



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Antropologie en Feminisme: kritiek op een dualistische ordening

Santen, J.C.M. van

Citation

Santen, J. C. M. van. (1990). Antropologie en Feminisme: kritiek op een dualistische ordening. *B.fontaine, P.kloos En J.schrijvers (Eds.), De Crisis Voorbij: Persoonlijke Visies Op Vernieuwing In De Antropologie*, 41-55. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/4108>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License:

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/4108>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

ANTROPOLOGIE EN FEMINISME: KRITIEK OP EEN DUALISTISCHE ORDENING

José C.M. van Santen

3.1 Inleiding

Voor diegenen die zich door de feministische antropologie laten inspireren zou de beantwoording van de vraag "welke wetenschappelijke en/of maatschappelijke stromingen hebben invloed gehad op de eigen theoretische ontwikkelingen van de laatste 15 jaar?", kort kunnen zijn. Ik zou, als iemand die zich feministisch antropologe noemt, kunnen uitleggen dat ik mij niet kon herkennen in de maatschappelijke rol die onze cultuur aan vrouwen heeft toebedacht: aspiraties om huisvrouw en/of moeder te worden heb ik nooit gehad - er zal wel iets mis zijn gegaan in mijn socialisatieproces - en de eentonige, dienstbare klusjes die het secretaressewerk met zich meebracht had ik (althans dat hoopte ik) juist achter me gelaten door te gaan studeren. Verder zou ik dan nog uitgebreid kunnen betogen dat de afwezigheid van vrouwen in de antropologische werken opvallend was en dat ik struikelde over de male-bias van de theorieën. Buiten het feit dat deze argumenten al tot in den treure zijn genoemd en iedere, zich zelf serieus nemende, antropoloog ze niet meer zal durven ontkennen na de recente stroom publikaties die er vanuit de feministische antropologie is verschenen, ligt het ook niet zo simpel.

Toen ik destijds (in 1973) de Universiteit binnenstapte, was ik zó onder de indruk van de serene wijsheid die de onbenaderbare heren uitstraalden, vond ik het zo'n genot zoveel kennis tot me te mogen nemen - en er ook nog voor betaald te krijgen - dat mijn kritisch vermogen voor geruime tijd was uitgeschakeld. Nu zou het feit dat ik niet over de seksistische tendensen in mijn onmiddellijke omgeving struikelde nog aan individuele onoplettendheid

kunnen worden geweten. In mijn omgeving echter waren er vooreerst geen medestudenten die mij op een dergelijk denkspoor zetten. De vrouwelijke antropologen die we bestudeerden, en die tot de klassieken kunnen worden gerekend, lieten evenmin een duidelijke boodschap doorklinken.

Natuurlijk ademde het werk van Mead uit, dat er onderscheid is tussen de seksen en dat dat onderscheid in verschillende culturen verschillende vormen aanneemt. Natuurlijk waren er antropologen als Paulme en Vreede-de Stuers die de positie van vrouwen tot onderwerp namen, maar waarom zou ik - omdat ik toevallig vrouw was - me weer met die vrouwenzaken moeten bezig houden, net nu er zo'n interessante wereld voor mij was opengestaan?

De vraag is, wat er dan wel voor nodig was om kritisch denken op gang te brengen dat het viricentrische karakter van de wetenschap onderkende en het begin was van een theoretische keuze voor de feministische antropologie. Geheel tegen wetenschappelijk gebruik in, zal ik pas op het einde van mijn artikel op deze vraagstelling terug komen.

Ik wil in dit verhaal aangeven waarom ik meen dat de feministische antropologie als een nieuw paradigma kan worden beschouwd. Niet omdat die term op zich zo belangrijk is, maar omdat het gemakkelijker praat, wanneer de feministische antropologie is gelijk geschakeld met de andere stromingen die de antropologie rijk is.

Vervolgens zal ik kort refereren aan de discussie over de "crisis in de antropologie", zoals deze is gevoerd in *Antropologische Verkenningen*, omdat het met name deze discussie is geweest, die de aanleiding vormde van de studiedag die resulteerde in deze bundel. Daarbij zal ik aangeven op welke wijze de feministische antropologie mijns inziens theoretische vernieuwingen heeft gebracht en kan brengen. Ik wil dit tenslotte illustreren aan de hand van de kritiek vanuit de feministische wetenschapsbeoefening op het dualisme als westerse denktraditie, een kritiek die met name voor het structuralisme belangrijke implicaties kan hebben.

3.2 De feministische antropologie: een nieuw antropologisch paradigma

De stelling dat de feministische antropologie een nieuw paradigma is, wil ik onderbouwen met behulp van de visie van Thoden van Velzen. Hij verstaat onder een paradigma:

"een stelsel van denkbeelden, regels en waarden dat binnen een bepaald vakgebied fungeert als een model voor het bedrijven van wetenschap, zowel waar het theorievorming als onderzoek betreft" (1973: 3).

Hij maakt daarbij een voor mij zeer bruikbaar onderscheid tussen een metafysische en een instrumentele dimensie. De instrumentele dimensie ziet hij als het geheel van begrippen dat ons in staat moet stellen sociale verschijnselen te verklaren. Het geeft aanwijzingen over regels waardoor men zich bij het vergaren van gegevens dient te laten leiden. De metafysische dimensie definieert hij als het geheel van assumpties en uitspraken die niet verifieerbaar zijn, of bedoeld zijn om geverifieerd te worden, maar die wel regelmatig opduiken in het werk van een bepaalde school.

De metafysische kant van een paradigma vervult, volgens Thoden van Velzen, twee taken. Ze levert de aanhangers van het paradigma enerzijds een kaart van de sociale realiteit, anderzijds fungeert ze als een mythe waarbij men de onderlinge samenhang van gebeurtenissen en hun ontwikkeling kan aangeven (1973: 4 e.v.). Daarbij worden zekere verschijnselen als onbelangrijk voorgesteld, een geringe prioriteit gegeven of geheel verdonkeremaand. Verder kan een paradigma onmogelijk alle verschijnselen waarmee het wordt geconfronteerd verklaren (Kuhn 1970: 18 en Thoden van Velzen 1973: 5), reden waarom Thoden van Velzen een onderscheid aanbrengt tussen donkere en lichte gebieden. Een paradigma fungeert dan als een schijnwerper, die bepaalde voorwerpen verlicht en andere in duisternis laat, omdat sommige verschijnselen niet interessant zijn of als irrelevant worden beschouwd.

Het is met behulp van zo'n definitie mogelijk de verschillende theoretische stromingen binnen de antropologie als afzonderlijke paradigmata te benoemen. Thoden van Velzen gebruikt de term paradigma ook als zodanig, wanneer hij met behulp van zijn definitie de donkere velden van het "big-man paradigma" in de schijnwerpers plaatst. Er is mijns inziens niets dat er tegen pleit om de verschillende benaderingen binnen de antropologie met de term paradigma te benoemen, zolang het om een simpele benaming gaat van het feit dat er verschillende uitgangspunten bestaan en er aan de term op zich geen negatieve of positieve waarde kleeft.

De verschillende antropologische paradigmata hebben alle hun eigen instrumentele dimensie: zij hanteren een eigen begrippenkader om de sociale

verschijnselen te verklaren en belichten daarmee hun eigen deelgebied: klassenverhouding als doorkijk hanteren om een samenleving te bestuderen of uitgaan van de transacties tussen individuen in een samenleving zijn twee verschillende, maar beide legitieme benaderingswijzen. Dit impliceert niet dat klassenverhoudingen transacties van individuen uitsluiten, of andersom, maar dat lijkt me een overbodige opmerking.

Met behulp van de definitie van Thoden van Velzen is het niet moeilijk de feministische antropologie als nieuw paradigma aan de bestaande antropologische paradigmata toe te voegen. De feministische antropologie heeft haar eigen begrippen om sociale verschijnselen in de werkelijkheid te verklaren. Zij heeft haar eigen schijnwerpers. Ik denk hierbij met name aan het begrip "sekse-genus systeem" (Rubin 1975), dat dient om uit te werken op welke wijze het biologische onderscheid tussen de seksen cultureel wordt ingevuld. Ik zal hier straks nog op terugkomen. Ook moederschap en vaderschap zijn zinvolle begrippen om sociale verschijnselen te verklaren (zie Schrijvers 1986; Knijn 1986; maar ook Van Baal 1975).

De feministische antropologie kent vanzelfsprekend ook haar eigen metafysische dimensie en haar mythen: de kritiek vanuit de zwarte vrouwenbeweging belichtte een aanvankelijk donker veld van de feministische antropologie dat sindsdien volop in de belangstelling staat (Campagne en Van Santen 1985: 65 e.v.). Tendensen in het oorsprongen-debat om het matriarchaat als oervorm van menselijke samenlevingen te achterhalen en als een utopie voor een toekomstige "betere" samenleving te lanceren, zijn voor mij een mythe (zie bijv. Reed 1975).

Echter, de kritiek vanuit de feministische antropologie als nieuw paradigma, gaat ook alle andere paradigmata aan: los van het feit dat het ene paradigma zich vaak niet bewust is van de donkere velden die buiten de eigen schijnwerper vallen - wat wordt onderstreept door de opmerking van Kloos dat het vaak om verschillende citeergemeenschappen gaat (1984: 74) - hadden alle antropologische paradigmata tot begin van de jaren zeventig één donker veld met elkaar gemeen. Het laat zich raden: vrouwen bleven buiten de schijnwerpers en de machtsverhoudingen tussen de seksen werden verdonkeremaand.

Uit de discussie in *Antropologische Verkenningen* betreffende de al dan niet bestaande crisis in de antropologie bleek opnieuw hoe moeilijk het is de antropologie als vakgebied te definiëren. De antropologie heeft wel de

pretentie gehad *de* mensheid tot onderwerp van onderzoek te hebben: mannen én vrouwen. Vrouwen bevonden zich echter in bijna alle paradigma's in het donkere veld en maakten deel uit van de mythe, als onderdeel van de metafysica, die haar als onbelangrijk afbeeldde. Dit zou voorbij kunnen zijn als de andere paradigma's zich de feministische kritiek, die van toepassing is op hun eigen paradigma, ter harte zouden nemen.

Concluderend: enerzijds beschouw ik de feministische antropologie als een nieuw paradigma, dat zich naast de andere antropologische paradigma's laat plaatsen. Anderzijds gaat de kritiek vanuit de feministische wetenschapsbeoefening en de feministische antropologie alle paradigma's aan. In het hierna volgende wil ik aangeven waar de theoretisch vernieuwende aspecten van de feministische antropologie mijns inziens in schuilen.

3.3 Het feministisch paradigma als theoretische vernieuwing

Volgens Kloos is het positieve van een crisis(situatie) dat

"het een keerpunt is in een ontwikkeling". "Ondanks het feit dat een crisis als onaangenaam wordt ervaren is hij in termen van wetenschapsontwikkeling niet ongewenst - mits hij maar van voorbijgaande aard is".
(1984: 24).

Ik kan uit zijn artikel alleen maar concluderen dat hij, in navolging van Kuhn, die crisis beschouwde als een "necessary precondition for the emergencies of novel theories" (Kuhn 1970: 77), met name de positieve aspecten van een crisis-situatie wil benadrukken en het vakgebied met een - bij tijd en wijle broodnodige - reflectie wil confronteren.

Dat de feministische antropologie als afzonderlijk paradigma en in haar kritiek op de bestaande paradigma's als een theoretische vernieuwing kan worden beschouwd, wordt niet alleen door Kloos zelf onderstreept (1984: 25), maar ook door een aantal van zijn commentatoren (Abbink 1984: 25; Geschiere 1984: 23; Scholte 1984: 51). Niet verduidelijkt wordt door genoemde auteurs, wat haar vernieuwende aspecten zijn. Ik zal dat hier aangeven.

Kuhn stelde destijds:

"Once it has achieved the status of paradigm, a scientific theory is declared invalid, only if an alternate candidate is available to take its place".
(Kuhn 1970: 77).

Het valt niet binnen mijn competentie om te beoordelen of de paradigmata van de "traditionele" antropologie zich in een zodanige crisissituatie bevinden, dat de tijd rijp is voor een revolutionaire omwenteling, waarbij de feministische antropologie als enige overblijvende ster aan de antropologische hemel schittert. Ondanks het feit dat de geldigheid van veel antropologische werken aan het wankelen is gebracht onder invloed van de data uit feministisch onderzoek (zie bijvoorbeeld Weiner 1976 en 1979), vraagt de feministische antropologie geenszins om dat alleenrecht.

Uit mijn betoog vloeit wel voort dat het vernieuwende karakter van de feministische antropologie zich in verschillende aspecten laat splitsen. Zoals gezegd hanteert de feministische antropologie als één van de antropologische paradigmata haar eigen concepten.

Haar vernieuwende karakter schuilt in de belichting van maatschappelijke en culturele systemen, die voorheen onbelicht bleven: de reeds genoemde begrippen sekse-genus-systeem, moederschap en vaderschap als theoretische handvatten hanteren is een nieuwe invalshoek om de sociale werkelijkheid te bekijken. Door de leef- en denkwereld en de specifieke maatschappelijke structuren van vrouwen tot onderwerp van studie te nemen, wordt de helft van de mensheid, die tot nu toe buiten de schijnwerpers verbleef, naar binnen gehaald. Ondanks het feit dat feministische antropologen de materiële omstandigheden niet mee hebben in hun halve, voortdurend bedreigde, banen, in het moeten combineren van wetenschappelijk bezig zijn met alle andere vereisten die er in onze samenleving nog steeds worden gesteld aan de vrouwenrol, c.q. genus-ideologie, hebben feministische antropologen al vele interessante studies verricht.

Ten tweede schuilt het vernieuwend bezig zijn óók in deze combinatie van wetenschappelijk en maatschappelijk bezig zijn (al dan niet vanuit een moederrol), omdat daarmee de kunstmatige scheiding tussen wetenschap en samenleving is opgeheven: dat dit doorwerkt in de theorievorming blijkt al uit de concepten moederschap en vaderschap.

Ook Kuhns visie blijkt te pleiten voor een constructief samengaan van de eigen instrumentele dimensie van de verschillende antropologische paradig-

mata met de nieuwe studieterranen die de feministische antropologie heeft belicht. Hij stelde destijds:

during revolutions scientists see new and different things when looking with familiar instruments in places they have never looked before. It is rather as if the professional community had been suddenly transported to another planet, where familiar objects are seen in a different light and are joined by unfamiliar ones as well.
(Kuhn 1970: 111)

Wanneer men met "familiar instruments" als "macht", "gezag" en "status", ook vrouwen in de schijnwerpers plaatst, blijkt plotseling dat niet alleen de "big-men" in de publieke sfeer transacties ondernemen, maar dat er ook "little-women" actief zijn in de privésfeer (om van de "big-women" nog maar te zwijgen) en dat hun activiteiten verreikende gevolgen hebben (Campagne en Van Santen 1985: 27 e.v.).

Wanneer met "familiar instruments" als "productie", "reproductie" en "articulatie van productiewijzen" vrouwen in de schijnwerpers worden geplaatst, doemen er plotseling analytisch nieuwe probleemvelden op en wordt duidelijk hoe vreemd het is de term reproductie te koppelen aan vrouwen die de hele dag actief zijn in allerlei economische transacties en die het merendeel van de dagelijkse voedselproductie in handen hebben (Campagne en Van Santen 1985: 93 e.v.).

Tot nu toe is het initiatief van dit constructieve samengaan uitgegaan van feministisch antropologen. Dit betekent voor hen, dat ze niet alleen de ontwikkelingen binnen het feministisch paradigma dienen bij te houden, maar eveneens die van het paradigma waarmee zij een constructief samengaan op het oog hebben. Van een écht constructief samengaan zal pas sprake zijn wanneer de aanhangers van de traditionele paradigma's ook bereid zijn de ontwikkelingen binnen het feministische paradigma in hun analyses te betrekken.

Tegelijkertijd bemoeilijkt de fundamentele kritiek vanuit de feministische wetenschapsbeoefening dit constructief samengaan met sommige paradigma's. De feministische antropologie heeft aan de hand van Rubins term sekse-genus systeem nadruk gelegd op het feit dat het biologische sekse-onderscheid in verschillende samenlevingen andere culturele inhoud krijgt: het *genus-onderscheid*. Dit onderscheid is ook op onze eigen samenleving van toepassing. Dit betekent - het zij ten overvloede gezegd - uiteraard niet, dat

alle mannen en vrouwen vanuit hun genus-identiteit in de verschillende culturele contexten identiek denken of voelen. Uiteraard doorsnijden etnische, klassen- en niet op de laatste plaats individuele verschillen de genus-identiteit binnen een en dezelfde samenleving. Bovendien is niemand gebaat bij een scheiding van de mensheid in twee elkaar uitsluitende polen: mannen en vrouwen, als een nieuwe dualistische wereldorde.

Toch kunnen we stellen dat de traditionele wetenschap is ontwikkeld vanuit de *mannelijke* genus-identiteiten in de *westerse* samenleving. Het systematisch buiten beschouwing laten van vrouwenproblematiek is hier één van de bewijzen voor.

Feministische antropologie is echter meer dan het bezig zijn met de positie van vrouwen. Het beoogt ook een wetenschappelijk bezig zijn vanuit de vrouwelijke genus-identiteit. Het gaat niet om de simpele optelsom:

Man	+ Vrouw	= Mens
"traditionele antropologie"	+ "feministische antropologie"	= <i>vernieuwing</i>

Ik zal dit illustreren met behulp van een kritiek op het dualisme als westers denksysteem.

3.4 Kritiek op het dualisme

In het hierna volgende worden de begrippen dualisme en dichotomie regelmatig gebruikt. Beide duiden op twee tegenover elkaar of onafhankelijk naast elkaar staande dingen, ofwel tweeslachtigheid. Dualisme is uit het Latijn afkomstig, dichotomie uit het Grieks. Van de twee heeft het begrip dualisme een radicaler connotatie, omdat het om een filosofische leer gaat. De westerse wetenschap kenmerkt zich door het gebruik van dualistische modellen. De werkelijkheid wordt voortdurend in tweeën gedeeld. Met name hierop richt zich een belangrijke kritiek vanuit de feministische wetenschap. Zo beargumenteerde Barbara DuBois:

What is at stake is that we have to move out of the realm of discourse and logic that rely on linear and hierarchical conceptions of reality, on dualistic models of human nature and intercourse, on dichotomous models of thought, discourse and analysis.
(DuBois 1983)

Zij voegt daaraan toe dat dichotomieën, lineariteit, gefixeerdheid, niet de eigenschappen zijn van de natuur, noch van het menselijk leven en menselijke ervaringen. Eerder zijn zij eigenschappen van een aangeleerde methode van denken, een manier om naar dingen te kijken en ze te leren kennen, die de realiteit in rigide, oppositionele en hiërarchische categorieën perst.

Andere kritieken voegen hier aan toe dat dit denken bovendien volkomen past in een monotheïstische cultuur, die patriarchaal is en waar mannen de dominante ideologie bepalen en in de hand hebben. Die ideologie moet logisch zijn, rationeel en op zoek naar één waarheid.

Deze laatste kritiek richt zich daarbij niet zozeer op het bestaan van dichotomieën. Op Zich, alswel op de vanzelfsprekende hiërarchie die in de dichotomieën aanwezig is: de Vrouw is als de ander steeds afgeleid van het Ene (namelijk de éne Vadergod) (Singer 1977; Irigaray 1981; Manschot en v.d. Hagen 1980).

Het probleem is, dat in die dualistische modellen de twee helften van de polen geen zelfstandigheden zijn: het vrouwelijke staat niet als een eigen, even krachtig deel tegenover het mannelijke, maar wordt er voortdurend aan gekoppeld. Natuurlijk is *donker* altijd de tegenhanger van *licht*, het een bestaat niet zonder het ander; natuurlijk bestaat *laag* bij de gratie van het feit dat er ook *hoog* bestaat. Maar waarom hebben donker en laag een negatieve connotatie en kunnen ze niet op zichzelf worden gedacht? Via de verhouding worden twee op zichzelf staande aspecten (bijvoorbeeld licht en donker, hoog of laag, mannelijke of vrouwelijk) weer samengesmolten tot één begrip. In het geval van mannelijk en vrouwelijk is dit begrip mens, maar is mens Man (zie Vincenot 1981: 33). Samengevat richt de kritiek zich enerzijds op het feit dat dualistische modellen geen recht doen aan natuurlijke eigenschappen van dingen. Dit wil zeggen dat de complexiteit en de verscheidenheid van het leven verdwijnen in een formele tweedeling waarin nog slechts de uitersten van de polen zichtbaar zijn. Anderzijds op het feit dat de gehanteerde dichotomieën in de westerse wetenschappelijke modellen nu juist *niet* twee onafhankelijk naast elkaar staande dingen bevat, maar dat de ene pool van de dichotomie altijd ondergeschikt is aan de andere pool.

Wanneer antropologen deze kritiek ter harte zouden nemen, zou veel analytisch gereedschap aan restauratie toe zijn. Met name de classificatiemethoden binnen de symbolische antropologie en het structuralisme

maken veel gebruik van binaire opposities, dit wil zeggen tweedelingen waarbij de verschillende delen complementair worden gedacht. Die complementariteit blijkt in de meeste gevallen echter een hiërarchische relatie in te houden.

3.5 Classificatiesystemen

Mensen hebben classificaties nodig om over hun wereld na te kunnen denken. Deze worden symbolisch, wanneer ze in verband worden gebracht met verschijnselen van heel andere aard (Tennekes 1983). Ondanks het feit dat lang niet alle symbolische classificaties uitgaan van tweedelingen (Needham 1979) is er toch een algemene consensus dat de mens de wereld om zich heen ordent en classificeert met behulp van binaire opposities:

Finally for reasons that are still far from clear, there are universal themes and patterns in symbolism. The symbolic linkages right-side, male, up, sun and their opposite left, female, down, moon, are found over and over again on different continents.
(Keesing 1970: 315)

Het classificeren op deze wijze is met name gebaseerd op het werk van Hertz, een leerling van Durkheim, die destijds concludeerde:

The obligatory differentiation between the sides of the body is a particular case and a consequence of the dualism which is in primitive thought.
(Hertz 1909, in: Needham 1973: 24)

Nadat Evans-Pritchard deze lijn weer oppakte in zijn paper "*On Nuer Symbolism*" (1953) zijn er vele onderzoeken verricht naar de systemen van duale classificaties. In een reader onder redactie van Needham gaan alle paper er van uit dat "Oppositions can validly be established and that these can be systematically interrelated" (Needham 1973: xxix; zie ook Needham 1979: hoofdstuk 4). Volgens Needham hebben de leden van een bepaalde samenleving zelf meestal geen duidelijk beeld van de collectieve representaties die ze herkennen en uitdrukken. Bijna niemand zal een abstracte relationele conceptie in het hoofd hebben van de classificaties als een geordend schema. Het is aan de antropoloog om deze schema's op te sporen. Daarbij duidt

zo'n schema van binaire opposities - zo beargumenteerde Needham in reactie op kritiek van Beattie (1968: 439) - er niet op dat de gehele samenleving is verdeeld in twee elkaar uitsluitende sferen: in symbolische classificaties zijn de symbolisch gecategoriseerde paren immers verbonden door wat Dumézil (1948 in: Needham 1979) dialectische analogie noemde. Dat wil zeggen dat verbindingen niet door directe overeenkomsten worden gemaakt, maar indirect, analogisch. Er is sprake van het voortdurend "classificatorisch gangbare". Needham geloofde wel -en velen met hem zo blijkt uit de verschillende illustraties in zijn reader - dat denken in binaire opposities een algemeen menselijke logische denkordening is, al durfde hij er geen definitieve uitspraken over te doen. In deze classificatiesystemen konden symbolisch antropologen zich natuurlijk niet onttrekken aan het bestaan van vrouwen, omdat de werkelijkheid in veel samenlevingen wordt geordend aan de hand van het direct zichtbare onderscheid tussen de sekse.

Mijn probleem met deze binaire opposities is het feit dat ze geen recht doen aan de veronderstelde complementariteit: het "vrouwelijke" als categorie lijkt steeds geassocieerd te worden met die krachten en die aspecten in een samenleving, die in een hiërarchisch ondergeschikte positie staan.

3.6 Het structuralisme

Durfde Needham er geen definitieve uitspraken over te doen, Lévi-Strauss durfde dat twintig jaar eerder wel. Hij is in zijn werk op zoek naar de algemeen menselijke denkstructuren die zijns inziens achter de oppervlakteverschijnselen schuil gaan en hij gaat uit van een dualistisch denkprincipe. Onze hersenen hebben een bepaalde structuur. Deze wordt in ons tot geestesstructuur, tot logica. Deze werkt door in alles wat uit de mens voortkomt, dus in het menselijke cultuurveld in al zijn vormen (Kwant 1979: 90). Denkprincipes die volgens Lévi-Strauss vooral op de voorgrond treden zijn de met elkaar verbonden bipolariteit en reciprociteit. De laatste stuurt ervaringen in het sociale verkeer en wortelt in de neiging van de mens om te denken in binaire opposities. Deze denkprincipes zijn een basiscomponent van elk communicatieproces en uiteten zich in de sociale organisatie in de combinatie van twee- en driedelingen (De Ruijter 1977: 198-9; Lévi-Strauss 1958: 147).

Maar zelfs al zou er sprake zijn van een algemeen menselijk denkprincipe, dan nog kan men zich afvragen of de hersenen ook de *asymmetrie* in de oppositiesparen doorseinen. Ardener (1975) zette mij in deze op een kritisch denkspoor. In zijn uitwijding over gedachtenstructuren stelde hij dat er verschillen bestaan tussen de voorstellingswereld van vrouwen en mannen. De mannenvisie, als visie van de dominante groep, is volgens hem uitgewerkt en gearticuleerd (al dan niet in wetenschap, zie Van Santen 1986), terwijl de vrouwen door de situatie waarin ze zich bevinden, haar eigen belevingswereld meestal niet in discursieve taal tot uitdrukking kunnen brengen, maar dit in de symbolische taal van rituelen, mythen, spreekwoorden, enz. moeten doen. Hij spreekt in dit verband van vrouwen als een "muted" groep (al stelt hij expliciet dat vrouwen natuurlijk niet letterlijk monddood zijn), wier visie wordt overschaduwd door het dominante model van de dominante groep. Lévi-Strauss introduceerde de scheiding "natuur-cultuur" in de antropologie, een scheiding waarin de vrouw, zo stelde Ortner destijds, meer is geassocieerd met "natuur", en "natuur" inferieur is aan "cultuur" (Ortner 1974). Ardener laat zien dat deze tegenstelling is ontsproten aan het mannelijk perspectief, waarin mens en cultuur worden geplaatst tegenover natuur. In het vrouwelijk perspectief zou een dergelijk dualisme niet bestaan. Vrouwen zouden universeel geneigd zijn "natuur" zodanig in hun eigen wereldbeeld op te nemen, dat dit concept ook henzelf omvat. Voor vrouwen is de reproductie - wat leidt tot haar associatie met "natuur" - niet iets dat vreemd is aan het menszijn en dat bedreigend is. Evenmin is die inferieur aan "cultuur". Er is veel kritiek op Ardener mogelijk. Vanuit de feministische antropologie is het europacentrisme van de begrippen "natuur" en "cultuur" al voldoende bekritiseerd (Leacock and Nash 1977; McCormack and Strathern 1980), maar ook het biologisme in Ardeners theorie verdient een kritisch kanttekening, want waar is het verschil in perceptie van mannen en vrouwen op terug te voeren: op haar reproductieve vermogens, dus op haar biologie? Op het feit dat het verschil in genus-identiteit niet leidt tot één categorie "vrouwelijk" of "vrouwelijkheid", heb ik reeds gewezen. Niet alleen etnische-, klassen- en individuele verschillen doorsnijden deze categorie, maar Shirley Ardener (1978) heeft er destijds op gewezen dat de categorie "vrouwelijk" binnen één en dezelfde culturele context verschillende connotaties kan hebben, gebaseerd op verschillen in leeftijd.

Toch blijft Ardeners theorie waardevol omdat deze een opening schept voor het bestaan van meer dan één visie op de werkelijkheid, een opening die -

ook binnen de antropologie - tot voor kort nauwelijks mogelijk leek. En dan doel ik niet op de visies die er vanuit de verschillende antropologische paradigmata mogelijk zijn, maar op een verschil in visie vanuit een andere ervaring van de werkelijkheid. Wanneer vrouwen - zoals Ardener stelde - in de dichotomie "natuur" - "cultuur" de grens anders leggen, dan ligt het voor de hand om te veronderstellen dat ze dat bij andere categorieën ook doen. Dit impliceert dat de classificaties die antropologen tot nu toe voor allerlei samenlevingen hebben aangebracht, geen algemeen geldende waarde meer hebben!

Maar we kunnen nog veel verder gaan: wanneer de dichotome ordeningen die antropologen in allerlei samenlevingen meenden aan te treffen berusten op een dualistisch denkprincipe dat zich heeft ontwikkeld in onze monotheïstische westerse cultuur, is het dan wel zo vanzelfsprekend om het ordenen in binaire opposities als een algemeen, universeel geldend denkprincipe te postuleren? Is dit niet een vergaande vorm van etnocentrisme, maar ook van culturele dominantie, die zich voegt bij alle andere vormen van dominantie die wij als westerse cultuur aan de ander opleggen? Daarbij is het een culturele dominantie die een asymmetrische relatie tussen de seksen introduceert, waar deze niet noodzakelijkerwijze aanwezig hoeft te zijn.

Kunnen we ons dualistisch denkprincipe wel loslaten op allerlei niet-europese samenlevingen, "die worden gekenmerkt door een fundamentele eenheid van de wereld", zoals Spencer Trimingham destijds voor Afrikaanse gemeenschappen opmerkte? Hij voegde er aan toe dat de overgang naar een monotheïstische religie in veel Afrikaanse samenlevingen gepaard ging met een belangrijke verandering in categorisering van de wereld (1968: 56).

Ik hoop dat ik met mijn betoog heb aangegeven welke epistemologische vragen er naar boven komen bij de samenvoeging van een antropologisch en een *feministisch* antropologisch paradigma. Die vragen omzeilen door het bestaan van feministische uitgangspunten te ontkennen lijkt me daarbij niet de juiste methode. Stellen dat het samengaan van deze uitgangspunten met andere antropologische paradigmata niet mogelijk is, is struisvogelpolitiek.

3.7 Epiloog

In mijn betoog is het antwoord op de vraag wat er voor nodig was om de traditionele antropologie kritisch te benaderen en te kiezen voor een feministisch perspectief impliciet aanwezig.

Toen ik toetrad tot de Universiteit, werd ik geconfronteerd met een

normal science", (...) firmly based upon one or more past scientific achievements, achievements that some particular scientific community acknowledges for a time as supplying the foundation for its further practice.

(Kuhn 1970: 10).

Zoals ik al zei: ik was érg onder de indruk! Niet zozeer het feit dat ik mijn eigen situatie als vrouw niet terug kon vinden in de wetenschap bracht voor mij een breuk met de "normal science" teweeg, alswel het feit dat de wetenschap mij uiteindelijk begon te vervelen. Ik had gehoopt, toen ik ging studeren, dat ik nu eindelijk zou begrijpen hoe de wereld in elkaar stak, maar ik ontdekte dat maar weinig in de wetenschap te maken had met de directe ervaringen van de sociale werkelijkheid om mij heen. In discussies daarover werd mij vaak gezegd, dat ik te veel verwachtte van de wetenschap. De rest van de sociale realiteit kon ik immers terugvinden in literatuur, in kunst, in muziek, in sociale relaties, in het moederschap? Maar dat antwoord bevredigde mij niet. Integendeel: want als wetenschap, en antropologie in het bijzonder, de sociale werkelijkheid tot onderzoeksobject nam, wie bepaalde dan welk deel van de werkelijkheid dat zou mogen zijn? Wie bepaalde waar ik het in mijn wetenschapsbeoefening wel of niet over mocht hebben?

Toen ik me er, geruggesteund door het feminisme als maatschappelijke beweging, van bewust werd dat wetenschap niet alleen de "mannenwereld" tot onderwerp van studie had genomen, maar dat ik in de traditionele antropologie ook moest kijken naar die werkelijkheid vanuit een "mannelijke genus-identiteit", slaakte ik een zucht van verlichting. Het lag niet aan mij, het lag aan de wetenschap, die allerlei spannende onderzoeksonderwerpen buiten de deur had gehouden en die mij verplichtte een bril te dragen die een groot deel van de werkelijkheid onzichtbaar maakte. In de feministische wetenschapsbeoefening werden de vragen gesteld, die voorheen buiten de "orde" (buiten de "mannelijke" definitie van wat "orde" is, weten we nu) van de

wetenschap vielen. Dat er ruimte werd gecreëerd voor mijn ervaringen als vrouw, voor mijn genus-identiteit, was daarbij het grootste pluspunt. Wellicht dat veel vrouwelijke antropologen, die wij tot de klassieken rekenen, dezelfde onvrede hebben gevoeld. Zij hadden echter niet de ruggesteun van de tweede feministische golf. Zij mochten meespelen in het "mannenbolwerk", mits ze zich van hun genus-identiteit onttrokken - in de publieke sfeer althans (zie in deze ook Aalten 1986).

Universiteiten toonden tot voor kort enige gelijkenis met de mannenhuizen in Nieuw Guinea, zoals die door verschillende antropologen zijn beschreven. In mannenhuizen bespelen de mannen hun rituele instrumenten. De vrouwen mogen ze niet kennen, en alhoewel ze misschien wel weten dat het slechts om fluiten gaat en niet meer dan dat, spelen ze het spel toch mee. Daarmee houden ze de ideologie in stand die stelt dat wat zich in de mannenhuizen afspeelt de wereld in stand houdt. Eigenlijk weten de vrouwen dáár wel beter. Eigenlijk wisten wij ook wel dat die serene, academische wijsheid in feite een materieel en ideologisch machtoverwicht verhulde.