwijze lag niet vast, zoals de kloosterlijke, maar was object van onderhandeling tussen de kloppen en hun biechtvaders. Monteiro wil vooral achterhalen wat de religieuze identiteit van geestelijke maagd voor de vrouwen zelf betekende. Zij wijst daarbij terecht op de verschillen tussen de vrouwen onderling, die juist bij deze weinig vastliggende levensstaat aanzienlijk konden zijn.

Desalniettemin zijn er ook essentiële constanten aan te wijzen. Daar is natuurlijk in de

eerste plaats de situatie van de katholieke kerk in Noord-Nederland in de zeventiende eeuw. Daaraan danken we ook het traditionele beeld en de (waarschijnlijk onjuiste) etymologie van 'klopjes': schichtige vrouwtjes die middels een klopp op de deur katholieken op de hoogte zouden hebben gesteld van een aanstaande, clandestiene eredienst. In 1581 werd publieke uitoefening van de katholieke godsdienst in de Noordnederlandse gewesten namelijk van overheidswege verboden. Een andere constante is de maagdelijke, maar niet kloosterlijke levensstaat van de vrouwen, waaraan een religieuze invulling werd gegeven. Door hun ongehuwde levensstaat, sobere zwarte kleding en liefdadige of vroom-pedagogische activiteiten belichaamden zij op herkenbare maar legale wijze het katholieke geloof, en konden zij de in hun actieradius beperkte clerus op tal van gebieden bijstaan. In verschillende studies werd de leefwijze van kloppen reeds onderzocht, maar het ontbrak volgens Monteiro tot nu toe aan inzicht in het zelfbeeld van de betreffende vrouwen: hoe zagen en waardeerden zij zelf hun positie en religieuze identiteit? Ook de devotieboeken voor kloppen werden tot nu toe niet apart inhoudelijk geanalyseerd. De belangrijkste bijdrage van Monteiro's onderzoek schuilt ongetwijfeld in haar 'vondst', haar presentatie en analyse van de uitvoerige gewetensrekeningen van twee (overigens net buiten de Republiek levende) kloppen. Via deze gewetensrekeningen konden biechtvaders controle uitoefenen op de spirituele ontwikkelingen van hun geestelijke dochter, maar konden deze vrouwen ook zelf onderhandelen over hun positie. Monteiro hoopt via deze gewetensrekeningen de eigen stem van de betreffende vrouwen te horen, voor zover deze doorklinkt binnen de voorgeschreven wijs, de bestaande religieuze praktijk. In een dergelijke 'zoektocht naar hun "eigen stem"' (p. 48) schuilt natuurlijk het risico van anachronisme, omdat deze vrouwen helemaal niet uit waren op het profileren van de eigen identiteit, maar op navolging van Christus en dienstbaarheid aan

de verbreiding van hun geloof. Een dergelijk apostolisch ideaal was echter al ongebruikelijk voor vrouwen, vereiste dus de nodige diplomatie, maar bood ook meer bewegingsvrijheid dan het traditionele kloosterbestaan, zoals Monteiro mooi laat zien. We ontkomen er bovendien niet aan de geschiedenis tot spreken te brengen via onze eigen vragen (in dit geval de vraag naar de 'eigen stem'); als we de geschiedenis niets te vragen hebben, kunnen we haar net zo goed laten rusten. Zich bewust zijn van de eigen vraagstelling en positie geeft ook de mogelijkheid die te expliciteren en verantwoorden. Zo wordt voorkomen dat ze impliciet de historische reconstructie leiden.

In het verloop van haar zoektocht komt Monteiro tot de formulering van wat zij de 'paradox van onderschikking en ontplooiing' noemt: door zich schijnbaar te voegen in de ondergeschikte positie die vrouwen binnen het katholieke geloof was toegewezen, konden deze vrouwen, juist via de idealen en uitdrukkingsvormen van dat geloof, hun levensweg benoemen en mede vormgeven. Naar mijn indruk had ze daarbij de potentiële spanning tussen kloppenboeken en gewetensrekeningen soms nog uitdrukkelijker kunnen expliciteren. Zo valt op dat in de kloppenboeken vrouwen, geheel in de lijn van de voorafgaande theologische traditie, wellustig en zinnelijk worden genoemd. Uit de autobiografische geschriften van deze twee vrouwen krijgen we echter geen aanwijzingen dat afzien van wellust, dat wil zeggen het *maagd*-zijn (toch de kern van hun religieuze identiteit) hun veel strijd kostte. Het is jammer dat een dergelijke spanning tussen het traditionele vrouwbeeld van mannelijke auteurs – dat in vrouwenstudies theologie al vaak voorwerp van studie was – en de reflecties van vrouwen zelf, hier niet nader uitgewerkt wordt. Monteiro's proefschrift wordt waardig afgesloten met dat historisch monnikenwerk bij uitstek, vier (interessante) bijlagen.

In de bundel *Vrome vrouwen* keert de boven beschreven 'paradox van onderschikking en ont-

plooiing' expliciet terug als leidraad. In de redactionele inleiding door Marjet Derks en Marit Monteiro wordt deze paradox gepresenteerd als theoretische uitweg uit achtereenvolgens de ontkenning, in vrouwengeschiedenis, van het belang van religie voor vrouwen, en het te uitsluitend opvatten van religieuze vrouwen als slachtoffers of als heldinnen. Alle auteurs van de bundel zijn in het licht van die paradox gevraagd onderscheid te maken tussen *voorschriften*, de institutionele toepassing daarvan, en de *dagelijkse praktijk* van vrouwen zelf. De benadering van de meeste artikelen kwam me evenwel niet als nieuw of verrassend voor. Nu is onderscheiden tussen voorschriften en praktijk natuurlijk ook niet nieuw in historisch onderzoek; evenmin als onderzoek naar de betekenis van religie voor vrouwen (althans in de theologie, antropologie, psychologie en sociologie). Toch kan de aangereikte paradox zeker als *eye-opener* werken; maar in onderhavige bundel blijft deze soms te veel een theoretisch kader dat aan de artikelen wordt meegegeven. Want hoe boeiend de meeste artikelen ook zijn, sommige auteurs hadden iets meer uitgenodigd mogen worden hun hoofdpersonen te bezien vanuit het perspectief van die overkoepelende thematiek. Het artikel van Fred van Lieburg over piëtistes in de achttiende eeuw bijvoorbeeld geeft wel een concreet en gevarieerd beeld van de verschillende wegen die vrouwen in de gereformeerde wereld konden gaan, maar de keuze en presentatie van de betreffende vrouwen hebben tegelijkertijd iets willekeurigs en worden nauwelijks verhelderd vanuit de aangereikte paradox. Of het moest zijn in de concluderende veronderstelling, dat bevindelijke vrouwen aan hun geloof een zekere geborgenheid en zelfwaardering konden ontlelen. Terecht laat de auteur overigens op die nogal algemene conclusie volgen dat de meer specifieke betekenis van religie in het leven van deze vrouwen eigenlijk pas beschreven kan worden in vergelijkend perspectief, in vergelijking met de betekenis van religie voor vrouwen uit andere christelijke stromingen.

Maar een dergelijke vergelijking is moeilijk, in ieder geval in het bestek van een bundel als deze, met artikelen over zulke verschillende perioden en op grond van zulk uiteenlopend materiaal. Zo analyseert Rob Meens in het eerste artikel het boeteboek van Burchard van Worms (1008-1012), om te bezien welke 'zondige' gedragingen en magische gebruiken daarin met vrouwen in verband worden gebracht. Meens veronderstelt dat de beschreven magische praktijken een vorm van communicatie tussen vrouwen onderling, of tussen mannen en vrouwen (als dominante en minder dominante groep), bewerkten.

In het tweede artikel geeft Anneke B. Mulder een mooi beeld van de laat-middeleeuwse kluizenaars Kreupele Margriet. Het leven van dergelijke kluizenaresen, wier cel meestal in (centraal gelegen) kerken lag, vormt een mooi voorbeeld van de paradox van onderschikking en ontplooiing. Want enerzijds leefden deze vrouwen een godgewijd bestaan in afzondering, binnen de hier letterlijk nauwe grenzen die voor vrouwen golden; anderzijds was de recluse – anders dan kloosterzusters – voor de gelovigen aanspreekbaar en ontleende zij aan haar ascetische leefwijze een religieus gezag dat dat van priesters aanzienlijk kon overtreffen.

Vrouwen die door hun leefwijze en religieuze inspiratie voor anderen gezaghebbend werden, vonden in de katholieke kerk vaak niet gemakkelijk hun plaats. De kerk zag geïnspireerde vrouwen het liefst achter kloostermuren, en het gezag in handen van priesters. Een van de vrouwen die daar met vallen en opstaan een middenweg in vonden, was de zeventiende-eeuwse, Maastrichtse Elisabeth Strouven. Florence Koorn bespreekt haar leven aan de hand van haar spirituele autobiografie. Koorn typeert Strouven in de titel als 'een charismatische anti-heilige'; 'anti', omdat zij zich maar *met moeite* schikte in haar ziekelijke natuur en in de goddelijke opdrachten die haar de ongebruikelijke, moeilijke weg van actief apostolaat 'in de wereld' toewezen, inclusief het geven van geestelijke leiding aan anderen, zelfs aan priesters! Maar in de twee-

strijd waarvan de autobiografie (overigens *iedere* spirituele autobiografie) getuigt, klinkt natuurlijk ook de context van het geschrift door, waarin rekenschap moest worden afgelegd tegenover de biechtvader. Gegeven die context lijkt ook het leven van Elisabeth Strouven een mooi voorbeeld van de door de redactrices geschetste paradox.

Onder de titel 'Mannenbastion of vrouwenbolwerk' bespreekt Liesbeth Geudeke de positie van vrouwen in de gereformeerde kerk (1566-1650), en met name de vraag wat vrouwen in de nieuwe kerk vonden: om welke redenen traden ze toe en wat konden zij actief bijdragen? Uit onderzoek blijkt dat veel gemeenten al snel meer vrouwen dan mannen als leden telden (in een verhouding van ca. 60%-40%). Geudeke bespreekt de verschillende verklaringen die daarvoor gegeven zijn: weduwen- en armenzorg door de kerk, bemiddeling bij huwelijksgeschillen, voor vrouwen mildere tuchttoefening, de meer intense geloofsbeleving in de gereformeerde kerk, die vrouwen zou aantrekken, en de (voor vrouwen overigens beperkte) mogelijkheden om in de kerk actief te zijn. In geen van de genoemde verklaringen op zich vindt zij een afdoende verklaring voor het getalsmatig overwicht van vrouwen; het zal dus wel in de combinatie ervan zitten, concludeert zij. Maar bij die conclusie had de opmerking van Van Lieburg over een vergelijkend perspectief niet misstaan. Geudeke veronderstelt in haar onderzoek dat er iets specifiek in de gereformeerde kerk moet zijn dat deze voor vrouwen meer aantrekkelijk maakt dan voor mannen, maar misschien zou een dergelijk verschil in kerkelijke betrokkenheid ook in andere kerken aangetroffen worden. In de katholieke kerk bijvoorbeeld zal een dergelijk verschil wellicht niet bestaan onder geregistreerde 'leden', omdat men als katholiek te boek stond via inschrijving in het doopregister, kort na de geboorte; maar onder de kerkgangers (qua betrokkenheid wellicht vergelijkbaar met de leden van een jonge kerk) zou men misschien nog een hoger percentage vrouwen aantreffen.

José Eijt concludeert in een boeiend artikel over conflicten in de negentiende-eeuwse congregatie van liefdezusters Onder de Bogen, dat zelfopoffering en zelfontplooiing voor 'haar' zusters zeker geen tegenstellingen waren. Zij vraagt zich zelfs af of dergelijke eigentijdse polen wel geschikt zijn om het leven van deze vrouwen te begrijpen, die toch allereerst goede religieuzen wilden zijn. Hoe binnen dat verlangen allerlei andere tegenstellingen doorwerkten, ook tussen de vrouwen onderling, samenhangend met verschillen in achtergrond, aanleg en interpretatie van hun religieuze opdracht, laat Eijt mooi zien. Wel vroeg ik mij af of voor de interpretatie van die verschillen de gewraakte polen toch niet meer dienst konden doen, te meer daar de conflicten zich gedeeltelijk daaromheen afspeelden: algemeen overste Maria Thijssen werd door medezusters en clerus als te 'eigenmachtig' ervaren. Eijts artikel geeft je in ieder geval de indruk dat liefdezusters, hoe we hun leven ook duiden, net gewone mensen zijn.

In het laatste artikel bespreekt Hillie van de Streek de opvattingen van de christelijke politieke partijen ARP en CHU (1900-1955) over vrouwen en het 'vrouwenvraagstuk', en de interessante rol van enkele vrouwen in die partijen. De betreffende vrouwen tornden ogenschijnlijk niet aan de rolverdeling tussen man en vrouw die hun partijen verdedigden, verwijzend naar de bijbel. Zij ontplooiden hun politieke activiteiten vooral binnen eigen verenigingen, met name de Nederlandse Christen Vrouwenbond (NCVB) en een tijdschrift als *Christelijk Vrouwenleven*. De (grotendeels afwijkende) opvattingen van hun partijen over vrouwenkiesrecht en vrouwenarbeid werden door hen niet wezenlijk aangevochten of zelfs ronduit ondersteund, vanuit de opvatting dat de taak van de (gehuwde) vrouw allereerst in het gezin lag. Crisisjaren en oorlog versterkten de nadruk op die verheven taak, en deden de weinige dissonante stemmen verstommen.

Vrome vrouwen wordt afgesloten met vier interviews, waarin de centrale thematiek mischien wel het mooist tot uitdrukking komt –

waarschijnlijk omdat de levens en dilemma's die verwoord worden zich ontwikkelen in dezelfde, moderne tijd waarin de verhouding tussen onderschikking en ontplooiing een probleem wordt.

Tenslotte het bijzonder rijk gedocumenteerde, prachtig geschreven en als een avonturenroman lezende proefschrift van cultureel antropologe Maria Lenders, *Strijders voor het Lam*, over leven en werk van herrnhutter-broeders en -zusters in Suriname (1735-1900). De (lutherse) herrnhutter-gemeenten kenden vooral aanvankelijk een strikt, evangelisch gemeenschapsleven, gecombineerd met een nog striktere seksesegregatie: mannen en vrouwen leefden in aparte broeder- en zusterhuizen. Kinderen werden, ook naar sekse gescheiden, gemeenschappelijk opgevoed; zeker de kinderen van zendelingen en andere *Gemeindieners*. Vrouwen in de zending hadden dus hun handen vrij voor het zendingswerk. Wel hadden zij gedeeltelijk eigen taken, samenhangend met hun veronderstelde 'natuur'. Je zou het leven van vrouwen (èn mannen) in de herrnhuttergemeenschap als één groot voorbeeld van de paradox van onderschikking en ontplooiing kunnen zien, en in feite doet Lenders dat ook, getuige haar titel. Strijden voor het Lam betekende totale dienstbaarheid, maar leverde daarbinnen een strijdbaar, ongebruikelijk leven op. Typerend daarvoor was bijvoorbeeld de wijze van paarvorming: huwelijken werden grotendeels van hogerhand geregeld, via het 'lot', zonder dat dat veel problemen leek te geven. De meeste herrnhutters accepteerden de voor hen juist geachte partner, ofschoon ze wel het recht hadden om te weigeren. Het huwelijksleven kende, zeker in de begintijd van de herrnhutter-beweging, ook weinig intimiteit en was ondergeschikt aan ieders religieuze taken.

Na een schets van het ontstaan van de herrnhutter-gemeenschap en hun opmerkelijke organisatiestructuur en opvattingen over man en vrouw, huwelijk en kinderopvoeding, laat Lenders in de loop van drie omvangrijke,

chronologisch opeenvolgende maar thematisch ingedeelde hoofdstukken zien, hoe de herrnhutter-gemeenten in Suriname in de loop van de negentiende eeuw 'verburgerlijkten', en welke gevolgen dat had voor de genderverhoudingen en voor het bekeringswerk. (Te) kort samengevat: vrouwen werden weer allereerst moeder, en de zendelingen gingen actief en passief (in de ogen van de Surinaamse bevolking) steeds meer deel uitmaken van de witte bovenlaag. Daar waar Lenders die ontwikkeling in algemene termen probeert te benoemen en te duiden, zoals in de inleiding en de slotbeschouwing, vond ik haar proefschrift het minst interessant. In verband met de gezinsvorming bijvoorbeeld lijkt bij voorbaat vast te staan dat dit voor vrouwen een achteruitgang betekende, namelijk uitsluiting van openbare taken. Maar wat het aandeel van vrouwen zelf in die ontwikkeling was en hoe zij bijvoorbeeld de scheiding van hun kinderen ervoeren (die vanuit Suriname al jong naar Europa werden gestuurd) wordt naar mijn indruk te weinig belicht. Kinderen krijgen lijkt toch allereerst een 'handicap' (p. 398),

niet alleen voor de herrnhutters, maar ook voor Lenders.

Om Lenders' studie te genieten moet je je echter niet verlaten op die inleidende en samenvattende gedeelten. Voor dit intrigerende proefschrift over het meest alledaagse reilen en zeilen van een zendelingengemeenschap in Suriname geldt eerst recht de make-larskreet dat je het van binnen gezien moet hebben. De vele thema's (interessant is bijvoorbeeld de afwijzing, juist door Surinaamse vrouwen, van de christelijke ideeën over seksualiteit en huwelijk) en de talloze, onder meer uit egodocumenten opgevoerde personages en voorvallen (bijvoorbeeld ter illustratie van de gecompliceerde verhouding van de zendelingen tegenover slavernij) laten zich moeilijk samenvatten, maar zouden door een samenvatting ook niet tot hun recht komen. Loop eens langs de boekwinkel, laat je niet afschrikken door de stichtelijke titel en dito (overigens wel kenmerkende) omslag, sla het boek ergens open en je zit in de binnenlanden van Suriname.

Summaries

Anneke Smelik, *The cannibalistic eye of the cyborg. Reflections on a hybrid genre in science fiction film*

This article explores representations of the cyborg in relation to gender in science fiction cinema. The transgressive identity of the hybrid cyborg, as a fusion between human body and computer technology, is a central issue in these films. The cyborgs are often rather confused about their own identity and this crisis of identity is reflected in the representation of gender. Although the cyborg transcends the dualism of man/machine, the boundaries of gender are sharply drawn. The few female cyborgs that can be found in film are mostly signified through their sexuality, which is represented as highly dangerous in combination with a superior strength. In the cyborg movie the human female presents a more liberating image than the female cyborg. One can discern two trends in the representation of the male cyborg: his excessively phallic body is both eroticised and injured. The figuration of the cyborg reveals a fundamental crisis in male identity which is not resolved at the end of the films. The article concludes that the cyborg in science fiction films does not exactly present an innovative image of masculinity or femininity, but that the crisis of identity points to irrevocable ruptures in the representation of the traditional subject.

93

Irene Costera Meijer and Baukje Prins, *'I want to enforce the existence of abject bodies.'*
An interview with Judith Butler

Last spring, the well-known feminist theorist and philosopher Judith Butler visited the Netherlands. Meijer and Prins questioned her about some crucial theoretical concepts (performativity of language, abject bodies, heterosexual matrix) and about her motives behind writing *Gender trouble* and *Bodies that matter*. Contrary to our expectations, Butler does not eschew firm political statements.

Annemiek Richters, *Our bodies, our-selves!? Reflections concerning the appearance and disappearance of the subject*

After a long history of denial of the subject status of women and their bodies by Western culture, science, and health care, the Western women's health movement in the seventies started successfully to claim the right of women – as individuals and as a group – to control their own bodies and to stress the importance of bodily experience as the basis of culture and self. New and old forces have continued, however, to intrude upon the integrity of women's bodies and their selves. This paper explains how and to what extent the 'our bodies, our-selves movement' in the Western world lost its initial socio-political critical approach. Recent developments in Western society and medicine have resulted in a situation in which women's bodies once again are objects of manipulation and control. This time not against their will but with their consent. For

the sake of the emancipation of *all* women, new theories of the body are required in which attention is paid to biodiversity as well as socio-cultural diversity. A return to the past should be avoided by all means.

Anneke de Vries, *Little girl, little dove, little sister, little sheep. Gender stereotypes in translations of the Song of Songs*

94

Song of Songs is a part of the Hebrew Bible. It is a series of love poems, in which the woman and the man address each other, and in which the woman speaks to other women about her love. Translations show different kinds of deviations from the source text. In this article, it is argued that some deviations may be the result of gender stereotypes, which seem to have influenced the translators. According to the author, they bring the participants more in line with gender stereotypes and thus with discriminating patterns known from other cultural representations. The examples mainly concern the way the woman is described in the text.

Gegevens van de auteurs

Irene Costera Meijer is als universitair docent mediastudies en vrouwenstudies verbonden aan de vakgroep communicatiewetenschappen van de Universiteit van Amsterdam.

Baukje Prins is filosofe en rondt voorjaar 1997 haar proefschrift af getiteld: *The standpoint in question. Situated knowledges and the Dutch minorities discourse*. Ze is redacteur van *Krisis, Tijdschrift voor filosofie*.

Annemiek Richters is arts en medisch antropoloog. Zij is hoogleraar vrouwenhulpverlening aan de Universiteit van Leiden.

Anneke Smelik, filmwetenschapper, promoveerde op een studie over filmtaal in feministische films uit de jaren tachtig. Momenteel leidt zij advies- en onderzoeksbureau Topaaz op het gebied van beeldvorming over vrouwen en mannen in de media. Ook houdt zij zich bezig met de toepassing van nieuwe media zoals Internet in onderwijs en onderzoek.

Anneke de Vries is als wetenschappelijk onderzoeker verbonden aan de Theologische Universiteit Kampen en werkt aan een onderzoek naar genderstereotypen in recente Nederlandse vertalingen van het Oude Testament. In 1994 is zij gepromoveerd op een proefschrift over bijbelvertaling.

