

# Priesteres van de miniaturtempel

*Joods-orthodoxe vrouwen: onderdrukt,  
empowered of geëmancipeerd?*

De culturele verscheidenheid van feminisme(n) neemt alsmat toe. De kritieken van feministen uit minderheidsgroepen, maar recenter ook van 'derdewereld-' en postkoloniale feministen op het koloniale en paternalistische karakter van de Euro-Amerikaanse feministische theorie zijn hierbij van groot belang geweest. Hoewel critici wel oog hebben (gehad) voor het eurocentrisme van het westerse feminisme, gaan zij dikwijls voorbij aan het feit dat dit feminisme niet alleen monocultureel is, maar ook overwegend seculier en vaak zelfs antireligieus. Tweedegolf feminisme in het westen beschouwt religie immers vaak als simpelweg 'vrouwonderdrukkend'; patriarchale religieuze instellingen, praktijken en ideologieën zouden hebben bijgedragen tot genderongelijkheid en zouden deze blijvend hebben gelegitimeerd. We zien in de genderstudies dan ook dat de studie van religie tot op heden dikwijls wordt gemarginaliseerd (Lelwica, 1998; Longman, 2003; Townes, 1995).

In het licht van deze culturele diversificatie van feminismen, maar ook in het licht van de huidige maatschappelijke debatten rond vrouwenrechten, multiculturalisme en globalisering, dient mijns inziens de plaats van religie in feministisch onderzoek opnieuw gedacht te worden. Ik vind dat de zogenaamde onverenigbaarheid tussen vrouwenemancipatie en religie eerst getoetst moet worden in plaats van dat het zomaar voor waar wordt aangenomen. Daartoe zal allereerst de duidelijke neiging tot het denken in essentialistische termen, wanneer het

over de culturele 'ander' gaat, ontmaskerd moeten worden. Deze neiging is duidelijk aanwezig in de discussie over de (on)verzoenbaarheid tussen vrouwenemancipatie en religie. In de eerste paragraaf van het artikel zal ik dit laten zien. Vervolgens besteed ik aandacht aan (bestaand) onderzoek naar de rol van vrouwen in religieus-orthodoxe of traditionalistische gemeenschappen met conservatieve gendernormen, omdat daar het spanningsveld tussen genderrechtvaardigheid en respect voor culturele diversiteit in het bijzonder tot uiting komt. Ik toon aan dat wat ik de dekolonisering van genderstudies noem voor dit soort onderzoek een verschuiving in de representatie van vrouwen met zich mee heeft gebracht, omdat ze daarin als actoren of handelende subjecten worden gerepresenteerd. In de resterende paragrafen presenteer ik een casestudy naar religieuze identiteit bij joods-orthodoxe vrouwen in Antwerpen. Onderzoek dat essentialistische dualismen zoals die van vrouwen als 'subject of slachtoffer' van religie, als 'modern of traditioneel', of als 'geëmancipeerd of onderdrukt', achterwege laat, kan pas ruimte geven aan de vraag welke de uitdagingen zijn die religie aan westers seculier feminisme en genderstudies biedt.

## **Het dekoloniseren van genderstudies: een essentialistische houding voorbij**

De idee van een tegenstelling tussen vrouwenemancipatie en religie is recentelijk sterk tot

uiting gekomen in feministische theorievorming rond het zogenaamde multiculturalisme-debat. In haar controversiële essay *Is multiculturalisme slecht voor vrouwen?* stelde Okin (1999) bijvoorbeeld dat feminisme en multiculturalisme moeilijk verzoenbaar zouden zijn. Zij ondersteunde dit met uitspraken zoals 'de meeste culturen hebben als een van hun voornaamste doelen de controle van vrouwen door mannen' (p. 13). 'Cultuur' wordt hier een autonome kracht toebedeeld wat getuigt van een essentialistische en koloniale zienswijze op culturele praktijken en tradities. De indruk wordt gewekt dat het vooral 'de anderen', de niet-westerlingen, zijn die onder het juk leven van hun alles determinerende 'cultuur'. Cultuur en 'religie' worden vervolgens door elkaar gehaald wanneer Okin ter illustratie van het patriarchale karakter van de meeste culturen kort verwijst naar de 'scheppingsmythes' van jodendom, christendom en islam. Op deze wijze worden religieuze tradities – inclusief hun teksten – eveneens tot geabstraheerde, gedecontextualiseerde fenomenen gereduceerd.

In het multiculturalisme-debat, dat nu in verscheidene West-Europese landen wordt gevoerd, zijn vooral in het doorgaans liberaal discours dergelijke essentialistische veronderstellingen ten aanzien van de culturele 'ander' vaak aanwezig. De simplificerende associatie 'hoofddoeken/islam/vrouwonderdrukking' wordt al gauw gemaakt. Vanuit de vooronderstelling dat religie onverenigbaar zou zijn met vrouwemancipatie wordt 'religie' – naast 'cultuur' of simpelweg 'traditie' – dikwijls aangewend als een op zichzelf staande verklaring of een soort determinerende kracht in de representatie van dé 'onderdrukte niet-westerse vrouw'.

Postkoloniale en derdewereld-feministische theoretici hebben oriëntalistische en essentialistische houdingen en onderzoeksagenda's door westerse feministen aan de kaak gesteld, waarin de 'andere vrouw' wordt gezien als een 'slachtoffer' van veronderstelde traditionele of authentieke (patriarchale) praktijken. (Bulbeck, 1998; Mohanty, 1991; Narayan, 1997; 1998). Een helder voorbeeld van deze houding geeft Narayan in

haar analyse van de wijze waarop derdewereld-vrouwen worden gerepresenteerd in Mary Daly's behandeling van *sati* (weduweverbranding) en bruidsschatmoorden (in *Gyn/Ecology* uit 1979). Zowel de historische en politieke ontwikkelingen met betrekking tot deze fenomenen, als de verschillen met betrekking tot klasse, kaste, of geografische locatie worden door Daly eenvoudigweg genegeerd. Narayan betoogt bovendien dat huiselijk geweld met de dood tot gevolg in de VS niet op dezelfde wijze wordt geïdentificeerd en vervolgd 'geculturaliseerd' in de literatuur over geweld tegen vrouwen. Terwijl Daly *sati* toeschrijft aan een imaginair complex die 'hun tradities/religies/culturen' heet, wordt 'religie' op zichzelf ook dikwijls aangegrepen als een verklarende categorie voor dé onderdrukte derdewereld- of migrantenvrouw. Hoewel het hier om een oud voorbeeld gaat, komt deze houding van 'feministisch kolonialisme' ook nu nog voor in feministisch onderzoek. Daarbij worden andere culturen en religies als afgebakende, coherente en statische, onderontwikkelde en premoderne gehelen gezien, terwijl het westerse zelf wordt bevestigd zijnde open, dynamisch, gedifferentieerd, ontwikkeld, modern en daarom superieur.

Het vermijden van een koloniale houding door westerse feministen kan evenwel óók tot essentialisme leiden, wanneer deze geënt is op een sterk cultureel relativisme dat de gelijkwaardigheid van alle culturen verdedigt. In het multiculturalisme-debat hebben feministen daarom ook terecht gewezen op het 'gevaar' van de antiracistische houding die kan leiden tot de legitimatie van vrouwonderdrukkende praktijken 'in de naam van' religie of cultuur (bijv. Sahgal & Yuval-Davis, 1992). Dit is van belang om op te merken, omdat de culturele diversificatie van feminisme en de dekolonisering van genderstudies dikwijls wordt gekenmerkt door een verschuiving van een koloniale houding naar zo'n meer cultureel relativistisch perspectief. Deze constatering doet de vraag opkomen wat de gevolgen van een dergelijke perspectiefwisseling zouden zijn voor het onderzoek naar religieus-

traditionalistische vrouwen en voor de veronderstelling dat feminisme en religie onverenigbaar zouden zijn.

### **Vrouwen als slachtoffers of subjecten van religie**

Vrouwenlevens die vanuit westers feministisch (vooral gelijkheids-)perspectief traditionalistisch en genderconservatief zijn, kunnen wellicht beter in termen van *agency* en heterogeniteit begrepen worden dan in termen van slachtofferchap en homogeniteit. Dit biedt een bijzondere uitdaging wanneer het gaat om vrouwenlevens binnen hedendaagse gemeenschappen of bewegingen die traditionalistisch en genderconservatief zijn vanuit westers feministisch (vooral gelijkheids-)perspectief. Gendergevoelige analyses van actuele verschijnselen zoals het rechtse traditionalisme, etnische en nationalistische mobilisatie, en cultureel- en religieus-fundamentalisme hebben sinds pakweg een decennium ook aandacht besteed aan de politisering van genderideologie en -symboliek.

Een bekend voorbeeld is de bundel *Fundamentalism and gender* (Hawley, 1994), waarin de redacteur opmerkt hoe gender lange tijd werd verwaarloosd als centraal element in vergelijkende studies naar fundamentalisme. Crosscultureel komen evenwel vaak dezelfde kenmerken voor op het niveau van de symbolische constructie van vrouwelijkheid. Een nostalgisch verlangen naar het verleden mondt uit in de identificatie van de vrouw met de 'locus van chaos'. Tegelijkertijd wordt zij verheven tot de status van de symbolische bewaakster en belichaming van traditie en moraliteit. Vrouwen worden dikwijls verantwoordelijk gesteld voor de letterlijke en figuurlijke reproductie van de groep, of dit nu de reproductie van etniciteit (Timmerman, 2003), van de natie (Yuval-Davis, 1997) of van een culturele en religieuze traditie betreft. Als 'draagsters van het collectieve' dragen vrouwen de 'last van representatie'. In traditionalistische bewegingen wordt die vergezeld door een toegenomen controle van hun gedrag en vooral van hun seksualiteit. Het resultaat hier-

van is een zeer patriarchale genderideologie. Vrouwzijn wordt daarbij geassocieerd met het huiselijke, familiale, private, alsook met moederschap, echtgenote-zijn, heteroseksualiteit, reinheid en kuisheid.

Hoewel dit soort onderzoek de vroegere onzichtbaarheid van vrouwen en gender in vergelijkende studies naar de wijze waarop groepen hun identiteit construeerden opheft, is het door feministische onderzoeksters ook bekritiseerd vanwege de beperking tot het niveau van de ideologie. Vanuit feministisch-antropologisch perspectief beargumenteren Van Santen en Willemsse (1999, p. 8) dat er verwarring bestaat tussen symbolische constructies en geleefde praktijk. Deze verwarring resulteert in een blindheid voor de visies en ervaringen van vrouwen zelf en de dynamiek van processen en identificatie. Sindsdien wordt steeds vaker het accent gelegd op de actieve participatie van vrouwen in hedendaagse traditionalistische en fundamentalistische bewegingen wat vroeger een taboeonderwerp was in feministisch onderzoek.

Een cultureel relativiserende reflex is kenmerkend voor het type onderzoek dat traditionalistische vrouwen als subjecten wil zien. Daarbij gaat het om de 'mixed blessings' (Brink & Mencher, 1997) van conservatieve genderideologieën en -rolpatronen. Van katholiek-fundamentalisme in Latijns-Amerika, het nieuw-christelijke rechts in de VS, tot hindoenationalisme in India, vrouwen blijken actieve deelnemers en soms zelf publieke leidsters in bewegingen die een patriarchale samenlevingsvorm propageren (zie bijvoorbeeld de bijdragen in Bacchetta & Power, 2002; Howland, 1999; Moghadam, 1994). Vrouwen kiezen ook vaak bewust voor een gendertraditionalistische levensstijl. Vaak gaat dit dan om vrouwen die genoeg hebben van het dominante modern-liberale gelijkheidsmodel, dat samen blijkt te gaan met excessief individualisme, een degradatie van het traditionele gezinsleven en een seksualisering van de maatschappij (Davidman, 1991; Franks, 2001; Kaufman, 1993).

De feministische onderzoekster die bewust wil zijn van haar koloniale bril, wil in haar interpretatie niet alleen proberen te begrijpen, maar ook recht doen aan de eigen standpunten van vrouwen die ogenschijnlijk patriarchale gendernormen onderschrijven. Kenmerkend voor het onderzoek naar deze groepen is het gebruik van feministisch-methodologische principes (bijvoorbeeld niet-objectiverende kwalitatieve interviews, empathie tonen, het inleven in het autochtoon perspectief) en een sympathiseren met vrouwen die strijden tegen (de minder mooie kanten van) het westers seculier feminisme.

Bij deze meer relativistische interpretaties van de *agency* en de standpunten van vrouwen die kiezen voor traditionalisme kunnen echter ook vraagtekens worden geplaatst. Voor de seculiere feminist dringt zich de vraag op tot op welke hoogte de *empowerment* van deze vrouwen immers altijd aan hun *emancipatie* kan worden gelijkgesteld. Een cultuurrelativistische houding kan bovendien mogelijk omslaan in een tolerantie van verschil met antifeministische implicaties. In *Feminism and Islamic fundamentalism: The limits of postmodern analysis*, bijvoorbeeld, beargumenteert Moghissi (1999) dat er door de trend van antiracisme, anti-oriëntalisme en wat zij 'postmodern' relativisme noemt, een gevaarlijke convergentie met een fundamentalistisch conservatisme is ontstaan. Sommige onderzoekers die zich richten op het Midden-Oosten, of bezig zijn met de studie van gender en islam, zijn volgens Moghissi te ver gegaan in hun tegenreactie op de inferieure stereotypering en het demoniseren van moslims en Arabieren aan de hand van het beeld van de 'onderdrukte, gesluierde moslimvrouw'.

Moghissi (p. 39) waarschuwt voor een bepaald type onderzoek dat tracht 'moslimvrouwen in de geschiedenis te lokaliseren als sociale en politieke actoren'. Dergelijke studies verdedigen de terugkeer naar een exclusief islamitisch, antiwesters en antimodern kader dat toch vrouwenrechten zou garanderen. Zij schetsen volgens Moghissi echter een te rooskleurig beeld, omdat daarbij enkel de stem van bepaalde groe-

pen van vrouwen in islamitische samenlevingen wordt gehoord. Onder het mom van tolerantie wordt het fundamentalistisch beeld van moslimvrouwen als draagsters van authenticiteit en traditie bevestigd.

Kortom, of het nu gaat om discussies over vrouwenemancipatie in de multiculturele samenleving (speciale groepsrechten voor minderheden), binnen een transnationaal kader (universele mensenrechten van het individu), of om interpretatie en representatie van vrouwenlevens binnen feministisch onderzoek, een dekolonisering van feminisme(n) en genderstudies die rekening wil houden met culturele en religieuze diversiteit moet de valkuil van het essentialisme vermijden waarbij vrouwen alleen in termen van *of* subjecten *of* slachtoffers worden geconcipeerd. In mijn eigen onderzoek naar orthodoxe of religieus-traditionistische vrouwen die leven in een westerse liberale democratie, tracht ik op analytisch vlak essentialistische noties van cultuur of religie te vermijden, en steeds vraagtekens te plaatsen bij dichotomieën als universalisme/relativisme, traditie/moderniteit, alsook bij de idee dat vrouwen alleen maar subjecten of slachtoffers van 'religie' kunnen zijn.

### **Strikt joods-orthodoxe vrouwen in Antwerpen: priesteressen van de miniatuurtempel?**

Het thema gender en joods-fundamentalisme en -traditionalisme is niet uitvoerig bestudeerd, en krijgt ook niet zoveel publieke aandacht als het islamisme. In het multiculturalisme-debat in Vlaanderen wordt de joods-orthodoxe gemeenschap in Antwerpen zelden geproblematiseerd, terwijl de *charedische* gemeenschap aldaar eerder een 'gesegregeerde' dan een 'geïntegreerde' minderheidsgroepering is. Over de positie van de vrouw binnen de joods-orthodoxe gemeenschap wordt, in tegenstelling tot die van de moslima bijvoorbeeld, ook nauwelijks gedebatteerd. In deze paragraaf laat ik zien hoe strikt joods-orthodoxe vrouwen, ondanks een conservatieve religieuze genderroldifferentiatie, als religieuze subjecten kunnen worden beschouwd.

Het label 'orthodox' werd gegeven aan die joden die zich verzetten tegen de aanpassing van het rabbijnse jodendom aan de omringende niet-joodse cultuur in het negentiende-eeuwse Europa, en die zich daarmee trachtten te onderscheiden van nieuwe stromingen zoals het gereformeerde en het conservatieve jodendom. Hoewel alle hedendaagse orthodoxe joden zich wensen te houden aan de oorspronkelijke religieuze leef- en gedragsregels volgens de *Halacha*, is er binnen deze groep nog een grote verscheidenheid in religieuze identiteit, opvatting en levensstijl. Heilman en Cohen (1989) bijvoorbeeld, onderscheiden binnen Noord-Amerika nominale orthodoxe joden, centristen (acculturatiegericht of modern-orthodox) en traditionalisten. De laatstgenoemden worden door de auteurs als 'ultraorthodox' gezien omdat ze tegen acculturatie zijn. Tegenwoordig wordt ook wel 'strikt orthodox' gehanteerd (Webber, 1994) als algemene beschrijving voor zeer traditionalistische joden zoals de *chassidim* en *mitnagdim* (religieuze bewegingen met wortels in het zeventiende-eeuwse Oost-Europa) die ook wel met de verzamelterm *charedim* aangeduid worden (Heilman, 1992). Hoewel relatief een uiterst kleine minderheidsgroep onder de joden

zich vandaag de dag als religieus of zelfs orthodox identificeren, bestaan er overal ter wereld strikt joods-orthodoxe of charedische gemeenschappen, zoals in de beroemde Mea Sharim-wijk in Jeruzalem, of de chassidische buurten van Brooklyn, New York, en in de diamantwijk rond het centraal station in Antwerpen.

Binnen stromingen zoals het conservatieve of gereformeerde jodendom is in de loop van de tijd en in variërende mate gendergelijkheid ingevoerd op basis van het liberale 'mannelijk als normatief'-model. Vrouwen kunnen in het gereformeerde jodendom sinds 1972 rabbijn worden, en meisjes kunnen op hun twaalfde een *bat mitzva*-ceremonie ondergaan. Zij lezen dan in de synagoge uit de Thora voor en worden net zoals jongens formeel erkend als volwaardig lid van de geloofsgemeenschap. Daarnaast werden de voorschriften rond menstruatie en rituele reiniging als vrouwonvriendelijk of denigrerend bestempeld en in deze progressievere stromingen gewoon afgeschaft of nog zelden gepraktiseerd. Voor veel tweedegolf joodse feministen is het rabbijnse jodendom 'patriarchaal'; een joods-orthodoxe levenswijze in de huidige maatschappij wordt als antithetisch ervaren met de emancipatie van de vrouw en de ver-



worven gelijkheid in allerlei maatschappelijke domeinen.

Deze radicaal en liberaal-feministische visie op de joodse vrouw als 'ander' of 'slachtoffer' van patriarchale, religieuze tradities wordt in feite herhaald in het merendeel van het etnografisch onderzoek naar strikt joods-orthodoxe gemeenschappen. In dit – androcentrisch te noemen – onderzoek zijn vrouwen als subjecten afwezig. In het beste geval worden thema's zoals 'de vrouw' of 'familie' of 'seksualiteit' gedelegeerd naar een speciaal hoofdstuk of voetnoot. In dergelijke studies staat vaak de zogenaamde 'scholars' society' centraal: de wereld van de *yeshiva*, rabbijnen, de synagoge en studiehuizen. Kortom, de publieke institutionele sfeer die door mannen wordt gedomineerd, wordt als representatief genomen voor dé joodse geloofswereld (o.a. Gutwirth, 1970; Heilman, 1992; Landau, 1993).

In deze religieuze traditie van *orthopraxis* zijn vrouwen volgens de Halacha (joodse wet- en regelgeving) vrijgesteld van een aantal positieve geboden (in totaal zijn er 613 *mitzvot* of rituele en ethische voorschriften), die wel absoluut vereist zijn voor mannen. De meest gebruikelijke rechtvaardiging voor de vrijstelling luidt dat deze rituele verplichtingen gebonden zijn aan vaste tijdstippen en dat de uitvoering daarvan de dagelijkse familiale (kinderverzorging) en huishoudelijke verantwoordelijkheden van de vrouw zou bemoeilijken. Zo hoeven hedendaagse joods-orthodoxe vrouwen de Talmoed niet te bestuderen en voeren ze ook rituelen zoals het dragen van *tefillin* en een *tallit* niet uit.<sup>1</sup> Zij zijn officieel ook niet verplicht om het dagelijks Sjema-gebed te bidden of het blazen van de *sjofar* (ramshoorn) aan te horen, inclusief een aantal andere rituelen die allen beschouwd kunnen worden als typische mannelijke, meestal publieke, religieuze rituelen. Joods-orthodoxe meisjes ondergaan geen *rites de passages* parallel aan die van jongens. Voor haar geen *bat mitzva*, parallel aan de bekende *bar mitzva*-ceremonie die de mannelijke overgang naar religieuze volwassenheid en verantwoordelijkheid markeert.

Bovendien bestaan er voor vrouwen geen officiële religieuze functies zoals rabbijn of rechter.

Joods-orthodoxe vrouwen binnen een dergelijke religieuze traditie lijken hierdoor weinig controle of macht te hebben over de productie en reproductie van het religieus domein in een institutionele en culturele betekenis. Hun uitsluiting van de belangrijke religieuze rollen, rituelen en kennis lijkt hen op het eerste gezicht tot een 'objectpositie' binnen religieus discours en de traditie te reduceren. Aangezien deze traditionalistische vorm van 'religie' betrekking heeft op alle aspecten van het dagelijks leven – en niet beperkt is tot bepaalde contexten, bijvoorbeeld enkel de religieuze vieringen – kan anderzijds beargumenteerd worden dat vrouwen wel over vormen van religieus 'kapitaal' beschikken binnen de privé- of persoonlijke sfeer. Etnografisch onderzoek naar hun eigen dagelijks leven kan dan meer kennis opleveren over de manieren waarop zij hun eigen religiositeit en religieus handelen definiëren. Op deze wijze kan achterhaald worden of er sprake kan zijn van een vrouwelijke religieuze *agency* binnen de normatieve traditie.

Vanuit het perspectief van de chassidische en chassidisch-georiënteerde vrouwen (van middelbare leeftijd) van de joods-orthodoxe gemeenschap in Antwerpen die ik interviewde, wordt de rol van de vrouw helemaal niet als minderwaardig beschouwd. Door de sacralisatie van het alledaagse, waaronder de domestieke en privé-ruimte, wordt de rol van de vrouw als huisvrouw, moeder en primaire opvoedster evenwaardig gezien aan de meer publieke religieuze functie van de man. Zo staat de vrouw in voor voorbereidingen rond de joodse feestdagen en zorgt ze dat de *kasjroet* (spijswetten) wordt gevolgd.

In de interviews werd ook het belang van de vrouw in het creëren van de juiste sfeer in huis, of in het doorgeven van religieuze identiteit via de opvoeding van kinderen benadrukt. In dit discours werd bevestigd dat de vrouw de grote verantwoordelijkheid voor het 'bouwen van het huis' heeft. Dit huis stelt het centrum van het joodse leven voor en wordt door sommigen zelfs

een institutie, een burcht of een 'miniatuurtempel' genoemd. Zoals een *rebbetsin* (vrouw van een rabbijn) het formuleerde:

---

'De man bouwt het huis en de vrouw het "thuis", de moeder is de manager, de minister van binnenlandse zaken en de man de minister van buitenlandse zaken. (...) Beiden zijn belangrijk, de man is koning in het huis, maar de vrouw is de hogepriesteres. (...) Je kunt niet slechts één kroon hebben en twee koningen hebben, maar als er twee kronen zijn (...) dan is er geen probleem, iedereen heeft zijn kroon. Het enige waar je voor moet opletten is dat je de kronen niet verwisselt.'

---

### **De sacralisatie van vrouwelijke seksualiteit**

Behalve dat men de vraag kan stellen naar vrouwelijke religieuze *agency* in een context waar vrouwen en mannen leven volgens een strikte roldifferentiatie en een 'anders maar gelijkwaardig' genderideologie, kan ook de vraag gesteld worden in hoeverre er sprake is van een specifieke vorm van joods-orthodoxe vrouwelijke religiositeit. In de joods-orthodoxe traditie bestaan er slechts drie *mitzvot*, die *exclusief* voor – getrouwde – vrouwen verplicht zijn. Allen hebben zij betrekking op de private, religieuze sfeer. Zo is de vrouw verplicht elke vrijdagavond de sabbatkaarsen aan te steken en zo de Sabbat in huis te verwelkomen. Daarnaast staat zij in voor het nemen en offeren van een stuk deeg, *challa*, bij het bakken van de sabbatbroden. De derde en meest fundamentele *mitzva* voor de getrouwde joods-orthodoxe vrouw bestaat uit het houden van de zogenaamde 'reinheidswetten', de voorschriften en rituelen rond de maandelijks menstruatie.

Gedurende de menstruatie en zeven dagen daarna mag een vrouw geen seksuele betrekkingen hebben met haar echtgenoot. Afhankelijk van de religieuze gemeenschap zullen er zelfs

helemaal geen lichamelijke en andere vormen van direct contact zijn tussen man en vrouw. Dit vermijden van (direct) contact loopt uiteen van het hebben van aparte slaapplekken tot het vermijden van het overhandigen van objecten aan elkaar of het naast elkaar zitten op de bank. Na het aftellen van de 'onreine' dagen en de zekerheid dat er geen bloeding meer plaatsvindt, zal de vrouw zich onderdompelen in een *mikveh* (ritueel bad). Zo verkrijgt zij de status van rituele reinheid waarna seksuele contacten weer mogen worden hervat.

Deze voorschriften rond menstruatie werpen de vraag op: kan dit gebruik geïnterpreteerd worden in termen van de controle van vrouwelijke seksualiteit of gaat dit misschien om de paradigmatische uitdrukking van vrouwelijke religiositeit en autonomie (Longman, 2002)? In tegenstelling tot de meeste hedendaagse 'progressief-religieuze en niet-religieuze joodse vrouwen (en mannen), verwerpen hedendaagse joods-orthodoxe groepen hoe dan ook de gelijkstelling van de menstruatievoorschriften met 'vrouwonderdrukking'.

In mijn interviews met charedische vrouwen werden verschillende legitimerende vertogen aangehaald, die de nadruk legden op de positieve aspecten van deze maandelijks plicht. Zo werd het onderscheid tussen fysieke en rituele onreinheid sterk benadrukt. De menstruerende vrouw is niet onrein in de betekenis van vies of bevuild. 'Bewijs' hiervoor is het feit dat voor de onderdompeling in het ritueel bad, de vrouw zich eerst grondig moet wassen, en alles verwijderen – van nagellak tot contactlenzen – zodat het lichaam in direct contact staat met het water in de *mikveh*. Rituele reiniging wordt vergeleken met de idee van een cyclus van wedergeboorte uit de baarmoeder, het herboren worden, waardoor men zich maandelijks steeds vernieuwd voelt.

Een andere opvallende retoriek gaat over affectie en romantiek; seksuele onthouding zorgt ervoor dat het verlangen naar jouw partner steeds opnieuw wordt geprikkeld. Een vrouw zei

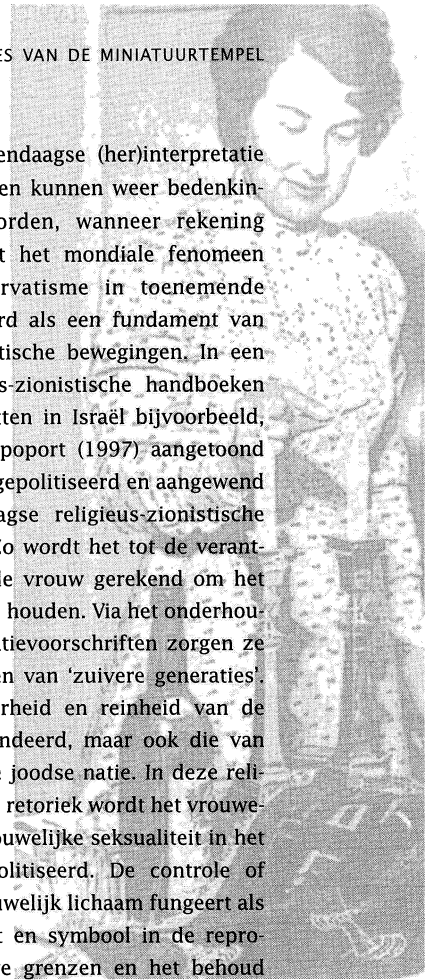
dat tijdens de periode van onthouding en verbod op fysiek contact 'een spirituele liefde zich tot de persoon kan ontwikkelen en niet alleen tot het lichaam'. Met andere woorden: ruzies dienen dan uitgepraat te worden en niet alleen in de slaapkamer bijgelegd. Zoals verscheidene geïnterviewde vrouwen onderstreepten, binnen de context van een huwelijksrelatie is seksualiteit niet slecht. De sacrale dimensie ervan wordt juist bevestigd door de voorschriften.

Seksuele onthouding en de maandelijkse 'tijd voor jezelf en je eigen lichaam' wordt door sommige joods-orthodoxe vrouwen geïnterpreteerd in termen van vrouwenrechten en autonomie. In een dergelijke rechtvaardiging worden de reinheidswetten aangegrepen als bewijs voor het feit dat de vrouw geen 'seksobject' zou zijn, dat er van gelijkwaardigheid tussen man en vrouw sprake is in de joods-orthodoxe traditie. Een vrouw beargumenteerde dat de reinheidsvoorschriften juist een uitdrukking zijn van vrouwelijke 'macht' in de zin dat alleen zij kan weten wanneer ze onrein of rein is: 'Zij telt de dagen en zij bezoekt alleen het rituele bad. Een echtgenoot moet zijn vrouw hierin maar vertrouwen; indien hij met een onreine vrouw geslachtsgemeenschap heeft, overtreedt hij immers evengoed de wetten, zelfs al is hij hier zich niet van bewust.'

Terwijl de joods-orthodoxe man 'en public' onder het toezieende oog van anderen – in de synagoge, in het studiehuis – aan zijn *mitzvot* zoals studie en gebed moet voldoen, lijkt de *mitzva* van reinheid voor de vrouw tot het individuele en persoonlijke en de privé-sfeer beperkt. Hoewel de ultieme macht op interpretatie en toepassing van de joodse wetten bij de rabbijnse – mannelijke – autoriteiten ligt, werd in de interviews benadrukt dat de joods-orthodoxe vrouw alleen verantwoordelijk is in haar relatie met God. Voor sommigen is het moment van onderdompeling een uitdrukking van de essentie van haar identiteit als joods-orthodoxe vrouw, het gevoel van 'verbondenheid' met haar voorouders en de bevestiging van haar genderidentiteit en autonomie.<sup>2</sup>

Tegenover deze hedendaagse (her)interpretatie van de reinheidswetten kunnen weer bedenkingen opgeworpen worden, wanneer rekening wordt gehouden met het mondiale fenomeen waarin genderconservatisme in toenemende mate wordt opgevoerd als een fundament van religieus-traditionalistische bewegingen. In een analyse van religieus-zionistische handboeken over de reinheidswetten in Israël bijvoorbeeld, hebben Yanay en Rapoport (1997) aangetoond hoe ze sterk worden gepolitiseerd en aangewend binnen de hedendaagse religieus-zionistische identiteitenpolitiek. Zo wordt het tot de verantwoordelijkheid van de vrouw gerekend om het collectieve in stand te houden. Via het onderhouden van de menstruatievoorschriften zorgen ze voor het voortbrengen van 'zuivere generaties'. Niet alleen de zuiverheid en reinheid van de familie wordt gegarandeerd, maar ook die van het joodse volk of de joodse natie. In deze religieus-nationalistische retoriek wordt het vrouwelijk lichaam en de vrouwelijke seksualiteit in het bijzonder sterk gepolitiseerd. De controle of regulatie van het vrouwelijk lichaam fungeert als een soort instrument en symbool in de reproductie van collectieve grenzen en het behoud van traditie en de groepsidentiteit; de 'natie', het 'volk' of de 'gemeenschap'.

Dergelijke retoriek trof ik ook wel eens aan bij mijn informanten – ook al waren ze niet noodzakelijk zionistisch georiënteerd. Binnen de interviewcontext reproduceerden de vrouwen grotendeels de normatieve genderideologie, waarbij de rol en verantwoordelijkheid van de vrouw als moeder, echtgenote, opvoedster soms werd verheerlijkt. Een symbolische constructie van vrouwelijkheid in termen van moraliteit, kuisheid, reinheid en de privé-sfeer sluit echter niet uit dat traditionalistische vrouwen over *agency* beschikken. Wat echter als vormen van *agency* geïnterpreteerd wordt, moet tegelijkertijd kritisch bekeken worden in het licht van een type van conservatieve genderpolitiek die eigen is aan verschillende traditionalistische bewegingen. Zowel in transnationale als multiculturele contexten dient dan ook opgepast te worden





voor de sterk relativistische benadering, die al te gauw meegaat met de verdediging van genderongelijkheid in de naam van culturele of religieuze authenticiteit. Religieus of cultureel discours wordt daarentegen steeds gebruikt, geherinterpreteerd of gemanipuleerd in steeds veranderende maatschappelijke en politieke omstandigheden. Vrouwen zijn hier niet alleen de 'slachtoffers' van, maar nemen hieraan ook actief deel.

### **Het serieus nemen van religie als deel van een cultureel gediversifieerd feministisch project**

Invullingen van wat het vandaag betekent om joods-orthodoxe vrouw te zijn, zijn zowel veranderlijk, dynamisch als divers. Zoals hierboven aangegeven meen ik dat er kritisch gekeken moet worden naar welke uitdagingen die traditionalistische religiositeit aan het westers seculier feminisme biedt. Ik heb aangetoond hoe de charedische vrouwen in mijn casestudy ondanks traditionalistische genderoldifferentiatie over (vormen van) *agency* beschikken, die niet aan bod komt in zowel androcentrische als westerse seculiere feministische analyses. Volgens de 'anders maar gelijkwaardig'-ideologie wordt de vrouwelijke rol als 'priesteres van de miniatuurtempel' hoog aangeschreven en worden activiteiten zoals de opvoeding van kinderen en de huishouding niet geëvalueerd.

Een vorm van vrouwelijke religiositeit, zoals de (her)interpretatie van de reinheidswetten in termen van autonomie en verbondenheid, kan ons ook tot nadenken aanzetten bijvoorbeeld over de manier waarop in de westerse maatschappij spiritualiteit wordt losgekoppeld van lichamelijke en seksualiteit. De strikt joods-orthodoxe vrouwen in mijn onderzoek benadrukten het (morele) failliet van wat zij onder het feminisme verstonden, die naar hun mening had bijgedragen aan de demoralisering en seksualisering van de bredere maatschappij. Daarbij zien ze over het hoofd dat hedendaagse feministen uiteraard eveneens kritiek leveren op schoonheidsidea-

len en de manier waarop vrouwenlichamen en seksualiteit – in toenemende mate? – worden geëxploiteerd.

Uit onderzoek onder seculiere joodse vrouwen die zich aansluiten bij een charedische gemeenschap en bewust kiezen voor een strikt religieus-traditionalistische levenswijze, kunnen we misschien afleiden dat het hier gaat om een vorm van traditionalistisch, religieus feminisme (Davidman, 1991; Kaufman, 1993). Gedesillusioneerd door de moderne maatschappij, liberale gendergelijkheid en de teloorgang van familiewaarden wenden deze vrouwen religieus discours aan voor een vorm van 'verschildenken' waarin het essentieel vrouwelijke wordt geherwaardeerd. Kaufman (1993) vergelijkt dit zelfs met de stroming van het 'cultureel feminisme'. Deze 'retoriek van keuze', alsook de verregerende exaltatie van het vrouwelijke, ontbrak echter in mijn eigen onderzoek bij 'vroom geboren' charedische vrouwen, hoewel sommigen opperden dat vrouwen 'van nature' misschien spiritueler zouden zijn.

Mijn informanten beweerden dat ze als vroom geboren charedische vrouwen gewoonweg de levenswijze voortzetten van hun moeders en grootmoeders. Maar toch vindt er een intensivering van gendersegregatie en gendernormen plaats in de Antwerpse joods-orthodoxe gemeenschap. De dochters en kleindochters van de vrouwen die ik interviewde, leefden immers meer afgeschermd van de bredere maatschappij dan zijzelf hadden gedaan. Dit patroon is zorgwekkend, en tegelijk ook consistent met de wijdverspreide *backlash* en opkomst van het postfeminisme, en met de groei van fundamentalismen in zowel seculiere als religieuze vormen. Vanuit het perspectief van de gemeenschap staat deze afscherming en wat door buitenstaanders als een verzet tegen de moderniteit wordt beschouwd echter ten dienste van het moeilijke streven naar een behoud van religieuze authenticiteit. Zoals een vrouw tegen mij zei: 'Niet wij, maar jullie zijn veranderd'. In de bredere maatschappij van de jaren vijftig en zestig droegen alle vrouwen nog

rokken, was seksualiteit niet openlijk te koop of openbaar en het huwelijk nog de norm. Vooral het hoge aantal echtscheidingen, seksuele betrekkingen voor het huwelijk, maar ook de algemene naaktheid en degradatie van het vrouwelijk lichaam via de onthullende kleding en reclameborden werden door de geïnterviewden sterk bekritiseerd.

Aan de andere kant stonden de geïnterviewde vrouwen weer niet afkerig tegen alle veranderingen in de positie van de vrouw die zich de laatste eeuw hadden voorgedaan. Hoewel zij evoluties zoals gelijk loon voor gelijk werk en onderwijs voor meisjes een goede zaak en 'onomkeerbaar' vonden, stelden ze vragen bij de noodzaak van vrouwen 'die willen bewijzen dat ze gelijk zijn aan mannen', en bij de dubbele dagtaak waaronder veel vrouwen van vandaag lijden.

Religieuze genderroldifferentiatie binnen de gemeenschap en het streven naar religieuze authenticiteit heeft echter duidelijk gevolgen voor de keuzes van vrouwen en hun participatie – of 'integratie' – in de bredere maatschappij, zeker wanneer het zoals hier over een minderheidsgroep binnen een liberale democratie gaat, met een officiële scheiding tussen kerk en staat en de privé- en publieke sfeer.

Hoewel er bijvoorbeeld geen religieus verbod is op hogere studies of een hogere functie en carrière kunnen de jonge vrouwen door het gemengd onderwijs en de 'schuine moppen op het kantoor' niet langer participeren aan deze 'immorele' publieke seculiere sfeer. Strikt joods-orthodoxe, jonge vrouwen volgen dan ook hogere opleidingen in het buitenland, zoals in Israël of Engeland, aan speciale instellingen die voorzien in de behoeften van joods-orthodoxe vrouwen. Ze kiezen vervolgens voor functies binnen de gemeenschap zoals lerares op de joods-orthodoxe meisjesschool. Een vrouw beweerde dat ICT misschien een oplossing zou bieden zodat vrouwen van huis uit konden werken. Hoewel volledige segregatie niet mogelijk is, kiezen de charedim er steeds meer voor zich terug te trekken binnen de eigen gemeenschap. Tv's en kranten worden vermeden en men tracht vanuit de

gemeenschap kinderen van educatief materiaal en ontspanningsmogelijkheden te voorzien (eigen literatuur, stripboeken, eigen scoutverenigingen, etc.) In de identiteitenpolitiek van deze religieus-etnische minderheid binnen een moderne seculiere staat zien we bijgevolg dat juist voor hen verandering, ook ten aanzien van gendernormen, nodig wordt geacht voor het verzekeren van culturele en religieuze continuïteit.

In hoeverre raken vrouwenrechten – tenslotte een 'modern' fenomeen – aan de kern van religieuze of culturele identiteit? Indien genderessentialismen tot de fundamenten van een religieuze traditie behoren dan zijn we nog lang niet uitgediscussieerd over de multiculturele samenleving en mogelijkheid van een verzoening tussen genderrechtvaardigheid en culturele diversiteit. Umansky (1999, p. 187) bijvoorbeeld, stelt dat in het jodendom het *halachisch* systeem nu eenmaal het 'anderszijn' van vrouwen vooronderstelt. De joodse, feministische theologe Judith Plaskow vraagt zich ook af tot op welk punt in de herinterpretatie van het jodendom de joodse traditie ophoudt joods te zijn en iets anders wordt (Plaskow, 1991, p. xvii). 'Joods-orthodoxe feministen', evenwel, pleiten onder tussen voor vrouwenemancipatie en hervorming binnen het kader van de joodse wetgeving, onder het motto 'waar er een rabbijnse wil is, is er een halachische weg' (Greenberg 1998, p. 44).

Als seculiere feminist is het moeilijk, zo niet onmogelijk een positie te nemen binnen een dergelijk religieus debat. Door kritisch te luisteren naar religieus-traditionalistische vrouwen kunnen wel een aantal nuanceringen worden aangebracht in de vooronderstelde onverenigbaarheid tussen feminisme en religie. Religie, en de rol die zij speelt in het leven van veel vrouwen, dient daarbij door de seculiere feminist zeer serieus genomen te worden, zowel in haar emancipatorische mogelijkheden als in haar niet-emancipatorische gebruiken.

## Noten

1. De *tefillin* zijn de gebedsriemen met de twee lederen doosjes waarin zich bijbelse passages bevinden die gebonden worden aan de linkerarm en op het hoofd tijdens het gebed. *Tallit* is het rechthoekige gebedsmantel waaraan de *tzitzit*, de 613 franjes zijn bevestigd die symbool staan voor de 613 *mitzvot*.
2. Dergelijke positieve herinterpretaties van de menstruatiewetten, zelfs in termen van vrouwenrechten, emancipatie en autonomie kunnen vooral teruggevonden worden in literatuur door vrouwen uit de modern joods-orthodoxe beweging, bijvoorbeeld Greenberg, 1998 en Frankiel, 1990.

## Literatuur

- Bacchetta, P. & Power, M. (2002) (eds.). *Right-wing women. From conservatives to extremists around the world*. New York & London: Routledge.
- Brink, J. & Mencher, J. (1997) (eds.). *Mixed blessings. Gender and religious fundamentalism cross culturally*. New York & London: Routledge.
- Bulbeck, C. (1998). *Re-orienting Western feminisms. Women's diversity in a postcolonial world*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davidman, L. (1991). *Tradition in a rootless world. Women turn to orthodox Judaism*. Berkeley, Los Angeles & Oxford: University of California Press.
- Frankiel, T. (1990). *The voice of Sarah. Feminine spirituality and traditional Judaism*. New York: Biblio Press.
- Franks, M. (2001). *Women and revivalism in the West. Choosing 'fundamentalism' in a liberal democracy*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave.
- Greenberg, B. (1998). *On women and Judaism. A view from tradition*. Philadelphia & Jerusalem: The Jewish Publication Society of America.
- Gutwirth, J. (1970). *Vie Juive traditionnelle. Ethnologie d'une communauté Hassidique*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Hawley, J.S. (1994) (ed.). *Fundamentalism and gender*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Heilman, S.C. & Cohen, S.M. (1989). *Cosmopolitans and parochials. Modern orthodox Jews in America*. Chicago: Chicago University Press.
- Heilman, S. (1992). *Defenders of the faith. Inside ultra-orthodox Jewry*. New York: Schocken Books.
- Howland, C.W. (1999) (ed.). *Religious fundamentalisms and the human rights of women*. Houndmills & London: Macmillan Press.
- Kaufman, D.R. (1993). *Rachel's daughters. Newly orthodox Jewish women*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Landau, D. (1993). *Piety and power. The world of Jewish fundamentalism*. London: Secker & Warburg.
- Lelwica, M.M. (1998). Contribution to roundtable. Feminists and religion: From superstition to Enlightenment to the race for pure consciousness. Anti-religious currents in popular and academic feminist discourse. *Journal of feminist studies in religion*, 14 (2), 108-123.
- Longman, C. (2002). Joodse menstruatieriten. Symbool van vrouwenonderdrukking of vrouwelijke identiteit? *Tijdschrift voor seksuologie*, 26 (2), 146-152.
- Longman, C. (2003). De marginalisering van 'religie' binnen genderstudies. Een pleidooi voor een intersectionele benadering via de sociale wetenschappen. *Tijdschrift voor sociologie*, 24 (2-3), 261-278.
- Moghadam, V.M. (1994) (ed.). *Identity politics and women. Cultural reassertions and feminisms in international perspective*. Boulder, San Francisco & Oxford: Westview Press.
- Moghissi, H. (1999). *Feminism and Islamic fundamentalism. The limits of postmodern analysis*. London & New York: Zed Books.
- Mohanty, C.T. (1991). Under Western eyes. Feminist scholarship and colonial discourses. In C.T. Mohanty, A. Russo & L. Torres (eds.), *Third world women and the politics of feminism* (pp. 51-80). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Narayan, U. (1997). *Dislocating cultures. Identities, traditions, and third world feminism*. New York and London: Routledge.

Narayan, U. (1998). Essence of culture and a sense of history. A feminist critique of cultural essentialism. *Hypatia*, 13 (2), 86-106.

Okin, S.M. (1999). Is multiculturalism bad for women? In J. Cohen, M. Howard, M. C. Nussbaum (eds.), *Is multiculturalism bad for women? Susan Moller Okin with respondents* (pp. 9-24). Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Plaskow, J. (1991). *Standing again at Sinai. Judaism from a feminist perspective*. San Francisco: HarperSanFrancisco.

Sahgal, G. & Yuval-Davis, N. (1992). Introduction. Fundamentalism, multiculturalism and women in Britain. In G. Sahgal & N. Yuval-Davis (eds.), *Refusing holy orders. Women and fundamentalism in Britain* (pp. 1-25). London: Virago Press.

Santen, J. van, & Willemsse, K. (1999). Discussiestuk Lova studiedag 28 mei 1999. *Tijdschrift voor feministische antropologie*, 20 (1), 4-13

Timmerman, C. (2003). Migratie en etnische minderheden in een globaliserend België. Een reflectie over cultuur en etniciteit. *Tijdschrift voor feministische antropologie*, 24 (1), 49-65.

Townes, E.M. (1995). Contribution to roundtable discussion: What's in a name? Exploring the dimensions of what 'feminist studies in religion' means. *Journal of feminist studies in religion*, 11 (1), 128-132.

Umansky, E.M. (1999). Feminism in Judaism. In A. Sharma & K. K. Young (eds.), *Feminism and the world religions* (pp. 179-213). Albany: State University of New York Press.

Webber, J. (1994) (ed.). *Jewish identities in the new Europe*. London & Washington: Littman Library of Jewish Civilization.

Yanay, N. & Rapoport, T. (1997). Ritual impurity and religious discourse on women and nationality. *Women's studies international forum*, 20 (5-6), 651-663.

Yuval-Davis, N. (1997). *Gender and nation*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.

## Beeldmateriaal

Pierce Beaver, R. e.a. (red.) (1983). *Handboek van de wereldgodsdiensten*. Den Haag.