

Colofon

Historica is een uitgave van de Vereniging voor Gendergeschiedenis en verschijnt drie keer per jaar. Meer informatie is te vinden op www.gendergeschiedenis.nl.

Redactie

Greetje Bijl (hoofdredacteur)

Kim Bootsma

Jonas Roelens

Loes Heiligers

Sietske van der Veen

Laura Nys

Clare Wilkinson

Redactieadres

E-mail: historica@gendergeschiedenis.nl

Lidmaatschap

VVG, p/a Atria, Vijzelstraat 20,

1017 HK Amsterdam tel: 02030 31 500

www.gendergeschiedenis.nl

Voor privépersonen bedraagt de contributie €30,- per jaar (lidmaatschap); reductielidmaatschap (voor studenten of mensen met een inkomen onder de €1200,- per maand): €22,- per jaar (studentlid, o.v.v. collegekaartnummer). Leden van de VVG ontvangen *Historica* automatisch en hebben stemrecht bij de jaarlijkse algemene ledenvergadering. Voor instellingen kost *Historica* €30,-. Instellingen kunnen geen aanspraak maken op de rechten van leden. Het bedrag moet vooraf worden betaald.

Lidmaatschappen worden automatisch verlengd, tenzij één maand voor het verstrijken van de lidmaatschapsperiode (voor 1 december) schriftelijk is opgezegd.

Lid of abonnee worden kan via de website, door te bellen of door het bedrag over te maken op het VVG-bankrekeningnummer

NL94 INGB 0004102980 (de BIC-code is

INGBNL2A). Donaties zijn van harte welkom!

Inleveren kopij

Nieuwe artikelen graag e-mailen naar

historica@gendergeschiedenis.nl

De redactie behoudt zich het recht voor om bijdragen te weigeren en bepaalt in welk nummer een artikel verschijnt. Auteurs zijn verantwoordelijk voor de inhoud van hun artikelen.

Bestuur Vereniging voor Gendergeschiedenis (VVG)

Greetje Bijl (Historica)

greetjebijl@gmail.com

Ellen Boonstra (secretaris, adreswijzigingen)

ellen@warande30k.nl

Kim Bootsma

kim.bootsma@gmail.com

Mineke Bosch (voorzitter)

mineke.bosch@rug.nl

Els Flour (penningmeester)

e.flour@amazonie.be

Noortje Willems (Atria)

n.willems@atria.nl

Historica verschijnt met steun van Atria, kennisinstituut voor emancipatie en vrouwengeschiedenis (www.atria.nl). De VVG is aangesloten bij de International Federation for Research in Women's History (IFRWH)

Wij hebben onze best gedaan om alle rechthebbenden van het beeldmateriaal in deze *Historica* te achterhalen. Meent u dat uw materiaal is gebruikt zonder voorafgaande toestemming, neem dan contact op met de redactie.

ISSN 1382-3914

Lay-out: Pien Steringa

Diges | geschiedenis & media, www.diges.nl

Druk en distributie: Blad.nl

Afbeelding omslag: schilderij van Michael Koelsch voor de film *The Love Witch*, met dank aan Anna Biller voor het toestaan van publicatie.

In dit nummer

/ Late oudheid /

- 3 Tussen orde en transgressie. Heilige travestieten in Byzantijnse hagiografie

Julie Van Pelt

/ Late oudheid / vroege middeleeuwen /

- 10 Egeria en Hageburc over het Heilige Land. Twee vrouwelijke stemmen uit de laatantieke en vroegmiddeleeuwse Latijnse traditie

Klazina Staat

/ Genderview /

- 17 Jonas Roelens: De uitvinding van de pil zou boven elk schoolbord moeten hangen

Laura Nys

/ Filmgeschiedenis /

- 22 De femme fatale en de female gaze. Een historische filmanalyse van *The Love Witch* (2016)

Ophelia Van Wijmeersch

/ Tweede Wereldoorlog /

- 28 Namen op een geborduurde zakdoek. 'Vergeten' vrouwen in het Oranjehotel

Adriënné Baars-Schuyt

/ Twintigste eeuw /

- 33 Sir Granville St John Orde Browne's visie op koloniale arbeid in Britse koloniën op het Afrikaanse continent in de twintigste eeuw

Stephanie van Dam

Onder historicae

In een mooi interview met universitair docent gendergeschiedenis Jonas Roelens, redacteur van *Historica*, roept hij op tot meer verwondering in de geschiedbeoefening. Juist gendergeschiedenis is ontstaan vanuit verwondering, of vaak meer verbijstering, over de eenzijdige mannelijke blik op de geschiedenis. In het artikel van Julie van Pelt voelt de lezer de verwondering over vrouwelijke heiligen die als man door het leven gingen. Het lijkt een paradox: de heilige als toonbeeld van piëteit die tegen een verbod uit de Bijbel ingaat. Van Pelt laat echter zien dat deze 'heilige travestieten' zich bevonden op het snijvlak van een zowel misogyn als egalitair vroegchristelijk vrouwbeeld.

Klazina Staat stuitte op twee bij toeval overgeleverde teksten die zijn toegeschreven aan vrouwelijke auteurs die schreven over reizen naar het Heilige Land. Volgens Staat worden deze teksten niet op hun eigen waarde geschat, niet alleen vanwege het vrouw-zijn van de auteurs, maar ook omdat hun schrijven altijd ten onrechte is beoordeeld vanuit de dominante klassieke Latijnse traditie, terwijl ze juist aansluiten bij de heersende conventies in de laatantieke en middeleeuwse literatuur.

Het artikel van Ophelia Van Wijmeersch roept bewondering op voor de mysterieuze en verleidelijke femme fatale. Het archetype van de femme fatale is in de cinema in de loop van de twintigste eeuw geëvolueerd van kwaadaardige verleidster naar zelfbewuste, onafhankelijke vrouw. Volgens Van Wijmeersch maakt de feministische filmmaker Anna Biller in de film *The Love Witch* gebruik van de femme fatale om een *female gaze* te creëren.

Adriënné Baars-Schuyt doet onderzoek naar de 'vergeten' vrouwen in het Oranjehotel – de Scheveningse gevangenis – in de Tweede Wereldoorlog. Aan de hand van een bijzondere bron, een zakdoek met geborduurde namen, laat Baars-Schuyt nieuw licht schijnen op de (Joodse) vrouwelijke gevangenen.

Het artikel van Stephanie van Dam ten slotte roept vooral verbijstering op over het feit dat een Britse koloniale ambtenaar als Sir Granville St John Orde Browne nog steeds als expert wordt beschouwd door hedendaagse historici en ambtenaren. Van Dam plaatst Orde Browne's racistische en seksistische visies op koloniale arbeid in een agressief koloniaal discours dat werd gelegitimeerd door een geloof in Britse superioriteit.

Greetje Bijl, hoofdredacteur *Historica*

Tussen orde en transgressie

Heilige travestieten in Byzantijnse hagiografie

Pelagia/Pelagios, Theodora/Theodoros, Maria/Marinos: dat zijn slechts enkele van de personages uit laatantieke christelijke verhalen die bekend staan bij specialisten als 'heilige travestieten'. Dat klinkt misschien als een *contradictio in terminis*, en dat is het in zekere zin ook. Vrouwelijke heiligen die als man door het leven gingen, waren nochtans populair in de late oudheid, hoewel travestie omstreden was binnen de vroege kerk. Deze paradox kan begrepen worden binnen de toenmalige christelijke genderideologie.

/ Julie Van Pelt /

In dit artikel bespreek ik travestie (of het zich kleden in kledij die binnen de eigen cultuur geassocieerd wordt met het andere geslacht) in vroege Byzantijnse hagiografie.¹ Met Byzantijnse hagiografie bedoelen we christelijke narratieve teksten in het Grieks over het leven van heiligen of martelaren. Dergelijke teksten zijn meestal anoniem overgeleverd. Ze werden voorgelezen in kerken en kloosters voor een breed publiek, ter ontspanning en onderrichting van de toehoorders.

De Byzantijnse hagiografie kent heel wat verhalen die handelen over heilige vrouwen die als man door het leven gaan. Verhalen over heilige mannen die zich als vrouw voordoen ontbreken nochtans. Het merendeel van deze verhalen stamt uit de late oudheid. Onderzoekers zijn het erover eens dat het gaat om fictieve personages.² De teksten vertonen allemaal een gelijkaardig narratief patroon. Een jonge vrouw ziet zich genoodzaakt te vluchten uit haar thuisomgeving, vaak om een huwelijk te vermijden en zich te kunnen wijden aan God. Ze zorgt ervoor dat ze niet ontdekt wordt door haar identiteit te veranderen. Ze kleedt zich in mannenkleden, knipt haar haren kort en meldt zich aan bij een mannenklooster. Daar leeft ze onder een valse naam. Meestal worden haar ware identiteit en geslacht pas ontdekt vlak voor of na haar dood.

Het is enigszins verrassend dat travestie door vrouwen een (relatief vaak voorkomend) thema is binnen christelijke hagiografie, zeker wanneer we de teksten in hun historische context plaatsen. Hoewel er ettelijke verhalen over heilige travestieten overgeleverd zijn, zien we ook hevige reacties tegen travestie in christelijke bronnen uit die periode. Onderzoekers verwijzen onder andere naar het Concilie van Gangra (huidig Turkije, ca. 350), waar werd beslist dat:

"Canon 13: Als een vrouw omwille van zogenaamd ascetisme haar kledij verandert, en in plaats van de gebruikelijke kledij voor vrouwen die van mannen draagt, laat haar dan verfoeid zijn."

Dit rijkelijk verluchte manuscript uit de elfde eeuw bevat het Griekse leven van de heilige Theodora, die zich als monnik Theodoros vermomde.

"Canon 17: Als een vrouw omwille van zogenaamd ascetisme haar haren knipt, die God haar gegeven heeft als een herinnering aan haar ondergeschiktheid, denkend dat dit haar ondergeschikking teniet doet, laat haar dan verfoeid zijn."³

Hoewel de heilige vrouwen die aan travestie doen fictieve personages zijn, wijzen deze besluiten erop dat travestie bij vrouwen in de late oudheid wel degelijk een historisch getesteed fenomeen was: anders zou dit concilie er geen aandacht aan besteed hebben. Het werd bovendien ten strengste afgekeurd door officiële kerkelijke instanties. Ook de beroemde kerkvader Hiëronymus veroordeelde vrouwen die zich als man kleden omdat ze de natuur, en dus Gods schepping, omkeren.⁴ Ten slotte wordt travestie expliciet verboden in de Bijbel:

"Een vrouw mag geen mannenkleden dragen en een man geen vrouwenkleden. Dat is iets afschuwelijks in de ogen van de Heer, uw God." (Deut. 22:5)

>>

Deze bronnen roepen vraagtekens op bij hagiografie waarin de heilige zelf – het toonbeeld van piëteit – precies doet wat hier wordt afgekeurd. Er zijn al tal van wetenschappelijke publicaties verschenen die deze paradox trachten te verklaren, met tegenstrijdige visies tot gevolg. Aanvankelijk beschouwde men de teksten als subversief. Volgens Marie Delcourt, Evelyne Patlagean en anderen, zouden de heiligen traditionele genderpatronen doorbreken door zich te ontdoen van hun vrouwelijkheid en seksualiteit.⁵ De teksten werden dus verklaard als een vorm van verzet tegen genderstereotypen die ecclesiastische leiders oplegden. Recenter onderzoek ontkracht deze feministische lezing door te wijzen op misogynie verhaalelementen. Zo beargumenteert Kristi Upson-Saia dat de teksten niet in strijd zijn met het verbod op travestie, maar net bedoeld waren om dergelijke transgressieve praktijken te controleren en te bedwingen.⁶

In dit artikel demonstreer ik dat de paradox (van heilige travestieten ten tijde van een religieus verbod op travestie) niet noodzakelijk opgelost hoeft te worden, maar als dusdanig kan worden gekaderd binnen de vroegchristelijke genderideologie en het vroegchristelijke vrouwbeeld, die beide eveneens inherent paradoxaal te noemen zijn.⁷ Dit toont dat de bestaande uiteenlopende interpretaties elkaar niet noodzakelijk uitsluiten.

Gender in het vroege christendom: een complexe realiteit

Laten we beginnen bij het begin: het Bijbelse scheppingsverhaal. Eva, of het vrouwelijke, wordt geboren uit het mannelijke, vervaardigd uit Adams rib (Gen. 2:18-23). De Bijbel-passage roept uiteenlopende interpretaties op. Enerzijds impliceert ze dat de eerste mens oorspronkelijk de twee geslachten in zich bevatte en dus geslachtloos was. Anderzijds suggereert ze dat het vrouwelijke ondergeschikt is (want afgeleid uit) en dus minderwaardig aan het mannelijke. Het scheppingsverhaal en de uiteenlopende wijzen waarop het kan gelezen worden (en is gelezen geweest),⁸ is symptomatisch voor de interne tweespalt die het christendom vanaf de vroegste ontwikkelingen kenmerkt.

De religie die we kennen als het christendom kwam er natuurlijk niet in één nacht, maar ontstond slechts geleidelijk en begon als joodse vernieuwingsbeweging, ook wel ‘Jezusbeweging’ genoemd.⁹ Die stond sterk in het teken van het eschatologisch geloof dat het einde der tijden nabij was. In die context predikte Jezus een anti-materialistische en egalitaire boodschap: Jezus was er voor iedereen, net als het laatste oordeel. Jezus’ volgelingen wachtten als broeders en zusters de eindtijd af, allen kinderen van God – voor wie wacht op de eindtijd zijn seksualiteit en huwelijk vanzelfsprekend geen prioriteit. Jezus’ boodschap was dus even toegankelijk voor vrouwen als mannen en maakte hen tot gelijken (cf. Gal. 3:28: “Er zijn geen Joden of Grieken meer, slaven of vrijen, mannen of vrouwen – u bent allen één in Jezus Christus”).¹⁰ Bovendien kennen de evangeliën vrouwen een prominente rol in Jezus’ leven toe. Volgens het evangelie van Johannes wordt Jezus’ ware, goddelijke identiteit voor het eerst onthuld aan een Samaritaanse vrouw (Joh. 4:26). Er zijn ook aanwijzingen dat vrouwen een actieve rol hadden in de vroegste

christelijke communes, zoals het Montanisme, een beweging onder leiding van twee vrouwen en een man.¹¹ Kortom, de vroegste christelijke oorsprongen vertonen sporen van gendergelijkheid en een gunstig klimaat voor vrouwen.

Het scheppingsverhaal bood overigens de voedingsbodem voor het ideaal van de ascese, dat het christendom langdurig zou kenmerken. Volgens Genesis werd de mens verbannen uit het paradijs na het begaan van de eerste zonde, het eten van de verboden vrucht. Om het aardse bestaan te overstijgen en terug te keren naar de paradijselijke staat, diende de mens zoveel mogelijk lusten en aardse verlangens – niet alleen naar seksualiteit maar ook naar voedsel, bijvoorbeeld – te onderdrukken.¹² Het ideaal van de ascese gold evenzeer voor mannen als voor vrouwen. Heiligen werden voorbeeldfiguren van de ascetische levenswijze omdat ze volledige *apatheia* (‘passieloosheid’) bereikten. Over de heilige Antonius, bijvoorbeeld, schrijft Athanasius van Alexandrië (vierde eeuw) dat hij meer dan twintig jaar in de woestijn doorbracht, met een minimum aan levensmiddelen.¹³ Een dergelijke rol is eveneens weggelegd voor vrouwen in hagiografie: de heilige Maria van Egypte, bijvoorbeeld, bracht volgens de legende maar liefst 47 jaar door in de wildernis, waar ze al die tijd overleefde op één homp brood.¹⁴ Dit is natuurlijk een extreem (en geïdealiseerd) voorbeeld, maar voor heel wat vrouwen in de late oudheid kon het pad van ascese, en specifiek maagdelijkheid, inderdaad leiden tot aanzien en autonomie.¹⁵

Het egalitarisme dat hier naar voren komt, contrasteert met de genderideologie van de Romeinse samenleving, waarbinnen het christendom ‘opgroeit’. Die werd sterk gekenmerkt door ongelijkheid tussen man en vrouw, zowel moreel-filosofisch als sociaal.¹⁶ Dit roept, volgens Gillian Clark, de vraag op hoe de (vanuit Romeins oogpunt excentrieke) Jezusbeweging kon uitgroeien tot de dominante religie van het Romeinse rijk en hoe het christendom zich verhield tot de Romeinse patriarchale waarden.¹⁷ Vanaf het begin ontwikkelde het christendom ook een andere kant, een die beter aansloot bij die traditionele waarden. Sommige christenen wierpen bezwaren op tegen een te strenge toepassing van het ascetische ideaal, ter verdediging van het huwelijk. Bovendien leverde een misogynie interpretatie van het scheppingsverhaal, die toonaangevend werd, de basis voor het christelijke ongelijkheidsdenken. Die interpretatie omvat een sterke culpabilisering van Eva: men benadrukte dat zij het was, die zich liet verleiden door de slang om van de verboden vrucht te proeven en zo de zondeval veroorzaakte. Op aarde droeg het vrouwelijke geslacht de erfenis van Eva’s zonde met zich mee. Het vrouwelijke stond daarom voor verleiding, ondeugd en val. Vrouwen werden gezien als ‘dochters van Eva’, inherent seksuele wezens en een bron van zonde. Tegelijk werd het mannelijke een ideaal van deugdzaamheid binnen de christelijke moraal.¹⁸ Zo legitimeerden christenen het sociale genderonderscheid als een gevolg van de zondeval en als een corruptie van de paradijselijke staat van menselijke eenheid. Vrouwen werden steeds meer geweerd van invloedrijke posities en kerkelijke ambten. In het Nieuwe Testament vinden we voorschriften die de vrouwelijke invloedssfeer beperken:



Bron: Titiaan, 'The Fall of Man' (16e eeuw), Wikimedia Commons.

Op dit schilderij verbeeldt de renaissanceschilder Titiaan het moment waarop de verboden vrucht wordt geplukt. Het initiatief voor de zonde wordt duidelijk bij Eva geplaatst, terwijl het erop lijkt dat Adam haar nog wil tegenhouden.

“Ook wil ik dat de vrouwen zich waardig, sober en ingetogen kleden. Ze moeten niet opvallen door een opzichtige haar-dracht, dure kleding, goud of parels, maar door goede daden [...]. Een vrouw dient zich gehoorzaam en bescheiden te laten onderwijzen; ik sta haar dus niet toe dat ze zelf onderwijst of gezag over mannen heeft; ze moet bescheiden zijn. Want Adam werd als eerste geschapen, pas daarna Eva. En niet Adam werd misleid, maar de vrouw; zij overtrad Gods gebod.” (1 Tim. 2:9-15)

Het scheppingsverhaal wordt hier aangehaald ter legitimatie van de maatschappelijke organisatie en culturele ideologie waarin mannen en vrouwen ongelijken zijn. Dit verklaart hoe het christendom haar plaats binnen de Romeinse cultuur bestendigde, maar leidt tegelijk tot een contradictie: enerzijds ontwikkelde het christendom zich vanuit een eschatologische, egalitaire beweging, die predikte dat mensen zich moesten losscheuren van huishouden en huwelijk en als broeders en zusters de familie van God zouden vormen, en anderzijds adopteerde het al snel patriarchale waarden. Het resultaat: het christendom werd vanaf het begin gekenmerkt door een zeker pluralisme omtrent genderideologie en de positie van vrouwen. Dat pluralisme zou er overigens nog lang

deel van uitmaken, tot in de late oudheid en daarna.¹⁹

De spanning tussen het egalitaire denken en het ascetisch ideaal aan de ene kant, en de patriarchale huwelijksstructuur en het ongelijkheidsdenken aan de andere kant, wordt geïllustreerd door het vroegchristelijke verhaal van Thekla. We weten relatief zeker dat dit oorspronkelijk ingebed was in de apocriefe *Handelingen van Paulus*, een tekst die fragmentarisch is overgeleverd en waarschijnlijk werd neergeschreven in de tweede eeuw.²⁰

Thekla's verhaal situeert zich in de wereld van het prille christendom, wanneer de apostelen na Jezus' dood rondtrekken om het woord van God te verspreiden. Zelf wordt Thekla bekeerd door de apostel Paulus. Ze hoort hem prediken over maagdelijkheid en weigert daarna om nog met haar verloofde Thamyris te huwen. Die laat Paulus arresteren, maar de jonge heldin verlangt zo hevig om de apostel te zien, dat ze wegloopt van huis om hem op te zoeken in de cel. Paulus wordt vervolgens verbannen en Thekla, die weigert zich te conformeren aan de huwelijksconventies, belandt op de brandstapel, waar ze ternauwernood door een miraculeuze hagelbui gered wordt. Daarna gaat ze Paulus achterna en trekken ze samen naar Antiochië, waar Thekla echter een tweede maal veroordeeld wordt, dit keer nadat ze een zekere Alexander, die bij het zien van haar schoonheid haar onmiddellijk het hof maakt, nogal hardhandig afwijst. Opnieuw ontsnapt ze meermaals miraculeus aan de dood. Ten slotte gaat ze alleen verder, om de boodschap van God zelf te verkondigen. Thekla wordt dus een vrouwelijke apostel. Uiteindelijk sterft ze in Seleucia, in het huidige Turkije.²¹

Dit verhaal kan op meerdere manieren gelezen worden. Enerzijds is Thekla een soort *independent woman*. Ze maakt zich los van alle sociale conventies die haar patriarchale omgeving haar oplegt door te kiezen voor de weg van de maagdelijkheid. Daarmee treedt de christelijke tekst in dialoog met contemporaine liefdesliteratuur, namelijk de zogenaamde Griekse romans, waarin het huwelijk het hoogste goed is.²² Paulus is aanvankelijk haar gids, maar toch valt haar autonomie op. Ze doopt zichzelf en wanneer ze te maken krijgt met de avances van Alexander, staat ze 'haar mannetje': ze scheurt zijn kleren, neemt hem zijn hoofddeksel af, en verneert hem zo voor de ogen van de andere burgers. Uiteindelijk gaat Thekla haar eigen weg en wordt ze zelf een christelijke leermeester. Maud McNerney situeert Thekla's subversiviteit daarom grotendeels (maar niet enkel) in haar publieke spreken, in het feit dat ze haar stem laat gelden.²³ Bovendien doet Thekla tweemaal iets waardoor onderzoekers haar als een voorloper zien van heilige travestieten: voor ze met Paulus naar Antiochië trekt, zegt ze dat ze haar haren wil afknippen (of ze dat ook doet, wordt echter niet vermeld) en aan het einde van het verhaal kleedt ze zich als een man. Thekla belichaamt dus de mannelijke waarden van autonomie en autoriteit. Ze is daarom een vroeg voorbeeld van het ideaal van de *mulier virilis* of 'mannelijke vrouw', dat ik hieronder verder toelicht. Recent wetenschappelijk onderzoek toont aan dat Thekla erg invloedrijk was in de late oudheid en middeleeuwen en dat zij wijd en zijd vereerd werd als martelaar en heilige.²⁴ Ze werd een voorbeeldfiguur voor vrouwelijke helden van het christendom.

>>



Dit reliëf uit de vijfde eeuw getuigt van de verering van Thekla als martelares.

Maar Thekla was ook omstreden. De *Handelingen van Paulus en Thekla* zijn apocrief; de tekst werd dus niet opgenomen in de Bijbelse canon. De kerkvader Tertullianus (tweede-derde eeuw) gaf hevige kritiek op Thekla's autonomie in zijn traktaat *Over het doopsel*. Recente publicaties wijzen er overigens op dat Thekla wel een vrouw was die streefde naar autonomie, maar dit tegelijk moest doen binnen patriarchale structuren en daarbij moest opboksen tegen mannelijke obstakels (Thamyris, Alexander, ...).²⁵ Het verhaal contrasteert verschillende mannelijke rollen (de apostel en de aristocraat), en Thekla vormt het object van hun onderlinge strijd om autoriteit. Dat neemt niet weg dat haar verhaal alternatieven kon bieden aan vrouwen uit die tijd en dat Thekla (mogelijk tegen wil en dank van christelijke autoriteiten) een icoon is geworden van vrouwelijke autonomie en macht.²⁶ We mogen niet vergeten dat er een onderscheid is tussen het doel waarmee een werk (mogelijk) geschreven is en het eventuele effect ervan. Toch kunnen we concluderen dat de pluralistische vroegchristelijke genderideologie wordt gereflecteerd in de paradoxale houding tegenover Thekla en haar verhaal.

Het vroegchristelijke vrouwbeeld: de *mulier virilis*

We zagen hoe het christendom uiteenlopende posities kon innemen met betrekking tot genderideologie, maatschappelijke genderpatronen en de sociale positie van de vrouw. Die paradox wordt verder zichtbaar wanneer we het vroegchristelijke vrouwbeeld onder de loep nemen. Ik focus op het ideaal van de *mulier virilis* of 'mannelijke vrouw'.²⁷ Het ideaal ontstond tegen de achtergrond van de misogynie interpretatie van het scheppingsverhaal, die Eva verantwoordelijk stelt

voor de zondeval en die zegt dat de vrouw bijgevolg altijd een moreel-spirituele achterstand heeft ten opzichte van de man. Via ascese konden vrouwen zich echter van hun zondige erfenis ontdoen en spiritueel 'mannelijk' worden.

De retorische ingreep waarbij vrouwen die zich spiritueel onderscheiden 'mannelijkheid' verwerven, omvat een enigszins tegenstrijdige omgang met de relatie tussen sekse (biologisch geslacht) en gender (sociale rollen/gedragspatronen). Het uitgangspunt is dat vrouwen van nature moreel zwakker zijn dan mannen en berust dus op de visie dat de mens door biologische sekse wordt gedefinieerd (een essentialistische visie op gender, die geslacht en genderidentiteit doet samenvallen). Maar dat uitgangspunt staat haaks op het uitgedrukte idee, namelijk dat het mogelijk is geslacht te overstijgen door jezelf een andere genderrol aan te meten (een constructivistische visie waarbij mannelijkheid/vrouwelijkheid los gezien wordt van biologisch geslacht). Het ideaal van de mannelijke vrouw, waarbij de vrouw haar 'defecte natuur' als het ware overstijgt en zo 'mannelijk' wordt, combineert dus het idee dat biologisch verschil sterk determinerend werkt met het geloof in de mogelijkheid om de eigen genderidentiteit vorm te geven. Met andere woorden, het omvat een paradoxaal samengaan van essentialistische en constructivistische ideeën.²⁸

Het ideaal getuigt bijgevolg van een complex vrouwbeeld, dat niet zomaar gereduceerd kan worden tot een eenzijdig misogynie visie (noch tot het omgekeerde). Het bevestigt de hiërarchische relatie tussen man en vrouw, aangezien de deugdzaam vrouw in termen van het mannelijke wordt gecompliceerd, en toch vertoont het ook sporen van een vrij vooruitstrevende gedachte, namelijk een constructivistische kijk op gender, die vrouwen effectief een uitweg kon bieden uit een ondergeschikte positie. Het mes snijdt aan twee kanten: ascese kon binnen de christelijke moraal enerzijds tot vrouwelijke *empowerment* en zelfs vrouwelijke heiligheid leiden, maar anderzijds ging dit proces net met verlies van vrouwelijkheid gepaard. De mannelijke vrouw illustreert zo de ambiguïteit van de christelijke gendersymboliek.

Travestie: tussen transgressie en orde-bevestiging

Het complexe vrouwbeeld en het ruimere kader van contrasterende tendensen in de vroegchristelijke genderideologie (ascetische en egalitaire idealen versus huwelijksideal en hiërarchische genderpatronen) bieden een lens waardoor we travestie in hagiografie kunnen lezen. Ik ga daar nu dieper op in door te illustreren dat de teksten, net als het klimaat waarin ze voortgebracht zijn, een complex amalgaam van schijnbaar uiteenlopende tendensen vertonen. Eerst wil ik echter nog twee observaties maken.

Ten eerste moeten we opmerken dat heilige travestieten het ideaal van de mannelijke vrouw als het ware letterlijk belichamen: ze gaan door voor 'mannen', niet alleen spiritueel maar ook sociaal en uiterlijk. De retorische (en meer bepaald metaforische) constructie *mulier virilis* zou dus wel eens de inspiratie voor deze verhalen kunnen hebben geboden. Dit helpt om hun literaire bestaan te verklaren, ondanks het expliciete religieuze verbod op travestie. Bovendien verklaart het ook de tegenstrijdige visies van moderne interpretatoren, die de tek-

sten nu eens als een doorbreking en dan weer als een bevestiging van patriarchale genderpatronen hebben gelezen. Zoals we net zagen, zitten beide tendensen vevat in het idee van de mannelijke vrouw dat door deze heiligen wordt belichaamd.

Ten tweede is travestie op zich een enigszins paradoxaal gegeven. Binnen de antieke Dionysos-cultus, bijvoorbeeld, kleedden mannelijke volgelingen van deze god zich tijdens bepaalde rituelen als vrouwen.²⁹ Dionysos is een figuur van tegenstrijdigheden en omkeringen. Eén van de zaken die hem kenmerkt is genderambigüiteit: hij wordt vaak baardloos en androgyn voorgesteld. Bovendien vertelt de Griekse mythologie dat hij in meisjeskleren werd grootgebracht. Daarom zou het goed kunnen dat travestie in de Dionysos-cultus een onderdeel van een initiatieritueel was.³⁰ In dat geval betekent travestie niet (enkel) transgressie van de sociale orde en van genderrollen, maar werkt het net orde-bevestigend: de rollen worden heel even omgekeerd, om ze dan ritueel te kunnen bekrachtigen. Iets gelijkaardigs gebeurt bij carnaval. Gedurende een beperkte periode worden alle remmen losgelaten en alle conventies op zijn kop gezet, maar daarna herstelt de orde zich met des te grotere doelmatigheid. Door even iemand anders te spelen, wordt bevestigd wie je 'echt' bent en krijgt de 'eigen' identiteit betekenis in oppositie met het andere. Travestie volgt hetzelfde principe: wie zich kleedt als het andere geslacht doorbreekt geldende normen, maar stelt in en door deze daad ook net de bestaande normen scherp. Dat samengaan van subversiviteit en orde-bevestiging vormt een onoplosbare paradox waarbij het ene aspect het nooit helemaal wint van het andere.³¹ Bijgevolg is het niet moeilijk travestie in hagiografie te begrijpen als een symptoom van

de pluralistische vroegchristelijke genderideologie.

Dat blijkt ook uit de verhalen over heilige travestieten. Ze lijken zich te bevinden op het snijvlak tussen egalitaire en hiërarchische genderrelaties; tussen het doorbreken van traditionele man/vrouw-modellen en het bevestigen ervan; tussen vrouwelijke emancipatie en onderdrukking. Neem bijvoorbeeld het *Leven van Pelagia* (ca. vijfde eeuw). Pelagia wordt aanvankelijk geportretteerd als hét toonbeeld van seksualiteit en zondigheid. Ze is een actrice in Antiochië, wat vanuit christelijk oogpunt zoveel betekende als prostituee (ze wordt tevens *pornè* genoemd door de bisschop Nonnos, de religieuze autoriteit in het verhaal).³² Pelagia komt het verhaal binnengetreden gezeten op een ezel, omgeven door een groot gevolg van dienaars, volledig opgesierd met juwelen, ongesluierd, halfnaakt. Zo passeert ze enkele bisschoppen die bijeengekomen zijn in de stad en hun hoofden gechoqueerd wegdraaien. Later komt Pelagia tot inkeer. Ze laat zich dopen en vestigt zich in Jeruzalem, waar ze zich als monnik Pelagios voordoet en geïsoleerd leeft. Wanneer een kennis haar enkele jaren later opzoekt, herkent die haar niet omdat haar strenge ascetische levenswijze haar beroemde schoonheid volledig deed verdwijnen. Slechts bij haar dood, wanneer haar naakte lichaam gewassen wordt, ontdekt men dat ze een vrouw is, tot grote verwondering van allen.

Pelagia maakt een radicale transformatie door, van actrice/prostituee tot asceet. In dat proces ondergaat ze een complete de-seksualisering, met name uitgebeeld door het verlies van haar vrouwelijke schoonheid. Euphrosyne en Athanasia maken een gelijkaardige transformatie door. Travestie overschrijdt de grenzen van de genders doordat deze vrouwen bijna alle tekenen van geslacht en seksualiteit verliezen. Pelagia doorbreekt bovendien de traditionele genderrollen doordat ze via ascese 'mannelijke' deugdzaamheid bereikt. Zo maakt ze zich los uit haar erfzondige positie als vrouw.

Maar tegelijk is de vraag of dit verhaal werkelijk een optimistisch beeld van vrouwelijke religiositeit vertoont, aangezien Pelagia haast letterlijk haar vrouwelijkheid verliest. Aan het eind van het verhaal bevindt zich een detail dat tekenend is voor de inherente complexiteit van het vrouwbeeld dat wordt geschetst. Wanneer ontdekt wordt dat de beroemde asceet Pelagios eigenlijk een vrouw is, roept men uit: "Welke verborgen heiligen leven er op aarde, niet enkel mannen, maar ook vrouwen!"³³ De verwondering die opgeroepen wordt bij de ontknoping heeft er dus mee te maken dat vrouwen dezelfde ascetische doelen kunnen bereiken als mannen. Dat werd blijkbaar ervaren als uitzonderlijk. Een optimistische lezing van dit fragment zou kunnen onderstrepen dat Pelagia nu als vrouw niet langer afkeer maar bewondering oproept. Een pessimistische lezing ziet hierin bevestigd dat vrouwen niet geacht werden tot dergelijke zaken in staat te zijn. Zoals Elizabeth Clark opmerkt, lijkt het voorbeeld van de heilige vrouw daarmee bedoeld om mannelijke lezers op te roepen tot deugdzaamheid door erop te wijzen dat zij daar *a fortiori* tot in staat zouden moeten zijn.³⁴

Het verhaal van Pelagia (en enkele anderen) focust op transformatie. Daarmee lijkt het de inherente waarde van het vrouwelijke gender te ontcrachten, maar drukt het ook een constructivistische en haast symbolische visie op gender uit, >>



Dionysos werd vaak voorgesteld met vrouwelijke trekken wat hem een androgyn uiterlijk gaf.

die dan weer normdoorbrekend is. In enkele andere verhalen ligt de nadruk daarentegen op de latente vrouwelijkheid van de vermomde personages, wat zorgt voor een positiever vrouwbeeld, maar tegelijk ook een engere, essentialistische kijk op gender. In de *Levens* van Eugenia, Theodora en Maria worden de vermomde protagonisten verleid door wel lustige vrouwen en achteraf door hen beschuldigd van aanranding of zelfs het verwekken van een kind. Eugenia wordt terechtgesteld en bewijst haar onschuld door haar naakte lichaam en haar ware identiteit te onthullen. Theodora en Maria worden daarentegen verbannen uit hun kloosters, een straf die ze nederig dragen. Na jaren van boetedoen, wordt bij hun dood hun geslacht, en dus hun onschuld, ontdekt. De verwondering en bewondering voor de heilige heeft te maken met de morele deugden en extreme nederigheid van de heilige vrouw, ditmaal zonder dat ze getransformeerd is in iets anders dan een vrouw. Theodora en Maria mogen dan wel succesvol doorgaan voor mannen, hun schoonheid kunnen ze niet verstoppen en wijst op hun latente vrouwelijkheid. Bovendien speelt de plot van valse beschuldiging daarop in. De clou van het verhaal is dat de straf die de heiligen ondergaan onterecht is, de beschuldiging zelfs absurd; bijgevolg houd je als lezer continu hun ware geslacht in het achterhoofd. Het verhaal presenteert dus op het eerste gezicht een positief model van *vrouwelijke* deugdzaamheid.

Maar opnieuw is een pessimistischere lezing mogelijk. Ten eerste hebben onderzoekers opgemerkt dat deze vrouwen, zelfs vermomd als man, nog steeds achtervolgd worden door seksualiteit.³⁵ Theodora pleegt bovendien overspel aan het begin van het verhaal, wat de reden is voor haar vlucht. De straf die ze ondergaat als man stelt haar dus in staat boete te doen voor haar eerdere zonde als vrouw. De teksten lijken vrouwen te herleiden tot inherent seksuele en zondige wezens (getuige ook de vrouwelijke antagonisten): ze tonen hoe vrouwen zich moreel kunnen onderscheiden binnen de beperkingen die hen vanuit de schepping zijn meegegeven.³⁶ De verhalen van valse beschuldiging drijven daarmee de inherente ambiguïteit van het christelijke vrouwbeeld en de christelijke gendersymboliek op de spits.

Conclusie

Vroegchristelijke genderideologie is op zijn minst complex te noemen. Op het eerste gezicht lijkt ze misogyn, maar als we dieper graven, blijkt de situatie ingewikkelder te zijn. Het christendom accommodeerde een veelheid aan visies, die soms inherent tegenstrijdig zijn. Ze omvat naast misogynie ook egalitaire tendensen. Het complexe vrouwbeeld in de vorm van het ideaal van de *mulier virilis*, dat emancipatorische/constructivistische en misogynie/essentialistische elementen combineert, is daar een goed voorbeeld van.

Tegen deze achtergrond zijn de heilige travestieten gemakkelijker te begrijpen: zij bevinden zich op datzelfde snijvlak. Als we bovendien het bestaan van deze verhalen willen verklaren, terwijl travestie door kerkelijke instanties verboden werd, dan zijn er misschien wel verscheidene juiste antwoorden. De schijnbaar tegenstrijdige verklaringen die gegeven zijn, hoeven elkaar niet uit te sluiten, maar getuigen net van

Dit kapiteel van een twaalfde-eeuwse kerk in Vézelay toont het dramatische moment waarop Eugenia haar naakte lichaam onthult om haar onschuld te bewijzen. Terwijl de vormgeving van haar hoofd en haardracht de mannelijke vermomming weer geeft, signaleert de welving van haar borsten, die vanonder het habijt tevoorschijn komen, haar vrouwelijke geslacht.

die complexiteit. Met andere woorden, het is enerzijds goed mogelijk dat deze verhalen de travestie-praktijk wilden controleren, zoals sommigen beweren, en anderzijds neemt dit niet weg dat ze ook inspirerend of emancipatorisch gewerkt kunnen hebben. Het doel en effect van narratieve teksten zijn, zoals ik al aangaf, twee afzonderlijke zaken. Bovendien is travestie steeds een paradoxaal gegeven dat zich als een slinger tussen transgressie en orde-bevestiging beweegt: het roept hoe dan ook beide op.

Wat leren we hieruit? In de eerste plaats: dat alles draait om wat lezers (individueel of collectief) doen met teksten, en wat ze eruit willen halen. Dat geldt evenzeer voor ons, moderne lezers van oude verhalen. Je kan heilige travestieten beschouwen als vrouwen die door patriarchale structuren gedwongen worden hun eigen genderidentiteit te ontkennen en slechts op die manier zichzelf kunnen verheffen tot heiligheid. Maar je kan ze ook lezen als ‘gender b(l)enders’ of als vrouwen die een gedurfd keuze maken en zich zo weten te onttrekken aan patriarchale huwelijksstructuren. In een recent boek beschrijft Helen Morales wat zij ‘de subversieve kracht van mythes’ noemt.³⁷ Ze toont hoe antieke mythes vandaag doorwerken in culturele gedragspatronen, en enerzijds met een sluipende kracht misogynie of niet-inclusieve denkpatronen in stand houden, maar hoe ze anderzijds ook door moderne lezers kunnen worden toegeëigend en herschreven, om zo als brandstof te dienen voor sociale of culturele verandering. Net zo kunnen we hagiografische verhalen over travestie aangrijpen als een les over hoe het vandaag nog steeds beter kan, maar ook als een krachtbron voor een inclusieve en hedendaagse religieuze beleving, bijvoorbeeld.

Wat vaststaat, is dat ze ons helpen nadenken over ons culturele heden, door een tip op te lichten van de sluier van de tijd, die het cultureel verleden bedekt. ///

Noten:

- ¹ Ik bedank de anonieme reviewers en de redactie van *Historica* voor hun pertinente opmerkingen en nuttige feedback. Dit artikel werd geschreven als onderzoeker van het FWO – Vlaanderen en met de steun van BAEF en Fulbright.
- ² Er zijn dertien verhalen overgeleverd: *Leven van Susanna* (vierde/vijfde eeuw), *Leven van Pelagia* (vijfde eeuw), *Leven van Eugenia* (vijfde/zesde eeuw), *Leven van Theodora van Alexandrië* (vijfde/zesde eeuw), *Leven van Andronikos en Athanasia* (vijfde/zesde eeuw), *Leven van Anastasia Patrikia* (zesde eeuw), *Leven van Apolinaria* (zesde eeuw), *Leven van Matrona van Perge* (zesde eeuw), *Leven van Euphrosyne van Alexandrië* (zesde/zevende eeuw), *Leven van Maria die Marinos wordt genoemd* (vierde, zesde of zevende eeuw), *Leven van Anna die Euphemianos wordt genoemd* (negende/tiende eeuw), *Leven van Marina van Scario* (elfde/twaalfde eeuw), *Leven van Euphrosyne de Jongere* (veertiende eeuw). Over hun fictieve karakter, zie o.a. S. Insley, 'Dressing up the Past: Fictional Narrative in the Life of Matrona of Perge', in: P. Roilos (red.), *Medieval Greek Storytelling. Fictionality and Narrative in Byzantium* (Wiesbaden 2014) 65-67.
- ³ Eigen vertaling naar P. Cox Miller, *Women in early Christianity: translations from Greek texts* (Washington, D.C. 2005) 151.
- ⁴ J.E. Salisbury, *Church Fathers, Independent Virgins* (Londen en New York 1991) 98; C.O. Tommasi, 'Cross-dressing as discourse and symbol in late antique religion and literature', in: D. Campanari, F. Carlà-Uhink en M. Facella (red.), *TransAntiquity. Cross-Dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World* (Londen en New York 2017) 128.
- ⁵ M. Delcourt, 'Le complexe de Diane dans l'hagiographie chrétienne', *Revue de l'histoire des religions* 153:1 (1958) 15 en 31; E. Patlagean, 'L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance', *Studi Medievali* 3:17 (1976) 610-616; Salisbury, *Church Fathers, Independent Virgins*, 108-110; V. Hotchkiss, *Clothes Make the Man: Female Cross Dressing in Medieval Europe* (New York en Londen 1996) 18, 22 en 27; N. Delierneux, 'Virilité physique et sainteté féminine dans l'hagiographie orientale du IVe au VIIe siècle', *Byzantion* 67:1 (1997) 232.
- ⁶ K. Upson-Saia, *Early Christian Dress: Gender, Virtue, and Authority* (Londen en New York 2011) 85. Zie ook C.L. Lubinsky, *Removing Masculine Layers to Reveal a Holy Womanhood* (Turnhout 2013).
- ⁷ Ik bouw verder op inzichten van S.J. Davis, 'Crossed Texts, Crossed Sex: Intertextuality and Gender in Early Christian Legends of Holy Women Disguised as Men', *Journal of Early Christian Studies* 10:1 (2002), 1-36 en P. Cox Miller, 'Is There a Harlot in This Text? Hagiography and the Grotesque', *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33:3 (2003), 419-435.
- ⁸ R.H. Bloch, *Medieval Misogyny* (Chicago 1992) 22-24.
- ⁹ Verder lezen: E. en W. Stegemann, *Jesus Movement: A Social History of Its First Century* (Augsburg Fortress 1999).
- ¹⁰ E. Schüssler Fiorenza, *In Memory Of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origins* (Philadelphia 1983). Dit wordt genuanceerd door J.H. Elliott, 'Jesus Was Not an Egalitarian', *Biblical Theology Bulletin* 32 (2002), 75-91.
- ¹¹ C. Trevet, *Monasticism: Gender, Authority and the New Prophecy* (Cambridge 1996).
- ¹² Verder lezen kan in J. Bugge, *Virginitas: The History of an Ideal* (Den Haag 1975).
- ¹³ Het *Leven van Antonius* is te lezen in Nederlandse vertaling in V. Hunink, *Athanasius van Alexandrië, Verleidingen in de woestijn, Het leven van de heilige Antonius* (Amsterdam 2002).
- ¹⁴ Het *Leven van Maria van Egypte* is te lezen in Engelse vertaling in A.-M. Talbot (red.), *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation* (Washington, D.C. 1996).
- ¹⁵ Dit is één manier waarop vrouwelijke maagdelijkheid in het christendom kan worden gezien, maar ook dit aspect kent een andere kant: zie E. Castelli, 'Virginité and Its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity', *Journal of Feminist Studies in Religion* 2:1 (1986), 61-88 en M.B. McInerney, *Eloquent Virgins from Thecla to Joan of Arc* (New York 2003).
- ¹⁶ K. Milnor, 'Women in Roman Society', in: M. Peachin (red.), *The Oxford*

Handbook of Social Relations in the Roman World (Oxford 2011) 609-622.

- ¹⁷ G. Clark, 'Gendered Religions', *Gender & History* 9:3 (1997) 625-628.
- ¹⁸ Bloch, *Medieval Misogyny*, 25 en S. Lowerre, *The Cross-Dressing Female Saints* in Wynkyn de Worde's 1495 Edition of the *Vitas Patrum* (Frankfurt am Main 2006) lxxxiii.
- ¹⁹ Bloch, *Medieval Misogyny*, hoofdstuk drie, gaat op zoek naar oorzaken en verklaringen. I. Calmeyer, 'Attende Theodora', *Historica* 1 (2020), 34-39 bespreekt de dubbelzinnige christelijke attitude t.o.v. vrouwen in de hoge middeleeuwen.
- ²⁰ J.D. McLarty, *Thecla's Devotion: Narrative and Emotion in the Acts of Paul and Thecla* (Cambridge 2019) 5-7.
- ²¹ De *Handelingen van Paulus en Thekla* zijn te lezen in Nederlandse vertaling in V. Hunink, *Vrouwen naast Paulus* (Budel 2013).
- ²² K. Cooper, *The Virgin and the Bride* (Cambridge Mass. en Londen 1996).
- ²³ McInerney, *Eloquent Virgins*, 35-45. Volgens sommige onderzoekers zou Thekla's verhaal oorspronkelijk voor en door vrouwen verteld zijn, al is die visie ook gecontesteerd: S.J. Davis, *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity* (Oxford 2001) 8-18. M. Misset-van de Weg, 'Magic, Miracle and Miracle Workers in the Acts of Thecla', in: A.-M. Korte en A. Korte (red.), *Women and Miracle Stories: A Multidisciplinary Exploration* (Leiden 2003) 29-52 toont hoe mirakels in Thekla's verhaal de autoriteit van de vrouwelijke apostel ondersteunen.
- ²⁴ Davis, *The Cult of Saint Thecla*.
- ²⁵ J. Perkins, *The Suffering Self* (Londen en New York 1995) 26-29; Cooper, *The Virgin and the Bride*, hoofdstuk drie; R. Andriou, *Saint Thecla. Body Politics and Masculine Rhetoric* (Londen en Oxford 2020).
- ²⁶ Cooper, *The Virgin and the Bride*, 65. Volgens Davis (*The Cult of Saint Thecla*, 13) bewijst Tertullianus' kritiek op Thekla dat de *Handelingen* inderdaad vrouwen geïnspireerd hebben om leiderschapsfuncties op te nemen in de vroege kerk. Davis, *The Cult of Saint Thecla*, 48-54 bespreekt de spanning tussen emancipatorische en patriarchale elementen in het *Leven en Mirakels van de Heilige Thekla*, een latere herwerking van de *Handelingen*.
- ²⁷ Verder lezen kan in K. Aspegren, *The male woman: a feminine ideal in the early church* (Stockholm 1990) en G. Cloke, *This Female Man of God: Women and Spiritual Power in the Patristic Age* (New York 1995).
- ²⁸ E. Castelli, 'I Will Make Mary Male': Pieties of the Body and Gender Transformation of Christian Women in Late Antiquity', in: J. Epstein en K. Staub (red.), *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity* (Londen 1991) 33.
- ²⁹ Tommasi, 'Cross-dressing as discourse', 123.
- ³⁰ Over rituele travestie, zie F. Zeitlin, *Playing the Other: gender and society in classical Greek literature* (Chicago 1996).
- ³¹ Hotchkiss, *Clothes Make the Man*, 9-10.
- ³² Zie §12 in de editie van B. Flusin in P. Petitfengien e.a. (red.), *Pélagie la Pénitente: Métamorphoses d'une légende* (Paris 1981). Klassieke theatervormen werden overigens sterk afgekeurd door christelijke autoriteiten. Acteurs en actrices stonden laag op de sociale ladder en werden door christelijke autoriteiten als ondeugdelijk beschouwd. Zie R. Webb, *Demons and Dancers: Performance in Late Antiquity* (Cambridge Mass. en Londen 2008) hoofdstuk 9.
- ³³ Zie §49 in de editie van Flusin.
- ³⁴ Wat Clark 'shaming' noemt op p. 29 in E.A. Clark, 'The Lady Vanishes: Dilemmas of a Feminist Historian after the "Linguistic Turn"', *Church History* 67:1 (1998) 1-31.
- ³⁵ Upson-Saia, *Early Christian Dress*, 92-94.
- ³⁶ Lowerre, *The Cross-Dressing Female Saints*, cxv.
- ³⁷ H. Morales, *Antigone Rising: The Subversive Power of the Ancient Myths* (New York 2019).

Julie Van Pelt is postdoctoraal onderzoeker van het Fonds Wetenschappelijk Onderzoek-Vlaanderen aan de Universiteit Gent. Ze is tevens postdoctoraal fellow van de Belgian American Educational Foundation en Fulbright Belgium aan Georgetown University. In haar onderzoek benadert ze Griekse hagiografie vanuit literair en narratologisch oogpunt en heeft ze aandacht voor thema's als vermomming, bedrog, illusie en magie.

Twée vrouwelijke stemmen uit de laatantieke en vroegmiddeleeuwse Latijnse traditie

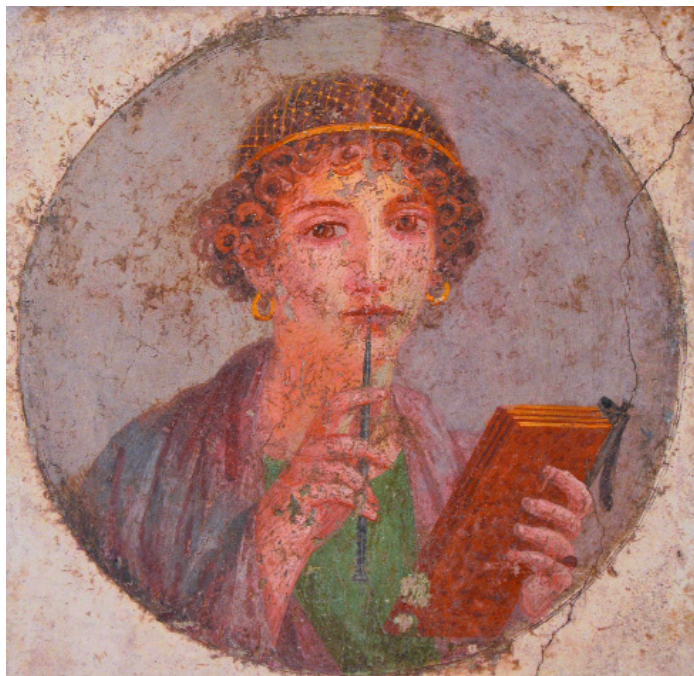
Egeria en Hugeburc over het Heilige Land

Het Latijn was tot ver in de moderne tijd de voertaal aan het hof, in de kerk en het onderwijs: plekken die traditioneel niet worden geassocieerd met vrouwelijke aanwezigheid. Dit heeft meegeholpen aan het beeld van het Latijn als een taal van mannen en een taal van macht in Europa. Het beeld is nog altijd springlevend in de wetenschap. Maar klopt het wel?

/ Klazina Staat /

PRecent onderzoek laat zien dat het beeld van het Latijn als een puur mannelijk domein niet strookt met de historische werkelijkheid. Vanuit de periode van de late oudheid tot de achttiende eeuw is er een verrassend grote groep van vrouwen bekend die geletterd waren en optraden als schrijfster, kopiiste of opdrachtgeefster van Latijnse teksten.¹ In tegenstelling tot de klassieke periode zijn er ook veel teksten van vrouwen uit de postklassieke periode overgeleverd. Een belangrijke factor was de opkomst en acceptatie van het christendom vanaf de vierde eeuw. Hoewel een instituut zoals de kerk bijdroeg aan ongelijke machtsverhoudingen tussen mannen en vrouwen, stimuleerde het christendom tegelijkertijd de scholing en geletterdheid van zowel mannen als vrouwen, vanuit het idee dat iedereen toegang moest hebben tot de Schrift.² Zoals blijkt uit de teksten die zijn overgeleverd, was het vrouwen niet alleen toegestaan om te leren lezen maar ook te schrijven, waarbij het waarschijnlijk bijdroeg aan de overlevingskansen van hun teksten als ze schreven over een christelijk onderwerp. Blijkbaar was het schrijven over ‘heilige’ zaken niet alleen voorbehouden aan de man.

Dit blijkt bijvoorbeeld uit de literatuur van twee Latijnse schrijfsters uit de late oudheid en vroege middeleeuwen, namelijk de laat-veerde-eeuwse auteur Egeria, en de achtste-eeuwse non Hugeburc van Heidenheim.³ Hoewel de auteurs afkomstig zijn uit heel verschillende plaatsen en tijden, hebben ze als gemene deler dat ze schrijven over een pelgrimsreis naar het Heilige Land. Egeria is de auteur van het *Itinerarium Egeriae*, waarin ze vanuit haar eigen perspectief verslag doet van de reis die ze waarschijnlijk tussen 381 en 384 maakte vanuit een onbekende plek in West-Europa naar het land van de Bijbel: Jeruzalem en omliggende gebieden, bestemmingen in Egypte en Syrië, en zelfs heiligdommen in



Bron: Napels, Museo Archeologico Nazionale (inv. Nr. 9084), Wikimedia Commons.

Vrouw met wastabletjes en een stylus. Fresco, ca. 55-79. Het portret werd na de ontdekking in 1760 de ‘Sappho’-tondo genoemd, naar de enige Griekse schrijfster die in de klassieke canon is opgenomen.

Mesopotamië en Constantinopel.⁴ Het *Itinerarium* heeft de vorm van een brief, gericht aan Egeria’s “zussen” thuis, met wie de auteur wellicht een gemeenschap van nonnen of religieuze dames bedoelde waartoe ze zelf ook behoorde.

In tegenstelling tot Egeria beschrijft Hugeburc niet haar eigen reiservaringen, maar die van de monnik en latere bisschop Willibald van Eichstätt (ca. 700-788/789), die tussen 722 en 729 naar Rome en het Heilige Land was gereisd. Het verslag van de reis beslaat het grootste deel van de biografie die Hugeburc schreef over de bisschop en die nu bekend staat als het *Hodoeporicon* of *Leven* van Willibald.⁵ Hugeburc had het verslag uit de mond van Willibald zelf gehoord toen de bisschop het klooster van Heidenheim, waar zij verbleef als novice, wellicht rond 778 met een bezoek vereerde.⁶

Hoewel de teksten geen direct verband met elkaar hebben, is het interessant om ze samen te lezen, omdat het opvallende parallellen aan het licht brengt in de manier waarop Egeria en Hugeburc werden ontvangen door de tijd heen. Beiden raakten lange tijd in vergetelheid voordat ze in de moderne wetenschap werden ‘herontdekt’. In beide gevallen leidde de herontdekking echter tot een nieuwe marginalisering van de

auteurs en hun werk, met steeds een beroep op dezelfde set van argumenten: het vrouw-zijn van de auteurs, hun vermeende lage opleiding en intelligentie, en het veronderstelde niet-klasseke karakter van hun literatuur. Een belangrijke factor binnen deze marginalisering zijn ideeën over de klassieke canon die, hoewel ze in de afgelopen decennia steeds meer zijn bekritiseerd, nog altijd dominant zijn in het wetenschappelijk discours en leiden tot de uitsluiting van auteurs en teksten die niet voldoen aan de klassieke standaarden. Dit geldt ook voor vrijwel alle vrouwelijke auteurs uit de Latijnse traditie, die op enkele uitzonderingen na afkomstig zijn uit de postklassieke periode.⁷

Zoals we zullen zien lijken Egeria en Hugeburc de negatieve receptie van hun teksten op het eerste gezicht zelf in de hand te werken met het beeld dat ze van zichzelf geven in hun teksten. Tegelijkertijd doet het beeld geen recht aan hun stijl en auteurschap. Het is daarom tijd om een positiever beeld te geven van Egeria en Hugeburc en zo bij te dragen aan een inclusiever beeld van de Latijnse traditie. Wie waren de auteurs en in welke sociaal-culturele context brachten zij hun werk tot stand? Hoe werden zij ontvangen in zowel de middeleeuwen als in de moderne wetenschap? Hoe verhoudt hun receptie zich tot het beeld dat de vrouwen van zichzelf gaven? Welke mechanismes droegen bij aan hun marginale status? En wat maakt de auteurs interessant en belangrijk om te lezen en te bestuderen, ook vandaag?

Terug in de herinnering: Egeria en Hugeburc in hun sociaal-culturele context

Het had maar een haar gescheeld of Egeria's tekst was niets anders dan een vage herinnering. Er is één elfde-eeuws manuscript uit Montecassino waarin het *Itinerarium* min of meer integraal is bewaard, maar hier ontbreken het begin en einde van de tekst en delen vanuit het midden.⁸ Daarnaast zijn er enkele fragmenten teruggevonden in een negende-eeuws manuscript uit Toledo. Naast twee vermeldingen in twaalfde-eeuwse catalogi van Franse en Spaanse kloosterbibliotheken is er geen ander spoor van Egeria's verslag overgebleven.⁹

Ook Egeria zelf ontsnapte maar ternauwernood aan de vergetelheid. De auteur wordt nergens in de overgeleverde tekstfragmenten van het *Itinerarium* genoemd. Geleerden zijn het er nu over eens dat de auteur kan worden geïdentificeerd als de vrouw die door de Spaanse monnik Valerius van Bierzo in een brief (ca. 680) wordt geprezen vanwege haar moed en doorzettingsvermogen tijdens een reis naar het Heilige Land.¹⁰ Omdat het begin en einde van de tekst ontbreken, is het onduidelijk waar Egeria haar reis begon en eindigde. Waar wetenschappers eerst stelden dat Egeria uit Gallië kwam, denkt men nu eerder aan Spanje, waar de meeste manuscripten van haar verslag vandaan komen, alsook Valerius van Bierzo.¹¹

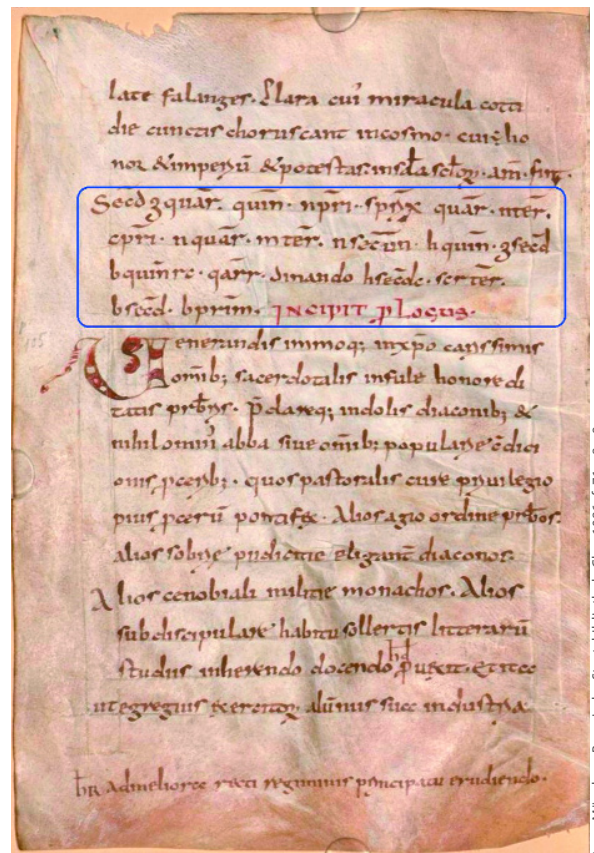
Egeria behoorde zeer waarschijnlijk tot een religieuze gemeenschap van vrouwen. Valerius noemt haar een *sanctimonialis* ("non", "religieuze vrouw"), die na haar reis terugkeerde naar haar zusters van de gemeenschap.¹² Mogelijk leerde Egeria binnen een dergelijke kloostergemeenschap lezen en schrijven. Wetenschappers hebben wel eens willen

beweren dat Egeria's reislust impliceert dat zij geen non kan zijn geweest, maar we weten uit contemporaine bronnen dat Egeria niet de enige vrouw was die dergelijke reizen maakte.¹³ Reizen werd in de monastieke context als een vorm van ascetische onthouding opgevat, waarbij zowel mannen als vrouwen zich bewust blootstelden aan de uitdagingen en gevaren die het reizen met zich meebracht, om de plekken te bezoeken waar Jezus en de heiligen hadden geleefd of waren gestorven.¹⁴

Net als Egeria is de figuur van Hugeburc van Heidenheim met vraagtekens omgeven. Hugeburc werd pas geïdentificeerd als de auteur van de *Levens* van Willibald en Winnebald toen de bekende paleograaf Bernhard Bischoff in 1931 het raadseltje ontcijferde dat te vinden is tussen de twee teksten in het oudste manuscript waarin ze zijn overgeleverd.¹⁵ Bischoff ontdekte dat het raadsel bestaat uit een opeenvolging van losse letters en afkortingen (herkenbaar aan de streep erboven) die staan voor rangtelwoorden (*prima, secunda, tertia* etc.). Wanneer de rangtelwoorden worden ingewisseld voor de corresponderende klinkers in het Latijnse alfabet ontstaat het volgende zinnetje: *Ego una Saxonica nomine Hugeburc ordinando scribebam*, "Ik, een Saksische gewijd met de naam Hugeburc, heb dit geschreven."

>>

Manuscript van Hugeburc van Heidenheims *Hodoeporicon*, met in het kader het auteursraadseltje.



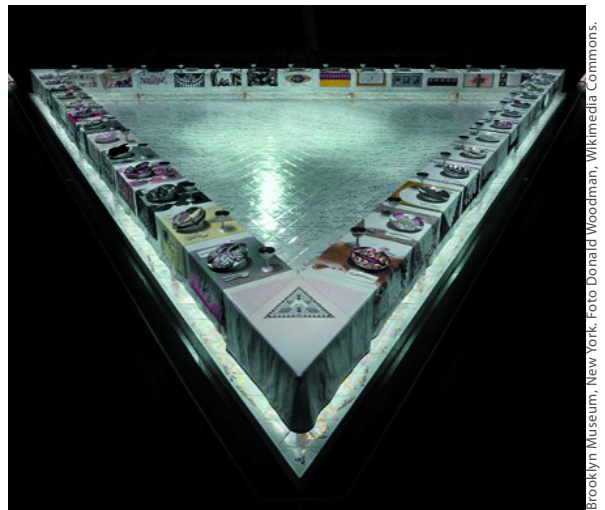
Bron: München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 1086, f. 71v, 8e-9e eeuw.

We weten verder niets over Hugeburc behalve wat zij over haarzelf zegt in haar *Levens* van Willibald en Winnebald. Ze was van Angelsaksische geboorte en verhuisde na 761 vanuit Engeland naar het huidige Beieren om in te treden in het klooster van Heidenheim.¹⁶ Ze behoorde tot de groep Angelsaksische kloosterlingen die in navolging van Bonifatius naar het continent trokken om de Franken te kerstenen.¹⁷ Hugeburc staat bekend als de eerste schrijfster van Engelse afkomst van wie een volledige tekst in proza is overgeleverd.¹⁸ Hugeburc kon haar rol opnemen dankzij de Angelsaksische monastieke context, waarin er veel ruimte was voor vrouwen om zich te ontwikkelen.¹⁹ Uit contemporaine literatuur blijkt dat vrouwen binnen de Angelsaksische kloosters een basiskennis konden verwerven in gebieden zoals de Latijnse grammatica, poëzie, exegese en het canoniek recht.²⁰ Er zijn meerdere schrijvende vrouwen bekend uit de Angelsaksische monastieke context, zoals Aelfled, Egburg, Eangyth, Bugga en Leoba, die brieven uitwisselden met Bonifatius.²¹ Vrouwen traden op als de stichters en leidsters van vrouwenkloosters, zo ook in Heidenheim, dat onder het gedeelde gezag stond van Willibalds broer Winnebald en zijn zus Walpurgis.²² Zoals Hugeburc zelf aangeeft, werd zij door haar oversten – die ook verre verwanten waren – gesteund in het schrijven.²³

Het feit dat Willibald Hugeburc zijn verhaal toevertrouwde om op schrift te stellen, laat zien dat hij de vrouw een bepaald belang toekende. Hetzelfde geldt voor Egeria. Petrus Diaconus (1107-1159), monnik en bibliothecaris in de abdij van Montecassino, gebruikte het *Itinerarium Egeriae* als bron voor zijn eigen tekst over het Heilige Land (*De locis sanctis*) en lijkt daarbij gebruik te hebben gemaakt van precies dat manuscript uit Montecassino waarin Egeria's tekst als enige is overgeleverd.²⁴ Ondanks hun belang raakten de vrouwen toch in vergetelheid, totdat ze pas in de moderne tijd weer werden herontdekt in de wetenschap.²⁵ Deze herontdekking was echter niet onverdeeld geslaagd, aangezien de auteurs in het modern-wetenschappelijk discours nog altijd een bepaalde gemarginaliseerde status hebben.

Gemarginaliseerde auteurs: de impact van de klassieke canon

De moderne analyse van Egeria en Hugeburc wordt gehinderd door enkele diepgewortelde vooringenomenheden ten opzichte van de Latijnse literatuur en vrouwelijke auteurs in het bijzonder. In plaats van te onderzoeken welk 'alternatief' soort schrijverschap Egeria en Hugeburc – en met hen vele mannelijke auteurs – mogelijk zouden kunnen uitdragen, worden ze onderworpen aan de klassieke norm (zoals die wordt gesteld door mannelijke auteurs uit de klassieke oudheid, zoals Vergilius, Ovidius, Horatius en Cicero), zelfs al stammen beide schrijfsters uit de postklassieke periode. In het algemeen wordt de stijl van Egeria en Hugeburc niet positief beoordeeld. In meest positieve zin wordt hun taal en stijl gekarakteriseerd als “ongebruikelijk”, gekenmerkt door eigenzinnige woordvormen en zogenaamde ‘anakoloeten’: het typisch klassieke label dat wordt gebruikt voor zinsstructuren die intern incoherent zijn en niet voldoen aan de klas-



Judy Chicago's *The Dinner Party* bestaat uit drie tafels met couverts die gewijd zijn aan 39 illustere vrouwen uit de geschiedenis. Ze staan op de 'heritage floor', dat de namen bevat van nog eens 999 andere vrouwen, waaronder Hugeburc. (1974-1979)

sieke normen.²⁶ Ook wordt de stijl van beide auteurs regelmatig afgedaan als “simpel” en “alledaags” in vergelijking met klassieke auteurs.²⁷ Het is niet verwonderlijk dat hun Latijn als “vulgaire” wordt bestempeld: de term die wordt gebruikt voor Latijn dat niet overeenkomt met de klassieke standaarden en wordt verondersteld dichter bij de (laat-antieke) spreektaal aan te liggen.²⁸

Een terugkerend element in het onderzoek naar Egeria en haar *Itinerarium* is de beoordeling in negaties, op grond van wat de tekst *niet* is of wat de auteur *niet* doet. Het *Itinerarium* is *geen* kunstwerk en laat *geen* narratieve ontwikkeling zien. Het werk bestaat simpelweg uit losse fragmenten, in tegenstelling tot de klassieke literatuur met haar fraaie volzinnen en coherente interne structuur.²⁹ Egeria is *niet*-geïnfomeerd over het onderwerp van het oosterse monnikendom en laat ook *geen* van de typologische interpretaties blijken die gewoon waren in het vroege christendom.³⁰ Dergelijke oordelen gaan vaak samen met andere negatieve kwalificaties: Egeria's stijl is monotoon en vermoeiend en Hugeburcs taal “wordy”.³¹ In het geval van Hugeburc is er soms de impliciete veronderstelling dat zij niet meer was dan Willibalds ‘doorgeefluik’, waarbij de inbreng van Hugeburc tot een minimum wordt teruggebracht en de auteur eigenlijk wordt geëlimineerd uit de tekst.³² Ook is het heel opvallend dat het werk van zowel Egeria als Hugeburc wordt gezien als mislukt. Egeria's pogingen om zich verfijnd uit te drukken zijn “moeizaam en lukken maar zelden”.³³ Haar “usually acute observations fail to contribute any significant information to her audience”.³⁴ Hugeburcs opleiding “was insufficient to permit her to achieve her goal with complete success”.³⁵

Hierbij is vaak de impliciete veronderstelling dat de auteurs wel aan de standaarden van goede literatuur *wilden* vol-

doen maar dit niet konden omdat hun intelligentie of opleidingsniveau dat niet toestond, wat dan weer wordt toegeschreven aan hun vrouw-zijn.³⁶ Hoewel wetenschappers het er wel over eens zijn dat Egeria een bepaalde opleiding had genoten, wordt deze toch vaak als “gemiddeld” of “gematigd” gedefinieerd. Een steeds terugkerende strategie hierbij is het gebruik van de litotes (een stijlfiguur waarbij een ontkenning wordt gebruikt om het tegengestelde te benadrukken), waarvan het onduidelijk is of die is bedoeld om Egeria’s opleiding positiever voor te stellen of juist niet. Egeria is “niet onopgeleid”; elders wordt vermeld dat “she may not have been badly educated, but her learning does not appear to have been particularly sophisticated”.³⁷ Het wordt pijnlijk wanneer een wetenschapster zover gaat om te stellen dat Egeria “is clearly a woman of average intelligence. The total effect of her narrative contains nothing that would suggest an eccentricity of attitude or training.”³⁸ Dergelijke visies zijn niet alleen marginaliserend voor de vrouwen in kwestie maar ook onjuist. Ze gaan voorbij aan het feit dat vrouwen zoals Egeria en Hugelburc binnen de context van religieuze gemeenschappen en latere kloosters wel degelijk een bepaalde scholing hadden ontvangen: ze konden leren lezen en schrijven en onderwezen worden in teksten zoals de Schrift.

Het mag duidelijk zijn dat dergelijke lezingen weinig licht werpen op de personen en werken van Egeria en Hugelburc. Ze zijn er waarschijnlijk de oorzaak van dat er binnen het curriculum van (Nederlandse en Vlaamse) universiteiten en middelbare scholen nog altijd veel minder aandacht is voor deze auteurs. Hugelburc is sowieso binnen de internationale wetenschappelijke wereld nog maar nauwelijks gelezen en bestudeerd.³⁹

Er zijn echter uitzonderingen: academische stemmen die de auteurs wel op waarde weten te schatten.⁴⁰ Een voorbeeld is de bekende comparatist Leo Spitzer, die stelt dat Egeria’s stijl moet worden bestudeerd als een “self-contained phenomenon” met eigen kenmerken.⁴¹ Inderdaad vertonen Egeria en Hugelburc typische eigenheden, die niet los kunnen worden gezien van de stilistische voorkeuren van hun tijd. Egeria’s neiging om de tekst te construeren als een keten van kleinere verhaaltjes en episodes is typisch voor de bredere interesse in het anekdotische en fragmentarische in de laatantieke literatuur.⁴² Hugelburc sluit stilistisch aan bij de bredere Ierse en Angelsaksische literatuur uit de vroege middeleeuwen, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het gebruik van geleerde en ongebruikelijke werkwoordsvormen en woorden, lange opvolgingen van pleonastische en allitererende naamwoorden en adjectieven, en interesse in raadseltjes.⁴³ Eerder dan mislukkingen zijn de teksten van Egeria en Hugelburc qua inhoud en vorm de reflectie van wat men van de auteurs kan verwachten in hun specifieke context.

Om de literatuur van Egeria en Hugelburc op waarde te kunnen schatten, is het belangrijk om komaf te maken met de vooronderstellingen die het huidige onderzoek te vaak kleuren. De eerste is het veronderstelde verlangen van de auteurs om klassiek te schrijven. Tot ver in de middeleeuwen waren de basiselementen van het leesonderwijs – grammatica, retorica en dialectica, ofwel het *trivium* – gestoeld op de studie van klassieke auteurs, zoals Vergilius, Cicero, Sallustius en

Terrentius.⁴⁴ Daarnaast werden er waarschijnlijk ook christelijke teksten gebruikt, wat de vraag oproept in hoeverre Egeria en Hugelburc (en hun leespubliek) thuis waren in de literatuur van de klassieken.⁴⁵ Dit betekent echter niet dat ze niet opgeleid waren of dat hun werk ongeleerd is. Beide auteurs vertonen grote kennis van de literatuur en tradities die ze vanuit hun opleiding waarschijnlijk het beste kenden, namelijk de christelijke. Ze grijpen terug op de Bijbel, het belangrijkste boek in het onderwijs en religieuze leven van de late oudheid en middeleeuwen. Hugelburc gebruikt daarnaast werken die je in een Angelsaksische bibliotheek van haar tijd zou kunnen aantreffen: het *Leven van Bonifatius* door Willibald (een ander persoon dan de eerder vermelde bisschop van Eichstätt), een raadsel van de Angelsaksische schrijver Aldhelm, Sulpicius Severus’ *Leven van Martinus van Tours* en Sedulius’ Bijbel-epos *Carmen Paschale*.⁴⁶ Hugelburc ontpopt zich als een onderzoeker: ze voegt aan Willibalds verhaal extra bronnenmateriaal toe uit teksten die ze zelf had gelezen, waarschijnlijk in het klooster, om de waarheid van het verslag van de bisschop te onderstrepen of het te verhelderen.⁴⁷ Hieruit blijkt dat Hugelburc Willibalds verslag niet slaafs volgde.⁴⁸ Sowieso geldt dat Hugelburc een cruciale rol speelde in de transmissie van Willibalds verhaal: zonder haar bemiddeling was het waarschijnlijk niet overgeleverd.

Aangezien het dus maar de vraag is of Egeria en Hugelburc klassiek wilden schrijven, moet ook het idee zelf in vraag worden gesteld dat de klassieke literatuur de norm moet zijn voor de beoordeling van alle Latijnse literatuur, ongeacht de tijd en context waarin die is geschreven. Om met Spitzer te spreken: auteurs zoals Egeria en Hugelburc verdienen het om op hun eigen merites te worden beoordeeld. Dit brengt ons bij de vraag: welk schrijverschap dragen Egeria en Hugelburc uit in hun werk en hoe past dit bij de tendensen en voorkeuren in de sociaal-literaire context waarin ze schreven?

Egeria en Hugelburc als auteurs: nederigheid en zelfbewustzijn

Om bovengenoemde vragen te beantwoorden is het interessant om te kijken hoe de auteurs over zichzelf en hun werk spreken. Dit is het beste te zien bij Hugelburc, die uitgebreid op zichzelf reflecteert in de proloog van het *Hodoeporicon* – wat samen met de epiloog traditioneel de plek is waar auteurs op een meta-niveau over zichzelf en hun werk spreken. Aangezien het begin en einde van het *Itinerarium* niet zijn overgeleverd, ontbreken dergelijke persoonlijke ontboezemingen grotendeels in geval van Egeria. Hugelburc legt in de proloog grote nadruk op haar nederige status. Ze noemt zich een “onwaardige (*indigna*) Saksische, een novice, niet alleen in jaren maar ook in ervaring, een klein mensje (*omuncula*) in vergelijking met mijn volksgenoten”. Ze noemt zich “ongeleterd” (*idiota*) en zegt dat de bisschoppen “beter geplaatt (*prestantiores*)” zijn dan haarzelf om de zaken “uiteen te zetten en uit leggen”, “niet alleen omdat zij van het mannelijk geslacht” (*virili sexui*) en priester zijn, maar ook “vanwege hun kennis van de goddelijke wet, om nog maar te zwijgen van hun bekwaamheid in onderzoek”. Haar werk heeft “maar weinig kunstzinnigheid” (*exiguo*

>>

qualibet arte).⁴⁹ Ook Egeria wijst soms op haar nederige positie, bijvoorbeeld in de dankbetuiging aan de heilige mannen die haar in haar “kleinheid” (*parvitate*) hebben ontvangen (5.12).

De zelfrepresentatie van Hugeburc en Egeria heeft veel overeenkomsten met hun kwalificatie in de moderne wetenschappelijke literatuur: beiden benadrukken hun lage status, terwijl Hugeburc zich negatief vergelijkt met mannen, zichzelf onopgeleid noemt, en haar werk als weinig kunstzinnig bestempelt. Maar in tegenstelling tot wat in de modern-wetenschappelijke literatuur gebeurt, gebruiken de auteurs hun zelfverklaarde nederigheid niet om hun veronderstelde niet-klassieke status te benadrukken – het zou waarschijnlijk niet eens in hen opgekomen zijn dit te doen. Hun uitspraken dragen een ander soort schrijverschap uit, dat past binnen de manier van denken over schrijven in de laatantieke en middeleeuwse cultuur.

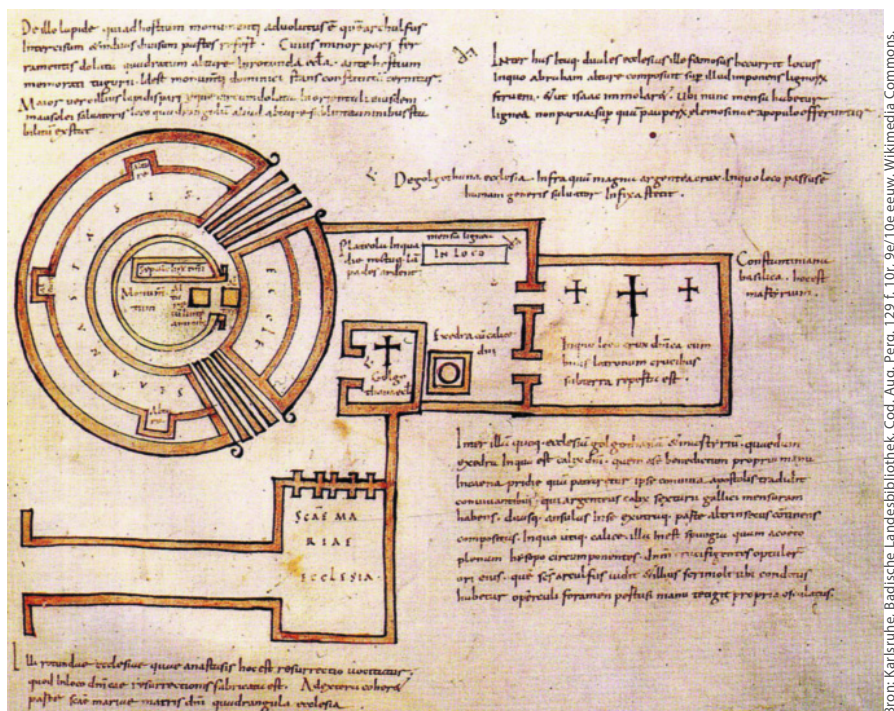
Zoals wetenschappers hebben benadrukt, waren nederigheidstopoi één van de meest conventionele elementen in de zelfrepresentatie van auteurs in premoderne literatuur. Ze waren onderdeel van het literaire spel waarmee auteurs – zowel mannen als vrouwen – enerzijds hun geloofwaardigheid waarborgden, en anderzijds hun literaire bewustzijn tentoon spreidden.⁵⁰ Het werd in premoderne literatuur niet gewaardeerd als auteurs expliciet hun kwaliteiten en opleiding zouden benoemen. Om hun geloofwaardigheid te waarborgen putten schrijvers zich juist uit in nederigheid. Tegelijkertijd lieten ze hun kwaliteit en ambitie impliciet blijken door van hun teksten literaire pronkstukjes te maken, vol met versierende taal en retorische ingrepen. Paradoxaal genoeg was het nederigheidstopos onderdeel van deze demonstratie van

het eigen kunnen: door deze te gebruiken, liet je als auteur zien te weten ‘hoe het moet’. Vrouwen hadden hier een voordeel ten opzichte van mannen. Zij konden ook hun gender gebruiken als een extra middel om hun geloofwaardigheid te onderstrepen, door die te koppelen aan hun nederige status. Opvallend is dat mannelijke auteurs nooit hun gender aanvoeren als argument voor hun nederigheid en geloofwaardigheid, waarschijnlijk vanuit het idee dat mannelijke schrijvers de standaard zijn en het dus niet nodig was om de sekse expliciet te benoemen.

Hugeburc laat in haar proloog zien de technieken van een goede en geloofwaardige zelfrepresentatie in de vingers te hebben. Ze maakt van haar proloog een literair kunstwerkje, met zinnen vol retorische versieringen en beeldspraak, waarin ze voortdurend heen en weer beweegt tussen nederigheid en zelfvertrouwen, soms in dezelfde zin.⁵¹ Ze maakt haar gender nadrukkelijk een onderdeel van haar zelfrepresentatie. Hoewel ze “vrouwelijk” is, “beveelt door de broosheid en zwakheid van mijn geslacht” (*feminea fragilique sexus imbecillitate corruptibilia*), en “zonder enige pretentie van wijsheid of ambitie voor grote macht” (*magnarum virium*), durft ze het toch aan om te schrijven, “spontaan aangemoedigd door de kracht van mijn eigen wil, als een onwetend (*ignara*) kind dat naar eigen goeddunken een paar kleine dingen plukt van bomen die rijk zijn aan bloemen en fruit”.⁵² Ze treedt zelfbewust naar voren als iemand die wat te vertellen heeft:

“Maar, hoewel ik een onwaardige vrouw (*indignam*) ben, weet ik dat ik uit dezelfde stam ben voortgekomen als deze mannen [over wie ik zal schrijven], zij het uit de onderste takken ervan, en daarom leek het me goed de lezers iets in

Fragment uit het werk *De Locis Sanctis* van Adomnan van Iona (ca. 628-704), een andere middeleeuwse reisbeschrijving over het Heilige Land. Kaart van de Heilige Grafkerk.



handen te geven ter herinnering aan deze grote en eerbiedwaardige mannen en de manieren waarop hun leven gezegend was, niet alleen in hun daden, maar ook in de verschillende reizen die zij ondernamen en de grote wonderen die zij verrichtten.”⁵³

Hoewel de zelfrepresentatie van Hugeburc en in mindere mate Egeria op het eerste gezicht dus veel overeenkomsten vertoont met de manier waarop ze zijn gekwalificeerd in modern onderzoek, zegt deze weinig over hun echte prestaties en kwaliteiten, laat staan hun mogelijk klassieke (des)interesse. De nadruk op de nederigheid en in geval van Hugeburc, het eigen onvermogen en gender, is onderdeel van de zelfbewuste manier waarop de auteurs hun schrijverschap in de verf zetten. Afgezien van het gender-aspect zijn alle argumenten dezelfde die laatantieke en middeleeuwse mannelijke auteurs ook zouden gebruiken om zichzelf en hun werk te karakteriseren en geloofwaardig te maken. Hoewel het op het eerste gezicht lijkt dat Hugeburc en Egeria zichzelf marginaliseren door zoveel nadruk te leggen op hun nederige positie, schrijven ze zich juist in de bredere traditie in, door aan te sluiten bij heersende conventies in de laatantieke en middeleeuwse literatuur.

Een stem voor de vrouw

Waarom is het interessant en belangrijk om auteurs zoals Egeria en Hugeburc te lezen en te bestuderen? Enerzijds is het een manier om recht te doen aan de diversiteit van auteurs die de Latijnse traditie heeft voortgebracht, inclusief auteurs van het vrouwelijk geslacht. Anderzijds geeft aandacht voor de moderne receptie van de twee auteurs meer inzicht in de mechanismes en vooronderstellingen die leiden tot de uitsluiting van schrijvers binnen de wetenschap. Het voorbeeld van Egeria en Hugeburc laat zien dat het klassieke paradigma niet voldoet om de vorm en inhoud van hun werk te begrijpen en hun auteurschap op waarde te schatten. De auteurs zijn een bewijs van het feit dat in het christendom vrouwen dankzij het monnikendom de mogelijkheid kregen om te lezen, schrijven en onderzoek te doen en om daarin hun kwaliteit, originaliteit en vaardigheid te ontplooiën. Ze hadden een eigen stijl, die paste bij de tijd waarin ze schreven. En hoewel de argumenten waarmee ze hun eigen werk en persoon kwalificeren erg lijken op de beoordelingen in het moderne onderzoek, hadden deze een heel eigen betekenis binnen de zelfrepresentatie van de vrouwen als schrijvers. Dit kan niet los worden gezien van de manier waarop laatantieke en middeleeuwse auteurs zich in het algemeen presenteerden naar hun publiek.

Zoals Hugeburc zegt, zou het haar “zeker onnatuurlijk schijnen” als “een menselijke stem in stilzwijgen en met verzegelde lippen stil zou blijven” over de dingen die de Heer haar had onthuld over de persoon van Willibald.⁵⁴ Egeria treedt even zelfbewust naar voren met haar brief in de ik-persoon. De auteurs wilden zeker niet vergeten of tot stilte gebracht worden. Het is dus tijd om de werken van Egeria en Hugeburc met een frisse blik te benaderen en de vrouwen hun stem terug te geven.⁵⁵



Zeker in de vroege middeleeuwen hadden vrouwen ook de mogelijkheid om te reizen als pelgrim naar de heilige plaatsen van het christendom. Hier: St. Geneviève als pelgrim.

Bron: Paris, Bibl. Sainte-Geneviève, ms. 1130, f. 12, late 14e eeuw. Initiale. Catalogue de manuscrits enluminés, <http://initiale.irht.cnrs.fr/codex/3280>.

Noten:

- Belangrijk zijn P. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages* (Cambridge 1988); L.J. Churchill, P.R. Brown en J.E. Jeffrey (red.), *Women Writing Latin: From Roman Antiquity to Early Modern Europe*. Vol. 1: Roman Antiquity, Late Antiquity, and the Early Christian Era. Vol. 2: Medieval Women (Londen 2002); J. Stevenson, *Women Latin Poets: Language, Gender, and Authority, from Antiquity to the Eighteenth Century* (Oxford 2005); D. Watt, *Women, Writing and Religion in England and Beyond, 650-1100* (Londen 2020). Voor een kritische bespreking van het beeld van het Latijn als een ‘mannelijke’ taal, zie de ‘Introduction’ in Churchill e.a., *Women Writing Latin*, vol. 1, 1-8.
- G. Clark, *Christianity and Roman Society* (Cambridge 2004) 85-89; N. Everett, ‘Literacy from Late Antiquity to the Early Middle Ages, ca. 300–800 AD’, in: D.R. Olson en N. Torrance (red.), *The Cambridge Handbook of Literacy* (Cambridge 2009) 362-85, aldaar 367-71.
- De geboorte- en sterfdata van de auteurs zijn onbekend, net als veel andere details over hun persoonlijk leven.
- Voor de datering van de reis, zie: P. Devos, ‘La date du voyage d’Égérie’, *Analecta Bollandiana* 85 (1967) 165-194. De editie is van P. Maraval, *Égérie: Journal de voyage (Itinéraire)* (Parijs 2017), de vertaling van V. Hunink, *In het land van de Bijbel: Reisverslag van Egeria, een dame uit de vierde eeuw* (Hilversum 2011).
- De tekst is no. 8931 in het repertorium ‘Bibliotheca Hagiographica Latina’ (BHL). De editie van het *Hodoeporicon* is van O. Holder-Egger (red.), ‘Vita Willibaldi episcopi Eischstetensis et vita Wynnebaldis abbatis Heidenheimensis’, *MGH Scriptores* 15:1 (1887) 80-106; de vertaling is van mezelf.
- Voor informatie over Willibald, zie: M. Lefflad, *Regesten der Bischöfe von Eichstätt Von 741-1229* (Eichstätt 1871) 1-2. Naar Hugeburcs eigen zeggen schreef zij de tekst op 23 juni, op een dinsdag die viel op één dag voor de zomerzonnenuwende (Vit. Will. p. 87, l. 24). Deze situatie komt overeen met het jaar 778; Holder-Egger, ‘Vita Willibaldi’, 81.
- Vanuit de klassieke periode zijn er inscripties overgeleverd van vrouwelijke auteurs, en enkele fragmenten van vooral poëzie (steeds in de verzamelingen van mannelijke auteurs). Zie: Stevenson, *Women Latin Poets*, 29-58.
- Codex Aretinus 405, nu bewaard in de bibliotheek Pia Fraternità de Laici in Arezzo. Zie: Maraval, *Journal de voyage*, 40-41.
- Voor het Toledo-fragment en de indirecte traditie, zie: Maraval, *Journal de voyage*, 41-44 en A. McGowan en P. F. Bradshaw, *The Pilgrimage of Egeria: A New Translation of the Itinerary Egeriae with Introduction and Commentary* (Collegeville 2018) 19.

>>

- ¹⁰ De datering is van Díaz Y Díaz in Maraval, *Journal de voyage*, 324, zie daar 336-349 voor een editie en Franse vertaling van de brief.
- ¹¹ Zie: McGowan en Bradshaw, *The Pilgrimage*, 29-30 voor een bespreking van de kwestie, inclusief verwijzingen naar eerder onderzoek.
- ¹² M. Dietz, *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims* (University Park, Pennsylvania 2005) 54.
- ¹³ Dietz, *Wandering Monks*, 48-49. Een ander voorbeeld van een vierde-eeuwse vrouw was de van oorsprong Romeinse matrona Paula, die samen met Hieronymus door het Heilige Land reisde en uiteindelijk met hem een dubbelklooster leidde in Bethlehem. Hieronymus beschrijft haar reis in zijn Brief 108.
- ¹⁴ Dietz, *Wandering Monks*.
- ¹⁵ B. Bischoff, 'Wer ist die Nonne von Heidenheim?', *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 49 (1931) 387-388. Voor een beschrijving van het manuscript, zie: C. Halm e.a., *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis*, vol. 1, 1 (München 1892) 230. Het *Leven van Willibald* is beter overgeleverd dan het *Itinerarium* van Egeria, in tenminste vier manuscripten die dateren van de twaalfde eeuw of eerder. Zie: Holder-Egger, *Vita Willibaldi*, 82-84.
- ¹⁶ In 761 trad Willibalds zus Walpurgis aan als abdis van het klooster en stond het ook open voor vrouwen.
- ¹⁷ P. Head, 'Who is the Nun from Heidenheim? A Study of Hugelburc's "Vita Willibaldi"', *Medium Aevum* 71:1 (2002), 37.
- ¹⁸ C.H. Talbot, 'The Hodoeporicon of Saint Willibaldi', in: T.F.X. Noble en T. Head (red.), *Soldiers of Christ* (University Park, Pennsylvania 2002) 141; Watt, *Women, Writing and Religion*, 91.
- ¹⁹ C.H. Talbot, *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany* (Londen 1954) xii-xiii.
- ²⁰ Uit het *Leven* van Bonifatius blijkt dat zijn lessen in Bijbelse exegese ook werden gevolgd door nonnen, terwijl de non Leoba – een familielid van Bonifatius en metgezellin op zijn missie – in haar biografie wordt geroemd om haar kennis van de Bijbel, de kerkvaders, en het canonieke recht. Zie: Talbot, *The Anglo-Saxon Missionaries*, xiv.
- ²¹ Dronke, *Women Writers*, 30.
- ²² Lefflad, *Regesten der Bischöfe*, 1.
- ²³ Ed. Holder-Egger, 'Vita Willibaldi', p. 87, l. 4-6 en 29-30.
- ²⁴ Maraval, *Journal de voyage*, 43-44.
- ²⁵ Het meest complete manuscript van het *Itinerarium Egeriae* werd in 1884 door G.F. Gamurrini teruggevonden in een bibliotheek in Arezzo; Maraval, *Journal de voyage*, 15. Hugelburc's *Hodoeporicon* werd drie jaar later voor het eerst uitgegeven door Holder-Egger (red.), 'Vita Willibaldi episcopi Fischstetensis'.
- ²⁶ Zie: Dronke, *Women Writers*, 21 over Egeria's ongebruikelijke stijl en 33 over Hugelburc's complexe en eigenaardige zinsbouw; en G. Röwekamp, *Egeria: Itinerarium, Reisebericht* (Freiburg 1995) 17 over Egeria's anekdotes.
- ²⁷ Over de simpele stijl, zie: McGowan en Bradshaw, *The Pilgrimage*, 24 (Egeria) en E. Gottschaller, *Hugelburc von Heidenheim* (München 1977) 89-90 (Hugelburc). Voor het niet-klassieke karakter, zie: McGowan en Bradshaw, *The Pilgrimage*, 9 en 23 (Egeria) en Dronke, *Women Writers*, 33 en O. Limor, 'Pilgrims and Authors: Adomnán's De Locis Sanctis and Hugelburc's Hodoeporicon Sancti Willibaldi', *Revue Bénédictine* 114 (2004) 253-275, aldaar 266 (Hugelburc).
- ²⁸ Limor, 'Pilgrims and Authors', 166 (Hugelburc) en Dronke, *Women Writers*, 19 (Egeria). Voor een kritiek op deze benadering in de studie van het *Itinerarium Egeriae*, zie: Maraval, *Journal de voyage*, 51-55.
- ²⁹ M.B. Campbell, *The Witness and the Other World: Exotic European Travel Writing, 400-1600* (Ithaca 1988): "not an attempt at art"; Dronke, *Women Writers*, 21: "There is not even narrative development. Egeria does not attempt to unfold a story: she simply itemizes."
- ³⁰ H. Sivan, 'Holy Land Pilgrimage and Western Audiences: Some Reflections on Egeria and Her Circle', *Classical Quarterly* 38:2 (1988) 528-538, aldaar 532; McGowan en Bradshaw, *The Pilgrimage*, 24.
- ³¹ Röwekamp, *Egeria: Itinerarium, Reisebericht*, 17; J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims* (Warminster 1977) 11.
- ³² Dit werd opgemerkt door A. Conti, 'The Literate Memory of Hugelburc of Heidenheim', in R. Norris (red.) *Feminist Approaches to Anglo-Saxon Studies* (Tempe, AZ, te verschijnen). Zie bijvoorbeeld: Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims*, 11; J. Palmer, *Anglo-Saxons in a Frankish World, 690-900* (Turnhout 2009) 254 n. 15. Voor het inferieure karakter, zie: Limor, 'Pilgrims and Authors', 267.
- ³³ Röwekamp, *Egeria: Itinerarium, Reisebericht*, 18: "Ihre Versuche, sich gewählt auszudrücken, sind zwar als mühsam zu erkennen, und gelingen nur selten."
- ³⁴ Sivan, 'Holy Land Pilgrimage', 532.
- ³⁵ Talbot, 'The Hodoeporicon', 142. Zie ook: Limor, 'Pilgrims and Authors', 266 en Dronke, *Women Writers*, 33.
- ³⁶ Talbot, 'The Hodoeporicon', 142 (in geval van Hugelburc).
- ³⁷ Röwekamp, *Egeria: Itinerarium, Reisebericht*, 18: "nicht [...] ungebildet"; McGowan en Bradshaw, *The Pilgrimage*, 24.
- ³⁸ Campbell, *The Witness*, 23.
- ³⁹ Bischoff, 'Wo ist die Nonne', Gottschaller, *Hugelburc von Heidenheim*, Dronke, *Women Writers*, 33-35; Head, 'Who is the Nun'; Dietz, *Wandering Monks*, 200-211; L.M.C. Weston, 'A Vicarious Voyage in Queer Time: Hugelburc's Hodoeporicon', in A. Classen (ed.), *Travel, Time, and Space in the Middle Ages and Early Modern Time* (Berlin 2018) 76-94; Watt, *Women, Writing and Religion*, 91-103.
- ⁴⁰ Head, 'Who is the Nun'; Weston, 'A Vicarious Voyage'; Conti, 'The Literate Memory' over Hugelburc; L. Spitzer, 'The Epic Style of the Pilgrim Aetheria', *Comparative Literature* 1:3 (1949) 225-258; Maraval, *Journal de voyage*, en Hunink, *In het land van de Bijbel* over Egeria; en Dietz, *Wandering Monks* en Watt, *Women, Writing and Religion* over beide auteurs.
- ⁴¹ Spitzer, 'The Epic Style', aldaar 225. Spitzer wijst op Egeria's neiging tot herhaling en ritualisering, die hij verbindt aan late middeleeuwse literatuur.
- ⁴² M. Roberts, *The Jeweled Style: Poetry and Poetics in Late Antiquity* (Ithaca 1989).
- ⁴³ Gottschaller, *Hugelburc von Heidenheim*, 30 en 56-57 en Dronke, *Women Writers*, 33.
- ⁴⁴ Everett, 'Literacy from Late Antiquity to the Early Middle Ages', 364.
- ⁴⁵ V. Erhart, 'Itinerarium Egeriae: A Pilgrim's Journey', in: L.J. Churchill, P.R. Brown en J.E. Jeffrey (red.), *Women Writing Latin: From Roman Antiquity to Early Modern Europe*, vol. 1 (Londen 2002) 165-181, aldaar 168. Een voorbeeld van een christelijke tekst van een vrouwelijke auteur (!) die al snel een belangrijke schooltekst was is het *Cento* van Proba (ca. 390), een gedicht over het Bijbelverhaal dat geheel is samengesteld uit verzen en halfverzen van Vergilius' *Aeneis* (wat op zichzelf al een bewijs is dat Proba zeer thuis was in de klassieken). Zie: Stevenson, *Women Latin Poets*, 67-68.
- ⁴⁶ Gottschaller, *Hugelburc von Heidenheim*, 50 en 89-90; Head, 'Who is the Nun', 33.
- ⁴⁷ Dietz, *Wandering Monks*, 209-210.
- ⁴⁸ Dietz, *Wandering Monks*, 209 en Conti, 'The Literate Memory'.
- ⁴⁹ Ed. Holder-Egger, 'Vita Willibaldi', 86, l. 27-29; 87 l. 24 en 26-20; 87, l. 1.
- ⁵⁰ E.R. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter* (Tübingen 1993) 93-95 en D. Krueger, *Writing and Holiness: The Practice of Authorship in the Early Christian East* (Philadelphia 2004).
- ⁵¹ Dronke, *Women Writing*, 35.
- ⁵² Ed. Holder-Egger, 'Vita Willibaldi', 86 l. 31-35.
- ⁵³ Ed. Holder-Egger, 'Vita Willibaldi', 87 l. 29-33.
- ⁵⁴ Ed. Holder-Egger, 'Vita Willibaldi', 87 l. 17-20.
- ⁵⁵ Mijn dank gaat uit naar Wim Verbaal, Stijn Praet, Thomas Velle, de redacteurs en anonieme recensent voor hun waardevolle suggesties bij een eerdere versie van het artikel.

Klazina Staat is een FWO junior postdoc Latijnse literatuur aan de Universiteit Gent. Zij studeerde Grieks, Latijnse taal en cultuur, en kunstgeschiedenis. Haar onderzoek richt zich voornamelijk op laatantieke en vroegmiddeleeuwse Latijnse heiligenlevens en de reisliteratuur van pelgrims naar het Heilige Land, Rome en Constantinopel.

Contact: klazina.staat@ugent.be

Genderview met Jonas Roelens

‘De uitvinding van de pil zou boven elk schoolbord moeten hangen’

Jonas Roelens is universitair docent gendergeschiedenis aan de Radboud Universiteit in Nijmegen. In 2018 verdedigde hij zijn doctoraat aan de Universiteit Gent. Zijn onderzoek handelt over sodomie in de Lage Landen in de vroegmoderne tijd. In Vlaanderen geniet Jonas Roelens steeds meer bekendheid bij het brede publiek. Hij is coauteur van *Verzwegen Verlangen*, een publiekshistorisch boek over de geschiedenis van homoseksualiteit in België, hij wordt gevraagd voor radio-interviews en won in 2019 de PhD cup; een wedstrijd waarin wetenschappers hun onderzoek zo helder mogelijk met het brede publiek moeten delen. Het is niet moeilijk om te raden waarom Jonas Roelens aan de haal ging met de juryprijs én de publieksprijs van de PhD cup. Of het nu gaat om brandstapels, sociaal constructivisme of zijn visie op genderonderwijs: zijn enthousiasme en passie klinken duidelijk door in zijn stem, ook via Skype. Een gesprek met Jonas Roelens – die overigens redactielid is bij *Historica*.

/ Laura Nys /

Jouw onderzoek gaat over sodomie in de vroegmoderne tijd. **Bekleedden de Lage Landen een bijzondere positie in Europa?** In de historiografie van sodomie wordt Europa vaak opgedeeld in een noordwestelijk en een Zuid-Europees blok, waarbij vooral Spanje en Italië in de laatmiddeleeuwse periode bekendstonden als actieve vervolgers. In Frankrijk, de Republiek en Engeland duikt die vervolging pas op in de achttiende eeuw. Zeker in Nederland heb je die grote vervolgingsgolf van 1730 die start in Utrecht en dan een nationale reikwijdte kent. Maar de Zuidelijke Nederlanden, min of meer het huidige België, volgen eerder een Mediterraans model. Er waren veel processen in de vijftiende en zestiende eeuw. Dat is heel bijzonder, want in andere takken van de geschiedenis, zoals de economische geschiedenis, wordt er al vaak een link gelegd tussen de Zuidelijke Nederlanden en Noord-Italië; twee verstedelijkte regio's die een gelijkaardige dynamiek kenden. Het is frappant om te zien dat ze dus ook voor de vervolging van sodomie een soort spiegel van elkaar zijn. Op stedelijk niveau zijn er echte uitschieters, zoals Brugge. Er is geen stad boven de Alpen die in die periode zoveel sodomieten vervolgde als Brugge. Het mortaliteitscijfer was hoog: als je in Brugge vervolgd werd voor sodomie, was de kans heel reëel dat je ter dood veroordeeld werd en dat die straf ook werd uitgevoerd. De stad was veel strenger dan de befaamde Spaanse inquisitie, die in ons collectief geheugen enorme proporties heeft aangenomen. Maar eigenlijk werden er daar minder mensen ter dood veroordeeld dan hier. Dat is wel een *eye opener*.

Hoe verschilde de vervolging van homoseksuele praktijken bij mannen en vrouwen?

De visie op seksualiteit in die periode was heel fallocentrisch. In veel theologische en juridische veroordelingen gaat het over penetratie. De redenering luidt dan dat twee vrou-



Jonas Roelens

wen onderling geen bevredigende seks kunnen hebben, want er is geen penetratie. Er moet dus een man aan te pas komen. Het impliceert dat veel theologen en juristen weinig aandacht hebben voor vrouwelijke sodomie. Dit resulteert in grote delen van Europa in lage vervolgingscijfers voor vrouwelijke

>>

sodomie omdat het moeilijk te bevatten is voor veel mensen dat twee vrouwen ook seks met elkaar kunnen hebben. Maar in de Zuidelijke Nederlanden zie je dat bijna tien procent van de vervolgte personen, vrouw is. Dat lijkt niet veel, maar in Europees perspectief zijn dat cijfers die je nergens anders vindt.

Ook hier krijg je zeer strenge straffen. Elders zie je bij wijze van spreken een gegenderde doodstraf. Ophanging en onthoofding is een mannelijke doodstraf, levend begraven worden of verdrinken is typisch voor vrouwen. Maar dat zie je bij ons niet. De brandstapel past men ook toe op vrouwen. De brandstapel is een typische straf voor sodomieten. Volgens het Oude Testament verbrandde God de steden Sodom en Gomorra vanwege de zonden van de inwoners. De brandstapel is dan een kleine symbolische *re-enactment* van dat goddelijke vuur. Dit toepassen op vrouwen is uitzonderlijk, want in andere regio's werden vrouwen, als ze al bestraft werden, stiekem bestraft. Het idee heerste: hoe minder mensen over die processen weten, hoe beter. Vrouwen werden gezien als nieuwsgierig en onverzadigbaar, dus als ze over sodomie zouden horen via die processen, zouden ze dat zelf willen uitproberen. Maar in de Zuidelijke Nederlanden had men dat soort bedenkingen minder.

De Brand van
Sodom en
Gomorra,
Miniatuur, 1448

Wat verklaart die relatief hoge vervolgingsgraad van vrouwen volgens jou?

Mijn theorie is dat dit – paradoxaal genoeg – komt omdat vrouwen het hier eigenlijk heel goed hadden. Vrouwen namen hier in die periode actief deel aan het publieke leven. Ze hadden veel individuele agency, denk maar aan de status van 'koopwif', een vrouw die onafhankelijk een zaak kon voeren. Mannen waren vaak afwezig vanwege de zeevaart, dus de vrouw droeg echt bij aan de samenleving. Vrouwen waren zichtbaar, maar daardoor ook mee verantwoordelijk voor de reputatie van de stad. Je ziet in de vijftiende en zestiende eeuw dat het stedelijk discours over 'het algemeen belang' en de 'reputatie' een rol speelt in de vervolging. En omdat vrouwen dus als volwaardig lid werden gezien van de sa-

menleving, hadden ze paradoxaal genoeg ook meer verantwoordelijkheid in het hoog houden van de reputatie. Ze werden dus strenger gestraft dan vrouwen in Zuid-Europa, die meer weggedrongen zaten in die private sfeer.

Waarom is het belangrijk dat we kennis hebben over de geschiedenis van seksualiteit?

Geschiedenis is te lang een geschiedenis van bovenop geweest; van grote namen en veldslagen. Ik start mijn colleges altijd met de vraag: 'Wie was Columbus? Wanneer kwam hij aan in Amerika?' Iedereen steekt zijn hand op en kan daarop antwoorden. Maar als ik dan vraag in welk jaar de pil is uitgevonden, dan kunnen mensen dat misschien vaag ergens in de jaren zestig situeren, of vaak zelfs helemaal niet. Hoe komt dat? Iemand die voet zet op een eiland en denkt dat hij ergens helemaal anders is, waarom is dat een mijlpaal? Het is niet alsof de middeleeuwen dan plots stoppen en de vroegmoderne tijd begint. De pil, dat betekent seksuele bevrijding; het betekent dat vrouwen meer zelfbeschikking hebben over hun eigen lichaam. Dat is een grote evolutie in ons denken. En toch is dat niet iets dat op de tijdlijn boven het schoolbord van de klas in de lagere school hangt. Ik vind dat heel bizar. De geschiedenis van gender en seksualiteit gaat over het individuele, persoonlijke, en het heeft een grote impact op mensen. Ik vind het dus belangrijk dat mensen zich daarvan bewust zijn.

Je schreef in het verleden meerdere opiniestukken. Hoe zie jij de relatie tussen academisch onderzoek en het publieke debat?

Ik vind het belangrijk dat je je als academicus mengt in publieke debatten. Ik heb dat al snel in mijn carrière gedaan. Het eerste half jaar van mijn onderzoek was ik erg bevangen door het gevoel van de 'ivoren toren'. Ik vroeg me vaak af: waarom doe ik dit eigenlijk? Wie ligt er hier nu wakker van? Maar met de kennis die je als academicus accumuleert, ben je wel iets in het maatschappelijke veld! In 2013 was er veel protest in Frankrijk tegen het homohuwelijk. Ik heb toen een opiniestuk geschreven over samenlevingscontracten in het laatmiddeleeuwse Frankrijk, die ook door mannen toegepast werden. Het is een blik op het verleden die de zaken nuanceert.

Door *social media* en de manier waarop nieuws vandaag zo snel verspreid wordt, resonanceert iedere ongefundeerde mening als die maar luid genoeg door een microfoon gegalmd wordt. Ik vind dat we als academici echt die taak hebben om de zaken te nuanceren. Als academicus ben je beroepsmatig zo lang bezig met bepaalde onderwerpen dat je die kennis moet delen met het brede publiek, ook al omdat het tenslotte het publiek is dat jouw arbeidstijd betaalt. Dus het is alleen maar fair dat de samenleving er ook haar voordeel uit haalt.

Wetenschap wordt altijd gezien als die 'witte jassen in een labo die vaccins ontwikkelen'. Wij daarentegen zijn 'soft' of geen 'echte' wetenschap. Maar we kunnen onze relevantie bewijzen door in debat te gaan met het bredere publiek. En hiermee bedoel ik niet dat je enkel nog onderzoeksaanvragen kan schrijven die sexy zijn of gericht op een directe verkoopswaarde! Wetenschap omwille van de wetenschap is belangrijk. Maar het kan geen kwaad om regelmatig bevattelijk te communiceren. En zo'n opiniestuk? Ik maak me geen illusies. Dat gaat de Fransen niet van mening doen veranderen.

Maar het toont wél de relevantie van gendergeschiedenis.

Recent werd België opgeschrikt door een moord die vermoedelijk is ingegeven door homofobie. (7 maart 2021)¹ Hoe kijk jij als genderhistoricus naar dit geweld?

In de Belgische publieke opinie wordt nu veel over deze zaak geschreven, en dit soort zaken wordt vaak toegeëigend. Vanuit extreem rechts hoor je dan reacties tegen dit soort ‘homofob tuig’ en de boodschap dat er voor hen geen plaats is in Vlaanderen. Het baadt dus heel snel in het sausje van ‘onze’ tolerante westerse samenleving die teniet wordt gedaan door migranten van buitenaf, die ‘hun’ achtergestelde ideeën op emancipatie en seksualiteit meebrengen. Maar als je dat in de *longue durée* plaatst, wordt het complexer. Als je kennis hebt van het verleden, kan je dat soort retorische trucjes makkelijker doorprikken. Wat onderzoek aantoon, is het bijstellen van die veronderstelde continue lijn van onderdrukking naar acceptatie. Tolerantie – als dat woord niet anachronistisch is voor die vroegmoderne periode – groeit niet stelselmatig. Er zijn periodes met amper vervolgingen, en dan weer jaartallen waar dat wel weer hard aan de orde is. Dit soort mechanismen doet ons nadenken. We moeten ons bewust zijn van hoe intolerantie werkt, en geschiedenis kan daar echt bij helpen.

Je bent heel actief inzake publieksgeschiedenis. Je doceert aan de universiteit en bent docent in het volwassenenonderwijs. Je geeft publiekslezingen en interviews. Wat leer jij zelf bij door je onderzoek in verschillende contexten te delen?

Het is niet louter eenrichtingsverkeer. De boeiendste vragen krijg je vanuit het publiek; vragen die je met een nieuwe blik naar je methodologie doen kijken, of vragen waar je zelf nog niet bij had stilgestaan. Je krijgt vragen in het publiek die letterlijk vragen ‘Ja maar, hoe zát dat dan?’ Onderzoek kan gestimuleerd worden door dit soort... (*denkt even na*): *Verwondering!* Dat is het woord! Verwondering. Wij als onderzoekers zijn de verwondering een beetje verleerd omdat we constant professioneel met een onderwerp bezig zijn. En je begint dus bepaalde dingen voor vanzelfsprekend aan te nemen. Een peer review kan je helpen om nieuwe inzichten te krijgen, maar we denken als *peers* toch te veel in hetzelfde stramien, in dezelfde kaders, dezelfde structuren. Iemand die daar volledig buitenstaat, zoals de geïnteresseerde leek of de radio-interviewer, die zit niet vast in dat stramien en kan andere vragen stellen.

Ik gaf eens een lezing over monniken die in de Gentse Calvinistische Republiek valselijk beschuldigd werden van sodomie en verbannen werden. Iemand vroeg me toen: ‘Maar waar gaan die mensen dan heen?’ Ik had daar nog nooit over nagedacht. Ik vond het vanzelfsprekend dat ik die monniken niet meer kon opsporen omdat ze verdwijnen uit mijn bronnen. Wij laten ons al te veel leiden door de bronnenbeperkingen, het idee dat we het antwoord toch nooit kunnen vinden.



Jonas Roelens promoveerde met een onderzoek naar sodomie in de vroegmoderne tijd.

Mensen uit het publiek redeneren niet vanuit de beperkingen van de bronnensituatie. Zij stellen dus meer open vragen. Verwondering vind ik dus echt een goed woord. Ook wij zijn ons onderzoek ooit vanuit die verwondering gestart.

Daarnaast leer je ook hoe je de aandacht van mensen kan vasthouden. Niemand verplicht je om een radio-interview uit te zitten. Die mensen moet je geboeid houden. Dit zijn skills die je ook in lessen kan gebruiken. In een radiogesprekje van twee minuten kan je nooit zo genuanceerd zijn als in een college van twee uur. Soms moet je dat een beetje loslaten, denk ik. Je moet ervoor zorgen dat je je kernboodschap hebt duidelijk gemaakt aan het publiek. Je kan niet alles overnemen, want dan haken mensen af. Het is een moeilijke balans tussen die boodschap overbrengen, en je wetenschappelijke integriteit overeind houden. Dat leer je door te doen. Soms worden collega's gebeld door journalisten met een vraag over geschiedenis, en dan durven ze niet te antwoorden omdat ze zich geen ‘100% expert’ voelen. Ze hebben er misschien geen zes jaar lang hun doctoraat over geschreven, maar ze hebben daar écht wel kennis over! We hebben te veel schroom om uitspraken te doen in het publieke veld. Er zit ongelooflijk veel expertise in de Vlaamse en Nederlandse universiteiten. Hoe diverser die naar buiten komt, hoe beter voor het publieke debat.

Toch zijn er veel drempels. Jij schreef je publieksboek in het weekend, dit interview nemen we af op jouw vrije dag, publiekslezingen gaan vaak 's avonds door. Het komt bovenop je andere werk. Is er wel ruimte in de academische wereld voor publiekscommunicatie?

Je kan dit niet van iedereen verwachten. Mijn drive voor communicatie is ook deels persoonlijk. Ik beseef ook dat niet elk onderwerp zich even makkelijk leent voor een leuk praatje. *Sex sells* is de boutade, maar dat klopt ook wel voor mijn onderzoek. Je hebt ook heel moeilijke topics, of theoretisch onderzoek. Maar ik denk wel dat de universiteit als instelling een aantal drempels kan wegnemen, bijvoorbeeld door meer aandacht te besteden aan publiekscommunicatie in opleidingen

>>

gen en bijscholingen. Dan leer je hoe je kan spreken voor een breder publiek, hoe je rustig overkomt. Het kan de stress wegnemen. En dan speel je als universiteit ook de maatschappelijke rol die je behoort te vervullen. Eigenlijk zouden instellingen daar meer belang aan moeten hechten. Dat is stapsgewijs aan het gebeuren, maar te traag. Tegelijk vind ik niet dat je als academicus gewoon kunt wachten. Je moet er zelf ook actief op inzetten, ook al omdat je er zelf heel veel uithaalt.

Samen met Elwin Hofman en Wannes Dupont schreef je het publiksboek *Verzwegen verlangen*. Een geschiedenis van homoseksualiteit in België. Hoe werd dit boek onthaald?

Het boek is heel goed onthaald. Al tijdens het drukken is beslist om de oplage te verdubbelen omdat er zoveel aanvragen kwamen. Er kwamen leuke recensies in *De Morgen* en *De Standaard*, interviews, en iemand als Kurt Van Eeghem [een bekende Belgische homoseksuele radiopresentator] wierp zich in het TV-programma *De Afspraak* lovend op als ‘ambassadeur’ van ons boek. Op zich heeft dat boek een zekere dynamiek gegenereerd. Dat is fijn. Sinds dat boek verschenen is, krijg ik zo nu en dan mails van mensen uit het middelbaar onderwijs die een taak moeten schrijven en dit boek als uitgangspunt nemen. En dat bewijst ook de relevantie: studenten uit het middelbaar onderwijs komen niet bij je A1-publicaties terecht, maar wel in de bibliotheek.

Binnen de LGBT-beweging is er weinig historisch besef van de eigen geschiedenis. De *Stonewall Riots* worden vaak als hét symbolische moment van de homobeweging gezien, ook op internationaal vlak, alsof er voordien nooit protest is geweest. Dat is je reinste onzin. Het historisch besef reikt niet ver genoeg. Met dit boek wilden we een langetermijnperspectief geven. Dat begint stelselmatig te lukken: mensen worden zich meer bewust van de eigen geschiedenis. Op dat vlak kijken we in België en Europa misschien te veel naar die monocultuur van de Amerikaanse geschiedenis. Dat vind ik belangrijk om te nuanceren, mede via dit boek.

In een publiksboek moet je anders schrijven dan in een academische tekst. Hoe ga je daarmee op?

Bij het schrijven had ik constant in mijn achterhoofd: mijn moeder moet dit kunnen begrijpen. In de inleiding hebben we een aantal disclaimers moeten zetten. Mijn hoofdstuk gaat bijvoorbeeld over sodomie. Dit is een verzamelterm voor allerlei seksuele handelingen die je vandaag de dag niet meer met homoseksualiteit associeert, bijvoorbeeld bestialiteit. In het begin van mijn onderzoek heb ik zelf ook met de vraag geworsteld wat ik wel en niet zou opnemen in mijn database: ook dit soort gevallen, of enkel geslachtsgemeenschap tussen mannen? Toen besloot ik al vrij snel om het discours van die periode te volgen, en niet om eigentijdse denkkaders toe te passen op het verleden. Ik nam dus bijvoorbeeld ook bestialiteit op in mijn database. Daar heb ik ook iets over geschreven in het boek, precies om uit te leggen hoe onze ideeën veranderen. Je moet dat wel duidelijk uitleggen in de inleiding: *wij* als auteurs associëren ons niet met zulke ideeën, het is de tijdgeest van de zestiende eeuw die we hier evoceren. Iets dat nog gevoeliger ligt, is de link tussen homoseksualiteit en pedofilie. Dat soort wetenschap-

W. Dupont, J. Roelens, E. Hofman (red.), *Verzwegen verlangen*. Een geschiedenis van homoseksualiteit in België (Antwerpen 2017).



pelijke keuzes moet je bevattelijk kunnen uitleggen. Dat zijn wel uitdagingen, maar tot nu toe heb ik geen boze lezersbrieven ontvangen (lacht).

Je bent een Belgische onderzoeker en doceert in Nederland. Welke verschillen zie je tussen Nederland en Vlaanderen in gendergeschiedenis op de universiteit, met name in het onderwijs?

Aan de Universiteit Gent is gendergeschiedenis een keuzevak. Je zit dus met heel gemotiveerde studenten, maar het is ook een beetje preken voor de eigen kerk. In Nijmegen is het een verplicht vak voor alle tweedejaarsstudenten. Je moet dus op een andere manier lesgeven. Je hebt studenten die het nut en de relevantie van gendergeschiedenis niet inzien en denken dat dit een soort *woke* klasje is waar je geïndoctrineerd wordt. Aan de andere kant van het spectrum zijn er dan gemotiveerde studenten die vinden dat je niet ver genoeg kan gaan. Mijn insteek is om aan te tonen dat je *alle* onderwerpen gegenderd kan bekijken. Ik geef bijvoorbeeld een college waarin we kijken naar reclamecampagnes uit de jaren dertig om de man- en vrouwideaalbeelden uit het Derde Rijk te illustreren. Door dat open te trekken, krijg je in studentenevaluaties te zien dat ze het toch wel op een nieuwe manier bekijken. Ze zijn dan toch overtuigd dat gendergeschiedenis een meerwaarde is voor onze blik op het verleden.

Ten tweede werkt Vlaanderen met een semestersysteem: je doceert twaalf weken, en nadien is er een examen. Aangezien gendergeschiedenis in Gent een kleine groep is, kan ik het onderwijs meer interactief maken, maar dat lukt niet voor alle vakken. Nijmegen werkt anders. Je hebt een hoorcollege aan het begin van de week, en dan zijn er werkcolleges in kleine groepjes. Studenten lezen actief een artikel of een primaire bron en gaan daarover in discussie. Als docent is dat heel intensief, maar je slaagt er wel in om je studenten actief te stimuleren. Neem bijvoorbeeld hekserij. Ik kan op mijn

slide de stereotiepe kenmerken van hekserij uitleggen. Maar in het werkcollege kan je hen een vonnis voorleggen van een heks uit de zeventiende eeuw, en hen vragen: wat staat er in die bron? Welke kenmerken van hekserij zie je terug in dat vonnis? Dat is heel leuk lesgeven.

Ik sluit het werkcollege ook altijd af met een actuele discussievraag. Bijvoorbeeld over hekserij: hoe werken diaboliseringsprocessen vandaag de dag? Of militaire mannelijkheid in de Tweede Wereldoorlog, hoe zit dat vandaag? Door actualiteit en geschiedenis te linken, kan je studenten het langetermijnperspectief laten zien en hen wapenen in maatschappelijke discussies. Je kan hen leren om minder zwartwit te denken. Gender is een onderwerp dat het maatschappelijk debat durft te verhitten, en ik wil mijn studenten een rijker beeld aanreiken zodat ze de discussie grondiger en volwassener kunnen voeren. Voor die discussies geldt dan wel een beetje het cliché: als je in Vlaanderen een vraag stelt, dan verstoep iedereen zich achter zijn boek. In Nederland is het dan weer de uitdaging om iedereen stil te krijgen na een vraag (lacht). Maar dat is heel fijn, die dynamiek, omdat studenten echt meedenken.

Wat zijn de uitdagingen voor gendergeschiedenis voor de toekomst?

Wat ik belangrijk vind in gendergeschiedenis is het openrekken van het veld; het weggaan van die louter binaire categorieën mannelijk versus vrouwelijk. In het verleden waren er meer genderidentiteiten. Dit klinkt heel *woke* of politiek correct, maar in mijn vak geef ik ook heel bewust een les over lichamelijke en over *trans history*. Dat is uitdagend, want ik wil niet vervallen in een soort essentialisme. Dit gebeurde in de queer studies in de jaren tachtig, toen men op zoek ging naar 'beroemde voorvaders'; de idee dat bijvoorbeeld Michelangelo of Shakespeare queer waren. Men ging op zoek naar mensen in het verleden om de positie van queers vandaag de dag te legitimeren. Dit gebeurt nog. Je kan online lijstjes vinden waarin woorden als queer en gay worden gebruikt om bijvoorbeeld de farao's te beschrijven. Maar elke periode heeft een andere manier om verlangens of lusten betekenis te geven, en het is moeilijk om onze eigen terminologie daarop te plakken.

Iets gelijkaardigs zie je nu bij *trans history*. Websites publiceren lijstjes met 'beroemde *genderbenders* uit het verleden'. Ik wil mensen zeker die inspiratie uit het verleden niet ontnemen. Tegelijk wil ik mijn studenten er wel op wijzen om dit allemaal te contextualiseren, om alles in zijn eigen dynamiek te zien. Ik herinner me het moment waarop ik als student zelf voor het eerst over het debat van het essentialisme of het sociaal constructivisme hoorde; het vraagstuk of dit iets van alle tijden is, of verschillend per cultuur. Toen ik dat voor het eerst las, dacht ik 'he, hoe gek is dat nu? Als ik nu in Klassiek Rome, of vijftiende-eeuws Parijs geleefd zou hebben, dan zou ik dit nu niet gevoeld hebben?' Dit leg ik ook uit aan mijn studenten. Eigenlijk is dat precies de *linguistic turn* en postmodernisme dat je concreet uitlegt op die manier.

Daarnaast zijn we ook te eurocentrisch. De geschiedenis van seksualiteit steunt nog heel erg op een bepaalde interpretatie van Foucault. De idee is dan dat er geen homoseksuele identiteit was tot de negentiende eeuw. Die ontstaat door de

rol van de wetenschap, de seksuologie, psychologie enzo-voort. Daar is onnoemelijk veel reactie en tegenreactie op gekomen. Maar wat vaak genegeerd wordt, is dat Foucaults theorieën enkel op het westen gericht zijn. Als je die these volgt, is de implicatie dat elders ter wereld, waar seksuologie of psychiatrie nog niet was doorgedrongen, je geen seksuele identiteiten en geaardheden kon hebben. Dat wil ik opentrekken: hoe zat het met *derde genders* en geaardheden in niet-Europese regio's? We moeten wegstappen van het puur binaire m/v, en ook minder eurocentrisch worden.

Hoe zie je de relatie tussen gendergeschiedenis en LGBT-geschiedenis?

Gendergeschiedenis en LGBT-geschiedenis hebben min of meer een gelijkaardige evolutie doorgemaakt. In de jaren zestig kwam er de doorbraak van vrouwenstudies. Op dat moment was dat gelinkt aan activisme, zowel in academie als op straat. Het ging om de verruiming van het blikveld in onderzoek en in de maatschappij. In de jaren zeventig en tachtig startten de gay studies met dezelfde discussies. Ook daar was er een debat tussen essentialisten en sociaal constructivisten en de zoektocht naar de 'eerste' homoseksuelen in de geschiedenis. Dat was heel emancipatorisch onderzoek: het verleden blootleggen om de huidige situatie te verbeteren. Gaandeweg zijn beiden daarvan afgestapt. De relatie tussen activisme en academisch onderzoek wordt nu anders bekeken; genuanceerder. De onderwerpen zijn ook ruimer geworden: vrouwengeschiedenis werd gendergeschiedenis, gay studies zijn opengetrokken naar *queer studies*. Ze hebben dus een simultane beweging doorgemaakt.

LGBT geschiedenis stelt de binariteit van man/vrouw in vraag. Maar ook binnen *queer studies* zijn er vragen over het hele idee dat we homoseksualiteit zo dominant tegenover heteroseksualiteit plaatsen, terwijl er heel wat samenlevingen en culturen zijn waar dit niet de dominante opsplitsing is. De vroege seksuologen in de negentiende eeuw hanteerden veel meer categorieën, gaande van de 'uranist' tot de 'pervers', de 'masochist', de 'homoseksueel', ... Het was niet zo dat men vanaf dan de opsplitsing maakte van homoseksueel tegenover de heteroseksueel. Dat is historisch gegroeid. Die opsplitsing gebruiken we nog te veel als we naar het verleden kijken. Binnen gendergeschiedenis doet de LGBT-geschiedenis ons dus nadenken over categorieën en identiteiten, en dat is een grote meerwaarde. ///

Noten:

- ¹ D. Baert, 'Verschillende manifestaties tegen onverdraagzaamheid na moord in Beveren: "Liefde is liefde", *VRT nws*, 13.03.2021, geraadpleegd op 12 april 2021: <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2021/03/13/premier-de-croo-roept-op-tot-verdraagzaamheid-tijdens-manifestat/>

Laura Nys is Assistent-Professor aan de Hankuk University of Foreign Studies in Seoel en vrijwillig medewerker bij de UGent. Haar proefschrift behandelde de geschiedenis van jongeren en gevoelens in Belgische heropvoedingsinstellingen. Ze is redactielid bij *Historica*.

Contact: Laura.Nys@UGent.be

De femme fatale en de female gaze

Een historische filmanalyse van *The Love Witch* (2016)

De beeldvorming van vrouwen op het scherm is sinds het begin van de geschiedenis van de film stevig verankerd in mannelijke percepties van en fantasieën over vrouwen. Een van de meest mythische en beruchte vrouwelijke archetypen in de westerse cultuur is de femme fatale. Dit artikel illustreert aan de hand van de feministische horrorfilm *The Love Witch* hoe dit archetype historisch geëvolueerd is van kwaadaardige verleider tot een zelfbewust en genuanceerd personage.

/ Ophelia Van Wijmeersch /

Volgens filmhistorica Janey Place is de figuur van de femme fatale een van de oudste thema's in de kunst.¹ In dit artikel hanteer ik de beschrijving van filmhistorica Helen Hanson als definitie van de femme fatale: "een mysterieuze en verleidelijke vrouw wier charmes haar geliefden verstrikken en hen vaak in compromitterende, gevaarlijke en dodelijke situaties brengen".² Volgens Place belichaamt het personage van de femme fatale, dat in de jaren veertig en vijftig van de vorige eeuw populair werd in het *film noir*-genre, de bedreiging die vrouwen vormden voor het patriarchaat in de naoorlogse Verenigde Staten.³

Deze geseksualiseerde weergave van vrouwen is een belangrijk onderwerp in de feministische filmtheorie. Deze theorie ontstond in het begin van de jaren zeventig in de Verenigde Staten en werd beïnvloed door feministische aanklachten tegen de controle van mannen over vrouwen en hun lichaam. Deze kritiek op het patriarchaat bracht een groep filmtheoretici ertoe te onderzoeken of vrouwen via film aan sociale ondergeschiktheid worden onderworpen.⁴

Een van de belangrijkste en meest invloedrijke concepten van de feministische filmtheorie was die van Laura Mulvey. Zij gebruikte psychoanalyse en semiotiek om de mannelijke blik op vrouwen, de zogenaamde *male gaze* te bestuderen en is ook degene die de feministische filmtheorie heeft ontwikkeld als een relevant en aanvaard onderzoeksgebied. Haar baanbrekende essay *Visual Pleasure and Narrative Cinema* uit 1975 onderzocht de seksuele objectivering van vrouwen in Hollywood en *mainstream cinema*. Mulvey beargumenteerde met haar *male gaze*-theorie dat vrouwen in de media bijna altijd vanuit een mannelijk perspectief worden voorgesteld. Ze beweerde dat vrouwelijke personages zelden in een rol worden geplaatst waarin ze de controle over een scène kunnen overnemen. Het afbeelden van vrouwen als een object van verlangen of een spektakel om naar te kijken, was volgens Mulvey onvermijdelijk in



Poster van *The Love Witch*.

een beeldcultuur waar mannen altijd de toeschouwer zijn.⁵

Specifiek met betrekking tot de femme fatale zijn feministische filmtheoretici het niet eens over de vraag of de femme fatale puur een mannelijke fantasie is (wat zou betekenen dat zij en haar seksualiteit passief zijn) of dat de kracht van haar seksualiteit haar juist sterk maakt en in staat stelt tot een grote mate van *agency*, zelfstandig handelen.⁶ Volgens Kathleen Canning heeft het menselijk lichaam altijd een belangrijke rol gespeeld binnen nieuwe sociale formaties: Michel Foucault poneerde immers dat macht altijd tegenwerking vereist, wat impliceert dat er altijd het potentieel is voor verandering binnen machtsverhoudingen.⁷ Toegepast op de discussie rond de femme fatale betekende dit volgens Canning dat vrouwen die weigeren zich op een stereotiepe en passieve manier te laten definiëren, kunnen worden gezien als een aanval op het patriarchaat en zijn dominante discours. Op deze manier kunnen vrouwen macht en onafhankelijkheid

© Schilderij van Michael Koudsch voor de film *The Love Witch*, met dank aan Anna Biller voor het toestaan van publicatie.

verkrijgen door gebruik te maken van hun lichaam en seksualiteit. Daarom beschouwde Canning het femme fatale-personage in film noir als een zeldzame erkenning van vrouwelijke macht.⁸

Deze discussie over de actieve of passieve definitie van het femme fatale-archetype roept de vraag op of er feministische filmmakers zijn die (al dan niet bewust) dit personage hebben gebruikt in hun films met als doel vrouwen macht te geven en genderongelijkheid aan te halen. In dit onderzoek beschouw ik een feministische filmmaker als iemand die films maakt met een feministische boodschap, door te pleiten voor gendergelijkheid en gebruik te maken van het discours van de vrouwenbewegingen.⁹

In recente feministische filmtheorie neemt het concept van de *female gaze* als reactie op de *male gaze* een prominente plaats in. Films en televisieseries zoals *Portrait de la jeune fille en feu* (2019), *The Handmaid's Tale* (2017) en *Big Little Lies* (2017), waarin realistische voorstellingen van vrouwen gepopulariseerd worden, zijn er goede illustraties van.¹⁰ De constructie en definitie van de *female gaze* is niet louter het objectiveren van mannen vanuit een vrouwelijk perspectief, maar biedt de kijker een authentiek vrouwelijk perspectief aan.¹¹

Dit artikel vraagt zich af hoe feministische filmmakers in staat zijn om het vaak als seksistisch ervaren archetype van de femme fatale te gebruiken om hun feministische boodschappen te ondersteunen en een vrouwelijk perspectief te creëren in hun films? Dit illustreer ik met de feministische horrorfilm *The Love Witch* uit 2016, geschreven en geregisseerd door de Amerikaanse filmmaker Anna Biller. Biller nam een aantal sleutelrollen in de filmproductie op zich: regisseur, producent, scriptschrijfster, componiste, costumière en rekvisiteur. De film werd een bescheiden cultklassieker.¹² In deze horrorkomedie bedient een femme fatale in de gedaante van een hedendaagse heks zich van magie om mannen verliefd op haar te laten worden. Elaine (Samantha Robinson) is een heks die vastbesloten is de ideale man te vinden. De mannen die ze verleid wordt echter te sterk betoverd door haar en sterven allen een tragische dood.¹³

Dit onderzoek kadert binnen de evolutie van het femme fatale-personage en de *female gaze* in de feministische cinema in de eenentwintigste eeuw in de Verenigde Staten. Het voegt nieuwe inzichten toe aan de representatie van vrouwen in films die door vrouwen worden gemaakt en hoe ze de werkelijke genderkwesties in de samenleving weerspiegelen. Ondanks studies naar de femme fatale in film noir, neo-noir en zelfs andere genres zoals horror en de erotische thriller, is er namelijk weinig onderzoek gedaan naar dit vrouwelijke archetype in feministische films, zeker niet vanuit een historisch perspectief.

Voor deze historische filmanalyse heb ik mijn aanpak gebaseerd op de methodologie van Chris Vos. De aanpak van Vos is contextgericht, in tegenstelling tot de meeste filmanalyses die tekstgericht zijn en zich vooral richten op het narratieve en de stilistische elementen van de film. Vos benadrukte de betekenis van de context waarin een film wordt gemaakt, en de rol van die context in de vorming van betekenis. Met zijn methode kunnen niet alleen symbolische en

ideologische elementen in de film worden geïdentificeerd, maar ook de betekenis van de film in relatie tot de historische en productiecontext.¹⁴ In dit artikel kijk ik naar de manier waarop de feministische schrijfster-regisseur Biller codes van de dominante ideologie en populaire Hollywood-genres gebruikt om feministische kwesties aan te halen en bepaalde stereotypen van vrouwen in *The Love Witch* te ondermijnen. Vervolgens onderzoek ik hoe ze probeert om het femme fatale-personage macht en agency te geven door het gebruik van haar lichaam en seksualiteit. Tot slot analyseer ik hoe Biller de authentieke ervaringen van vrouwelijkheid en het creëren van visueel genot voor vrouwen gebruikt om een *female gaze* te creëren.

Evolutie van de femme fatale

Film noir, een misdaadgenre uit de jaren veertig en vijftig, gaf vorm aan de femme fatale in de visuele cultuur. Er trad een verandering op in de manier waarop vrouwen in de media werden vertegenwoordigd. De aanzienlijke invloed van de twee wereldoorlogen op de identiteit van de vrouw en de rolverdeling tussen mannen en vrouwen werd hierin weerspiegeld. Gedurende de eerste helft van de twintigste eeuw was 'vrouwenwerk' gericht op huishoudelijke en opvoedkundige taken, een gevolg van de eeuwenlange genderverdeling. Tijdens de Eerste en Tweede Wereldoorlog werd deze op gender gebaseerde verdeling van arbeid gedestabiliseerd.¹⁵ Door het immense tekort aan arbeidskrachten in de Verenigde Staten hadden vrouwen in deze periode nieuwe mogelijkheden om deel te nemen aan allerlei sectoren. Na het einde van beide oorlogen verwachtte de maatschappij dat vrouwen de betaalde banen weer zouden verlaten.¹⁶

Volgens Place werd het karakter van de femme fatale in de film na de Tweede Wereldoorlog gebruikt als een waarschuwingsfiguur om vrouwen terug te sturen naar hun huishoudelijke taken.¹⁷ De mythe van de femme fatale was verbonden met de mannelijke angst dat vrouwen te veel macht en onafhankelijkheid hadden gekregen. Na de oorlog wilden veel mannelijke veteranen terugkeren naar het 'normale leven' en naar hun rol als gezinshoofd en kostwinner. Ze wilden niet dat vrouwen economische onafhankelijkheid bezaten, aldus Place. Deze existentiële bedreiging van hun 'mannelijkheid' resulteerde in een obsessie voor vrouwelijke onbetrouwbaarheid en een vijandigheid tegenover werkende vrouwen.¹⁸

Al deze aspecten kwamen samen in de voorstelling van de femme fatale als symbool voor de angst van mannen voor vrouwelijke seksualiteit. Die voorstelling was verbonden met Freuds concept van castratieangst: de dodelijke verleiderster ondermijnde de morele codes van het huwelijk en de economische codes van de maatschappij. Ze was zich bewust van de kracht van haar seksualiteit en gebruikte deze als een wapen om mannen te manipuleren en te krijgen wat ze wou.¹⁹ Ze inspireerde verlangen, maar handelde op een koude en afstandelijke manier. De drang van de femme fatale om mannen te vernietigen, werd vaak expliciet gemaakt in films uit die tijd. Daarnaast heeft de Hays Code, een verzameling regels waaraan Amerikaanse films tussen 1934 en 1968

>>

moesten voldoen op vlak van zedelijk gedrag, ongetwijfeld invloed gehad op de manier waarop vrouwen werden geportretteerd in films, en welke vrouw-gerelateerde thema's, zoals bijvoorbeeld abortus, bevalling en seksualiteit, een plek mochten krijgen.

De nieuwe femmes fatales, vooral in de neo-noir- (1960-1970) en post-noir-genres (1980-2000), verwijzen meestal naar de klassieke femme fatale uit film noir. Het archetype heeft sinds haar popularisering in film noir een subtiel evolueert gemaakt. Volgens Jack Boozer begon de seksualisering van de femme fatale in de jaren vijftig van de vorige eeuw tekenen van verzwakking te vertonen. De economie groeide, waardoor mannelijke financiële angsten afnamen en nucleaire paranoia een grotere bedreiging vormde dan vrouwelijke seksuele macht.

Boozer wees op *The Big Heat* (1953) als voorbeeld van de brug naar de noir thrillerformule die in de jaren vijftig en zestig van de vorige eeuw immens populair werd. In de jaren vijftig en zestig was de heibzucht van de femme fatale een dekmantel voor haar verlangen naar zelfbeschikking en romantiek. De kenmerken van de femme fatale veranderden nog meer in de neo-noir films van de jaren zestig en zeventig. Naast het feit dat ze veel minder vaak voorkwam in dit Nieuwe Hollywood- of Hollywood Renaissance-tijdperk, werd ze vaak geportretteerd als een passief slachtoffer in plaats van een actieve manipulator. Zowel in de thriller *Marnie* (1964) als in de neo-noir *Chinatown* (1974) werd de femme fatale gepresenteerd als een object van sociaal en seksueel misbruik.

Volgens Boozer onthulde de kwaadaardige verleiderster het beklemmende karakter van het patriarchaat in het neo-noir-tijdperk van de jaren zestig en zeventig. In deze korte perio-

de belichaamde de femme fatale niet langer het gebruik van seksuele dubbelzinnigheid en moord als symbool voor de bedreiging van de dominante cultuur, maar wierp ze een licht op de seksistische onderdrukking van vrouwen. Deze verschuiving kan zich hebben voorgedaan als een afspiegeling van de dramatische verschuiving in de houding ten opzichte van vrouwen in de Verenigde Staten. Heel wat vrouwen werden stilaan financieel onafhankelijk door werk, de *women's liberation movement* kreeg meer invloed, en de zogenaamde seksuele bevrijding won aan invloed. Hollywood begon zijn obsessie voor heroïsche mannelijke subjectiviteit en moreel puritanisme op te geven, door de combinatie van de ondergang van de Hays Code in 1968 en de zware visuele en erotische invloed van de Europese kunstfilms van die tijd. Deze invloeden verzwakten de taboes rond de seksuele en economische expressie van vrouwen.

Amerikaanse vrouwen hebben in de jaren zeventig, die turbulente periode van culturele vernieuwing en sociaal activisme, actief gevochten om de genderperceptie te liberaliseren. Zij hadden ook een uitgesproken verlangen naar nieuwe en betere filmrollen. Aan het eind van de jaren zeventig beleefde de Amerikaanse samenleving een desintegratie van het gezins- en gemeenschapsleven die werd gekenmerkt door toenemende echtscheidingspercentages en wijdverbreid sociaal ongenoegen. Tweecarrièr-gezinnen en huishoudens onder leiding van één vrouw kwamen steeds vaker voor. Film liefhebbers kregen een beeld van de positieve facetten van de *empowerment* van vrouwen in plaats van voortdurend de nadruk te leggen op onrechtvaardigheid en onderdrukking. In de jaren zeventig nam de publieke obsessie voor de femme fatale dan ook af.

De femme fatale kreeg in het begin van het post-noir-genre een intimiderend en geraffineerd karakter, met rijkdom en macht. Deze femme fatale weerspiegelde de nieuwe economische realiteit dat meer vrouwen hogere professionele posities bekleedden. Uiterst dominante vrouwelijke personages kwamen naar voren in films als *To Die For* (1995), *Basic Instinct* (1992), *Disclosure* (1994) en *The Last Seduction* (1994). Deze femme fatales reflecteerden de bezorgdheid over het corrupte economische systeem en het seksuele exhibitionisme dat kenmerkend was voor de jaren negentig.²⁰ De verhalende positionering van de femme fatale is dus een effectieve indicator van de seksistische culturele repressie en het mannelijk seksueel verlangen vanaf de klassieke noir van de jaren veertig en vijftig tot de neo-noir van de jaren zestig en zeventig, tot aan de post-noir films van de jaren tachtig en negentig.

Het ondermijnen van Hollywood-stereotypen

Ook feministische filmmakers, zoals Anna Biller, gebruiken het archetype van de femme fatale. Ze maken vaak gebruik van mainstream filmische codes die door de dominante mannelijke cultuur zijn gecreëerd om een breder publiek te bereiken.²¹ De media, en in dit geval film, kunnen worden beschouwd als de instrumenten die de dominante ideologie verspreiden. Feministische films dragen zeer specifieke en soms ook gecompliceerde boodschappen met zich mee. Als filmmakers ervoor willen zorgen dat het publiek deze betekenis-

Samantha Robinson speelt Elaine in *The Love Witch*



Bron: Wikimedia Commons

Portret van Anna Biller

sen begrijpt, is het gemakkelijker om bestaande codes te gebruiken die al geaccepteerd zijn binnen de dominante cultuur. Codes zijn nooit neutraal en worden gecreëerd om de dominante cultuur af te dwingen. Bij het gebruik van deze mainstream Hollywood-conventies moeten feministische filmmakers oppassen dat deze hun feministische boodschappen niet overschaduwen.

In *The Love Witch* maakt Biller verwijzingen naar populaire filmgenres om de overdracht van haar feministische boodschappen te ondersteunen en kritiek te geven op de problematische relatie tussen vrouwen, mannen en het archetype van de femme fatale, terwijl ze tegelijkertijd de dominante filmische codes gebruikt om bepaalde stereotypen die deze genres in het verleden hebben voortgebracht, te ondermijnen. *The Love Witch* wordt bestempeld als een horrorfilm, maar verschilt van de meeste horrorfilms door de incorporatie van narratieve elementen van melodrama en romantiek. Schrijfter-regisseur Biller gebruikt zo niet alleen de dominante Hollywoodcodes om haar feministische boodschap over te brengen, maar ook om patriarchale stereotypen over vrouwen te ondermijnen.²² Biller gebruikt 35mm-film, waarbij ze zich behelpt met klassieke Hollywoodbelichting om de film te laten lijken op films uit het klassieke Hollywood van de jaren zestig. Zo gebruikt ze allerlei typische visuele elementen zoals de casting van aantrekkelijke acteurs en het gebruik van uitbundige decors om de film te laten voldoen aan de verwachtingen van het klassieke Hollywoodpubliek.²³

Biller combineert deze populaire filmstijl met hedendaagse feministische narratieven, zoals de onrealistische schoonheidsidealen die de Westerse cultuur aan vrouwen oplegt.²⁴ In *The Love Witch* is Elaine een aantrekkelijke heks met lang zwart haar, felblauwe oogschaduw, zwarte eyeliner, rode lippenstift en nagellak, wat haar kenmerkende look is doorheen de hele film.²⁵ Deze look speelt met de verwachtingen van het publiek en de vormen van herkenning. Elaines heksen- uiterlijk lijkt enorm op dat van de heks Morticia Adams uit *The Addams Family* televisieserie (1964) en filmreeks (1991 en 1993). Elaine is een onafhankelijke vrouw die er aantrek-

kelijk uitziet en haar eigen beslissingen neemt. Ze heeft besloten om op zoek te gaan naar de perfecte man. Dit doet ze door mannen te verleiden en hen hun ultieme fantasie aan te bieden. Deze verhaallijn kan beschouwd worden als kritiek op het patriarchaat: Elaine is namelijk ondanks alles ook een onzekere vrouw, wier hart is gebroken door haar ex-man, en nu aan de hand van hekserij een manier probeert te vinden om de controle over haar leven terug te krijgen.

Biller gebruikte ook de conventies van de humor om haar feministische discours te ondersteunen. Feministe Kira Cochrane stelt dat humor een centrale plaats inneemt in het feminisme van begin eenentwintigste eeuw. Humor helpt een vorm van feminisme over te brengen die niet bedreigend is en dus een meer mainstream publiek kan aanspreken. Ironie is hierbij een populair instrument.²⁶ In *The Love Witch* gaat Biller in op de stereotypen rond vrouwen door middel van ironie. Biller maakt bepaalde onrealistische verwachtingen die mannen van vrouwen hebben belachelijk. Zo begint Elaines minnaar Wayne te huilen na de geslachtsgemeenschap en legt uit dat hij nooit de juiste vrouw heeft ontmoet:

W: "I never thought I wanted to be tied down to anybody. But it's just 'cause no one was ever quite right. All the women that I'm attracted to physically they're never bright enough. And all the bright ones are homely and don't arouse me."

E: "That seems like quite a problem."

Elaine is ironisch in haar antwoord en veinst dat ze empathie heeft. Ze zegt in feite datgene (waarvan ze denkt) wat mannen willen horen. Door het gebruik van humor en codes uit populaire filmgenres ondermijnt Biller het archetype van de femme fatale en de stereotypen van vrouwen in het algemeen, terwijl ze tegelijkertijd de spot drijft met mannelijke stereotypen.

Vrouwelijke agency en seksualiteit

Anna Biller weet in haar films een authentiek vrouwelijk perspectief te creëren door haar femme fatale personages agency en macht te laten verwerven door middel van hun seksualiteit en lichaam. In *The Love Witch* gebruikt de vrouwelijke protagonist deze controle over haar eigen lichaam als wapen tegen mannelijke personages. Dit ondersteunt volgens mij het idee dat de femme fatale een symbool is voor mannelijke angst voor vrouwelijke seksualiteit.²⁷

Deze focus van *The Love Witch* op het verkrijgen van vrouwelijke macht door middel van seksualiteit is in overeenstemming met de bezorgdheid van feministen uit de jaren zestig en zeventig over de soevereiniteit van vrouwen over hun eigen lichaam.²⁸ De femme fatale in de persoon van een heks is een perfect voorbeeld van dit thema volgens Biller: "The witch is a very loaded female image, as she stands for both female power and the male fear of female sexuality."²⁹ Deze mannelijke angst voor vrouwelijke seksualiteit komt in het verhaal van de film direct aan bod via Elaines heksen-vriendin Barbara:

B: "The whole history of witchcraft is interwoven with the fear of female sexuality. They burned us at the stake, because they feared the erotic feelings we elicited in them. Later, they used

>>

marriage to hold us in bondage and made us into servants, whores, and fantasy dolls.”³⁰

Biller gebruikt het thema hekserij om haar gevoelens over de onderdrukking van vrouwen en hun seksualiteit te uiten. Barbara lijkt bijna deel te nemen aan een feministisch debat over de strijd van vrouwen in het patriarchaat. Heksen hebben een grote aantrekkingskracht als feministische figuren. Activiste Kristen Korvette merkte op dat “young women are looking for an archetype outside the tired virgin-whore binary that we’re offered, and the witch can do just that”.³¹ Elaine gebruikt haar kenmerkende make-up, fetisjlingerie, pruik en outfits als wapens tegen mannen. Cinematografisch gezien wordt dit aantrekkelijke personage uitgebeeld via close-ups van Elaines ogen terwijl ze mannen verleidt. Biller wil via haar films onderzoeken wat seksualiteit en macht voor vrouwen betekent:

“[...] the sexy witch is a loaded archetype that is simultaneously about men’s fears and fantasies about women, and women’s feelings of empowerment and agency. So whereas we are used to seeing the sexy witch or the *femme fatale* from the outside, I wanted to explore her from the inside.”³²

Daarom creëert Elaine dit beeld van zichzelf als de ideale fantasie voor mannen, zodat als ze eenmaal verliefd op haar zijn, zij de macht over hen krijgt. Biller zag dit als een nieuwe manier om het oude archetype van de *femme fatale* te visualiseren: “reclaiming the figure of the witch, the *femme fatale*, an old sort of male fantasy figure, and make it a *femme fatale* seen from the female side.”³³

Met *The Love Witch* reageert Biller op hedendaagse genderdebatten zoals de #MeToo-beweging. Tegelijkertijd erkende ze de problemen van de jaren zeventig, die Mulvey aan de orde stelde, als nog steeds relevant. Ze wordt dan ook beïnvloed door zowel het hedendaagse feminisme als het feminisme uit de jaren zeventig. Biller benadrukt het eigentijdse karakter van haar film: “This is the story of a woman who lives in a pathologically sexist society – not a sexist society of the 60s, but a sexist society of today!”³⁴

Vrouwelijkheid en visueel genot

In *The Love Witch* wordt een ‘vrouwelijke’ wereld tot stand gebracht door glamoureuze kapsels, make-up en kleding. Het gebruik van uiterlijke vrouwelijke kenmerken speelt een cruciale visuele en thematische rol. *Femme fatale* Elaine gebruikt haar aantrekkelijke, vrouwelijke uitstraling en kleding als een manier van *power dressing*. Biller creëert een vrouwelijke wereld door haar hoofdpersoonage te laten handelen naar haar seksuele verlangens en fantasieën. Aan de hand van haar visuele stijl wil Biller het vrouwelijk genot verkennen. Hiervoor heeft Biller gedurende zeven en een half jaar lang onderzoek gedaan naar narcisme en hekserij, het script herschreven, en de kostuums en rekvisieten zelf gemaakt. Een goed voorbeeld van Billers expressie van visueel genot is het extreem vrouwelijke interieur van het Victoriaanse theehuis dat Elaine en Trish bezoeken: “I wanted to create this private feminine space, for men watching the film feel



Bron: Amsterdam, Rijksmuseum: RP-P-OB-15.310

Jan van de Velde, *De Heks* (1626)

that they’re being voyeurs to an environment where they don’t belong.”³⁵

Biller werd hierbij geïnspireerd door Laura Mulvey. Dit bewijst dat *The Love Witch* ingebed is in het bestaande feministische discours. Hoewel Biller graag haar verlangens op het scherm uitdrukt, zegt ze dat het erg moeilijk kan zijn om voor jezelf op te komen: “When I first started out I had no idea that being a woman trying to put your own fantasies into movies could create so much hostility, suspicion, and ridicule. But that’s why it’s so important to do it.”³⁶

Conclusie

Feministische filmmaker Anna Biller gebruikt in *The Love Witch* het (vaak als seksistisch ervaren) *femme fatale*-archetype om haar feministische boodschap van gendergelijkheid te ondersteunen en een authentiek vrouwelijk perspectief te creëren, namelijk de female gaze. De vrouwelijke blik in *The Love Witch* zou geïnterpreteerd kunnen worden als een reactie op Laura Mulvey’s theorie over de male gaze, die stelt dat vrouwen in de media bijna altijd worden geportretteerd vanuit de denkbeelden van een man.

Biller bekritiseert de stereotiepe kenmerken van de *femme fatale* die van oudsher een kwaadaardige verleidster is, gedefinieerd door haar passieve seksualiteit of haar relatie met mannen. Door het gebruik van verhaallijnen (indirect) of dialoog (direct) geeft Biller kritiek op de verwachtingen die het patriarchaat aan vrouwen oplegt. Biller verandert het *femme fatale*-archetype uit de film noir en maakt haar vrouwelijk georiënteerd door haar een narratief te geven waarin ze haar eigen beslissingen neemt. Toch is het *femme fatale*-personage van de heks Elaine nog steeds doordrongen van traditionele elementen. Dit gebeurt met opzet. Als vrouwelijke filmmaker ondermijnt Biller het archetype door het gebruik van genre en populaire Hollywoodcodes. Om de herkenbaarheid te bevorderen worden personages uit de cultuur van de heersende maatschappij gecreëerd in een poging de kijkers te

helpen zich te identificeren met de vorm en zo een opening te creëren voor de boodschap.

Daarnaast wil ze ook een vrouwelijk perspectief creëren. Door middel van haar seksualiteit en haar lichaam krijgt het femme fatale-personage van Biller agency en macht. Samenhangend met Michel Foucaults ideeën over de macht van de dominante cultuur op lichamen door middel van sociale supervisie, discipline en zelfregulering, kunnen vrouwen en dus vooral de verleidelijke femmes fatales die de controle over hun eigen lichaam overnemen, gezien worden als een vorm van verzet tegen het patriërchaat. In *The Love Witch* gebruikt het vrouwelijke hoofdpersonage deze controle over haar eigen lichaam als een (metaforisch en letterlijk) wapen tegen de mannelijke personages. Ze heeft geen mannen nodig om met haar seksualiteit aan macht te komen. Dit ondersteunt het idee dat de femme fatale een symbool is voor de angst van mannen voor vrouwelijke seksualiteit.

Biller probeert met *The Love Witch* visueel genot voor vrouwen te creëren. Dit doet ze door een 'vrouwelijke' sfeer op te roepen en het hoofdpersonage op haar seksuele verlangens en fantasieën te laten inspelen. Biller bouwt deze vrouwelijke wereld niet alleen op met seks, maar ook door het creëren van vrouwelijke ruimtes, decors en mode, zoals het meisjesachtige Victoriaanse theehuis en het gebruik van kleurrijke kostuums. Ook vriendschappen tussen vrouwen spelen een cruciale rol in deze wereldopbouw.

De visuele voorstelling van vrouwen in *The Love Witch* is beïnvloed door de verschillende feministische golven in de geschiedenis. De strategieën en thema's die hier worden gebruikt, weerspiegelen grotere sociaaleconomische veranderingen in de status van de vrouw in de twintigste en eenentwintigste eeuw. De film werd beïnvloed door zowel het hedendaagse feminisme als voorgaande feministische bewegingen. Biller bewijst dat zelfs in het feminisme van het digitale tijdperk klassieke media zoals cinema nog steeds nuttig zijn voor het kweken van bewustwording van genderproblematiek. De feministische femme fatale wordt geïnterpreteerd als een link tussen de karakterisering van vrouwelijke personages in de feministische cinema en de real-life strijd van vrouwen en de veranderingen in hun perceptie in de hedendaagse samenleving. Feministische filmmakers zijn dus in staat de weergave van de femme fatale te gebruiken om de klassieke beeldvorming van vrouwelijkheid uit te dagen. ///

Noten:

- 1 J. Place, 'Women in Film Noir', in: A. Kaplan (red.), *Women in Film Noir* (Londen 1998) 47-68, aldaar 47.
- 2 H. Hanson, *Hollywood Heroines. Women in Film Noir and the Female Gothic Film* (Londen 2007) 11-22.
- 3 Place, 'Women in Film Noir', 48-9.
- 4 P. Bosma, *Filmkunde. Een inleiding* (Nijmegen 1991) 254-259.
- 5 L. Mulvey, 'Visual Pleasure and Narrative Cinema', *Screen* 16:3 (1975) 6-18. S. Chaudhuri, *Feminist Film Theorists: Laura Mulvey, Kaja Silverman, Teresa de Lauretis, Barbara Creed* (New York 2006) 2.
- 6 C. Straayer, 'Femme Fatale or Lesbian Femme. Bound in Sexual Différance', in: A. Kaplan (red.), *Women in Film Noir*, (Londen 1998) 151-163, aldaar 152-153. Place, 'Women in Film Noir', 47.
- 7 K. Canning, *Gender History in Practice. Historical Perspectives on Bodies, Class & Citizenship* (Ithaca 2006) 178. D. Taylor, 'Introduction: Power, Freedom and Subjectivity', in: D. Taylor (red.), *Michel Foucault: Key Concepts* (Cambridge 2010) 1-10.

- 8 Canning, *Gender History in Practice*, 178; J. Oksala, 'Freedom and Bodies', in: D. Taylor (red.), *Michel Foucault. Key Concepts* (Cambridge 2010) 85-98.
- 9 M. Walters, *Feminism. A Very Short Introduction* (New York 2005) 1-5.
- 10 S. Gemelas, 'Under Her Eye: Examining the Female Gaze in 'The Handmaid's Tale'' (ongepubliceerde masterscriptie, University of Oregon, 2019) 1-14.
- 11 T. Telfer, 'How Do We Define the Female Gaze in 2018?', *Vulture* (2018), geraadpleegd op 13 juni 2020: <https://www.vulture.com>. J. Loreck, 'Explainer: What Does the "Male Gaze" mean, and What About a Female Gaze?', *The Conversation* (2016), geraadpleegd op 13 juni 2020: <https://theconversation.com>.
- 12 A. Biller, 'About' (S.D.), geraadpleegd op 13 juni 2020: <https://lifeofastar.com>.
- 13 S.N., 'The Love Witch' (S.D.), IMDB, geraadpleegd op 13 juni 2020: <https://www.imdb.com>; S.N., 'The Love Witch (S.D.)', Rotten Tomatoes, geraadpleegd op 13 juni 2020: <https://www.rottentomatoes.com>.
- 14 C. Vos, *Het verleden in bewegend beeld* (Houten 1991) 105-106.
- 15 S. Thistle, *From Marriage to the Market. The Transformation of Women's Lives and Work* (Berkeley 2006) 37.
- 16 S. Biesen, *Blackout. World War II and the Origins of Film Noir* (New York 2005) 6.
- 17 Hanson, *Hollywood Heroines*, 11-9. Biesen, *Blackout*, 2-7.
- 18 Straayer, 'Femme Fatale or Lesbian Femme', 152. D. Greven, *Representations of Femininity in American Genre Cinema. The Woman's Film, Film Noir, and Modern Horror* (New York 2011) 2. Boozer, 'The Lethal Femme Fatale in the Noir Tradition', 20-35.
- 19 Hanson, *Hollywood Heroines*, 11-8. J. Naremore, *More Than Night: Film Noir in Its Context* (Berkeley 2008) 20.
- 20 J. Boozer, 'The Lethal Femme Fatale in the Noir Tradition', *Journal of Film and Video* 51:3-4 (1999) 20-35.
- 21 P. Cook, *The Cinema Book* (Londen 2007) 123.
- 22 A. Bartlett, K. Clarke en R. Cover, *Flirting in the Era of #MeToo* (Cham 2019) 82.
- 23 Biller, 'About'.
- 24 Mulvey, 'Visual Pleasure and Narrative Cinema', 6-18. Chaudhuri, *Feminist Film Theorists*, 15. Walters, *Feminism*, 105-110.
- 25 A. Biller, *The Love Witch* [DVD] (USA: Oscilloscope Laboratories, 2016).
- 26 P. Chamberlain, *The Feminist Fourth Wave: Affective Temporality* (Londen 2017) 139-141.
- 27 Canning, *Gender History in Practice*, 178. Oksala, 'Freedom and Bodies', 85-97.
- 28 Walters, *Feminism*, 105-110. Mulvey, 'Visual Pleasure and Narrative Cinema', 6-18.
- 29 Biller, 'About'.
- 30 Biller, *The Love Witch*.
- 31 W. Hindle, 'Short Guide to Witchsploitation. Mapping Contemporary Cinema' (2017), geraadpleegd op 13 juni 2020: <http://www.mcc.sllf.qmul.ac.uk>.
- 32 Biller, 'About'; A. Biller, 'Bijou Flix Interview' (S.D.), geraadpleegd op 13 juni 2020: <https://lifeofastar.com>.
- 33 J. Patterson, 'Interview. The Love Witch Director Anna Biller: "I'm in Conversation With the Pornography All Around Us"', *The Guardian* (2017), geraadpleegd op 13 juni 2020: <https://www.theguardian.com>.
- 34 Biller, 'About'.
- 35 Biller, 'About'.
- 36 Biller, 'Bijou Flix Interview'.

Ophelia van Wijmeersch studeerde geschiedenis aan de Universiteit Gent. Dit artikel is gebaseerd op haar masterscriptie over de femme fatale in de feministische cinema. Momenteel studeert ze een master film en televisie aan Falmouth University in Engeland, waar ze haar liefde voor geschiedenis omzet naar het doek.

Contact: ophelia.vw@gmail.com

‘Vergeten’ vrouwen in het Oranjehotel

Namen op een geborduurde zakdoek

In de Tweede Wereldoorlog werden Joodse vrouwen niet alleen via Westerbork gedeporteerd in het kader van de Jodenvervolging, maar ook vanuit de gevangenis in Scheveningen naar het Duitse concentratiekamp Ravensbrück. Dit is een route die door zo’n honderd vrouwen van Joodse afkomst is afgelegd en waar weinig over geschreven is. Een bijzondere vondst is een zakdoek met geborduurde namen die de aanleiding vormt om de namen van de slachtoffers van deze transporten te achterhalen. Hoewel het om een klein aantal slachtoffers gaat, is het belangrijk hun namen en verhalen te belichten.

/ Adriënné Baars-Schuylt /

Oranjehotel

In de Scheveningse gevangenis, in de volksmond beter bekend als het ‘Oranjehotel’, hebben gedurende de Tweede Wereldoorlog ongeveer 2.500 vrouwen gevangen gezeten. Van enkele bekende verzetsvrouwen zijn uitgebreide levensbeschrijvingen gemaakt, maar van de meesten is slechts een naam in het inschrijfregister te vinden. Omdat de gegevens in de inschrijfboeken niet compleet zijn en gedeeltelijk vernietigd werden, zijn sommige gevangenen onder de radar gebleven. Een zakdoek met 42 geborduurde namen werpt licht op de verhalen over vrouwen die in het Oranjehotel gevangen zaten.¹

In dit artikel bekijk ik in hoeverre deze zakdoek voor aanvullende informatie over de vrouwen in het Oranjehotel zorgt. Wie waren deze vrouwen en waarom waren ze gevangen gezet?

Archiefonderzoek maakte duidelijk dat er op basis van de reden voor arrestatie twee groepen gevangenen te onderscheiden zijn: verzetsvrouwen en vrouwen die vanwege hun Joodse afkomst of overtreding van specifieke regels voor Joden gevangengenomen werden. Voor beide groepen gevangenen verliep de deportatieroute na het Oranjehotel anders.² Van 31 namen op de gevonden zakdoek kon informatie over een persoon gevonden worden. Acht vrouwen bleken van Joodse afkomst te zijn. De Joodse vrouwen werden allemaal in 1942 naar vrouwenkamp Ravensbrück ten noorden van Berlijn gedeporteerd.³ Er is vrijwel niets over deze deportatieroute geschreven, waardoor deze Joodse vrouwen

Zakdoek met geborduurde namen, nu tentoongesteld in het Nationaal Monument Oranjehotel.

buiten beeld gebleven zijn. Ravensbrück was niet speciaal voor de Joodse vrouwen bestemd; ook andere gevangenen vanuit Nederland werden daarheen gestuurd, waaronder dertien verzetsvrouwen wiens namen op de zakdoek geborduurd zijn. Vijf vrouwen kwamen daar om het leven.

‘Oranjehotel’ verwijst naar diegenen die zich in naam van Oranje durfden te verzetten tegen het naziregime, maar zoals de recente geschiedbeschrijving van Bas von Benda-Beckmann duidelijk maakt, was de gevangenisbevolking gevarieerder en waren de redenen tot opsluiting soms ronduit triviaal.⁴ Vrouwen vormden een minderheid van de gevangenisbevolking, volgens Von Benda-Beckmann zo’n elf procent.

Majoor E.P. Weber, de eerste geschiedschrijver van het Oranjehotel, had weinig oog voor diegenen die wel in de gevangenis verbleven, maar niet tot ‘helden’ bestempeld werden.⁵ De gevangenen die in het in 1945 door Weber gepubliceerde *Gedenkboek* getuigden, werden vooral op hun vaderlandsliefde en Oranjetroew beoordeeld (zo is de afwezigheid van communisten in het hoofdstuk ‘Verzetsorganisaties’ opvallend). Weber had om de inbreng van ex-gevangenen gevraagd, maar Von Benda-Beckmann laat zien dat de opinie van de majoor bij de selectie van verhalen de

geschiedschrijving in de weg stond. Als voorbeeld noemt hij het dagboek van Riet Hoogland, bijgehouden tijdens haar gevangenschap in Scheveningen van januari tot juni 1941. Weber nam geen passage op in het *Gedenboek*:

“Webers beslissing [om de dagboektekst niet op te nemen] en zijn afkeurende opmerkingen laten duidelijk zien dat de moeite die hij met Riet Hooglands verhaal had verder ging [...]. Riets luchtige humor, ‘ruwe taal’ en openhartige beschouwingen op menselijke verhoudingen stonden zo haaks op het beeld van lijdzame vrouwelijke heroïek dat Weber zich had gevormd dat het moeilijk een objectieve weergave kon zijn van het dagelijks leven in de vrouwenvleugel.”⁶

Weber besteedt ook weinig aandacht aan de Joodse vervolgingen. Hij verwijst naar het Oranjehotel als tussenhalte op doortocht naar Westerbork en verder naar Polen. Hij noemt enkele inscripties en besluit met: “Mijn pen weigert over deze rampzalige landgenoten meer te zeggen.” Weber is niet de enige; in de naoorlogse geschiedschrijving lag de nadruk op mannelijke ‘helden’ en werden vrouwelijke gevangenen en omgekomen Joodse vrouwen over het hoofd gezien. Ook in de *Doodenboeken* met biografieën van gestorven verzetshelden die in het Oranjehotel gevangen hadden gezeten, spelen mannen de hoofdrol. Hoewel in de *Doodenboeken* slechts een fractie van het totaal aantal omgekomen voormalige gevangenen genoemd wordt, staan er naar verhouding weinig vrouwen tussen (slechts 21 van de 736) en wordt nog minder vaak melding gemaakt van de omgekomen Nederlandse vrouwen van Joodse afkomst (vier).⁷

Pas in de jaren tachtig van de vorige eeuw kwam er meer aandacht voor de genderdifferentiatie van ervaringen.⁸ De relatieve afwezigheid van vrouwen in het historisch discours is door Ingrid Lewis *the silenced gender paradigm* genoemd.⁹ De redenen voor deze stilte zijn naast een gebrek aan aandacht in de samenleving ook de stilte van de vrouwen zelf. De omgekomen vrouwen konden zich niet laten horen; de overlevenden probeerden te vergeten of zwegen uit schaamte.

Een zakdoek met namen

In de archieven van het Nederlands Instituut voor Oorlogs-, Holocaust- en genocidestudies (NIOD) werd een zakdoek met geborduurde namen gevonden die licht kan werpen op de vrouwen in het Oranjehotel. De zakdoek staat in de NIOD-catalogus als volgt omschreven:

“Op een stuk karton vastgemaakte zakdoek met daarop in verschillende kleuren de namen van een veertigtal joodse (?) vrouwen geborduurd, die allen in de jaren 1941 of 1942 voor kortere of langere tijd (in cel 385?) in het Oranjehotel in Scheveningen gevangenen [sic] hebben gezeten.”¹⁰

Kortom, het was onduidelijk om welke gevangenen het ging en er was weinig informatie beschikbaar. De zakdoek is een gezamenlijk borduurwerk waarop iedere gevangene haar eigen naam zette, soms aangevuld met details als een vlaggetje en celnummers (385 en 301). Wie en wanneer er precies gestart is met borduren, is lastig te zeggen (mogelijk in juni

1941, de oudste herkenbare datum in lichtblauw bovenaan). Naast namen zijn ook data vermeld, meestal de datum van gevangenneming en in een enkel geval, zoals bij Lottie Roëll, de datum van transport. De onder elkaar geborduurde namen van Liese, Gerda en Ellen Bruch zijn opvallend omdat vrouwen die elkaar kenden normaal gesproken niet bij elkaar geplaatst werden en deze Joodse moeder met haar dochters blijkbaar wel.

Sommige namen zijn slecht leesbaar: naast keurige namen in blokletters of kettingsteek, zijn er ook onvolledige (zoals G.F.) of verbleekte namen (zoals Nelly op de bovenste regel). Voor elf namen op de zakdoek is het identificeren tot nu toe niet gelukt.¹¹

Enkele namen zijn rijk versierd, bijvoorbeeld de drie namen in het midden in de kleuren van de Nederlandse vlag met een oranje rand. ‘Nederland’ is wat hen bond en waarschijnlijk zaten zij samen in een cel. Bovenaan (rood) staat Niesje Bloem, gearresteerd voor het verspreiden van de communistische krant *De Waarheid*. Onderaan (blauw) staat Mien Fase. Zij werd gearresteerd omdat zij een lezing van Jehova’s Getuigen had bijgewoond. De middelste naam (wit) is van Greet Ziegler.¹² Omdat zij ‘gangloopster’ (iemand die klusjes voor bewakers deed) was en vaker buiten haar cel kwam, heeft zij mogelijk de zakdoek van de ene cel naar de andere kunnen brengen. Zij werd in maart 1942 gearresteerd vanwege haar hulp aan de Ordedienst, samen met haar schoonzus Willy Ziegler. Zij slaagden er beiden in om ook een zakdoek met namen uit het Oranjehotel te smokkelen. Deze twee zakdoeken bevatten vrijwel dezelfde namen en ook enkele spreuken.¹³

Borduren in gevangenschap

De geborduurde zakdoeken uit het Oranjehotel zijn niet uniek. Er zijn meer handwerkjes uit het Oranjehotel en uit andere gevangenissen bewaard gebleven. Toch is dat vaak het werk van één persoon, terwijl de zakdoeken met namen gezamenlijk werk waren. Verschillende getuigenissen beschrijven dat handwerken een mogelijkheid was om iets te doen te hebben, naast lezen en kaarten. Vrouwen mochten sokken stoppen of breien in hun cel en hadden soms zelfs een naaimachine ter beschikking.

Het Verzetsmuseum Amsterdam organiseerde in 2016 de tentoonstelling ‘Elke dag een draadje’ over borduren in gevangenschap. Op de tentoonstelling waren verschillende borduurwerken uit het Oranjehotel te zien, bijvoorbeeld het drie-luik van verzetsvrouw Titia Gorter.¹⁴ Deze borduurwerken werden uit het Oranjehotel gesmokkeld om het thuisfront iets te laten zien van het leven in de gevangenis.¹⁵ Ook staan de namen van medegevangenen Gré, Tjoep en Juliana geborduurd, die ook op de zakdoeken staan. Tjoep van Roy was net als de al eerder genoemde Gré Ziegler gangloopster en werd na ruim twee jaar gevangenschap (Oranjehotel en Haaren) vrijgelaten. Juliana Dessauvagie was ook vanwege haar betrokkenheid bij de Ordedienst gevangengezet en werd in 1943 naar Ravensbrück gedeporteerd.

Sommige vrouwen borduurden zelfs een soort dagboek: zo hield de journaliste en verzetsvrouw Henriëtte Roosenburg >>



Bron: Fotocollectie Regionaal Archief Nijmegen, F50589

Cellengang in het Oranjestraat.

op een zakdoekje bij in welke gevangenis (negen!) zij gezeten had. In haar autobiografie beschreef ze later hoe het borduren een houvast bood in de gevangenis, bijvoorbeeld door het speuren naar een draadje in de juiste kleur om de Nederlandse vlag te borduren.¹⁶ Textielhistorica Claire Hunter noemt handwerken een tegengif tegen machteloosheid en een mogelijkheid om de eigen identiteit vast te houden. Het was een manier om zonder woorden te kunnen communiceren, en leidde tot geestelijke en lichamelijke troost.¹⁷

Verzetssvrouwen

Zoals de korte introducties van de vrouwen hierboven al lieten zien, werden verzetssvrouwen om diverse redenen gevangengenomen: hulp aan georganiseerd verzet zoals de Ordedienst, het verspreiden van (communistische) verzetsskranten, het verbergen van onderduikers of het bijwonen van een Jehova's Getuigenlesing. Het onderzoek naar de namen op de zakdoeken laat zien dat deze vrouwen afwijken van het algemene beeld dat Von Benda-Beckmann van gevangenen schetst.¹⁸ Ongeveer de helft van de vrouwen was getrouwd en borduurde de achternaam van hun echtgenoot en niet hun geboortenaam; een derde was ouder dan vijftig en minstens dertien van de vijftig vrouwen op de zakdoeken zaten een jaar of langer in het Oranjestraat gevangen. Jeanne Bomme-zijn[-de Rochemont], op de zakdoek de vijfde naam in de linkerrij, is daar een goed voorbeeld van. Zij werd gearresteerd vanwege het *Englandspiel* en na ruim een jaar in het Oranjestraat naar Ravensbrück gedeporteerd, evenals de hierboven genoemde Titia Gorter en haar zus Dora.¹⁹

Joodse vrouwen

Op de zakdoek hierboven staan acht vrouwen van Joodse afkomst: Puck de Vos, Tineke Spier en Katie Kolthoff (linkerrij); Helena Praamsma en Hettie van der Hoek (dwars rij) en de al eerder genoemde moeder en dochters Bruch. Met uitzondering van Tineke Spier-Bendien werden de Joodse

vrouwen allemaal in mei of juni 1942 gevangengezet in het Oranjestraat en in augustus gedeporteerd naar Ravensbrück.

De eerste razzia's (februari 1941 en juni 1941) waren gericht op Joodse mannen. Zij kwamen in concentratiekamp Mauthausen terecht, wat in de volksmond als 'Mordhausen' bekend stond.²⁰ Ondertussen werden de beperkende regels voor Joden steeds meer uitgebreid en ook Joodse vrouwen liepen risico gearresteerd te worden, bijvoorbeeld omdat ze op een bankje in het park waren gaan zitten, terwijl dit in september 1941 "Voor Joden verboden" was verklaard. Of omdat zij even naar buiten waren gelopen, omdat de melk op was, zonder de Jodenster die sinds 3 mei 1942 verplicht was.

Een andere reden om Joodse vrouwen te arresteren was als zij verloofd of getrouwd waren met een niet-Joodse man; deze 'rassenschande' was verboden vanaf maart 1942. Verschillende vrouwen kwamen in 1942 hiervoor in de gevangenis terecht, hoewel een gemengd huwelijk later tijdens de oorlog juist bescherming tegen deportatie kon bieden. Helena Praamsma-Paes bijvoorbeeld was in december 1941 getrouwd met een niet-Joodse man. De correspondentie die zij voerde met haar echtgenoot via briefjes bij het wasgoed is bewaard gebleven. Sommige briefjes zijn op een stopgarenkaartje geschreven of met een naald geprikt in een kaartje; een teken dat zij over deze materialen beschikte.²¹

Ook Hettie van der Hoek werd mogelijk vanwege haar gemengde relatie gearresteerd. Van Anne Marie 'Puck' de Vos en Katie Kolthoff is niet bekend waarom zij gevangen waren gezet. Gerda Bruch werd in 1922 in Keulen geboren. Het enige spoor dat van haar achterbleef, is haar naam op de zakdoek en de vermelding van haar MULO-examen in de krant.²² Ook de namen van haar jongere zusje (Ellen) en van hun moeder (Liese) staan op de zakdoek, met de datum "9-5-42". Het hele gezin vluchtte in 1938 naar Nederland en was daardoor 'stateloos' geworden. Zij werden gearresteerd vanwege een poging tot "illegale verhuizing", zoals onderduiken of een ontvluchttingspoging uit Nederland omschreven werd in de dossiers.

Tineke Spier-Bendien heeft een inscriptie achtergelaten in cel 362.²³ Haar naam staat op de zakdoek, maar haar verhaal wijkt af van dat van de andere Joodse vrouwen. Zij werd in december 1941 met haar echtgenoot gearresteerd toen zij samen vanuit Tilburg een poging deden om naar Engeland te vluchten. Op de een of andere manier kon ze haar half-Joodse afkomst verbergen. Daarom ging zij in 1943 als *politische* gevangene op transport naar Ravensbrück en in maart 1945 met andere politieke gevangenen naar Mauthausen. Daar overleed ze vlak voor de bevrijding aan een nierversgiftiging.²⁴

Pasfoto van
Helena Praamsma-Paes

Ravensbrück

De Joodse strafgevallenen gingen vanuit het Oranjehotel op transport: de vrouwen naar Ravensbrück en de mannen naar Mauthausen of via Amersfoort naar andere Duitse concentratiekampen. Verzetsvrouw Titia Gorter schreef hierover aan haar nichtje:

“Vrijdags om de 14 dagen gaat er een transport naar Duitsland. Dat is zo luguber. Laatst 22 joodsche meisjes (bruidjes die met een ariër in ondertrouw waren). Een zat bij mij. Zo’n allerliefst flink meisje; ook een van 18 jaar! En zij hield zoveel van haar man. Wij geloven dat ze naar Polen gaan.”²⁵

Deze brief, geschreven met potlood op wc-papier, dateert van rond 17 juni 1942 en werd in een metalen pillenkoker uit de gevangenis gesmokkeld.²⁶ Helaas ontbreken de inschrijfgegevens van de gevangenis voor de periode juni-juli 1942, zodat het niet mogelijk is om haar celgenote te identificeren. De hierboven genoemde Helena Praamsma staat op de zakdoek direct onder Titia Gorter, mogelijk zat zij ook bij haar in de cel. Zij ging in augustus 1942 op transport naar Ravensbrück, net als de andere Joodse vrouwen op de zakdoek. Uit getuigenissen van (niet-Joodse) overlevenden van deze transporten blijkt dat ze twee tot drie weken onderweg waren en tussendoor in gevangenis in Kleef, Hannover of Berlijn verbleven.²⁷

Het bevel van Himmler om de concentratiekampen ‘Judenrein’ te maken, leidde ertoe dat op 6 oktober 1942 alle Joodse vrouwen uit Ravensbrück naar Auschwitz afgevoerd werden. Van dit transport met 522 Joodse vrouwen waren er zeker 87 uit Nederland afkomstig.²⁸ Van een enkeling is nog bericht ontvangen,²⁹ maar vrijwel alle vrouwen kwamen in de daaropvolgende maanden om het leven. De Amerikaanse Holocaustonderzoekster Rochelle Saidel heeft aan de hand van interviews en bronnenonderzoek geprobeerd het verblijf van Joodse vrouwen in Ravensbrück in kaart te brengen. Zij concludeerde dat er geen getuigen waren van de periode voor 1943.³⁰

Het Nederlandse beleid veranderde ook door Himmlers bevel: alle Joodse strafgevallenen moesten voortaan naar Auschwitz gezonden worden via Westerbork.³¹ Daarmee stopten de transporten van Joodse vrouwen vanuit Scheveningen naar Ravensbrück. Von Benda-Beckmann vermeldt dat op de transportlijsten naar Westerbork circa 1.600 namen staan en dat ongeveer 2.200 Joodse gevangenen gedurende de vijf oorlogsjaren in de Scheveningse gevangenis hebben gezeten. Omdat hij geen melding maakt van de transporten naar Ravensbrück is het waarschijnlijk dat dit aantal nog hoger zou moeten zijn. Met name de Joodse vrouwen die in de loop van 1942 ingesloten werden, zijn ‘onder de radar’ gebleven.

Conclusies

De zakdoek uit het Oranjehotel blijkt als aanvullend document van waarde, evenals de twee zakdoeken die door dezelfde groep vrouwen werd geborduurd. Uit mijn speurtocht naar de lotgevallen van deze vrouwen blijkt dat 21 van de 36 geïdentificeerde vrouwen in Ravensbrück terecht kwamen, waaronder alle negen Joodse vrouwen. Er is weinig over



Bron: Foto door Geolina 163, Wikimedia Commons

Voor Gerda Bruch en haar familieleden werd in 2019 een *Stolperstein* of struikelsteen geplaatst in de stoep voor haar geboortehuis in Keulen. Dit is een klein bronzen gedenkteken, geplaatst voor het laatste woonhuis van slachtoffers van het nationaalsocialisme.

deze transporten geschreven. De namen op de zakdoeken vormen een aanvulling op de ontbrekende gegevens in de inschrijfboeken van het Oranjehotel voor de maanden juni en juli 1942. Op de zakdoeken staan twaalf namen van vrouwen die in deze periode arriveerden, waarvan zes vrouwen geïdentificeerd konden worden.

De zakdoeken leverden naast de namen van negen vrouwen van Joodse afkomst ook ten minste 27 namen van vrouwen die vanwege politieke delicten gevangen waren gezet. Ook over hen laat deze extra informatie zien dat zij afwijken van het algemene beeld: de vrouwen waren gemiddeld ouder dan tot nu toe aangenomen en zaten ook langer gevangen in het Oranjehotel; een derde langer dan een jaar. Er zijn nog vraagtekens overgebleven: twaalf namen zijn nog niet ontcijferd. De informatie over de namen op de zakdoek is via Oorlogslevens.nl toegankelijk gemaakt. //

Noten:

- ¹ Nu tentoongesteld in het Oranjehotel; voorheen bewaard bij het NIOD in Amsterdam (NIOD, 850.130).
- ² Inschrijfboeken beperkt ter inzage bij het NIOD (250b, 149 tot en met 156). Het onderscheid tussen mannen en vrouwen in de inschrijfboeken werd vanaf februari 1942 gemaakt door de namen van vrouwen rood te onderstrepen. Bij Joodse afkomst werd soms tussen haakjes ‘Jüdin’ toegevoegd, maar meestal staat niet vermeld dat het om Joodse gevangenen gaat. Pas vanaf augustus 1942 kregen de binnengebrachte gevangenen een volgnummer. Daarnaast is informatie gevonden op de NIOD-site www.oorlogslevens.nl, in de ITS-archieven Bad Arolsen, Mahn- und Denkmal Ravensbrück, Yad Vashem in Jeruzalem en het digitale Joods Monument (www.joodsmonument.nl). Ook Rob Snijders, Filip Bloem en Jan van Ommen hebben mij van informatie voorzien.
- ³ In verschillende bronnen wordt geschat dat tussen de 800 à 900 vrouwen en 200 mannen van Nederlandse afkomst in Ravensbrück gevangen hebben gezeten. De 87 Joodse vrouwen die doorgevoerd werden naar Auschwitz worden ten onrechte niet meegeteld in overzichten van Nederlandse gevangenen. Zie: D. Breur, *Een verborgen herinnering; de tekeningen van Aat Breur-Hibma uit Ravensbrück* (Nijmegen 1995); S. Helm, *Ravensbrück: geschiedenis van het concentratiekamp voor vrou-*

>>

- wen (Amsterdam 2015); S. Hogervorst, *Onwrikbare herinnering; herinneringsculturen van Ravensbrück in Europa 1945-2010* (Hilversum 2010) 39-40; J. Withuis, *Na het kamp; vriendschap en politieke strijd* (Amsterdam 2005).
- 4 B. von Benda-Beckmann, *Het Oranjehotel. Een Duitse strafgevangenis in Scheveningen* (Amsterdam 2019) 74-77. Het is lastig om de redenen voor arrestatie te achterhalen, omdat die lang niet altijd werden vastgelegd.
 - 5 E.P. Weber, *Gedenboek van het 'Oranjehotel'. Celmuren spreken, gevangenen getuigen, onze gevallen verzetshelden* (1^e druk 1945; herdruk Soesterberg 2016).
 - 6 Von Benda-Beckmann, *Oranjehotel*, 13.
 - 7 Stichting Oranjehotel heeft vier zogeheten Doodenboeken gemaakt met de portretfoto's en een biografie van omgekomen gevangenen. Deze zijn in 2003 aan het Nationaal Archief in bewaring gegeven en de gegevens zijn gedigitaliseerd; Geraadpleegd op 13 april 2021: <https://www.nationaalarchief.nl/onderzoeken/zoekhulpen/oranjehotel-doodenboeken>.
 - 8 M. Schwegman, 'De wapens van het verzet', afscheidsrede NIOD (Amsterdam 18 februari 2016) 21; zie ook B. de Graaff & L. Marcus, *Kinderwagens en korsetten; een onderzoek naar de sociale achtergrond van de rol van vrouwen in het verzet, 1940- 1945* (Amsterdam 1980). Van een wetenschappelijke bestudering van 'Vrouwen en WOII' waar Jolande Withuis al in 1996 voor pleitte, is het nog niet gekomen; zie J. Withuis, 'Vrouwen, sekse en oorlog. Een rondgang anno 1996 door de literatuur en de debatten aangaande de Tweede Wereldoorlog in Europa' *ICODO* 13:2 (1996) 72-105.
 - 9 I. Lewis, *Women in European Holocaust Films: Perpetrators, Victims and Resisters* (Cham, CH 2017).
 - 10 NIOD, 850.130. In het NB staat: "Enkele van deze vrouwen zijn gezamenlijk in Bloemendaal op heterdaad betrapt bij het clandestien luisteren naar de Engelse radio. Eén van de vrouwen was Cornelia/ Corrie van Manen, die deze zakdoek kort voor haar dood aan haar zuster schonk, de moeder van Corrie van Vliet. Op haar beurt schonk zij de zakdoek aan de Stichting Oranjehotel." Deze Cornelia van Manen kwam uit Montfoort en werd op 31 maart 1942 ingeschreven in het Oranjehotel. Haar naam staat niet op deze zakdoek, maar wel op de zakdoek van de Wilhelmina Ziegler (zie noot 12).
 - 11 Via de NIOD-site zijn de gegevens die ik tot nu toe gevonden heb inzichtelijk gemaakt; Geraadpleegd op 7 april 2021: www.oorlogslevens.nl/zoeken?lang=nl&term=zakdoek&sortering=relevance. Aanvullende informatie is welkom, met name gegevens over A. Bangma, Marie de Bosson, Molly Coddard, Nelly Devries, Flip Koning, V. Mikhailikoff, C. Roos, L. Roume.
 - 12 Zie: E. Pullens, *Ganglooster Greetje Ziegler* (2021), Geraadpleegd op 6 april 2021: www.oranjehotel.org/Tibet/ontdek/verhalen-en-collectie/ganglooster-greetje-ziegler/.
 - 13 Twee zakdoeken, van Wilhelmina Ziegler en Margaretha Ziegler-Cooijmans in privébezit van Franz Ziegler. Met dank aan Evelien Pullens die mij de foto's toestuurde. Op de eerste staan 17 namen in totaal, waarvan vijf andere dan op de NIOD-zakdoek, waaronder Cornelia van Manen. Op de tweede staan 23 namen, waarvan drie namen die op de andere zakdoeken ontbreken, een daarvan is van de Joodse Ruth Liebich-Caro. Zij werd op 31 juli 1942 ingesloten in het Oranjehotel en in september 1942 naar Ravensbrück gedeporteerd. Zij kwam op 1 december 1942 in Auschwitz om het leven.
 - 14 Zie: T. van Dun, 'Elke dag een draadje. Vrouwen borduren om te overleven' *Handwerken zonder grenzen* 166 (2011) 17-19, voor diverse handwerkjes zoals een boekenlegger van Aukje Wagenmaker. Zij borduurde net als Elisabeth Boon-Mees (ook op de zakdoek) 'stripverhalen' over haar gevangenschap in het Oranjehotel zie: N.N., *Borduren als steun en tijdverdrijf. Het verhaal van Aukje Wagenmaker*, s.d., Geraadpleegd op 6 april 2021: [www.oranjehotel.org/plannen.html/ontdek/verhalen-en-collectie/hoe-weet-je-welke-dag-het-is-het-verhaal-van-elisabeth-bep-boon-mees](http://www.oranjehotel.org/Tibet/ontdek/verhalen-en-collectie/borduren-als-steun-en-tijdverdrijf-het-verhaal-van-aukje-wagemaker-en-n.n., Hoe weet je welke dag het is? Het verhaal van Elisabeth (Bep) Boon-Mees, s.d., Geraadpleegd op 6 april 2021: www.oranjehotel.org/plannen.html/ontdek/verhalen-en-collectie/hoe-weet-je-welke-dag-het-is-het-verhaal-van-elisabeth-bep-boon-mees).
 - 15 Verzetsmuseum Amsterdam, Archief van T. Gorter, objectnummer 13785. Ook de correspondentie van Greet en Willy Ziegler (privébezit Margriet Pullens-Ziegler) verwijst naar handwerken en naaibenodigheden.
 - 16 H. Roosenburg, *De muren vielen om* (Amsterdam 2020).
 - 17 C. Hunter, *Levensdraden. Een wereldgeschiedenis door het oog van de naald* (Amsterdam 2019) 67.
 - 18 Von Benda-Beckmann, *Oranjehotel*, 48-9: zes procent bleef langer dan een half jaar en slechts één procent bleef meer dan een jaar – in totaal 139 gevangenen; idem, 51: De gemiddelde leeftijd was 31, slechts vijftien procent was ouder dan vijftig.
 - 19 Volgens mijn gegevens werden minstens 88 verzetsvrouwen vanuit het Oranjehotel naar Ravensbrück gedeporteerd. In 1944 werden gevangenen uit het Oranjehotel naar Kamp Vught doorgevoerd; in september 1944 werd dat kamp ontruimd en kwamen 653 Nederlandse vrouwen in Ravensbrück terecht; waaronder 68 vrouwen die eerder in het Oranjehotel gevangen hadden gezeten.
 - 20 F. van Vree, 'KZ Mauthausen en het Duitse terreursysteem'. Inleiding gehouden op symposium Kamp Mauthausen, terreur en verzet. Een internationaal perspectief, Amsterdam 11 oktober 2018, Geraadpleegd op 7 april 2021: <https://www.mauthausen.nl/symposium/>. Hoe gruwelijk veel Joodse mannen werkelijk omgebracht zijn – op alfabetische volgorde vergast in Schloss Hartheim – is recentelijk beschreven door W. de Lang, *De razzia's van 22 en 23 februari 1941 in Amsterdam. Het lot van 389 joodse mannen* (Amsterdam 2021).
 - 21 Verzetsmuseum Amsterdam, Archief Helena Praamsma-Paes, objectnummer 1154.
 - 22 Meer Uitgebreid Lager Onderwijs diploma, *Arnhemse Courant* 26 juli 1940, Geraadpleegd op 6 april 2021 via Delpher: resolver.kb.nl/resolve?urn=ddd:010328375:mpeg21:p005.
 - 23 Weber, *Gedenboek*, 96.
 - 24 A.J. Bijsterveld, 'Gedenkteken voor slachtoffers en overlevenden. Het verhaal achter de 'struikelsteen' voor Bertram Polak (1918-1942)' *Tijdschrift voor geschiedenis, monumenten en cultuur* 29:1 (2011) 3-14.
 - 25 Transcript van de brief in het Rode Kruisdossier Gorter (van beide zusters), gedateerd circa 17 juni 1942. Met dank aan Paul Prinsen, de achterneef van Titia en Dora Gorter voor aanvullende informatie.
 - 26 Nu in bruikleen bij het Oranjehotel.
 - 27 Aankomstlijsten in Ravensbrück van 18 april, 18 juni, 3 juli, 14 augustus, 28 augustus, 9 september, 2 oktober 1942 zijn bewaard gebleven. Getuige 'Puck R.' [de niet-Joodse Johanna Roosmalen] meldt in een naoorlogs verslag over het transport van september 1942 dat zij met zo'n 150 meest Joodse vrouwen via Kleef en Berlijn naar Ravensbrück vervoerd is, zie: D. Walda (red.), *Terug in de tijd. Nederlandse vrouwen in de jaren '40-'45* (Amsterdam 1974) 79-85.
 - 28 J. Buber Agassi, *Jewish Women Prisoners of Ravensbrück. Who Were They?* (Lubbock, Tx 2014) 70, noemt 84 namen van Joodse vrouwen uit Nederland. Ik heb deze gegevens nog niet kunnen vergelijken met de door mij gevonden namen. Jan van Ommen stuurde mij een lijst met 70 namen, waarvan 68 vrouwen van Joodse afkomst (twee Jehova's Getuigen) die in het Doodenboek van Ravensbrück vermeld staan als 'gestorven in Auschwitz'. Hierbij ontbreken de vrouwen die geen Nederlandse nationaliteit hadden ('statenloos' waren), zoals de familie Bruch.
 - 29 Judith Rosen Jacobson-Ferres stuurde een briefkaart aan haar tandarts in Wassenaar. Zij was in september 1942 vanuit het Oranjehotel naar Ravensbrück gedeporteerd. Op 15 oktober 1942 kwam zij in Auschwitz om het leven. Zie voor haar levensbeschrijving E.J. Rosen Jacobson, *De Sprong. Herinneringen 1940-1945* (Hilversum 2015).
 - 30 R.G. Saidel, *The Jewish Women of Ravensbrück Concentration Camp* (Madison, WI 2006) 17.
 - 31 M. Croes & P. Tammes, 'Gif laten wij niet voortbestaan': een onderzoek naar de overlevingskansen van joden in de Nederlandse gemeenten, 1940-1945 (Amsterdam 2004) 177, noot 432.

Adrienne Baars-Schuylt schrijft een proefschrift (Universiteit Leiden) over de ervaringen van Nederlandse vrouwen in concentratiekampen. Een van de bestudeerde vrouwen is Jeanne Bommezijn-de Rochemont, zij vormde de aanleiding tot het onderzoeken van de zakdoek en de deportatieroute Oranjehotel-Ravensbrück.

Contact: Adrienne.Baars@outlook.com

Sir Granville St John Orde Browne's visie op koloniale arbeid in Britse koloniën op het Afrikaanse continent in de twintigste eeuw

"Potential jail-birds and smirking prostitutes"

Sir Granville St John Orde Browne schreef vele rapporten over arbeid in Britse koloniën. Zijn arbeidsrapporten stonden vol met stereotiepe aannames over arbeid, gender, ras, en klasse. Desondanks wordt Orde Browne nog steeds vaak als expert gezien. In dit artikel worden een aantal belangrijke aannames in Orde Browne's werk bestudeerd. Wat vond hij van betaalde arbeidsmogelijkheden voor zwarte vrouwen? Hoe zag hij de rolverdeling tussen zwarte mannen en vrouwen? En hoe dacht hij over alleenstaande zwarte vrouwen in geurbaniseerde gebieden?

teit van accommodatie en de mate waarin agressieve vormen van toezicht en controle werden gebruikt en genormaliseerd.³ Veelzeggend is ook welke groepen niet in de tabel werden opgenomen, zoals zwarte vrouwen, die wel degelijk werkzaam waren in Britse koloniën.⁴ Dit artikel heeft als centrale vraag: op welke manier presenteerde Orde Browne arbeid in een koloniale context vóór zijn benoeming tot arbeidsadviseur in 1938 en welke aannames over ras, klasse, arbeid en gender zijn daarin zichtbaar?

In de huidige literatuur over koloniale arbeid in het Britse rijk wordt Orde Browne als een expert aangehaald. Dit beeld van Orde Browne is grotendeels gebaseerd op de rapporten >>

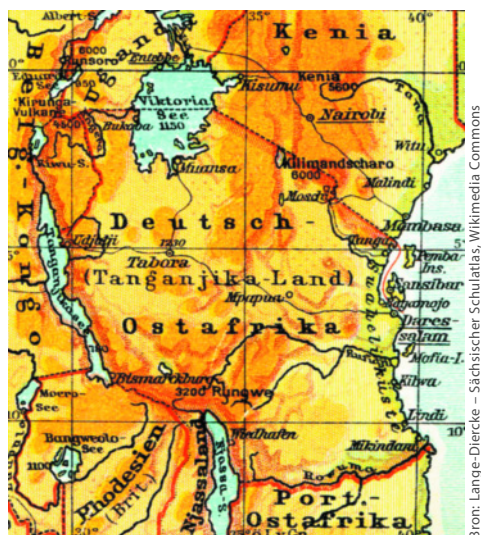
/ Stephanie van Dam /

Sir Granville St John Orde Browne, 27 januari 1947
door Walter Stoneman

In 1938 werd Sir Granville St John Orde Browne benoemd tot eerste arbeidsadviseur van het Britse koloniale rijk. Aan het einde van de Eerste Wereldoorlog had hij, in zijn functie als *labour commissioner* in Tanganyika Territory (voormalig mandaatgebied, hedendaags Tanzania), al een memorandum over de staat van arbeid in de naoorlogse Britse koloniën geschreven. Het memorandum bevatte een tabel waarin de productiviteit van arbeiders gerangschikt werd op basis van huidskleur en locatie. De tabel laat zien op welke wijze aannames van koloniale officieren zoals Orde Browne over ras, gender en klasse doorsijpelden in teksten die beleidsvorming over de arbeid van zwarte mensen in een koloniale context konden beïnvloeden.¹ Orde Browne hanteerde een witte, volwassen Europese arbeider als norm – als honderd procent – en classificeerde andere arbeiders op basis van hun veronderstelde geografische herkomst. Vervolgens vergeleek hij deze groepen met de witte mannelijke arbeider en gaf ze een percentage van minder dan honderd procent dat moest uitbeelden hoe hun productiviteit zich verhiel tot 'Europese' arbeiders. De tabel werd in de rest van de tekst van zijn memorandum gebruikt om te onderstrepen hoe onproductief werkende zwarte mannen uit Oost- en West-Afrika waren. Deze problematische manier van categoriseren is een uitvloeisel van racistisch koloniaal beleid, zoals ook beschreven door de Congolese Franse historicus Mudimbe in *The Invention of Africa*.² De tabel toont hoe diep racistisch arbeidsbeleid in Britse koloniën in Afrika was, en hoe dit in besluitvorming doordrong: beslissingen over de hoogte van lonen, de kwalite



Bron: National Portrait Gallery, Londen



Bron: Lange-Diercke – Sächsischer Schulatlas, Wikimedia Commons

Tanganyika territorium. Kaartje in een Duitse schoolatlas die in de jaren dertig werd gebruikt.

over koloniale arbeid die hij als arbeidsadviseur voor de Britse *Colonial Office* schreef tussen 1938 tot 1945. Hierin schreef hij over onder andere publieke werken, plantagearbeid, mijnbouw en een gedwongen diensttijd in het leger.⁵ In hedendaagse literatuur wordt echter niet gekeken naar de complete carrière van Orde Browne en worden zijn rapporten veelal los van elkaar gelezen. Orde Browne's rapporten worden in hedendaagse studies van arbeid wel aangehaald om in een specifieke koloniale context een bepaald punt te onderstrepen. Zijn werk wordt niet beschouwd in relatie tot het bredere discours van alle rapporten die hij schreef.⁶ Problematische aannames in Orde Browne's rapporten worden daardoor niet in relatie tot elkaar geanalyseerd omdat eerdere studies vaak slechts naar een regio kijken. Ook worden aannames die terugkeren met betrekking tot verschillende regio's nooit naast de aannames gelegd die al zichtbaar zijn in zijn geschriften van vóór 1938.

Dit artikel analyseert deze aannames van Orde Browne wel in relatie tot elkaar en illustreert daarmee hoe Orde Browne's racistische en seksistische aannames over arbeid in Britse koloniën zichtbaar zijn tijdens zijn gehele carrière en middels zijn netwerk zich verspreiden in meerdere koloniën. Deze analyse kijkt specifiek naar aannames over gender, klasse en ras in Britse koloniën en mandaatgebieden op het Afrikaanse continent (hierna: Afrika) in de eerste helft van de twintigste eeuw. Drie van Orde Browne's meningen en aannames over werk, gender, klasse en ras worden kritisch onder de loep genomen. Ten eerste representeerde hij betaalde arbeidsmogelijkheden voor vrouwen als onwenselijk. Hij koppelde dit aan het advies dat er betere regulering van arbeidsmogelijkheden voor vrouwen moest komen en dat er restricties geformuleerd moesten worden. Hieraan gekoppeld was hij van mening dat zwarte mannen in Britse koloniën bij

uitstek geschikt waren voor zware arbeid en representeerde hij ze niet als mensen maar als potentiële grondstoffen. Ten tweede zag Orde Browne vrouwen als cruciaal voor de reproductie van toekomstige generaties van mannelijke arbeiders. Om die reden vond hij dat autoriteiten de vruchtbaarheid en het moederschap van vrouwen moest controleren en reguleren. Ook hier pleitte hij voor restricties op vrouwelijke arbeid vanuit de overtuiging dat de koloniale staat toekomstige mannelijke arbeiders moest 'veiligstellen'. Tot slot presenteerde Orde Browne de aanwezigheid van alleenstaande zwarte vrouwen in urbaniserende gebieden als onwenselijk en gaf de voorkeur aan getrouwde zwarte vrouwen. Dit ging gepaard met de aanbeveling dat ook de mobiliteit van zwarte vrouwen gecontroleerd en beperkt moest worden, ten behoeve van de efficiëntie waarmee zwarte mannen uitgebuit konden worden.

Historiografie

Over de exploitatie van lokale bevolkingen in een koloniale context en verzet daartegen bestaat een omvangrijke historiografie. Van de afschaffing van slavernij, de oprichting van de Internationale Arbeidsorganisatie (ILO) en het reguleren van gedwongen arbeid (en het gebrek aan implementatie van dat beleid) tot de grootschalige uitbuiting van zwarte mannen tijdens beide wereldoorlogen in mijnen, op plantages en bij publieke werken. Recent onderzoek probeert onder andere in beeld te brengen op welke wijze locatie, gender, ras en klasse leidden tot specifieke ervaringen in een Brits koloniale context. Ook staat in de literatuur centraal op welke wijze Europese instituties profiteerden van kolonialisme in Afrika en in hoeverre we gedwongen arbeid als een belasting kunnen beschouwen die koloniaal bewind financieel mogelijk maakte. Daarnaast is er ook meer aandacht voor de manieren waarop *imperial careers*, ofwel de wereldwijde carrières van koloniale officieren, verschillende koloniën met elkaar verbonden.⁷

Het is interessant om op te merken dat hoewel intersectionaliteit in literatuur over koloniale arbeid vaker erkend wordt als belangrijk analytisch perspectief, dit slechts beperkt naar voren komt in studies die kijken naar *imperial careers*. In het geval van *imperial careers* in Britse koloniën in Afrika is er opmerkelijk weinig aandacht voor de manieren waarop gender, ras en klasse in de denkbeelden van de mensen binnen deze netwerken naar voren kwamen. Waar de aandacht voor intersectionaliteit dan wel sterk naar voren komt, betreft het vaak een studie van een specifieke kolonie of een collectie van *case studies*, zoals het werk van Jean Allman over discriminatie jegens zwarte vrouwen in de Goudkust en hun verzet daartegen. Dit zijn uiterst belangrijke en waardevolle studies die benadrukken op welke specifieke manieren vooral zwarte vrouwen beperkt werden in hun sociale en geografische mobiliteit en vrijheden en de manieren waarop zij zich daartegen verzetten.

Deze aanpak is echter nog niet vertaald naar analyses van carrières zoals die van Orde Browne, die werkte in meerdere landen en voor verschillende instituties. Hierdoor is er niet altijd een duidelijk beeld van de rol van individuen zoals

Orde Browne in het verspreiden van racistische en seksistische ideeën over arbeid. Ook nu nog worden Orde Browne's rapporten soms zelfs gebruikt om de afwezigheid van arbeid door zwarte vrouwen in Britse koloniën als feit weer te geven, in plaats van dit idee kritischer te bekijken en te betwisten. Het is belangrijk om zichtbaar te maken waarom arbeid van zwarte vrouwen op deze manier werd afgebeeld door Orde Browne en dit te relateren aan de bredere en ook bekende *gendered* ideologieën van het imperialisme.⁸ Orde Browne's werk maakt namelijk deel uit van een Brits koloniaal project dat stoelde op racisme, seksisme en beschavingsidealen die de uitbuiting van lokale bevolkingen legitimeerde vanuit een geloof in de superioriteit van Europese mannelijke bestuurders.

Hoewel de denkbeelden van Orde Browne sommige lezers wellicht doen denken aan beperkingen voor witte vrouwelijke arbeiders en bredere trends in *Victorian domesticity*, is het belangrijk te onderstrepen dat in de besproken koloniale context zwarte vrouwen niet alleen te maken hadden met discriminatie op basis van hun klasse en gender. Zij werden ook expliciet denigrerend beschreven en behandeld op basis van hun huidskleur en hun woonplek, en in een context van ingewikkelde en gewelddadige machtsrelaties. Vergelijkingen met arbeidsdiscriminatie jegens witte vrouwen moeten daarom dit verschil in context en *compounded discrimination*, in acht nemen. Dit wordt onder andere in het werk van de Britse historica Carby treffend uiteengezet. Ook wanneer het gaat over witte vrouwen in de koloniën is het belangrijk het privilege van hun huidskleur te benoemen. De plek van witte vrouwen binnen koloniën was ambivalent en tegenstrijdig en verschilde per gebied en type kolonie. Zelfs wanneer witte vrouwen pleitten voor veranderingen in de rechten van zwarte vrouwen in een Britse kolonie, was dit vaak als deel van een breder discours over de 'juiste' manier van vrouw zijn, zoals geformuleerd vanuit een Europees, wit perspectief. De wijze waarop ook witte vrouwen betrokken waren bij het reproduceren van koloniale opvattingen van gender is treffend uiteengezet in het werk van de Nigeriaanse filosofe Nzegwu. Nzegwu problematiseert onder andere het gebruik van gender als analytisch concept door het te koppelen aan een kritische analyse van Europese kennistradities en ongelijke machtsrelaties.⁹

Sir Granville St John Orde Browne

Sir Granville St John Orde Browne werd geboren op 26 oktober 1883 in het Engelse Woolwich. Orde Browne volgde een militaire opleiding en ging na zijn afstuderen in 1902 in dienst bij de *War Office*. De *Royal Garrison Artillery* (RGA) stationeerde hem onder andere bij de kust- en grensdefensie in Mauritius en Zuidelijk Afrika. Hier maakte Orde Browne kennis met gewapende agressie jegens lokale bevolkingen die werd gelegitimeerd vanuit een geloof in de raciale superioriteit van witte mensen en Britse 'beschaving'. Zo werden verzetsstrijders bij de *Bambatha Rebellion* in 1906 in Engelse kranten beschreven als primitieve rebellen en neergeschoten met machinegeweren.¹⁰ Hoewel er wel publieke kritiek was op kolonialisme, geloofden veel van Orde Browne's

(hooggeplaatste) sociale contacten, zoals *Colonial Secretary* William Ormsby-Gore, vooral in de legitimiteit van het koloniale project.¹¹ Orde Browne reproduceerde dit denken in zijn eigen schrijven en kan worden gezien als deelgenoot van een algeheel agressief koloniaal discours, dat werd gelegitimeerd door een geloof in Britse superioriteit.¹²

Vanaf 1909 werkte Orde Browne als *Assistant District Commissioner* (ADC) in Brits Oost-Afrika maar keerde tijdens de Eerste Wereldoorlog weer terug naar de *War Office*. Hij vocht mee in de oorlog in Oost-Afrika (hedendaags Burundi, Rwanda en Tanzania). De strijd tegen Duitsland was in de praktijk vrijwel geheel afhankelijk van de arbeid van zwarte mannen die in dienst moesten als *porters*, of dragers. Zij stierven in groten getale en onder gruwelijke arbeidsomstandigheden. Het onmiskenbare belang van hun arbeid voor de oorlog was volgens de antropologe Maire de reden dat Orde Browne geïnteresseerd raakte in koloniale arbeid.¹³ Na de Eerste Wereldoorlog werd er bij de Vrede van Versailles besloten dat Duits Oost-Afrika hernoemd zou worden tot Tanganyika Territory. Het gebied zou door het Verenigd Koninkrijk als mandaatgebied van de Volkenbond bestuurd worden.¹⁴ In deze context ging Orde Browne voor het eerst als *labour commissioner* aan de slag. Begin jaren dertig werd, als gevolg van de Grote Depressie, de arbeidsafdeling van Tanganyika echter wegbezuinigd en Orde Browne vertrok bij de *Colonial Office*. Hij ging vervolgens bij verschillende instituties aan de slag, waarvan een van de bekendste de Internationale Arbeidsorganisatie (ILO) in Genève was. Deze organisatie was in 1919 opgericht en had als doel internationale standaarden over arbeidsomstandigheden te formuleren en te handhaven. Orde Browne reflecteerde regelmatig op zijn vertrek uit Tanganyika, vooral om te klagen over wat hij zag als een rappe achteruitgang van het bestuur van arbeid na zijn vertrek. Zo schreef hij dat de huidige bureaucraat die zich met arbeid moest bezighouden "exists mainly to throw dust in the eyes of Geneva" en herhaalde hij nog maar eens dat hij zelf dacht dat iedereen zonder hem toch echt slechter af was.¹⁵

>>

Tijdens de Eerste Wereldoorlog werden in Oost-Afrika porters ingezet voor het dragen van voedsel en materiaal.



Bron: Wikimedia Commons. Imperial War Museum

Deze periode, van zijn vertrek bij de *Colonial Office* tot zijn uiteindelijke terugkeer in 1938, was cruciaal voor het vergroten van Orde Browne's professionele netwerk. Als gevolg hiervan groeide zijn aanzien als expert op het gebied van koloniale arbeid en kreeg zijn visie op dit gebied meer gewicht. Bovendien blijkt uit bovengenoemde reflecties dat ook Orde Browne zelf steeds meer geloofde dat hij een expert was. In de hedendaagse historiografie wordt vooral de periode *na* zijn benoeming tot eerste arbeidsadviseur voor het Britse rijk in 1938 belicht. De ervaring en aannames van Orde Browne van voor die tijd waren echter van grote invloed op de adviezen die hij na 1938 gaf in de rapporten die hij schreef als arbeidsadviseur. Ook was het een bepalende periode voor de manier waarop hij zijn rapporten afbakende. Orde Browne schreef bijvoorbeeld zowel voor als na 1938 zelden over witte arbeiders. Hij schreef over zwarte werkende mensen en voor witte, mannelijke bestuurders, waartoe hijzelf behoorde. Daarnaast droeg Orde Browne's groeiende aanzien als expert bij aan de mate waarin zijn adviezen serieus werden genomen. Zo onderschreven bekende figuren zoals Lord Lugard, onder andere bekend vanwege zijn theorievorming over *indirect rule*, de expertise van Orde Browne op het gebied van arbeid in de koloniën. Door dit sociale netwerk, vele dienstjaren en de daarmee toegeschreven expertise kregen de generaliserende uitspraken die Orde Browne maakte een zeker gewicht, zelfs als deze expliciet racistisch waren. Zo schreef Orde Browne in zijn boek *Vanishing Tribes of Kenya* in 1925: "[i]n colour perception the native appears weaker than the European, though this is no doubt largely affected by inferior intelligence and training".¹⁶

Representatie van arbeid in Orde Browne's werk

De eerste in dit artikel onderzochte aanname van Orde Browne is dat zwarte vrouwen niet geschikt waren voor zware of betaalde arbeid. Orde Browne presenteerde betaalde arbeidsmogelijkheden voor vrouwen als onwenselijk. Hij koppelde dit aan het advies dat er betere regulering van arbeidsmogelijkheden voor vrouwen moest komen en dat er restricties geformuleerd moesten worden. Daarbij was hij van mening dat zwarte mannen in Britse koloniën bij uitstek geschikt waren voor zware arbeid en presenteerde hij ze niet als mensen maar als potentiële grondstoffen. Deze aanname is te vinden in zowel Orde Browne's vroege als latere geschriften. Tijdens zijn verblijf in Kenia schreef hij dat hij vrouwen had gezien die, net als mannelijke dragers, zware ladingen konden tillen. Hij was hier compleet verbijsterd over en beschreef dit als een onwenselijke praktijk.¹⁷ Orde Browne vond dat zwarte vrouwen doorgaans beter geschikt waren voor arbeid die werd gezien als 'licht' en die hij zag als traditioneel 'vrouwelijk'. Zo schreef hij dat "women and children, when directly employed, will be found engaged in tasks such as weeding, coffee-picking, insect-gathering, and other light work, for which dexterity rather than strength is required".¹⁸ Of deze arbeid daadwerkelijk licht was, is twijfelachtig, maar wel is duidelijk dat 'lichte' arbeid ook slechter betaald werd. In de praktijk hadden zwarte vrouwen in Britse koloniën door deze afbakening minder toegang tot be-

ter betaalde arbeidsmogelijkheden. De gendered afbakening van arbeid was ook zichtbaar in de bredere formulering van arbeidswetgeving van de ILO.¹⁹ Orde Browne deed ook een beroep op *draft conventions* van de ILO die beargumenteerden dat *night work* en *underground labour* in koloniën afgeschaft moest worden voor vrouwen en gebruikte dit om zijn punt te ondersteunen dat ('zware') arbeidsmogelijkheden voor vrouwen ingeperkt moesten worden.

Gekoppeld aan deze inperking van betaalde arbeidsmogelijkheden voor zwarte vrouwen was Orde Browne van mening dat zwarte mannen bij uitstek een potentiële "bron" van arbeid waren die middels regulering efficiënter en productiever door de koloniale staat uitgebuit konden worden. Orde Browne vond dat "better supervision and instruction" arbeidsproductiviteit zou verhogen en sprak met bewondering over plantagehouders die werkende zwarte mannen groepeerden op basis van hun productiviteit.²⁰ Hij herhaalde de classificatie die door deze plantagehouders werd gebruikt en schreef: "certain ones are good workers but apt to be quarrelsome; others are inclined to be lazy and impertinent; others again are intelligent but unreliable; and so forth".²¹

De expliciet racistische gedachte dat zwarte mensen ge-classificeerd, gecontroleerd en uitgebuit mochten worden, is een terugkerend element in Orde Browne's werk en werd door geen van zijn Europese (mannelijke) collega's betwist.²² Orde Browne vond dat het – via de ILO – beperken van arbeidsmogelijkheden voor zwarte vrouwen en het tegelijkertijd (met geweld) reguleren van de arbeidsomstandigheden van zwarte mannen in dienst stond van het verheffen van het algemene beschavingsniveau in de koloniën.²³ In beide gevallen rustte dit op de mening dat zwarte mensen ongeschikt waren aan witte mensen, en zijn uitgewerkte suggesties werden gepresenteerd als simpelweg *good governance*:

"An attempt is sometimes made to justify a policy of non-interference [...]. The attitude of impartiality, which leaves employer and native to reach an agreement, can only be regarded as the shirking of obligations rather than the maintenance of freedom. Some control of development, [...] must be accepted as the duty of a worthy administration."²⁴

Orde Browne beargumenteerde dus dat het *niet* invoeren en handhaven van arbeidsbeleid, slecht bestuur was. Ook vond hij het problematisch als vrouwen een bijdrage leverden aan het gezinsinkomen door betaalde klusjes uit te voeren via hun partner, iets dat hij indirecte arbeid noemde. Hij vond dit onwenselijk omdat hij dacht dat het vrouwen zou afleiden van hun huishoudelijke taken. Zo schreef hij bijvoorbeeld dat "[t]he possibility of women being indirectly employed, as carriers of the produce of their husband's labourers [...] when the temptation to earn additional money may withdraw them from home duties".²⁵

Ten tweede zien we dat Orde Browne de aanname had dat vrouwen cruciaal waren voor de reproductie van toekomstige generaties van mannelijke arbeiders. Om die reden vond hij dat autoriteiten de vruchtbaarheid en het moederschap van vrouwen moest controleren en reguleren. Ook hierom pleitte hij voor restricties op vrouwelijke arbeid en koppelde dit aan het idee dat de koloniale staat toekomstige mannelijke arbeiders



Cartoon over het koloniale gedachtegoed uit 1902. Britannia leidt Britse kolonisten onder de vlag 'beschaving'. Aan de rechterzijde lokale bewoners met de vlag gelabeld 'barbarism'. From the cape to Cairo, Cartoon van Udo J. Keppler, 1902.

ders moest 'veiligstellen'. Orde Browne wilde bijvoorbeeld dat zwarte vrouwen verplicht op cursus moesten om te leren hoe zij betere moeders konden zijn.²⁶ Verder wilde hij dat het dieet van vrouwen werd gecontroleerd en aangepast, omdat hij geloofde dat dit belangrijk was voor het vergroten van de vruchtbaarheid. Volgens Orde Browne moesten vrouwen zo vruchtbaar mogelijk zijn om op die manier bij te dragen aan de zekerheid van een toekomstige generatie aan arbeiders.²⁷ Het controleren van wat hij de "the fertility of the tribe" noemde, zag hij als bijzonder belangrijk als het ging om "a tribe of importance in the labour market".²⁸ De arbeidersklasse die Orde Browne voor zich zag, werd als zwart en mannelijk gerepresenteerd die zo efficiënt mogelijk en tegen een zo laag mogelijke prijs moest worden gebruikt in dienst van de koloniale economie.²⁹ Hier is zichtbaar hoe de invasieve controle over de lichamen van zwarte vrouwen direct gekoppeld werd aan de al geplande toekomstige exploitatie van de lichamen van zwarte mannen – in beide gevallen werd gedacht dat deze lichamen rechtmatig gebruikt en gecontroleerd mochten worden door de koloniale staat. Daarom vond Orde Browne ook dat zwarte vrouwen niet mochten blijven werken als zij zwanger waren en dat ze gedwongen onbetaald verlof moesten nemen voor en na de bevalling – alles om de vruchtbaarheid en daarmee de continuïteit van een arbeidersleger in stand te houden.³⁰

Orde Browne gaf zich er nooit rekenschap van hoe invasief zijn voorgestelde maatregelen waren en vroeg zich nooit af of de getroffen groepen het ermee eens waren of niet. Hij zag zichzelf als iemand die zowel de vragen als de antwoorden mocht bepalen en als iemand die bijdroeg aan een koloniaal project dat hij zag als logisch en legitiem. De representatie en het daaraan gekoppelde koloniaal beleid leidde desondanks tot verzet. Dit is een belangrijk onderzoeksveld binnen koloniale geschiedenis, maar dit onder-

werp wordt in dit artikel met uitzondering van het voorbeeld in de volgende alinea niet besproken.³¹

De derde aanname die zichtbaar is in Orde Browne's werk is het idee dat de aanwezigheid van alleenstaande vrouwen in geurbaniseerde gebieden onwenselijk was. Hij gaf de voorkeur aan getrouwde zwarte vrouwen en koppelde dit aan de aanbeveling dat de mobiliteit van zwarte vrouwen gecontroleerd en beperkt moest worden.³² De *woman town habituee* zou volgens Orde Browne de verleidingen van de stad niet kunnen weerstaan en prostituee worden. Hierdoor zou ze ziekte en immoreel gedrag veroorzaken bij mannelijke arbeiders en dit zag hij als schadelijk voor hun productiviteit.³³ Orde Browne schreef dat zodra hij "potential jail-birds and smirking prostitutes" tegenkwam in een stad, hij het meteen somber inzag.³⁴ Als tegenbeeld van dit stereotype van de 'soa's-verspreidende-alleenstaande-vrouw' bouwde Orde Browne het beeld op van de 'traditionele morele vrouw' die hij ook wel *tribal wife* noemde.³⁵ Deze 'vrouw van' werd gepresenteerd als een beschermvrouw van de moraliteit en de productiviteit van mannelijke arbeiders en stond hiermee lijnrecht tegenover Orde Browne's constructie van de alleenstaande vrouw. Het reguleren van de mobiliteit en arbeidsmogelijkheden van alleenstaande vrouwen viel samen met het advies om de migratie van 'vrouwen van' naar mijnsteden te ondersteunen.³⁶ Hier zien we ook weer de koppeling tussen het controleren van de lichamen van zowel mannen als vrouwen in relatie tot het idee dat arbeid zo efficiënt mogelijk moest worden uitgebuit door de koloniale staat.

Tot slot één voorbeeld dat illustreert op welke wijze vrouwen zich ook konden verzetten tegen de restricties op hun werkgelegenheid die koloniale officieren zoals Orde Browne probeerde op te leggen. Orde Browne maakte zich grote zorgen over vrouwen die zich wellicht voordeden als vrouwen van arbeidsmigranten maar in werkelijkheid niet getrouwd

>>



Archiefstukken uit Orde Browne's persoonlijke archief, deel van de bijzondere collecties in Oxford.

waren. Hij vreesde ervoor dat vrouwen deze rol gebruikten om toegang te krijgen tot betaalde arbeid en voorzieningen van de mijnsteden. Hij schreef, met enige verbijstering, over stellen die ogenschijnlijk getrouwd waren maar dat in werkelijkheid niet waren; “[they] will prove on investigation to be living together as a temporary arrangement”. Hij benadrukte dat het erg belangrijk was om deze situaties te voorkomen omdat dit volgens hem zou leiden tot de verspreiding van ziektes die de productiviteit van werkende mannen weer zou aantasten.³⁷ Dit voorbeeld laat Orde Browne's rigide opinie zien over welke rol voor vrouwen wenselijk was. Het onderstreept nogmaals het bredere argument van dit artikel; zwarte mensen in de koloniën die Orde Browne bezocht, van Kenia tot Zuid-Afrika en Angola, werden consistent gesimplificeerd gerepresenteerd en gereduceerd tot een grondstof die in dienst moest staan van een expliciet racistische koloniale staat. Deze representaties zien we terug in de rapporten die Orde Browne schreef voor hij benoemd werd tot arbeidsadviseur en vormden de basis voor het formuleren van nieuw arbeidsbeleid in het Caribisch gebied, West-Afrika en Zuid-oost-Azië. Anderzijds zien we ook dat mensen deze dehumaniserende aannames betwist hebben en hoe vrouwen zich

zelf die rollen konden toe-eigenen om restricties op hun mobiliteit te omzeilen.

Besluit

Wat een analyse van geschriften van Orde Browne uit zijn vroege carrière laat zien, is dat hij voor zijn benoeming tot arbeidsadviseur in 1938 al diepgewortelde aannames had over de wenselijkheid van werkende zwarte vrouwen en de manier waarop de arbeid van zwarte mannen gecontroleerd moest worden. De aanbevelingen die hij later als arbeidsadviseur maakte en die terugkomen in de hedendaagse literatuur over koloniale arbeid, bouwden voort op deze racistische en seksistische blik op arbeid in een koloniale context. Deze blik kreeg in zijn tijd echter het aanzien van objectiviteit en expertise door Orde Browne's ervaring en sociale netwerk in zowel koloniaal bestuur als instituties zoals de ILO. In dit artikel heb ik bepleit dat hedendaagse studies van koloniale arbeid de aannames van Orde Browne moeten problematiseren in plaats van hem als een expert af te beelden die ‘feitelijke observaties’ maakte. ///

Noten:

- 1 De invloed van Orde Browne's adviezen op beleidsvorming wordt in verschillende studies besproken maar de bekendste is: F. Cooper, *Decolonization and African Society: The labor Question in French and British Africa* (Cambridge 1996).
- 2 Voor de problematische manier waarop Afrika werd geconceptualiseerd in een koloniale context, zie onder andere: V. Mudimbe, *The invention of Africa: Gnosis, philosophy, and the order of knowledge* (Bloomington 1988). F. Smith, 'A conversation with V. Y. Mudimbe', *Callaloo* 14:4 (1991) 969-986 en J. Mbembé, *On the postcolony* (Berkeley 2001).
- 3 Zie bijvoorbeeld: C. Van Onselen, *The night trains: Moving Mozambican miners to and from the Witwatersrand mines*, (Johannesburg 2019); M.C. Miles, 'Missing women: A study of Swazi female migration to the Witwatersrand, 1920-1970' (QU 1991); J. Crisp, *The story of an African working class: Ghanaian miners' struggles, 1870-1980* (London 1984).
- 4 Weston Library Special Collections (WLSC), MSS AFR S 1117, Box 2.1, Memoranda and Reports by Orde Browne on Labour Matters, 1929-1945, "The colonial labourer and post-war conditions," written after WWI, p. 2.
- 5 National Archives Kew (NA), CO 795/100/3, Native Labour, N. Rhodesia, 1937, Report by Major G. St. J. Orde Browne, OBE, 1938; NA, CO 318/434/8, W. Indies, 1938, Major Orde-Browne, Visit to West-Indies, 14 March, 1938; NA, CO 554/139/7 Report by Major Orde Browne on visit to West Africa; NA, CO 825/37/8, Labour conditions in Ceylon, Mauritius, & Malay. Report by Major Orde Browne, 1942; NA, CO 968/141/6, Demobilization: East Africa. Investigations by Major Orde Browne concerning Uganda, 1945.
- 6 Zie bijvoorbeeld; Cooper, *The labor question*.
- 7 Zie bijvoorbeeld; K. Akurang-Parry, 'The administration of the abolition laws, African responses, and post-proclamation slavery in the Gold Coast, 1874-1940', *Slavery & abolition* 19:2 (1998) 149-66; T. Ballantyne, *Orientalism and race: Aryanism in the British empire* (Basingstoke 2002); E.L. Berger, *Labour, race, and colonial rule: The Copperbelt from 1924 to independence* (London 1974); Crisp, *African working class*; P. Levine, 'What's British about gender and empire? The problem of exceptionalism', *Comparative studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27:2 (2007) 273-82; F. Cooper en A.L. Stoler, *Tensions of empire: colonial cultures in a bourgeois world* (Berkeley 1997); F. Cooper, 'Conflict and connection: Rethinking colonial African history', *AHR* 99:5 (1994) 1516-45; S. Frost, "A bastion of colonialism", *Third Text* 33:4-5 (2019) 487-99; L.R. Helfer, 'Understanding change in international organizations: Globalization and innovation in the ILO', *Vanderbilt Law Review* 59:3 (2006) 647-726; D. Killingray, 'Labour exploitation for military campaigns in

- British colonial Africa 1870-1945', *Journal of contemporary history* 24:3 (1989) 483-501; D. Lambert en A. Lester, *Colonial lives across the British empire: Imperial career in the long nineteenth century* (Cambridge 2006); E. Robertson, 'Gendering transnational radio: Women listeners and the BBC empire and overseas services, 1932-1967', *WHR* 29:2 (2020) 197-214; M. Rodet, 'Forced labor, resistance, and masculinities in Kayes, French Sudan, 1919-1946', *International labor and working class history* 86 (2014) 107-23; J.L. Parpart, 'Sexuality and power on the Zambian Copperbelt: 1926-1964', in: S.B. Stichter en J.L. Parpart (red.), *Patriarchy and power* (Boulder 1988) 115-38; S. Pinto, 'The right woman in the right place': Mary Seacole and corrective histories of empire', *Ariel* 50: 2-3 (2019) 1-31; M. van Waijenburg, 'Financing the African colonial state: The revenue imperative and forced labor', *The journal of economic history* 78:1 (2018) 40-80.
- 8 J. Allman, 'Rounding up spinsters: Gender chaos and unmarried women in colonial Asante', *The journal of African history* 37:2 (1996) 195-214; Berger, *Labour, race, and colonial rule*; Rodet, 'Forced Labor'; A. McClintock, *Imperial leather: Race, gender, and sexuality in the colonial contest* (New York 1995); Cooper, *The labor question*; Lambert en Lester, *Colonial lives*; A. Lester, 'Imperial circuits and networks: Geographies of the British empire', *History compass* 4:1 (2006) 124-41; C. Prior, *Exporting empire: Africa, colonial officials and the construction of the British imperial state* (Manchester 2015); Parpart, 'Sexuality and power'.
- 9 E. Boris, *Making the woman worker: Precarious labor and the fight for global standards, 1919-2019* (Oxford 2019); S.L. Gilman, 'Black bodies, white bodies: Toward an iconography of female sexuality in late nineteenth-century art, medicine, and literature', *Critical Inquiry* 12:1 (1985) 204-42; H.V. Carby, 'Black feminism and the boundaries of sisterhood', in *The empire strikes back* (London 1982) 212-35; McClintock, *Imperial leather*; Qulsom Fazil e.a., 'Disadvantage and discrimination compounded: The experience of Pakistani and Bangladeshi parents of disabled children in the UK', *Disability and society* 17:3 (2002) 237-53; P. Levine, *Gender and empire* (Oxford 2004); Cooper en Stoler, *Tensions of empire*; McClintock, *Imperial leather*; N. Nzegwu, 'How (if at all) is gender relevant to comparative philosophy?', *Journal of world philosophies* 1:1 (2016).
- 10 S. Redding, 'A blood-stained tax: poll tax and the Bambatha rebellion in South Africa', *ASR* 43:2 (2000) 29-54.
- 11 Voor voorbeelden van een kritisch geluid, zie bijvoorbeeld; C. Higgs, *Chocolate islands: Cocoa, slavery, and colonial Africa* (Athens 2012); A. Hochschild, *King Leopold's ghost: A story of greed, terror, and heroism in colonial Africa* (London 2006).
- 12 Ballantyne, *Orientalism and race*; Levine, 'What's British about gender and empire?'
- 13 M. Pesek, 'The war of legs: Transport and infrastructure in the East African campaign of World War I', *Transfers* 5:2 (2015) 102-20; L. Mair, 'Sir Granville Orde Browne, K.C.M.G.', *Nature* 159:4050 (1947) 800-801.
- 14 P. Dumbuya, 'The Tanganyika Mandate, 1919-1933: A political history' (Proefschrift, The University of Akron, 1991).
- 15 WLSC MSS AFF S1117 Box 3.4, Letter from Orde Browne to Weaver, ILO, Geneva, 14 June 1933.
- 16 G. St J. Orde Browne, *The vanishing tribes of Kenya: A description of the manners & customs of the primitive & interesting tribes dwelling on the vast southern slopes of Mount Kenya, & their fast disappearing native methods of life* (Edinburgh 1925) 45.
- 17 Orde Browne, *Vanishing tribes*.
- 18 G. St J. Orde Browne, *The African labourer* (London 1933).
- 19 Boris, *Making the woman worker*.
- 20 WLSC, MSS AFR S 1117, Box 2.2, Uncorrected proof by Orde Browne titled "Labour and the Economic Development of Tropical Africa," read before the Dominions and Colonies Section of the Royal Society of Arts and the African Society, 28 February, 1932, 3.
- 21 WLSC MSS AFR S 1117, Box 2.2, Paper read to Oxford Auditorium by Orde Browne on Ethnology and its relation to Labour Problems in Africa, 27 April, 1933, 9.
- 22 WLSC, MSS AFR S 1117, Box 2.2, Paper Titled "The African Labourer," read at London School of Economics, estimated date 1929-1930, 1.
- 23 WLSC, MSS AFR S 1117, Box 2.4, Paper by Orde Browne titled "The Migrant Labourer and the Map," n.d., estimated date 1933-1935.
- 24 WLSC, MSS AFR S 1117, Box 2.2, Paper by Orde Browne, titled "The Administrator, the Employer, and the Labourer," read at the League of Nations Union Conference at the London School of Economics, 18 February, 1936, 10-11.
- 25 Orde Browne, *African labourer*.
- 26 NA, CO 795/100/3, Native Labour, N. Rhodesia, 1937, Report by Major G. St. J. Orde Browne, OBE, 1938, paragraph 243-244.
- 27 WLSC MSS AFR S 1117, Box 2.2, Paper read to Oxford Auditorium by Orde Browne on Ethnology and its relation to Labour Problems in Africa, 27 April, 1933, 15.
- 28 WLSC, MSS AFR S 1117, Box 2.2, Uncorrected proof by Orde Browne titled "Labour and the Economic Development of Tropical Africa," read before the Dominions and Colonies Section of the Royal Society of Arts and the African Society, 28 February, 1932, 4.
- 29 Van Waijenburg, 'Financing the African colonial state'.
- 30 WLSC, MSS AFR S 1117, Box 2.2, Paper by Orde Browne, titled "The Administrator, the Employer, and the Labourer," read at the League of Nations Union Conference at the London School of Economics, 18 February, 1936, 2.
- 31 Zie bijvoorbeeld; Rodet, 'Forced Labor and Resistance in Kayes'.
- 32 WLSC, MSS AFR S 1117, Box 2.1, Paper by Orde Browne titled "The Condition of Native Communities in or near European Centres," n.d. estimated date mid-thirties.
- 33 MSS AFR S 1117, Box 2.1, Paper by Orde Browne, "Some Brief Notes on African Criminal Legislation, and Prison Systems," estimated date 1929-1930.
- 34 WLSC, MSS AFR S 1117, Box 2.2, Uncorrected proof by Orde Browne titled "Labour and the Economic Development of Tropical Africa," read before the Dominions and Colonies Section of the Royal Society of Arts and the African Society, 28 February, 1932, 13.
- 35 Orde Browne, *African labourer*, 104.
- 36 WLSC, MSS AFR S 1117, Box 2.1, Paper by Orde Browne titled "The Condition of Native Communities in or near European Centres," n.d. estimated date mid-thirties.
- 37 NA, CO 795/100/3, Native Labour, N. Rhodesia, 1937, Report by Major G. St. J. Orde Browne, OBE, 1938, paragraph 71.

Stephanie Vivian van Dam (1992) is promovendus in sociaal-economische geschiedenis bij Cambridge University in het Verenigd Koninkrijk. Zij is de winnares van de Johanna Naberprijs 2020.

Contact: svv22@cam.ac.uk