
Antropologie en de feministische ontwikkelingssociologie

Caroline Dissel en Peter van der Veer

1. Inleiding

Op 31 oktober 1986 werd in Utrecht onder auspiciën van de NSAV een studiedag gehouden over theoretische vernieuwingen in de antropologie. Uit de inleidingen op deze dag bleek al spoedig dat de titel misleidend was, omdat alleen over 'de vernieuwende inbreng' van het feminisme in de antropologie werd gesproken. Wat die vernieuwing nu precies inhield stond niet ter discussie. Zij werd door iedereen voetstoots aanvaard. Waar wel over gesproken werd was het 'viricentrisme' van de mannelijke inleiders en hoe zij zich hiervan zouden kunnen ontdoen. Nederlandse feministische antropologie is met andere woorden in brede kring geaccepteerd als een Grote Sprong Voorwaarts. Zoals vaker in de geschiedenis lijkt het zinvol ons af te vragen wat deze zo enthousiast ontvangen heilsboodschap zou kunnen inhouden.

Allereerst is het van belang na te gaan in hoeverre antropologie en feminisme met elkaar verbonden kunnen worden. De feministische antropologie komt immers niet alleen voort uit de vrouwenbeweging, die althans van oorsprong een westerse emancipatiebeweging is, maar zij ontleent hieraan ook haar doelstellingen.

'De kernvraag van deze nieuwe feministische antropologie is het best te omschrijven als de vraag naar het hoe en waarom van ongelijkheid tussen de sexen. Deze analytische vraag is direct verbonden met een actie-component: kennis aan te wenden om sexe-ongelijkheid uit te bannen.' (Aalten en Grijns 1984, 107; vgl. ook Bleich en De Vries 1977, 26; gecit. in Fogelberg e.a. 1981, 13 en Postel 1985c, 135 e.v.)

De vraag naar het hoe en waarom van de ongelijkheid der seksen is natuurlijk een belangrijk onderdeel van het antropologisch onderzoek naar sociale ongelijkheid, hoewel men zich kan afvragen of dergelijke algemene vragen ooit meer dan vage antwoorden zullen opleveren. Het probleem zit echter in de verbinding van deze vraag met een actiecomponent. Uit deze verbinding blijkt dat men, zoals zo vaak bij weinig specifieke vragen, eigenlijk al een antwoord klaar heeft: sekseongelijkheid houdt in dat vrouwen door mannen worden onderdrukt en deze onderdrukking is van dien aard dat hij door actie uit te bannen is.

Wetenschap wordt hier uitdrukkelijk dienstbaar gemaakt aan activisme. Hierbij moet men zich toch afvragen of een feministische antropologie, die de onderdrukking van vrouwen bewezen acht en die tot doel heeft deze onderdrukking op te heffen, nog wel onderdeel is van de antropologie. Natuurlijk staan de sociale wetenschappen voortdurend en direct bloot aan de druk van vigerende ideologische opvattingen in de moderne westerse samenleving. Op deze druk reageren beoefenaars van deze wetenschappen door zich regelmatig tot allerlei vormen van activisme te laten verleiden. Hun eigenlijke taak raakt daarbij steeds verder op de achtergrond. Een essentieel onderdeel van deze taak lijkt ons het analyseren van ideologische opvattingen (vgl. Elias 1972).

Voor een antropologie die pretendeert de overeenkomsten en verschillen tussen culturen te bestuderen is het van groot belang om nieuwe ideologische opvattingen in 'het Westen' als object van onderzoek te nemen. Juist daarom is het zo verbazingwekkend om te zien met hoeveel gemak de antropologie als activiteit van een internationale gemeenschap van specialisten die zijn eigen regels en 'betrokkenheid' heeft wordt geofferd aan de waan van de dag. (cf. Dumont 1978, 85). Het is interessant, maar nauwelijks verrassend, dat juist in Nederland de spraakmakende richting binnen de feministische antropologie aansluiting heeft gevonden bij de ontwikkelingssociologie en vooral bij de pseudowetenschappelijke bevrijdingsgedachten daarin. De crisis in de antropologie, waarin Kloos, het orakel van Leiden, ons wil doen geloven, wordt in Nederland gevormd door het succes van wat hier ontwikkelingssociologie wordt genoemd (zie Van der Veer 1984).

In dit artikel willen wij het hebben over de verbinding tussen feministische antropologie en ontwikkelingssociologie. Wij willen betogen dat in Nederland een feministische ontwikkelingssociologie is ontstaan die kritiekloos westerse opvattingen over autonomie, gelijkheid en de waarde van het individu reproduceert en daarmee een antiantropologie geworden is. Onze beperking tot deze variant houdt niet in dat ideologie in de rest van de feministische antropologie niet vertroebelend zou werken. De activistische variant is echter het meest expliciet feministisch en lijkt de Nederlandse situatie te domineren. In de volgende paragraaf zullen we trachten het onderscheid tussen de activistische en de niet-activistische variant enigszins te verhelderen.

2. Etnocentrisme en viricentrisme

De antropologie komt evenals de andere sociale wetenschappen voort uit de ontwikkeling van de westerse samenleving. Vaak worden individuele vrijheid en gelijkheid als kenmerkende waarden van deze moderne samenleving genoemd. De socioloog realiseert zich in navolging van Durkheim natuurlijk de fraaie contradictie: dit type samenleving dwingt mensen vrij individu te zijn. De

distantie van de antropoloog verschilt niet principieel van die van de socioloog, maar is duidelijker. De antropoloog stelt zich namelijk ten doel andere en vooral niet-westerse samenlevingen en culturen te interpreteren. Deze samenlevingen hebben hun eigen ideologieën die verschillen van die der moderne, westerse samenleving. Door de erkenning van verschillen komt de antropologie onherroepelijk tot de relativerende vaststelling dat ook de eigen moderne cultuur en samenleving slechts de realisering van een van de vele historische mogelijkheden is. Dit maakt de antropologie tot een wetenschap die door vergelijking westerse ideologieën voortdurend kritisch doorlicht en vaak als etnocentrisch ontmaskert.

De feministische antropologie in Nederland heeft zich in eerste instantie eveneens een kritische visie aangemeten. De Leidse antropologe Joke Schrijvers (1975) introduceerde het begrip 'viricentrisme' naar analogie van het begrip 'etnocentrisme'. Met 'viricentrisme' wordt bedoeld dat antropologen meestal uitgaan van de sekse-ideologie van hun eigen westerse cultuur die het mannelijk denken en handelen centraal stelt. Echter: 'omdat de meeste andere culturen minstens net zo viricentrisch zijn als de onze, is de moeilijkheid dat we ons in de meeste gevallen niet door de confrontatie met een andere cultuur bewust kunnen worden van deze culturele waarden' (Schrijvers 1975, 235). In tegenstelling tot het etnocentrisme moet de kritische visie op de westerse sekse-ideologie al voor de confrontatie met andere culturen bestaan.

Nu is het van belang of deze kritiek op viricentrisme tot doel heeft de focus van onderzoek te verleggen naar onderzoek van vrouwen, of dat men vindt dat er een op het feminisme gebaseerde antropologie moet komen die erop gericht is de onderdrukking van vrouwen uit de wereld te helpen. Een keuze voor de eerste mogelijkheid is er één voor vrouwenstudies in de antropologie. Een dergelijke keuze vormt in beginsel geen bedreiging voor de antropologie als kritische wetenschap en is niet verschillend van andere verleggingen van focus die voortdurend in de antropologie plaatsvinden. In wezen lijkt het hier te gaan om een onderdeel van een veel bredere theoretische verschuiving, waarbij het structureel-functionalisme en het structuralisme plaats hebben moeten maken voor allerlei stromingen die aandacht eisen voor aspecten van het menselijk handelen die in een systeembenadering niet aan de orde kwamen. Opvallend is in dit verband de visie van de antropologe Sherry Ortner die voortdurend wordt aangehaald als een van de eerste feministische antropologen die de onderdrukking van vrouwen probeerden te verklaren uit de analyse van symboolsystemen. In haar recente artikel over theoretische ontwikkelingen in de antropologie sinds de jaren zestig noemt zij de feministische antropologie niet eens (Ortner 1984). De paradigmatische verschuiving die de feministische antropologie volgens Kloos (1986) veroorzaakt zou hebben is blijkbaar aan Ortner voorbijgegaan.

Wie kiest voor een andere, actiegerichte mogelijkheid levert de antropologie uit aan de vrouwenbeweging. Hierbij wordt de kritische functie van de antropologie overboord gezet ten behoeve van een 'activisme' waarin de ideologie van de vrouwenbeweging kritiekloos aanvaard wordt. Men verliest dan uit het oog dat de deelideologie van de vrouwenbeweging die net als soortgelijke emancipatiebewegingen voortkomt uit de historische ontwikkeling van de westerse samenleving rechtstreeks gebaseerd is op het moderne, westerse individualisme. Dit etnocentrisme is evident in die variant van de feministische antropologie in Nederland, waarin men expliciet kiest voor activisme: de feministische ontwikkelingssociologie.

3. De feministische ontwikkelingssociologie

Centraal hierin staat het Leidse onderzoeksproject 'vrouwen en ontwikkeling' (VENO), dat inmiddels veelzeggend is omgedoopt tot 'vrouwen en autonomie' (VENA). Dit project heeft een emancipatorische doelstelling. Men doet hier 'participant research, wat een werkelijke participatie in, en betrokkenheid bij de doelstellingen en actie van de groep met wie men werkt inhoudt' (Schrijvers 1985, 25). Ook onderzoeksters aan andere universiteiten hebben zich bij deze variant aangesloten. Zoals reeds in de inleiding is opgemerkt hoeft dit ons niet te verbazen, aangezien in de Nederlandse ontwikkelingssociologie al geruime tijd de 'emancipatie van onderdrukten' centraal is gesteld. Een belangrijke figuur hierin is natuurlijk de Amsterdamse socioloog Wertheim. Deze ziet allerlei tekenen van een voortschrijdende emancipatie der mensheid in uiteenlopende fenomenen, zoals de Chinese Culturele Revolutie. Volgens hem zijn de tekenen van hoop binnen onze eigen samenleving vooral de studentenbeweging en de vrouwenbeweging (zie Wertheim 1977). Dit complex van ideeën en idealen wordt door het deels geprofessionaliseerde welzijnswerk voor de derde wereld, de zogenaamde medefinancieringsorganisaties, die het 'doelgroepenbeleid' van de overheid gestalte geven, als legitimatie aangegrepen. In dit proces wordt de 'bewustwording' van Wertheim getransformeerd tot 'bewustmaking' en emancipatie door specialisten. Het ideaal van de 'linkse' onderzoeker is daarbij het zogenaamde actieonderzoek, dat emancipatorisch werkt (Huizer 1977). Hier hebben we dus al een vorm van anti-antropologie, waarbij een feminisme dat radicaal achter arme vrouwen gaat staan zich gemakkelijk aan kan sluiten. Eindelijk is de speurtocht naar de Graal voltooid: de allerarmsten zijn gevonden, het zijn de arme vrouwen.

Fascinerend is het om van de zendingsboodschap van deze bevrijdingswetenschap kennis te nemen. Volgens Joke Schrijvers (1986, 17) heeft het 'feministisch paradigma' de volgende kenmerken:

- een expliciete ideologie, gericht op bevrijding van overheersing, gebaseerd

- op gelijkwaardigheid en samenwerking;
- beschikking over kennis en methoden die gevoed worden door de ervaringen, doelstellingen en prioriteiten van degenen die overheerst worden op grond van sekse, etniciteit en klasse;
- zeggenschap over de richting waarin kennis en methode verder worden ontwikkeld, door vormen van samenwerking en organisatie;
- beschikking over de financiële en personele middelen om deze kennis en methoden verder te ontwikkelen.

Het doel is alternatieve ontwikkelingsstrategieën te ontwerpen die leiden tot de autonomie van vrouwen. Hieronder wordt het volgende verstaan:

- de beschikking over eigen lichaam en levenswijze;
- toegang tot en zeggenschap over produktiemiddelen;
- samenwerking en organisaties om zelf gekozen belangen te behartigen;
- een ideologie die het gevoel van eigenwaarde, het recht op een eigen identiteit en op zelfbeschikking ondersteunt (Schrijvers a.w., 7).

Op bepaalde plaatsen krijgt deze boodschap een onmiskenbaar geëxalteerde toon: 'het gaat om het opheffen van machtsongelijkheid in samenlevingen, in de wereld als geheel' (Schrijvers a.w., 14).

Wij zullen onze kritiek hier toespitsen op een aantal kerngedachten die in deze feministische ontwikkelingssociologie te onderkennen zijn, namelijk: het idee van de maakbare samenleving; de ontkenning van een verschil tussen wetenschap en ideologie; de samenhangende begrippen macht, autonomie en gelijkheid; het begrip marginalisering.

De maakbare samenleving – Kenmerkend voor de feministische ontwikkelings-sociologie is de onderstelling van de maakbaarheid van de samenleving. Deze gedachte die we natuurlijk ook aantreffen in de rest van de ontwikkelingssociologie is volgens Gouldner ontstaan in de burgerlijke samenleving van na de Franse revolutie; '(...) since the social sciences emerged in the secularised world of the "self-made" bourgeoisie that surfaced after the French Revolution in nineteenth-century Europe, the concepts also tacitly imply that man makes his own societies and cultures. They imply the potency of man' (Gouldner 1971, 52). Thoden van Velzen (1973, 596) gebruikt dit citaat bij zijn interpretatie van het transactionalistische paradigma van de Sterke Man. Hierbij gaat het om de 'potency' van Barths viriele ondernemer en van Baileys sluwe vos. Het is ironisch dat de feministische ontwikkelingssociologen de assumpties van dit paradigma delen door uit te gaan van de 'potency' van de vrouw in het algemeen en van de ontwikkelingssociologie in het bijzonder.

Hoewel het van belang is om te laten zien dat sommige theoretische uitgangspunten rechtstreeks verband houden met een bepaalde historische ontwikkeling in het Westen, is daarmee natuurlijk nog niet gezegd dat ze onjuist zijn. De alge-

mene kritiek op het transactionalisme lijkt echter wel te manen tot enige scepsis, wanneer sociologen denken sociale processen te kunnen beheersen. Wanneer we daarbij het totale gebrek aan succes van sociale planning in de zogenaamde 'derde wereld' zien (zie Long 1977) dan moeten we toch constateren dat sociale processen grotendeels oncontroleerbaar zijn. In dat licht lijkt het nuttig zich te ontdoen van de idee van de 'maakbare' samenleving. Dat wil natuurlijk niet zeggen dat de vrouwenbeweging of de vakbeweging, of welke andere sociaal-politieke beweging, geen invloed zouden hebben op de ontwikkeling van de maatschappij. Het gaat er voor de beoefenaar van de sociale wetenschappen juist om te achterhalen wat die invloed is. Hij wordt daarbij geleid door de gedachte dat de maatschappelijke ontwikkeling de resultante is van veel op elkaar inwerken-de invloeden. Door deze gedistantieerde houding kan de beoefenaar van de sociale wetenschappen de mythen over de maatschappelijke werkelijkheid, die door verschillende belangengroepen, zoals de vrouwenbeweging, de werkgevers, werknemers, overheid enzovoorts in stand worden gehouden, ontmaskeren.

Wat vooral opvalt is het gebrek aan fundamentele discussie over deze zaken bij de verschillende vormen van ontwikkelingssociologie. In dat verband is het ook te begrijpen dat de feministen beweren dat hun collega's in de ontwikkelingssociologie ook een ideologie aanhangen, maar alleen niet bereid zijn deze kenbaar te maken. Dat geldt inderdaad voor hun collega's, hoewel het soms moeilijk is het gebrek aan bereidheid om na te denken gelijk te stellen aan het aanhangen van een ideologie. Met antropologie heeft dit alles echter niets te maken, zoals we zullen zien in de volgende paragraaf.

Ideologie en objectiviteit – Een andere belangrijke, maar eveneens vaak slecht doordachte onderstelling in de feministische antropologie – en niet alleen in haar ontwikkelingsvariant – is dat er geen tegenstelling bestaat tussen wetenschap en ideologie (Van Santen 1986, 49, 54). Daarom gaat het volgens feministen slechts om het expliciteren van de eigen ideologie bij het doen van wetenschappelijk onderzoek. Als antwoord op kritiek op de vermenging van ideologie en wetenschap in de feministische antropologie stelt Postel (1985) dat bezwaren tegen een ideologisch uitgangspunt selectief gehanteerd worden en dat er nauwelijks een maatschappij-wetenschappelijke studie te bedenken is waarin ideologie geen enkele rol speelt. Naar haar mening is het alleen een voordeel dat de feministen er tenminste openlijk voor uitkomen. Bovendien, zo zegt zij, hoeven wetenschap en ideologie niet als communicerende vaten te worden gezien, waarin het gehalte van het ene daalt als dat van het andere stijgt: 'Niemand zal waarschijnlijk een medicus die de oorzaken van een ziekte wil opsporen ten-einde deze uit te roeien, van onwetenschappelijkheid betichten' (Postel 1985, 136). De vergelijking is treffend: de antropoloog als medicus die de ziekte van

het maatschappelijk organisme opspoort om het te genezen. Het probleem is echter dat men in de medische wetenschap juist wel de mening toegedaan is dat de ene theorie beter is dan de andere en dat men om tot betere theorieën te komen afstand moet bewaren ten aanzien van ideologieën. De 'successen' van de medische wetenschap worden bovendien door de beoefenaren van die wetenschap en door vele anderen aan de juistheid van hun theorieën toegeschreven. Wanneer echter een medicus iemand die niet in God gelooft als ziek zal beschouwen en zal trachten deze ziekte uit te roeien dan zal haast iedereen hem van onwetenschappelijkheid betichten. Met een dergelijke medicus kan de feministische antropoloog vergeleken worden.

Men beseft vaak niet welke paradoxale implicaties de gedachte heeft dat er geen verschil is tussen ideologie en wetenschap. Zo wordt bij voorbeeld het volgende gesteld: 'Iedere groep heeft zijn doxa, dus ook de wetenschapper. De acceptatie van zo'n doxa ontslaat de wetenschapper van het hooghouden van een pretentie van objectiviteit. De waarheid kan men nooit kennen, omdat deze waarheid voor verschillende groepen zo niet anders is, dan in ieder geval anders wordt ervaren'. (Van Santen 1986, 56). Toch spreekt men anderzijds van groeiende inzichten: '(Het inzicht is gegroeid, dat) vrouwen eigen wegen *moeten* gaan en zich *moeten* organiseren om daarna, vanuit een positie van onafhankelijkheid, te zoeken naar nieuwe vormen van ontwikkeling' (Postel 1985, 24, onze cursivering). Bovendien zijn sommige inzichten blijkbaar beter dan andere en moeten ze zelfs aan anderen (ja zelfs aan andere vrouwen) opgelegd worden: 'De vrouwen zelf formuleren hun problemen in het algemeen niet in termen van macht en onmacht. In zekere zin leggen wij (...) onze interpretatie aan hun op' (Postel a.w., 11). De fundamentele gedachte bij de feministische ontwikkelings-sociologen dat vrouwen door hen geholpen moeten worden impliceert reeds dat deze sociologen het beter weten dan de vrouwen in kwestie. Of zijn de ontwikkelings-sociologen misschien machtiger dan andere vrouwen? Als het immers niet om kennis gaat dan moet het wel om macht gaan. In dat geval gaat het niet meer om sociologen, maar om politici.

Met een cognitief relativisme, dat stelt dat alle kennis maatschappelijk bepaald en dus ideologie is, maakt men elke wetenschappelijke discussie onmogelijk. Dat wil nog niet zeggen dat de antropoloog als 'the invisible man desparately trying not to be seen seeing other men' (LaBarre 1967, vii) ons ideaal zou moeten zijn. In tegendeel, het is juist uitstekend wanneer antropologische kennis wordt gepresenteerd als resultaat van het onderzoek van een specifieke antropoloog met een specifieke theoretische en maatschappelijke achtergrond. Bij onderzoek naar emoties bij geestesbezetenheid bij voorbeeld kan het vermelden van de emoties van de onderzoeker ook functioneel zijn (zie Obeyesekere 1981). Dat betekent echter zeker niet dat men niet uit moet zijn op een zo juist mogelijke interpretatie van veldwerkmateriaal en dat er ondanks alle ver-

schillen in theoretische posities geen overeenstemming over de kwaliteit van de gegevens en de interpretatie te bereiken zou zijn. De exclusieve waarheid over de werkelijkheid te verkondigen is de leus van maatschappelijke bewegingen, niet van beoefenaars van een gedistantieerde vorm van wetenschap. Er kan geen twijfel zijn aan het feit dat kennisvorming een sociaal proces is. Dat is alleen al duidelijk uit het feit dat de sociale wetenschappen pas in een bepaalde fase van de ontwikkeling van de moderne samenleving ontstaan. Dit laat echter onverlet dat sommige sociologische interpretaties beter zijn dan andere en dat juist distantie van maatschappelijke idealen een voorwaarde is voor het komen tot die betere inzichten. Het is boeiend om te zien dat een extreme vorm van kennisrelativisme aangetroffen wordt bij hen die zeer hangen aan hun eigen waarheden. Dit relativisme lijkt in feite alleen het eigen gelijk te dienen.

Macht-autonomie-gelijkheid – De naamsverandering van het eerder genoemde Leidse onderzoeksproject van 'vrouwen en ontwikkeling' naar 'vrouwen en autonomie' geeft reeds aan hoe belangrijk het concept 'autonomie' gevonden wordt in de feministische ontwikkelingssociologie. Het gaat hier om het recht op zelfbeschikking van individuen. Iemand is autonoom als hij of zij grotendeels kan beslissen over zaken die de eigen bestemming en leven aangaan. Het is duidelijk dat iemand die autonomie wil bereiken veel macht moet hebben, want hij moet beschikken over een zekere immuniteit ten opzichte van het handelen van anderen (Schrijvers 1985, 19). Autonome personen zouden in deze redenering mensen zijn die heel machtig zijn. Iedereen die zich ooit met maatschappelijke eliten heeft beziggehouden weet dat dit niet zo eenvoudig ligt. Het probleem voor iemand als Schrijvers die het begrip autonomie centraal stelt in haar proefschrift is echter dat het idee, dat iemand autonomie bereikt door macht uit te oefenen op anderen, voor haar niet aantrekkelijk is. 'Echte' autonomie zou los moeten staan van machtsuitoefening en zou derhalve alleen kunnen bestaan in een volstrekt egalitaire samenleving, waarin alle mannen en vrouwen gelijke toegang hebben tot de produktiemiddelen en gelijke status bezitten (Schrijvers a.w., 235). Het is duidelijk dat het van hier een kleine stap is naar 'het scheppen van een nieuwe wereldorde' als doelstelling van deze feministische antropologie (Schrijvers 1986, 6). Hoe deze nieuwe wereldorde te bereiken zonder machtsuitoefening is niet direkt een vraag die men bevlogen moet stellen, maar de analogie met de idealen van de Culturele Revolutie in China en het Pol Pot-regime in Cambodja dringt zich wel op.

De gedachtengang is op zich heel interessant. Men stelt zich een Paradijs voor van volledig autonome individuen. Deze gedachte komt voort uit de ideologie van de moderne westerse beschaving dat het individu een monade zou zijn, principieel gelijk aan andere monaden. Vanuit een antropologisch standpunt is dit natuurlijk onjuist. Mensen zijn interdependent, zij oefenen voortdurend macht

en invloed op elkaar uit. Het streven naar een samenleving van autonome individuen, die allen aan elkaar gelijk zijn is in wezen een totalitaire, omdat het de machtsdimensie weliswaar ideologisch wil ontkennen, maar er toch niet zonder kan. Bovendien is het interessant dat sommige feministische auteurs de waarde van autonomie en gelijkheid als typisch mannelijk zien. In tegenstelling tot mannen leggen vrouwen nadruk op interdependentie, relatie en verantwoordelijkheid (Gilligan 1982). Het is bijna te afschuwelijk voor woorden, maar vanuit dit perspectief lijkt het Leidse onderzoeksproject viricentrisch.

Ten slotte lijkt het van belang dat een auteur als Van Baal (1981) erop wijst, dat dit streven naar gelijkheid gerelateerd kan worden aan de opkomst van een maatschappij, waarin het marktmodel overheerst. Aan datzelfde marktmodel dat de oorsprong is van de autonomie-ideologie wijten de feministische ontwikkelingsociologen echter, ironisch genoeg, allerlei slechts, zoals we in de volgende paragraaf kunnen zien.

Marginalisering – Over de ongelijkheid der seksen kan verschillend gedacht worden. Sommige feministische ontwikkelingsociologen zijn de mening toegedaan dat de vrouw overal en altijd onderdrukt wordt door mannen. De meesten vinden dit echter niet bevredigend en willen de historische ontwikkeling van de ongelijkwaardigheid onderzoeken. In dat geval wordt vaak gesteld dat egalitaire verhoudingen en een complementaire taakverdeling tussen mannen en vrouwen bestonden voor de introductie van een kapitalistische markteconomie. Deze romantische visie op de Goede Oude Tijd wordt natuurlijk vooral verkondigd door vrouwen uit de Derde Wereld die hiermee een politiek middel in handen hebben, waarmee de vrouwenontwikkeling tot een westerse, kapitalistische uitvinding kan worden verklaard (zie Fogelberg e.a., 1981). Een dergelijke theorie is, zoals Van Benthem van den Bergh (1980) overtuigend aantoonde, vooral gericht op het beantwoorden van de schuldvraag en niet op een wetenschappelijke verklaring. Een neveneffect van deze theorie is bovendien dat het negatief terugslaat op de westerse vrouwenbeweging die immers ook racistisch is. Hieruit blijkt hoezeer men met het omarmen van een ideologie in de wetenschap een paard van Troje binnenhaalt, want zwarte vrouwen hebben natuurlijk weer een betere ideologie dan witte vrouwen.

Kan men dit alles nog als bijna volledig politieke standpunten zien, aan de andere kant wordt door de introductie van het begrip 'marginalisering' een poging gedaan om achteruitgang van de positie van vrouwen bij bepaalde ontwikkelingen aan te tonen.

Marginalisering wordt door Schrijvers gedefinieerd 'as a process in which one category of people, in this case women, are pushed out of those sectors in the production process which yield power, towards the periphery of the subsistence sector, the informal sector and the margins of the market economy' (Schrijvers

1986, 13). In een recensie heeft Louise Fresco (1985) al gewezen op het feit dat een dergelijke definitie door de vermenging van beschrijving en verklaring leidt tot een cirkelredenering, waarbij marginalisering van vrouwen eerst wordt geconstateerd en vervolgens wordt verklaard als resultaat van marginalisering. De kracht van een onderzoek naar de verslechtering van de positie van vrouwen ligt in een scherpe analyse van empirische gegevens over, onder andere, de verschillen in positie tussen vrouwen van verschillende klasse en de verschillende ontwikkelingen op verschillende levensterreinen. Het is bij voorbeeld opvallend dat de belangrijkste etnograaf van Sri Lanka van dit moment, Gananath Obeyesekere, stelt dat vrouwen een belangrijkere positie zijn gaan innemen in de cultus van Kataragama en dat deze vrouwen bovendien in staat zijn nieuwe en voor hen betere definities van hun bezetenheid ingang te doen vinden (1981). Als men echter tevreden is met de constatering dat het vrouwen steeds slechter gaat en dat dit alleen op te lossen is door een totale transformatie van de wereldorde, dan is het specifiek redeneren in feite nauwelijks meer van belang.

4. Ten slotte: vrouwenstudies

Hierboven hebben we getracht aan te tonen dat de feministische antropologie, voor zover deze direct verbonden is aan de ideologie van de vrouwenbeweging en derhalve activisme propageert, in onze visie geen antropologie is. Door deze variant ontwikkelingsociologie te noemen hebben we erop gewezen dat dit feminisme hier slechts een variant is op antiwetenschappelijke tendenties die al voor het feminisme bestonden in de ontwikkelingsociologie. Daarnaast lijkt het gebruik van deze term te impliceren dat er ook nog een feministische antropologie buiten deze bekritiseerde variant zou zijn. Het is de vraag of dat zo is en het antwoord op die vraag is moeilijk te geven. We kunnen constateren dat er binnen het kader van vrouwenstudies in de Nederlandse antropologie ook interessant werk wordt verricht. Hierbij gaat het om de al eerder genoemde verlegging in focus van systemen naar actoren en van mannen naar vrouwen. Degenen die dit werk verrichten lijken ook geen feministische antropologen te zijn, maar antropologen die onderzoek doen onder vrouwen. Dat wil niet zeggen dat ze geen feministen zouden zijn, maar wel dat hun feminisme niet meer is dan wellicht een motivatie voor onderzoek onder vrouwen. Antropologie beoefend door feministen is echter nog geen feministische antropologie. Dit lijkt duidelijk genoeg, maar in de praktijk bestaat een bijna onontwarbare verstrengeling van vrouwenstudies, vrouwengroepen en feministische antropologie. Deze verstrengeling heeft allerlei negatieve effecten. Het heeft bij voorbeeld tot gevolg dat uit de vrouwenstudies zelden of nooit een fundamentele analyse van de vrouwenbeweging of van de feministische ontwikkelingsociologie komt. De volstrekt kritiekloze aanvaarding van feministische ideologie binnen de antro-

pologie op de in de inleiding genoemde NSAV-dag, is wat dat betreft een veeg teken. Men bijt immers bij voorkeur niet in de hand waardoor men gevoed wordt. Dank zij het feminisme bestaan er vrouwenstudies en daarmee is de focus op vrouwen in het antropologisch onderzoek op ideologische wijze gelegitimeerd en geïnstitutionaliseerd. Vanuit een kennissociologisch perspectief zou men zelfs kunnen stellen dat het volstrekt afwijzen van het feminisme als maatschappelijke ideologie onmogelijk is voor degenen die binnen de vrouwenstudies emplot vinden of willen vinden.

Wij willen Lisette van den Hoogen, René Spit en Bonno Thoden van Velzen graag bedanken voor hun kritische kanttekeningen bij een eerdere versie.

Geraadpleegde literatuur

- Aalten, A., en M. Grijns, Feministische antropologie: trend of traditie? In: Hüsken, F., e.a. (red.), *Trends en tradities in de ontwikkelingssociologie*. Coutinho, Muiderberg 1984, 107-119.
- Baal, J. van, *Man's quest for partnership*. Van Gorcum, Assen 1981.
- Bleich, A., en P. de Vries, *Vrouwenstudies aan de Faculteit der Sociale Wetenschappen*. Universiteit van Amsterdam, 1977.
- Dumont, L., La communauté anthropologique et l'ideologie. *l'Homme*, 28 (1978), 83-110.
- Elias, N., *Wat is Sociologie?* Aula, Utrecht 1972.
- Fogelberg, T., M. Boesveld en M. Grijns, Voor moeders en vrouwen van morgen: de feministische antropologie nader beschouwd. *Intermediair*, 17 (1981), 13-19.
- Fresco, L., Bespreking van Joke Schrijvers, Mothers for life. *Sociologische Gids*, 28 (1986), 137-139.
- Gilligan, C., *In a different voice: psychological theory and women's development*. Cambridge, Mass. 1982.
- Gouldner, A.W., *The coming crisis of Western sociology*. Heinemann, Londen 1971.
- Huizer, G., Actieonderzoek en boerenverzet in de derde wereld. In: Brunt, L. (red.), *Anders bekeken*. 230-248, Boom, Meppel en Amsterdam 1977, 230-248.
- Kloos, P., Het persoonlijke van de wetenschap. Paper voor de NSAV studiedag, 31 oktober 1986.
- LaBarre, W., Preface. In: G. Devereux, *From anxiety to method in the behavioral sciences*. Mouton, Den Haag 1967.
- Long, N., *An introduction to the sociology of rural development*. Tavistock Publications LTD, Londen 1977.
- Obeyesekere, G., *Medusa's hair*. University of Chicago Press, Chicago 1981.
- Ortner, S., Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History*, (1984), 126-166.
- Postel-Coster, E., (red.), *Ongekende wegen. Macht en onmacht van vrouwen in Sri Lanka, Egypte en West-Afrika*. DSWO Press, Leiden 1985a.
- Postel-Coster, E., Op zoek naar de andere sexe. Ontwikkelingen in de feministische antropologie. *Antropologische Verkenningen*, 4 (1985b), 121-142.
- Santen, J. van, Antropologie, feminisme en ideologie. *Antropologische Verkenningen*, 5 (1986), 49-61.

- Schrijvers, J., Viricentrisme en culturele antropologie. *Sociologische Gids*, 22 (1975), 233-253.
- Schrijvers, J., In: E. Postel-Coster (red.), *Ongekende wegen. Macht en onmacht van vrouwen in Sri Lanka, Egypte en West-Afrika*, DSWO Press, Leiden 1985a.
- Schrijvers, J., *Mothers for life. Motherhood and marginalization in the north-central province of Sri Lanka* (diss.), Eburon, Delft 1985b.
- Schrijvers, J., Nieuw is de vraag: is dat alles? Kenmerken van een feministisch paradigma. Paper voor de NSAV studiedag, oktober 1986.
- Thoden van Velzen, H.U.E., Robinson Crusoe and Friday: strength and weakness of the big man paradigm. *Man*, 8 (1973), 592-612.
- Bentham van den Bergh, G. van, De schuldvraag als oriëntatiemiddel. In: *De Staat van Geweld*, Amsterdam 1980.
- Veer, P. van der, Ontwikkelingsstrategieën: pretenties en praktijk. *Intermediair*, 20 (1984), 30-03-84, 41-45.
- Wertheim, W.F., *De Lange Mars der Emancipatie*. Amsterdam 1977.