

Skr ipt 47.3

HISTORISCH TIJDSCHRIFT

Herfst 2025

COLOFON

Skript Historisch Tijdschrift
Jaargang 47 nr. 3, herfst 2025
ISSN 0165-7518

Skript Historisch Tijdschrift
Postbus 1626
1000 BP Amsterdam
skript-fgw@uva.nl
www.skript-ht.com

Skript Historisch Tijdschrift verschijnt viermaal per jaar en biedt studenten van verschillende universiteiten de mogelijkheid om hun wetenschappelijke werk aan een breed publiek te presenteren.

Vanaf 2026 is Skript digitaal te lezen voor iedereen. Alle edities zijn te lezen via platform.openjournals.nl/skript. Omdat Skript de overstap maakt naar digitaal tijdschrift dat open access beschikbaar is, verdwijnt op termijn ons abonnementsysteem. Geniet u van ons werk en staat u achter onze missie? Overweeg dan *Vriend van Skript* te worden en het tijdschrift te steunen. Elke bijdrage, groot of klein, is voor ons van grote waarde. U kunt het bedrag overmaken naar de rekening van ons tijdschrift: NL96INGB0002624858, t.n.v. Stichting Skript. In de beschrijving kunt u ‘donatie Vriend van Skript’ noteren.

Redactie Hoofdredacteurs: Annick Gossen en Pim Storm
Roos Nolten, Krijn Korsman, Olivia Jaeggi, Didi van Loenen,
Joost Oosterhuis, Stephanie de Graaf, Fleur van Aalst, Anika
Salden, Tibbe Schreurs, Golan Verbruggen en Vitoria Vinken

Vormgeving Golan Verbruggen

Eindredactie Pim Storm

Omslag Merleau Neuféglise

Redactieraad prof. dr. P.H. van Dam, dr. L.H. van Hasselt, drs. M. den Hertog,
dr. A. Nobel en dr. N.P.D.W. van Kleij

Advertenties Inlichtingen bij de redactie

Drukwerk Printenbind.nl, Amsterdam

Prijs €7,50

LIEFSTE LEZER,

Voor u ligt het Liefdesnummer van *Skript Historisch Tijdschrift*.

Liefde: universeel, tijdloos en menseigen. Hoewel voor velen een belangrijk aspect in het leven – al dan niet het belangrijkste – staat historisch onderzoek zelden in het teken van liefde. In dit nummer staan de auteurs wél stil bij liefde, in al haar verschillende facetten. Hun bijdragen tonen dat, voor wie goed kijkt, liefde vrijwel overal vindbaar is, maar niet altijd onomstreden blijkt.

De artikelen in dit nummer beslaan uiteenlopende vormen van liefde. Zo staat Lieve Wildeman stil bij de tweede feministische golf en de daarbij aansluitende beweging omtrent liefde voor seks en het eigen vrouwenlichaam. Stef Coenen en Iris van Vlimmeren onderzoeken naastenliefde, ook wel *caritas* genoemd, binnen het Nederlandse katholieke blindenonderwijs (1887-1985). Maaïke de Jongh bespreekt over de medicalisering in de negentiende en twintigste eeuw van nymfomanie, een vorm van hyperseksualiteit bij vrouwen.

De columns gaan over (de afwezigheid van) romantische liefde. Waar anno 2025 de samenleving is ingericht voor stellen, toont Marieke Dwarswaard dat het in de negentiende eeuw nog veel uitzonderlijker was alleenstaand te zijn. Ze schetst daarbij het leven van twee ongehuwde negentiende-eeuwers uit de Groningse familie Scholten. Tijmen van Voorthuizen neemt de lezer mee naar de (liefdes?)-relatie tussen Jim en Jack in het Londen van het begin van de twintigste eeuw en waarschuwt voor anachronismen in historisch onderzoek naar seksualiteit en relaties.

In beide interviews staat liefde binnen het gezin centraal. Redacteurs Anika Salden en Joost Oosterhuis interviewden sociologe en schrijfster Jolande Withuis over moederliefde, naar aanleiding van Withuis' nieuwste boek *Moeder, antimoeder* (2024). Salden interviewde daarnaast met redacteurs Pim Storm en Stephanie de Graaf historica en schrijfster Lotte Houwink ten Cate. Naar aanleiding van Houwink ten Cates boek *De mythe van het gezin* (2024) bespraken zij de geschiedenis van traditionele en alternatieve gezinssamenstellingen.

Tot slot de kwestie van de 'troonopvolging' binnen *Skript Historisch Tijdschrift*. Na een mooi academisch jaar dragen Roos Nolten en Krijn Korsman de taak van hoofdredacteurschap vol vertrouwen, en met liefde, over aan Pim Storm en Annick Gossen.

Dan rest ons niets anders dan u veel leesplezier toe te wensen!

Stephanie de Graaf, Anika Salden en Roos Nolten
Coördinatoren van het Liefdesnummer



De liefdesbrief (ca.1669-1670) van Johannes Vermeer

INHOUDSOPGAVE

- 06 Meer dan liefdadigheid**
De veelzijdige interpretatie van *caritas* en disability history in religieuze context
Stef Coenen en Iris van Vlimmeren
- 16 Vier je vagina**
Over de ontwikkeling van vrouwelijke seksualiteit in de tijd van de seksuele revolutie en de tweede feministische golf
Lieve Wildeman
- 28 ‘Vrouwen, trouw het ras gezond!’**
Havelock Ellis’ ideeën over nymfomanie, ras en vrouwelijke seksualiteit
Maaïke de Jongh
- 40 Column: Single siblings: de ongehuwde status van twee negentiende-eeuwers**
Marieke Dwarswaard
- 44 Mythen, macht en ouderschap**
Interview met Lotte Houwink ten Cate over *De mythe van het gezin*
Pim Storm, Anika Salden en Stephanie de Graaf
- 49 Column: Wanneer is liefde waar?**
Tijmen van Voorthuizen
- 51 De positie van een wetenschapper**
Interview met Jolande Withuis
Anika Salden en Joost Oosterhuis
- 56 Abstracts**

MEER DAN LIEFDADIGHEID

DE VEELZIJDIGE INTERPRETATIE VAN CARITAS EN DISABILITY HISTORY IN RELIGIEUZE CONTEXT

Stef Coenen en Iris van Vlimmeren

Liefde vormt een fundamenteel en veelzijdig thema binnen religieuze praktijken. Binnen de katholieke traditie krijgt deze liefde gestalte in het concept *caritas*, dat verwijst naar naastenliefde en de morele verplichting tot zorg voor de kwetsbare medemens. Dit artikel onderzoekt hoe *caritas* binnen het katholieke blindenonderwijs zowel zorg als hiërarchie vormde, en hoe deze praktijk zich verhoudt tot inzichten uit de disability history, met als casus de blindeninstituten in de stad Grave.

In de negentiende eeuw manifesteerde *caritas* zich onder meer in de oprichting van instellingen voor mensen met een beperking, zoals de katholieke blindeninstituten Sint Henricus en de Wijnberg in Grave. Hier werd zorg verleend aan blinde mensen vanuit een religieuze overtuiging die zowel pedagogisch als spiritueel gemotiveerd was. Deze zorg was niet alleen praktisch, maar weerspiegelde ook een dieper geloofsideaal: door anderen te helpen, gaven katholieken uiting aan Gods liefde voor de mensheid en kwamen zij zelf in een verheven positie, gedragen door Zijn liefdevolle aanvaarding.¹

In deze betekenis schuilt een fundamentele tweestrijd, want hoewel *caritas* uitdrukking geeft aan oprechte zorg en toewijding, impliceert het ook een hiërarchische verhouding. De zorgverlener positioneert zich als bemiddelaar tussen de kwetsbare mens en het goddelijke. Zorg wordt daarmee niet alleen een daad van liefde, maar ook een weg naar spirituele verheffing. Tegelijkertijd schuift deze dynamiek mensen met een beperking een passieve rol toe: zij worden vooral gezien als ontvangers van zorg, niet als actieve deelnemers in hun eigen levensverhaal.

Deze spanning tussen dienstbaarheid en verheffing roept vragen op over macht, afhankelijkheid en de positie van mensen met een beperking binnen religieuze structuren — en heeft daarmee ook directe gevolgen voor de manier waarop hun geschiedenis wordt geschreven. Wanneer bronnen en verhalen immers voornamelijk vanuit het perspectief van de zorgverlener zijn overgeleverd, dreigt het perspectief van de zorgontvanger onderbelicht te blijven. Dat leidt tot een eenzijdige geschiedschrijving, waarin de stemmen van mensen met een beperking nauwelijks doorklinken. Het is precies deze tweestrijd die *disability history* in staat stelt om nieuwe wegen te openen in de analyse van religieuze geschiedenis. Disability history, voortgekomen uit de emancipatiebeweging van mensen met een beperking, richt zich niet op de medische of charitatieve benadering, maar op de sociale en culturele constructie van mensen met een beperking.² Het stelt vragen over representatie, agency en machtsverhoudingen. Deze discipline heeft haar wortels in de Anglo-Amerikaanse onderzoekstraditie. Wij hanteren de Engelse term, omdat er

onzes inziens tot op heden geen goed Nederlands equivalent voor bestaat, dat de veelzijdigheid van disability als analysecategorie – vergelijkbaar met gender, klasse of religie – goed dekt. Door deze benadering toe te passen op religieuze instellingen zoals Sint Henricus en de Wijnberg, kunnen we caritas niet alleen beschouwen als een religieus ideaal, maar ook als een historisch mechanisme dat zowel zorg als uitsluiting mogelijk maakt.

Kloosterleven, biedt een waardevolle inkijk in het leven binnen de instellingen.³ Voor onze analyse richten we ons op deze jaarverslagen en aanvullende documenten die persoonlijke ervaringen beschrijven. Omdat deze documenten zijn opgesteld vanuit het perspectief van de zorgverlener, bieden ze niet alleen informatie over de dagelijkse praktijk, maar ook over het taalgebruik, de onderliggende motieven en het bredere religieuze kader waarin

'EEN VERBINDING DIE HET BEGRIP LIEFDE IN AL HAAR COMPLEXITEIT BLOOTLEGT.'

In dit artikel onderzoeken we hoe caritas functioneerde binnen het katholieke blindenonderwijs en hoe deze praktijk zich verhoudt tot inzichten uit disability history. Voor dit onderzoek maken we gebruik van archiefmateriaal afkomstig van zowel de fraters als de zusters die actief waren in de blindeninstituten in Grave. Dit materiaal beslaat de periode 1887-1985. Deze collectie, tegenwoordig ondergebracht bij het Erfgoedcentrum Nederlands

caritas werd vormgegeven. Door deze bronnen kritisch te lezen, kunnen we de machtsverhoudingen blootleggen die besloten liggen in religieuze zorgpraktijken en nagaan hoe deze zich verhouden tot het ideaal van naastenliefde. Daarmee beogen we een brug te slaan tussen religieuze geschiedschrijving en de geschiedenis van mensen met een beperking – een verbinding die het begrip liefde in al haar complexiteit blootlegt.



Blindeninstituut De Wijnberg, Grave
Foto: Jos Smeetscollectie BHIC,
nr. 1907-008319.

Disability history als nieuwe lens

Mensen met een beperking ontbraken lange tijd in de traditionele geschiedschrijving. Zij kwamen hooguit zijdelings in beeld, vaak als object van zorg of liefdadigheid, maar zelden als historische actoren met een eigen stem. Deze marginalisering hangt nauw samen met de dominantie van het negentiende-eeuwse medische model, dat tot ver in de twintigste eeuw richtinggevend bleef.⁴ Binnen dit model werd een beperking opgevat als het gevolg van een lichamelijke of geestelijke afwijking, waarbij de nadruk lag op diagnose, behandeling en revalidatie. De focus lag op medici, beleidsmakers en filantropen, terwijl de ervaringen en perspectieven van mensen met een beperking zelf grotendeels buiten beeld bleven.⁵ Paul Longmore en Lauri Umansky wijzen drie oorzaken



Blindeninstituut Sint Henricus, Grave
Foto: Jos Smeets, collectie BHIC, nr. 1907-008813

aan voor de afwezigheid van disability in de traditionele geschiedschrijving: de veronderstelde schaarste aan primaire bronnen, een existentiële angst voor het 'abnormale' en de ongebroken invloed van het medische perspectief.⁶

In de Verenigde Staten en het Verenigd Koninkrijk ontstond in de jaren zeventig en tachtig van de twintigste eeuw verzet tegen dit medische kader, dat leidde tot de opkomst van *disability studies*. Deze interdisciplinair georiënteerde stroming richtte zich op de wisselwerking tussen culturele waarden, sociale arrangementen, beleid en professionele praktijken rondom disability.⁷ In de jaren negentig verschoof de historiografische focus van een marginale minderheid naar de vraag hoe disability functioneert als sociaalhistorische constructie.⁸ In dezelfde periode verscheen ook het invloedrijke artikel van historicus Joan Scott dat de basis legde voor de gendergeschiedenis; vergelijkbaar daarmee werd disability steeds meer als analytisch concept benaderd.⁹ De focus verschoof daarmee van louter emancipatie naar een bredere ambitie: het beter begrijpen van maatschappelijke en historische werkelijkheden.¹⁰

De verschuiving naar een meer conceptuele benadering van disability vond haar neerslag in de zogeheten *New Disability History*, geïntroduceerd in de gelijknamige bundel uit 2001.¹¹ Binnen deze stroming werd disability niet alleen als zelfstandig onderzoeksobject beschouwd, maar ook als analytisch instrument om machtsverhoudingen te onderzoeken, vergelijkbaar met categorieën als klasse, religie en gender.¹² Catherine Kudlick pleitte ervoor disability centraal te stellen in historisch onderzoek en het te zien als 'another Other' die bestaande interpretatiekaders kan doorbreken.¹³ Disability history verwerpt het medische model en kiest voor een sociaal model, waarin beperking wordt gezien als een maatschappelijk construct dat door de samenleving wordt gevormd en beïnvloed.¹⁴ Historicus Pieter Verstraete bekritiseert deze visie vanwege de nadruk op tekstuele analyse en pleit, geïnspireerd door filosoof Michel Foucault, voor meer aandacht voor de concrete sociale en lichamelijke realiteit van mensen met een beperking.¹⁵ Recente ontwikkelingen in het veld zijn daarom gericht op integratie met andere historiografische benaderingen en een genuanceerdere kijk

op de wisselwerking tussen lichaam, geest en samenleving.¹⁶

In Nederland heeft disability history tot nu toe weinig voet aan de grond gekregen. Dit komt door de dominante medische benadering van beperkingen, gericht op diagnose en behandeling, waardoor maatschappelijke en culturele aspecten lange tijd onderbelicht bleven. Slechts enkele historici, vooral vanuit de historische pedagogiek, hebben zich expliciet met dit veld beziggehouden.¹⁷ Toch zijn er de afgelopen decennia studies verschenen die inzichten uit de New Disability History toepassen. Paul van Trigt pleit, in navolging van Verstraete, voor aandacht voor machtsverhoudingen binnen het sociale model. In zijn onderzoek naar blindenzorg analyseert hij de rol van religie en staat aan de hand van twee denkkaders: de zorglogica, die uitgaat van afhankelijkheid, en de normaliteitslogica, die streeft naar het 'normaliseren' van het individu.¹⁸ Het is binnen deze Nederlandse context, waarin de zorglogica lange tijd dominant

Caritas als religieus ideaal en historisch mechanisme

bleef, dat het katholieke begrip caritas een centrale rol speelde. In instellingen als het blindeninstituut in Grave werd zorg voor mensen met een beperking niet alleen ingegeven door praktische noodzaak, maar ook door een diepgewortelde religieuze overtuiging. Caritas stond daarbij voor naastenliefde en het morele gebod om juist de meest kwetsbaren te ondersteunen. Tegelijkertijd was deze zorg ingebed in een hiërarchisch religieus kader, waarin de zorgverlener door zijn of haar handelen ook spiritueel kon stijgen in aanzien bij God. Deze combinatie van liefde en macht maakt caritas relevant voor disability history: het bevestigt afhankelijkheid en ongelijkheid door mensen met een beperking vooral als zorgontvangers te positioneren. Hierdoor wordt ongelijkheid bevestigd. Vanuit disability history laat

caritas zien hoe liefdevolle zorgpraktijken ook sociale controle en afhankelijkheid kunnen versterken. Het begrip biedt daarmee inzicht in de wisselwerking tussen religieuze idealen, maatschappelijke structuren en de historische positie van mensen met een beperking.

Caritas vindt haar oorsprong in de Bijbel, waar liefde voor God en de naaste centraal staat.¹⁹ In de vroege kerk kreeg dit vorm in diaconale zorg, zoals voedseluitdeling en ziekenverpleging. Kerkvaders als Augustinus zagen caritas als een daad die zowel de gemeenschap versterkt als de gelovige dichter bij God brengt. Vanaf het begin was caritas dus zowel een uiting van naastenliefde als een middel tot religieuze en sociale binding.

In de Middeleeuwen werd caritas geïnstitutionaliseerd via kloosters en hospitalen, waar zorg gepaard ging met regels en hiërarchie. De theoloog en filosoof Thomas van Aquino (ca. 1225-1274) positioneerde caritas als de hoogste van de theologische deugden, die alle andere deugden ordent.²⁰ De focus verschoof in de vroegmoderne tijd naar stedelijke armenzorg, waarbij zorgverlening vaak gepaard ging met strikte morele voorwaarden. Caritas werd daarbij ook een instrument om confessionele identiteit te versterken en sociale grenzen te bewaken. In de negentiende en twintigste eeuw professionaliseerden religieuze congregaties de zorg, wat zowel emancipatie als paternalisme met zich meebracht.²¹

In de hedendaagse context wordt caritas vaak vertaald naar professionele zorg, ontwikkelingssamenwerking en sociale projecten, uitgevoerd door katholieke organisaties wereldwijd. De spanning tussen oprechte, op God georiënteerde naastenliefde, en de institutionele structuren waarin deze zorg plaatsvindt, blijft echter bestaan. Dat caritas doorwerkt in de huidige theologie blijkt wel uit pauselijke encyclieken, culminerend in *Deus caritas est* (2005)

en *Caritas in veritate* (2009), uitgegeven door Benedictus XVI, die benadrukten dat caritas onlosmakelijk verbonden is met gerechtigheid en structurele verandering.

De oprichting van twee katholieke blindeninstituten in Grave

Aan het begin van de negentiende eeuw richtte de Amsterdamse vrijmetselaarsloge het eerste onderwijsinstituut voor blinden in Nederland.²² In 1842 volgden de katholieken met een instelling in Laren, die door geldgebrek sloot in 1853. Katholieke kinderen moesten daardoor uitwijken naar het neutrale instituut in Amsterdam of naar Maaseik in België, tot acht kinderen zich in 1858 tot het protestantisme bekeerden. Dit leidde tot de wens voor een eigen katholiek blindeninstituut.²³

In 1832 werd door Joannes Zwijsen, op dat moment pastoor in parochie Het Heike in Tilburg, de congregatie van Zusters van Liefde van Onze Lieve Vrouw Moeder van Barmhartigheid opgericht.²⁴ Deze congregatie had als doel een 'School voor arme en mindervermogende meisjes' in Tilburg te starten, omdat 'de opvoeding van de vrouwelijke jeugd eigenlijk het schoonste en verhevenste liefdewerk' was.²⁵ Na een verzoek van de paters Jezuïeten in 1837 om zusters te sturen om te helpen bij zorgtaken, groeide het aantal kloosters in Nederland van de Zusters van Liefde snel. Veel meisjes meldden zich aan om in te treden in de congregatie. In de loop der jaren werd de congregatie van de Zusters van Liefde uit Tilburg, zoals ze genoemd werden, dan ook de grootste vrouwelijke congregatie in Nederland.²⁶ In 1844 stichtte Zwijsen, op dat moment bisschop van 's-Hertogenbosch en aartsbisschop van Utrecht, de mannelijke congregatie van de Fraters van Onze Lieve Vrouw, Moeder van Barmhartigheid, beter bekend als de Fraters van Tilburg.²⁷ De fraters en zusters zorgden voor anderen vanuit een idee van 'liefde zonder eigenliefde'. Dit wil zeggen dat ze liefde moesten tonen aan de medemens, zonder daar zelf voordeel of

voldoening in te zoeken.²⁸ Met de liefde voor mensen in nood probeerden de religieuzen in de voetsporen van Christus te treden, waarnaar werd verwezen met het concept caritas.²⁹

In Grave kocht arts Henricus de la Geneste panden voor een liefdadigheidsinstelling. Na zijn dood zetten zijn dochter Henriëtte en kleinzoon Henri het plan voort. In 1848 betrokken de Zusters van Liefde het gesticht en startten diverse scholen. Omdat er nog geen opvang was voor arme jongens, besloten Henriëtte, Henri en Zwijsen een gesticht te openen onder leiding van de Fraters van Tilburg.³⁰ In 1859 begonnen zij met de opvang van blinde jongens, waarmee het instituut 'Sint Henricus, Roomsche Katholieke Liefdadige Instelling tot het opvoeden van blinden, weezen en verlatene jongens' ontstond.³¹ In 1902 werd de kostschool gesloten en bleven er alleen blinden achter, waardoor Sint Henricus volledig als blindeninstituut werd gebruikt.³² Vanaf 1882 werden ook blinde meisjes opgenomen, mede dankzij een erfenis van Henri de la Geneste. Het instituut groeide uit tot het enige katholieke blindeninstituut in Nederland, waar kinderen en volwassenen onderwijs kregen en werkten in blindenwerkplaatsen, zoals brailledrukkerijen, mandenmakerijen en naaiateliers.³³

De positionering van disability binnen religieuze opvoeding

Om beter te begrijpen hoe caritas in de praktijk werd vormgegeven binnen de katholieke blindeninstituten in Grave, analyseren we twee soorten archiefmateriaal: de jaarverslagen van het instituut en de persoonlijke klasobservaties van zuster Johanna. Deze bronnen bieden waardevolle inzichten in het dagelijks leven binnen het instituut. Ze laten zien hoe onderwijs, arbeid en zorg werden georganiseerd, en hoe religieuze idealen verweven raakten met concrete opvoedingspraktijken. Tegelijkertijd ont-

hullen ze hoe de zorgverleners hun rol en die van de ‘zorgontvangers’ verwoordden en daarmee impliciet ook hoe mensen met een beperking werden gepositioneerd binnen deze religieuze context.

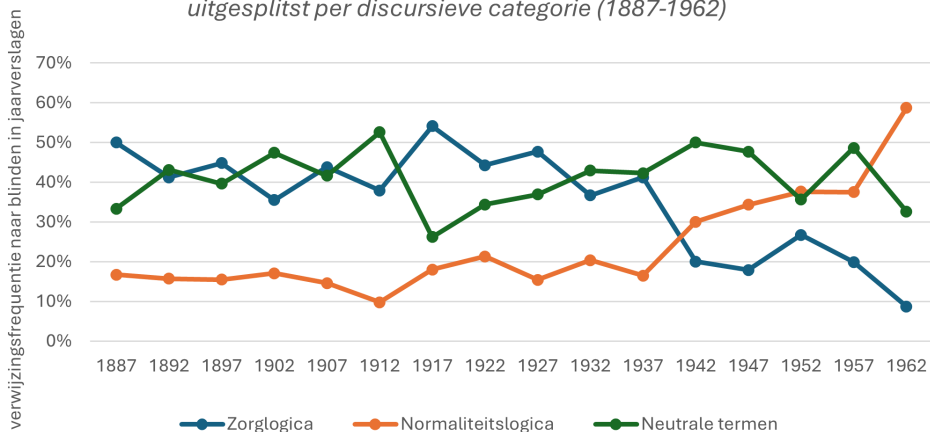
De jaarverslagen documenteren gebeurtenissen en veranderingen in het instituut

Jaarverslagen

en geven zo een beeld van de situatie waarin de religieuzen en de blinde mensen leefden. De jaarverslagen werden door de fraters en zusters samen uitgegeven vanaf 1887.³⁴ Vanaf 1951 werden er geen jaarverslagen meer gemaakt, maar werd het tijdschrift *De Stem van Grave* uitgegeven. Hoewel de jaarverslagen (en later de tijdschriften) een beeld geven van het leven in de instituten, is het belangrijk om erbij te vermelden dat ze ook werden opgestuurd naar geldschieters. Er werd dan ook veel geschreven over de ‘behoefte’ of ‘dankbare blinden’. Deze mensen die geld schonken aan de instituten werden in het begin van het verslag uitgebreid bedankt voor hun liefdadigheid en naastenliefde.³⁵ Deze weldoeners droegen door financiële hulp ook bij aan de zorg voor de ‘behoefte blinden’ en deden zo ook aan liefdadigheid die volgens de katholieke leer bijdroeg aan het eigen zielenheil.

Omdat de jaarverslagen werden gebruikt om weldoeners te informeren en meer steun te verwerven, is het aannemelijk dat niet alles werd genoteerd. Toch kunnen de verslagen gebruikt worden om te kijken naar de machtsverhouding tussen de religieuzen en mensen met een beperking door gebruik te maken van de eerdergenoemde zorg- en normaliteitslogica. Dit hebben we gedaan door iedere vijf jaar een verslag te nemen als meetjaar en een analyse te maken van de manieren waarop er over de blinde mensen werd geschreven. Alle keren dat er een verwijzing werd gemaakt naar de blinden, is deze geclassificeerd in drie discursieve categorieën: zorglogica, normaliteitslogica of een neutrale term – zoals ‘de blinde kinderen’ – die geen informatie geeft over de manier waarop er naar een blind persoon werd gekeken.³⁶ De resultaten van deze analyse zijn weergegeven in grafiek 1. Zichtbaar is de toename van de normaliteitslogica vanaf de jaren dertig. De blinde mensen worden steeds meer beschreven als mensen met eigen vaardigheden, meningen en talenten. De omslag heeft echter pas echt plaatsgevonden in de jaren zestig. In die tijd was het niet meer gebruikelijk dat blinden hun hele leven in het instituut woonden. In

Grafiek 1. Percentage verwijzingen naar blinden in de jaarverslagen van de blindeninstituten Sint Henricus en de Wijnberg in Grave, uitgesplitst per discursieve categorie (1887-1962)



Bron: Erfgoedcentrum Nederlands Kloosterleven, AR-B020 Fraters van Tilburg, *Jaarverslag* 1887, 1892, 1897, 1902, 1907, 1912, 1917, 1922, 1927, 1932, 1942, 1947; Katholieke Stichting voor Blinden en Slechtzienden/*Stem van Grave*, *De Stem van Grave* 2:1 (1952), 7:5 (1957), 12:2 (1962).

plaats daarvan werden zij opgeleid om zo zelfstandig mogelijk te kunnen leven.³⁷ De machtsverhouding tussen religieuzen en personen met een beperking veranderde dus ook in het instituut langzaam mee met de ontwikkelingen in de maatschappij.

Een gebeurtenis in 1956 is mogelijk het grootste voorbeeld van normaliteitslogica dat uit de verslagen en tijdschriften naar voren komt. In het jaarverslag van 1917 werd nog met verwondering gesproken over een congregatie van blinde zusters in Parijs die de zorg voor blinde meisjes op zich nam, maar het was bij de zusters in Grave ook zover.³⁸ Voor het eerst in de geschiedenis van de congregatie traden op 8 mei 1956 vier blinden en één slechthziende in bij de Zusters van Liefde van Tilburg. Hiervoor moesten wat praktische aanpassingen, zoals het koorgebed in brailleschrift, gedaan worden, maar verder konden de nieuwe zusters aan de slag in het onderwijs op De Wijnberg.³⁹

Op het eerste gezicht schetsen deze feiten een beeld waarin de normaliteitslogica vanaf de jaren vijftig en zestig een vlucht neemt. Dit is echter te nuanceren. Voor die tijd was er een idee dat blinden moesten werken om nuttig te zijn voor de maatschappij, maar dat ze dit alleen konden doen als ze onder begeleiding in speciale werkplaatsen werkten. Van Trigt heeft dit getypeerd als integratie door segregatie.⁴⁰ Ook het intreden van blinde en slechthziende zusters vraagt om de nodige nuance. Dit blijkt uit een gesprek met Zuster Mathea die in de jaren zestig in het instituut werkte. Zuster Adriënne, zelf blind, kon volgens haar bijvoorbeeld verschillende 'onderwijsaktes' behalen en had zelfs de hoofdakke behaald. De directrice zei dat ze dat maar moest doen, want 'alles wat ze geleerd had, was nooit weg'. Hier werd wel aan toegevoegd dat ze nooit hoofd van de school zou worden. Toen een groepje zusters naar Rotterdam ging, hebben ze aan het bestuur gevraagd of de blinde

zuster met hen mee mocht. Dat mocht, maar de kinderen daar konden zien, dus daar kon een blinde zuster niet aan de slag. Hierom moest ze een reguliere baan hebben naast haar kloosterleven. Ze heeft daar jaren gewerkt als telefoniste en receptioniste bij een textielbedrijf.⁴¹ Dat blinden konden intreden betekende dus niet dat zij dezelfde mogelijkheden hadden als andere zusters.

Zoals eerder gesteld zijn de bronnen bijna allemaal vanuit het perspectief

De observaties van zuster Johanna

van de fraters en zusters geschreven. In hun stukken over de kinderen blijkt dat er ondanks de verandering naar normaliteitslogica waarin blinde mensen steeds meer werden gezien vanuit hun eigen potentieel, nog steeds sprake is van zorglogica en dus een machtsverhouding in de manier waarop de zusters over de blinden schrijven. Een voorbeeld van dit soort geschriften zijn de observaties van zuster Johanna uit de jaren zestig die ze gebruikte voor haar onderzoek.⁴² De verslagen geven een inkijk in hoe de zusters hun pedagogische en morele taak vormgaven, en hoe zij het gedrag en de ontwikkeling van leerlingen beoordeelden binnen religieuze en maatschappelijke normen.

In een van haar observaties schreef zuster Johanna over gedrag dat haar opgevallen was en dat ze probeerde te corrigeren. Ze schreef over een meisje dat volgens haar moeder vaak schrok van auto's of treinen, ook als ze van tevoren waarschuwde dat er een auto of trein aankwam. Zuster Johanna schreef erbij: 'Op mij maken zulke reacties soms de indruk van overgevoeligheid. Temeer omdat ik dit niet alleen opmerk bij geluidsprikkels, maar ook bij pijn en warmte.'⁴³ Hierna legde ze dit uit met voorbeelden. Haar gebruik van de term 'overgevoelig' weerspiegelt een normatief oordeel, waarbij emotionele reacties van een kind – dat sterk afhankelijk is van tast



Leerlingen op het plein van de Wijnberg.

(Foto: Erfgoedcentrum Nederlands Kloosterleven, AR-Z153 Zusters van Liefde, inv. nr. 20321).

en gehoor om zich te oriënteren – minder serieus worden genomen. Deze kwalificatie laat zien hoe pedagogische intenties en sociale verwachtingen samenkomen in het taalgebruik van de zorgverlener, iets wat invloed heeft op de interpretatie van gedrag binnen de context van religieuze zorg.

In een andere observatie van een elfjarig meisje benadrukte zuster Johanna zowel de vooruitgang als het potentieel dat zij in het kind ziet.⁴⁴ Tegelijkertijd plaatste ze dit potentieel binnen een kader van afhankelijkheid: het meisje zou veel aanmoediging nodig hebben en zou emotioneel kwetsbaar zijn bij tegenslag. De kwalificatie ‘een heel gevoelig kind’ en de voorspelling dat zij later moeite zal hebben met bepaalde situaties, reflecteren niet alleen pedagogische zorg, maar ook een hiërarchisch perspectief waarin de zorgverlener zich positioneert als noodzakelijke begeleider. Impliciet wordt gesuggereerd dat het kind zonder deze begeleiding beperkt zou blijven in haar ontwikkeling. Deze passage laat zien hoe zorg en bezorgdheid verweven zijn met

een discours van afhankelijkheid, waarin de autonomie van het kind ondergeschikt blijft aan de rol van de religieuze opvoeder.

Via het taalgebruik wordt zichtbaar hoe caritas in de praktijk werd ingevuld en verweven met ideeën over zorg, gezag, discipline en sociale orde. Dit komt duidelijk naar voren in de manier waarop kinderen werden beschreven: niet alleen hun leerprestaties, maar ook gehoorzaamheid, vroomheid en sociale aanpassing vormden de criteria waarop zij werden beoordeeld. De taal is daarbij sterk normatief en weerspiegelt het opvoedingsideaal waarin religieuze en maatschappelijke normen samenvielen. Zorg en onderwijs werden gepresenteerd als gaven van de congregatie, waarvoor dankbaarheid en volgzzaamheid verwacht werden.

Tegelijkertijd laten de rapporten talloze momenten zien van diepe persoonlijke betrokkenheid en oprechte liefde, die verder gingen dan de gebruikelijke invulling van naastenliefde of het abstracte begrip ‘zorgverlener’. De relatie tussen de fraters en zusters en de

kinderen kenmerkte zich door empathie, toewijding en een sterk gevoel van verantwoordelijkheid, waarbij zorg en aandacht verder gingen dan een formele rol als opvoeder. Dat blijkt ook uit oral history-interviews, zoals het gesprek met zuster Mathea, die werkzaam was in het blindeninstituut en liefdevol sprak over 'haar kinderen' – een term die getuigt van een hechte band en emotionele verbondenheid.⁴⁵ Deze oprechte zorg ging hand in hand met religieuze overtuiging, maar stond niet los van de hiërarchische structuren waarin ze werd verleend. Deze combinatie van liefdevolle nabijheid en institutionele controle is kenmerkend voor religieuze zorginstellingen in deze periode.

Conclusie

Caritas was binnen katholieke instellingen niet slechts een vorm van zorg, maar een ideologisch geladen praktijk. Het onderzoek in dit artikel laat zien dat het discours rond caritas zowel spiritueel als sociaal-politiek was: het ging om meer dan naastenliefde alleen. Caritas fungeerde ook als middel om kinderen te vormen naar het ideaalbeeld van de katholieke gelovige, waarbij zorg gepaard ging met opvoeding, controle en het bevestigen van afhankelijkheid. In termen van disability history laat dit zien hoe religieuze zorginstellingen een dubbele rol speelden: ze boden kansen op onderwijs en sociale integratie, maar deden dit binnen een kader dat de autonomie van kinderen met een beperking beperkte en hun identiteit sterk vormde naar religieuze normen.

Het bronmateriaal laat echter ook

zien dat de hiërarchische verhoudingen tussen de religieuzen en de mensen met een beperking door de tijd heen veranderden. Caritas bleef een middel om kinderen naar een ideaalbeeld te vormen, maar het beperken en afgeschermd houden van mensen met een beperking verschoof langzaam naar het helpen om zo veel mogelijk zelf te kunnen binnen de maatschappij. In alle tijdperiodes lijken de meeste fraters, maar vooral de zusters, uit oprechte naastenliefde te handelen en het beste voor te hebben met de blinden. Hoe er uiting wordt gegeven aan caritas en hoe dit invloed had op zorg en hulp is door de tijd heen dus fluïde. Onveranderlijk blijft de bekommernis om en de liefde voor een ander die het moeilijker heeft dan de religieuze zelf.

Iris van Vlimmeren is research-masterstudent aan de Radboud Universiteit, gespecialiseerd in de sociale en demografische geschiedenis van de Cariben, met bijzondere aandacht voor *disability studies* en missiegeschiedenis. In november 2023 werd ze verkozen tot Jonge Historicus van het Jaar.

Stef Coenen was Jonge Historicus van het jaar 2022 met zijn project over toegankelijkheid voor historici met een beperking. Hij studeert Geschiedenis en Actualiteit aan de Radboud Universiteit en is geïnteresseerd in *disability history* en *disability heritage*.

Eindnoten

- 1 A. van Heijst, M. Derks en M. Monteiro, *Ex caritate. Kloosterleven, apostolaat en nieuwe spirit van actieve vrouwelijke religieuzen in Nederland in de 19e en 20e eeuw* (Hilversum 2010) 33.
- 2 P. van Trigt, 'Disability history: een vergeten geschiedenis in Nederland? Over het nut van een nieuwe discipline voor het onderzoek naar de geschiedenis van blinde en slechthziende mensen', *Leidschrift* 26:1 (2011) 49-62, aldaar 50.
- 3 Erfgoedcentrum Nederlands Kloosterleven (hierna ENK), AR-Bo20 Fraters van Tilburg; Erfgoedcentrum Nederlands Kloosterleven, AR-Z153 Zusters van Liefde (Tilburg).
- 4 Van Trigt, 'Disability history', 50.
- 5 Ibidem.
- 6 P.K. Longmore en L. Umansky, *The New Disability History. American perspectives* (New York en Londen 2001) 6-8.

- 7 Van Trigt, 'Disability history', 50.
- 8 Ibidem, 49-51.
- 9 Ibidem, 51; J. Scott, 'Gender: a useful category of historical analysis', *The American historical review* 91:5 (1986) 1053-1075.
- 10 Van Trigt, 'Disability history', 50-51.
- 11 Longmore en Umansky, *The New Disability History*.
- 12 Van Trigt, 'Disability history', 51.
- 13 C.J. Kudlick, 'Disability history. Why we need another "Other"', *The American historical review* 108:3 (2003) 763-793, aldaar 765; Van Trigt, 'Disability history', 53.
- 14 P. van Trigt, *Blind in een gidsland. Over de bejegening van mensen met een visuele beperking in de Nederlandse verzorgingsmaatschappij, 1930-1990* (Hilversum 2013) 16.
- 15 P. Verstraete, 'Towards a disabled past. Some preliminary thoughts about the history of disability, overmentality and experience', *Educational philosophy and theory* 39:1 (2007) 56-63. Gezien in P. van Trigt, 'Disability history', 52.
- 16 D. Blackie en A. Moncrieff, 'State of the field: disability history', *History* 107.377 (2022) 789-811, aldaar 810.
- 17 Van Trigt, 'Disability history', 53. Zie ook: www.gehandicaptenschrijvengeschiedenis.nl.
- 18 Van Trigt, *Blind in een gidsland*, 21-22.
- 19 Bijbel, Kor. 13; Joh. 15; Mt. 25.
- 20 Thomas van Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q.23
- 21 Erik Sengers, *Caritas. Naastenliefde en liefdadigheid in de diaconia van de kerk* (Delft 2012).
- 22 Van Trigt, *Blind in een gidsland*, 10.
- 23 H. Brans, H. Gresnigt en H. Klein, *De stamboom van Sensis. 150 jaar zorg en onderwijs voor blinden en slechtzienden in Grave* (Grave 2009) 15.
- 24 Brans, e.a., *De stamboom van Sensis*.
- 25 A. van der Veen en D. Verhoeven, *En toch verschillend. Zusters van Liefde van Onze lieve Vrouw, Moeder van Barmhartigheid 1960-2000* (Hilversum 2005) 16.
- 26 Ibidem, 18.
- 27 Ibidem, 16 en 19.
- 28 Ibidem, 21.
- 29 Van Heijst, e.a., *Ex Caritate* 33.
- 30 Brans, e.a., *De stamboom van Sensis*, 41-42.
- 31 Ibidem, 15.
- 32 Ibidem, 22.
- 33 Ibidem, 42-43; 47.
- 34 Delpher, *Eerste Jaarverslag van het Instituut of Gesticht voor R.K. Blinden te Grave* (1887), <https://resolver.kb.nl/resolve?urn=MMKDC10:210246001:00001> (geraadpleegd op 31 augustus 2025).
- 35 Ibidem.
- 36 Voor de complete analyse zie de bijlagen van S. Coenen, Bachelorscriptie *Zorgontvanger of medemens. De relatie tussen religieuzen en personen met een visuele beperking in het blindeninstituut in Grave, 1882-1965* (Radboud Universiteit 2024).
- 37 Brans, e.a., *De stamboom van Sensis*, 61.
- 38 Delpher, *Een en Dertigste Jaarverslag van het Instituut voor Blinden te Grave* (1917), <https://resolver.kb.nl/resolve?urn=MMKDC10:211244001:00003> (geraadpleegd op 14 juli 2024), pagina 38.
- 39 Katholieke Stichting voor Blinden en Slechtzienden/Stem van Grave, *De Stem van Grave* 7:4 (1956); A. van Heijst, e.a., *Ex Caritate*, 114.
- 40 Van Trigt, *Blind in een gidsland*, 12.
- 41 Interview zuster Mathea, 6 mei 2024 (voor transcript zie S. Coenen, Bachelorscriptie *Zorgontvanger of medemens. De relatie tussen religieuzen en personen met een visuele beperking in het blindeninstituut in Grave, 1882-1965* (Radboud Universiteit 2024)).
- 42 Erfgoedcentrum Nederlands Kloosterleven, AR-Z153 Zusters van Liefde (Tilburg), inv. nr 6785, *Notities en scriptie over de observaties van leerlingen door zuster Johanna Mooren en het boek van Tim en Tom, aangeboden bij het afscheid van zuster Johanna Mooren uit het huis H. Joannes Nepomucenus te Grave, 1963-1966 en 1985* (1 omslag).
- 43 Ibidem.
- 44 Ibidem.
- 45 Interview zuster Mathea, 6 mei 2024 (voor transcript en methode zie S. Coenen, Bachelorscriptie *Zorgontvanger of medemens. De relatie tussen religieuzen en personen met een visuele beperking in het blindeninstituut in Grave, 1882-1965* (Radboud Universiteit 2024)).

VIER JE VAGINA

OVER DE ONTWIKKELING VAN VROUWELIJKE SEKSUALITEIT IN DE TIJD VAN DE SEKSUELE REVOLUTIE EN DE TWEDE FEMINISTISCHE GOLF

Lieve Wildeman

In de jaren zestig van de vorige eeuw barstte in de westerse wereld een zogenaamde seksuele revolutie los. Seks werd in deze revolutie ‘bevrijd’ en zou daardoor, zo was de gedachte, tot meer plezier tussen de lakens leiden voor iedereen. Maar het pakte anders uit: voor heteroseksuele mannen werd het inderdaad gemakkelijker om seks te hebben zonder dat daar specifieke verwachtingen, zoals het huwelijk, aan gekoppeld waren.

Juist die taboedoorbrekende vrijheid die de heteroman nu genoot, maakte pijnlijk duidelijk dat de nieuwe verworvenheden grotendeels aan vrouwen en homo-seksuelen voorbijgingen. In de jaren zestig en zeventig ontstond er dan ook een levendig debat over hoe seksualiteit eigenlijk is geconstrueerd. Seks, en de verwachtingen over hoe seks hoort te zijn, bleken nauw verweven met sociale en culturele structuren rondom gender.¹ In het boek *Gender, sex and the shaping of modern Europe* (2022) van Annette Timm en Joshua Sanborn wordt hierover het volgende gezegd:

Gender relations (...) are invariably intertwined with social prescriptions on sexual behavior and underlying assumptions about sexual propriety, the social meaning of sex and accepted standards of sexual behavior for each gender.²

Seksualiteit was en is onlosmakelijk verbonden met maatschappelijke verwachtingen rond seksuele identiteit en gender.

De idealen van de seksuele revolutie

en de tweede feministische golf, die eind jaren zestig opkwam, botsten op fundamentele wijze. Tijdens de seksuele revolutie werden vrouwen nauwelijks erkend als seksuele subjecten: hun ervaringen, verlangens en lichamen bleven buiten beeld. Feministen creëerden daarentegen bewustwording over de manier waarop vrouwen in een ondergeschikte positie werden geplaatst, zeker op seksueel vlak. Toch wordt in de geschiedschrijving de reactie van de tweede feministische golf op de seksuele revolutie vaak slechts als een kritisch tegengeluid gezien. Daardoor ligt de nadruk veelal op feministische thema's als seksueel geweld, verkrachting en misbruik, en wordt dit vaak maar in enkele alinea's benoemd.³ Wat onderbelicht blijft is dat feministen zich ook bezighielden met het herwaarderen en herontdekken van vrouwelijke seksualiteit, iets wat in het verlengde lag van de herdefiniëring van hun eigen identiteit. Naast het belichten van de negatieve kanten van seks ontstonden er zo ook initiatieven die vrouwen stimuleerden hun lichaam, verlangens en seksualiteit op een positieve manier te ervaren.⁴ Juist deze kant van

het feminisme vormt de kern van mijn onderzoek.

Op deze manier beoog ik het historiografische debat over de seksuele revolutie en de tweede feministische golf te verbreden en te verdiepen. Daarnaast draagt dit perspectief bij aan een beter begrip van de moeilijke, vaak ambivalente relatie die vrouwen vandaag de dag nog altijd met seks en het eigen lichaam hebben. Mijn onderzoek betreft een eerste verkenning van Nederlandse feministische teksten over vrouwelijke seksualiteit in relatie tot het vrouwenlichaam, die in de jaren zeventig voor en door vrouwen zijn geschreven. Ik heb ervoor gekozen om geen definitie van 'vrouwelijke seksualiteit' te geven, maar om juist te kijken naar de betekenissen die vrouwen er destijds zelf aan gaven. De nadruk ligt op het ervaringsverhaal (de subjectieve, persoonlijke beleving), dat zo kenmerkend was voor het feminisme van de jaren zestig en zeventig.⁵ Mijn onderzoek is een poging om het feministische perspectief in de geschiedschrijving over de seksuele revolutie op de voorgrond te plaatsen en om de betekenis ervan te erkennen. Allereerst zal ik uiteenzetten welke veranderingen de seksuele revolutie teweegbracht, in het bijzonder voor vrouwen. Vervolgens analyseer ik de strategie van de tweede feministische golf, met nadruk op de nauwe verwevenheid tussen identiteit en seksualiteit. In het laatste deel presenteer ik mijn eigen onderzoek naar hoe deze feministische ideeën in de praktijk vorm kregen met betrekking tot vrouwelijke seksualiteit.

Seks werd een waarde

'Na de revolutie van de rede en de triomf van het rationalisme beleven we in het verlengde daarvan sinds de jaren zestig ook een revolutie van het instinct, de bevrijding en bewustwording van de emotionele aspecten van de menselijke persoon en de erkenning van het recht op expressie daarvan.'⁶

Dit geldt volgens historicus Wim Couwenberg in het bijzonder voor seksuele gevoelens. Na de Tweede Wereldoorlog werd seks in Europa in toenemende mate gezien als een uiting van creativiteit en een middel tot transformatie naar een hoger zelf. Seksualiteit werd beschouwd als afkomstig van het goddelijke en daardoor golden seksuele gevoelens niet langer als zondig. De seksualiteit zelf werd onschuldig verklaard.⁷ De seksuele gevoelens mochten dan onschuldig zijn, hoe je met die gevoelens omging kon zeker nog als schuldig bestempeld worden.

Vanaf de jaren vijftig van de vorige eeuw werd het steeds gebruikelijker om voor het huwelijk seks te hebben. Nu seksualiteit werd gezien als een belangrijk onderdeel van zelfexpressie en persoonlijke ontwikkeling, werd het ook steeds belangrijker een partner te vinden met wie deze daad op een 'goede' manier kon worden beleefd. Door seks te hebben vóór het huwelijk konden potentiële partners eerst letterlijk en figuurlijk aanvoelen of zij bij elkaar pasten. Deze lossere manier van denken over seks – waarin seksuele gevoelens niet per definitie zondig waren en waarin seksualiteit ook buiten het huwelijk een plaats kreeg – werd ook wel aangeduid als 'de bevrijding van seks'.⁸ Socioloog Paul Schnabel vatte het samen als een mentaliteit van 'niets moet, maar alles moet mogen'. Dat bleek echter een utopie.⁹

Uit onderzoek van *Margriet* blijkt dat er weliswaar sprake was van een toegenomen bespreekbaarheid van seksuele thema's, maar niet van een brede maatschappelijke acceptatie. Seks voor het huwelijk werd in 1968 nog steeds door zo'n zestig procent van de ondervraagden afgekeurd. Ook homoseksualiteit en abortus werden door de helft van de respondenten onacceptabel gevonden. In 1965 werd hier zelfs nog niet expliciet naar gevraagd, wat volgens Rensman, schrijver van het boek *De pil in Nederland* (2006) veelzeggend is: bepaalde thema's waren

nog zodanig taboe dat ze eenvoudigweg buiten de vragenlijst vielen. Het gesprek over seksualiteit werd dus wel geopend, maar de beweegruimte bleef beperkt.¹⁰

Deze ontwikkeling stond niet op zichzelf. Ook internationaal blijkt uit onderzoek dat de zogenaamde seksuele bevrijding beperkt bleef tot bepaalde groepen, met name hoger opgeleide jongeren in stedelijke gebieden. In heel West-Europa vormden artsen en psychiaters belangrijke 'poortwachters' in de omgang met seksualiteit. De anti-conceptiepil, geïntroduceerd in Nederland in 1962, werd lang niet vanzelfsprekend voorgeschreven aan ongehuwde vrouwen. Veel huisartsen, zeker die met een religieuze achtergrond, weigerden medewerking of stelden voorwaarden. Daarmee beperkten zij direct de toegang tot een vrijere seksuele moraal. Zoals historicus Anna Clark opmerkt, was effectieve anticonceptie een randvoorwaarde voor seksueel zelfbeschikkingsrecht. Ook abortus was sterk gereguleerd: vrouwen konden niet zelfstandig beslissen, maar waren afhankelijk van het oordeel van een arts of psychiater. Zij bepaalden of er sprake was van een geldige medische of psychische reden. Deze praktijken stonden haaks op het idee dat niets moest, maar alles moest mogen. De vrijheid van de vrouwelijke seksuele expressie bleek in de realiteit vaak onderworpen aan institutionele, morele en professionele grenzen.¹¹

De bevrijding van seks betekende vooral dat liefde werd geseksualiseerd, seks werd geërotiseerd en gecommercialiseerd. Goede seks werd een voorwaarde, een basisbehoefte voor een geslaagde liefdesrelatie. Daarmee werd seks een waarde op zichzelf en ontstond er automatisch een nieuwe norm waaraan men geacht werd te voldoen. Zo kwam er bijvoorbeeld veel nadruk te liggen op het klaarkomen en hoe het lichaam eruitziet. De seksuele bevrijding betekende ook vooral de openbaring van seks: seks was

ineens overal. Softporno werd in grote delen van West-Europa legaal. Hierdoor kwam er meer nadruk op hoe seks eruit hoorde te zien. De onrealistische verwachtingspatronen die zo gecreëerd werden, leidden begrijpelijkerwijs tot frustraties. Seks kreeg daardoor iets dwangmatigs, iets plichtmatigs.¹² Clark vatte het scherp samen: 'The idea that sexual desire would lead to revolution was defeated by its own success.'¹³

Volgens Clark zagen links-radicalen mannen vrouwen, hun revolutionaire retoriek ten spijt, nog altijd als seksuele objecten. Binnen radicaal-linkse collectieven werd gesproken over vrouwen 'inrijden' alsof het paarden betrof. Zulke uitspraken onderstrepen dat seksuele vrijheid vaak op een zeer eenzijdige manier werd ingevuld. Voor veel vrouwen voelde het alsof zij zich moesten losmaken van het idee dat alleen liefde seks rechtvaardigde, maar tegelijkertijd moesten zij zich beschikbaar stellen voor mannen die dat nu vanzelfsprekend vonden. Seks werd van iets relationeels omgevormd tot een radicaal ideaal, en vrouwen moesten daarin meegaan, of ze nu wilden of niet. Feministen als Sheila Rowbotham beschreven hoe vrouwen zich gevangen voelden tussen twee normen: de oude norm van kuisheid en de nieuwe norm van beschikbaarheid. Vrouwen dienden als middel voor een zogenaamde seksuele revolutie, terwijl hun eigen ervaringen, verlangens en grenzen zelden serieus werden genomen.¹⁴

Welk effect had dit alles op de seksualiteit van de vrouw? De zogeheten bevrijding van seks had voor vrouwen een dubbele uitwerking. Aan de ene kant werden ze verondersteld vrijer te zijn, assertiever en seksueel actiever. Maar aan de andere kant werd deze vrijheid vaak van bovenaf opgelegd, langs commerciële en mannelijke kaders. Wat vrouwen zelf wilden, bleef onderbelicht. Feministen wezen er dan ook op dat seksuele verlangens niet zomaar bevrijd konden

worden, omdat deze verlangens sociaal geconstrueerd waren. Wat als bevrijd werd gepresenteerd, een actieve vrouw die geniet en klaarkomt, bleek vaak een nieuw ideaal te zijn dat zich nestelde op de oude patronen van ongelijkheid. De vrouw moest klaarkomen, niet omwille van haar eigen genot, maar omdat haar orgasme haar begeerlijker maakte in de ogen van de man. Couwenberg: 'In die bevrijdingsstrijd werd vrije seks voor de vrouw een plicht waar zij zich niet langer aan mocht onttrekken.'¹⁵ Feministen begonnen zich te verzetten tegen het idee dat seksuele bevrijding automatisch gelijk stond aan vrouwelijke bevrijding. In werkelijkheid ontstond er een hele nieuwe set aan regels waar vrouwen zich aan dienden te houden, regels die opnieuw in dienst stonden van de mannelijke behoeften. Het bleek vaak een andere verpakking van dezelfde ongelijkheid.¹⁶ De vraag rijst dus: voor wie was de seksuele revolutie bevrijdend en onder welke voorwaarden?

revolutie en de tweede feministische golf is er vaak enkel oog voor de duistere kant van seks die de feministen blootlegden, terwijl de beweging een veel bredere, maatschappelijke en culturele betekenis had.¹⁸

Het idee dat het persoonlijke politiek is, lag aan de basis van deze bewustwording. Al in de jaren zestig analyseerden feministen de samenleving als een sekshiërarchie waarin witte, heteroseksuele mannen de dominante positie innamen. Klassiekers zoals *The feminine mystique* (1963) van Betty Friedan en *Le deuxième sexe* (1949) van Simone de Beauvoir vormden de intellectuele fundamenteën van dit denken en vonden hun weg naar meerdere talen, waaronder het Nederlands. Dit illustreert het internationale karakter van de tweede feministische golf, die zich vooral in de westerse wereld voltrok. De feministen van toen verwierpen het idee dat de ondergeschikte positie van vrouwen

COUWENBERG: 'IN DIE BEVRIJDINGSSTRIJD WERD VRIJE SEKS VOOR DE VROUW EEN PLICHT WAAR ZIJ ZICH NIET LANGER AAN MOCHT ONTTREKKEN.'

Het ervaringsverhaal als levensader

Met de seksuele revolutie en de openbaring van seks kwamen ook de duistere, pijnlijke kanten van seksualiteit aan het licht. Onder invloed van feministische bewegingen werden onderwerpen als seksueel geweld, incest, verkrachting en ongewenste intimiteiten bespreekbaar gemaakt. Wat lang verzwegen was, kwam nu in het volle daglicht te staan. De seksuele bevrijding had dus ook een confronterend effect: de realiteit van misbruik werd niet langer weggestopt, maar benoemd. Feministen wezen erop dat juist deze ervaringen, die lang als 'individueel en persoonlijk' werden afgedaan, in feite structureel en maatschappelijk van aard waren.¹⁷ In de secundaire literatuur over de seksuele

biologisch gedetermineerd was. Volgens hen was het de cultuur die bepaalde wat als mannelijk en vrouwelijk werd gezien. En cultuur kun je veranderen. De sleutel tot verandering lag in de bewustwording hiervan.¹⁹

Feministen gingen de vrouwelijke ervaring problematiseren om de dubbele seksuele moraal te ontmaskeren en maatschappelijke structuren ter discussie te stellen. De leus 'The personal is political', in 1969 geformuleerd door feministe Carol Hanisch, groeide al snel uit tot een feministisch kernprincipe. Hanisch stelde dat persoonlijke ervaringen politieke relevantie hadden omdat ze structurele ongelijkheid blootlegden. Historicus Irene Costera Meijer beschrijft hoe deze

leus uitnodigde tot een radicale herinterpretatie van het vrouwelijke bestaan: persoonlijke ervaringen werden omgezet in politieke bewustwording, met als doel de ervaring te gebruiken als basis voor nieuwe maatschappelijke inzichten.²⁰

In kleine praatgroepen en huiskamers begonnen vrouwen hun ervaringen te delen: er werd gesproken over relaties, werk, het lijf en seksualiteit. Door met elkaar te praten realiseerden vrouwen zich dat hun persoonlijke frustraties breed gedeeld werden: hun individuele worstelingen waren onderdeel van een collectieve problematiek. Historici Amma Coote en Beatrix Campbell beschrijven hoe vrouwen door het uitwisselen van ervaringen zichzelf begonnen te transformeren tot actieve subjecten: vrouwen die zelf dachten, zelf wilden, zelf handelden. Costera Meijer spreekt in dit verband van het 'mens-wordingsproces' van de vrouw: een vrouw die 'ik' mocht zeggen op dezelfde manier als de man dat deed.²¹

Wat dat betreft vormt het uit 1967 stammende artikel 'Het onbehagen bij de

het huwelijk, waarom zij zichzelf geen doelen stelden buiten het huishouden. Het huwelijk beperkte de vrouw tot een sociale hiërarchie waarin moederschap de hoogste status vertegenwoordigde, aldus Kool-Smit. Het huwelijk werd daarmee het eindstation van het vrouwelijke levenspad.²²

De kritiek van Kool-Smit sloot naadloos aan bij bredere feministische observaties over het ontbreken van vrouwelijke subjectiviteit en de vrouwelijke identiteit. De identiteit van de vrouw was afhankelijk van die van haar man, of haar gebrek aan een man.²³ Het ontbrak vrouwen aan een maatschappelijk erkende positie als zelfstandig denkend en handelend individu. Feministen probeerden dit te ontwikkelen door ervaringen te delen en te erkennen. In vrouwenpraatgroepen, tijdschriften en boeken onderzochten zij wat het betekende om vrouw te zijn. Costera Meijer: 'Feministen veranderden zichzelf via het beschrijven en lezen van ervaringen in een subject.'²⁴ Ondanks de grote verschillen in ervaringen smeedde dit de feministen toch tot een eenheid.

'DE LIEFDE, ZO STELDE COSTERA MEIJER, WAS HET GEBIED WAAR VROUWEN ZICHZELF HET MEEST KWIJTRAAKTEN.'

vrouw' van Joke Kool-Smit een ijkpunt. Haar stuk vormde voor Nederlandse feministen van de tweede golf een kantelpunt in hun bewustwordingsproces. In tegenstelling tot eerdere denkers zoals Hella Haasse, die de nadruk legde op de verandering van de man, legde Kool-Smit de verantwoordelijkheid nadrukkelijk bij de vrouw zelf. Dat deed ze niet door vrouwen aan te spreken als 'de ander', maar door het vrouwelijke lotgenootschap als vertrekpunt te gebruiken. Het toegankelijke taalgebruik en de persoonlijke toon maakten dat haar boodschap resoneerde bij een breder publiek. Kool-Smit vroeg zich af waarom vrouwen geen ambitie toonden buiten

Costera Meijer beweerde dat vrouwen overeenkwamen in hun problematische relatie tot zichzelf. Die relatie werd vooral zichtbaar in de wijze waarop vrouwen met liefde en seksualiteit omgingen. De liefde, zo stelde Costera Meijer, was het gebied waar vrouwen zichzelf het meest kwijtraakten. Ze offerden hun zelfrespect op, lieten carrière mogelijkheden liggen en stelden geen eisen op seksueel vlak. Niet de liefde zelf, maar de manier waarop vrouwen zich in de liefde positioneerden, smeedde hen tot een politieke eenheid.²⁵

Het is dan ook niet verwonderlijk dat seks en seksualiteit belangrijke thema's van discussie werden binnen de tweede feministische golf. Seks werd

bij uitstek gezien als het terrein waar het machtsverschil tussen man en vrouw zich manifesteerde. Gevoelens over seksualiteit gingen vaak gepaard met gevoelens van schuld en schaamte. Feministen vroegen zich af: hoe kun je als vrouw seksuele vrijheid ervaren, als je tegelijkertijd geleerd hebt jezelf weg te cijferen in de liefde? Sommige zagen in het lesbianisme de ultieme uitweg: door geen relatie met mannen aan te gaan, kon de vrouw zichzelf ontwikkelen buiten het patriarchale liefdesmodel. Dit leidde tot spanningen tussen gematigde en radicale feministen. Het is tekenend voor hoe fundamenteel de thema's liefde en seks waren binnen het feministische discours. Vrouwen hielden te veel rekening met de ander, zo was de conclusie.²⁶

Omarm je lijf

De befaamde feministe Hedy d'Ancona stelde in 1978: 'Echte onafhankelijkheid begint met de acceptatie van jezelf door jezelf.'²⁷ In de jaren zeventig kwam binnen de tweede feministische golf een fundamentele notie centraal te staan: seksuele bevrijding begon bij zelfkennis en het leren waarderen van het eigen vrouwenlijf. Deze overtuiging leidde tot een rijke productie aan boeken, tijdschriftartikelen en zelfhulpteksten waarin feministen niet alleen mythen over vrouwelijke seksualiteit doorbraken, maar ook pleitten voor autonomie, taalvernieuwing en een herwaardering van lichamelijke beleving. Seks was niet langer iets wat een vrouw 'onderging', maar iets wat van haarzelf kon zijn.²⁸ De ontwikkeling van een eigen, vrouwelijke seksualiteit bestond eigenlijk uit twee stappen. Enerzijds werden vrouwen bewust gemaakt van de patriarchale opvattingen over hun seksualiteit, zodat deze vervolgens gedeconstrueerd konden worden. Tegelijkertijd werd er een nieuw narratief over de vrouwelijke seksualiteit geconstrueerd, doordat vrouwen met elkaar kennis over het vrouwenlijf

uitwisselden. Dit kon zowel medische kennis betreffen, als inzichten die voortkwamen uit het delen van persoonlijke seksuele ervaringen. Vaak liepen die twee in elkaar over.

Het *Lesbisch prachtboek* uit 1979 en uitgegeven door de bekende Feministische Uitgeverij Sara deconstrueerde hardnekkige ideeën over vrouwelijke seksualiteit en ging op zoek naar een autonome betekenis ervan. De lesbische seksualiteit stond echter niet centraal: het ging erom een nieuw soort vrouwelijkheid te ontwikkelen, losgeweekt van de mannelijke blik en patriarchale normativiteit. Het boek greep terug op oude vrouwelijke wijsheden en symboliek en toonde zo hoe vrouwelijke seksuele vrijheid eeuwenlang werd verbonden met beelden van hekserij en gevaar. Het werk benadrukte dat de ontwikkeling van een eigen seksuele identiteit niet los te zien was van het loslaten van opgelegde definities.²⁹ Dat idee werd tevens benadrukt in het 'Feministisch Manifest' (1977) van De Bonte Was:

We zijn niet gekonditioneerd op seks, seks is mannelijk. Veel wezenlijker is dat mannen – onbewust – weten dat vrouwen wezens zonder 'seksuele identiteit' zijn.³⁰

Ook in *Vrouwen over seksualiteit* (1974), uitgegeven door collectief De Bonte Was, waaraan 32 vrouwen meewerkten en die in 1978 al aan haar zesde druk toe was, werd meermaals de passieve rol van de vrouw benadrukt als het ging om seks:

Ze moet wel alles leuk vinden (...), maar zelf neemt ze geen initiatieven, ze moet vooral klaarkomen om de man zijn prestatie niet te ontnemen, en als het allemaal gelukt is kan de man tevreden het bed uitstappen en haar achterlaten.³¹



Vrouw toont haar vagina.
Uit het boek *Voor onszelf*, Bertien van Manen (1979).

Taal was een belangrijk strijdtoneel in zowel *Voor onszelf* (1979) van Anja Meulenbelt, de welbekende schrijver van het boek *De schaamte voorbij*, als in *Vrouwen over seksualiteit*. Er werd expliciet stilgestaan bij het gebrek aan een passende vocabulaire voor vrouwelijke seksualiteit. De medische termen ('vagina', 'clitoris') voelden afstandelijk, terwijl de 'mannentaal' ('kut', 'neuken') als agressief werd ervaren.³² Het probleem was fundamenteel: als je iets niet zelf kon benoemen, kon je het jezelf ook niet toe-eigenen. Toch gebruikten feministen deze woorden juist om ze te herijken. Meulenbelt beschreef bijvoorbeeld in haar hoofdstuk 'De witte vlek op de landkaart van ons lichaam' een 'ontdekkingsreis naar je kut', waarin ze vrouwen aanspoorde met behulp van spiegels en de zintuigen hun eigen vagina te onderzoeken. Meulenbelt: 'Kutten zijn net gezichten, elke vrouw is weer net een beetje anders.' Het

normaliseren van lichamelijke diversiteit was cruciaal. Zo stelde Meulenbelt vrouwen gerust die zich zorgen maakten over het uiterlijk van hun geslachtsdelen: 'Veel vrouwen maken zich zorgen dat haar binnenste lippen uitsteken (...). Dat is bij de meeste vrouwen zo.'³³

Ook voormalig journalist Robertine Romeny benadrukte in een artikel in het feministische tijdschrift *LOVER* het belang van lichamelijke zelfkennis. Dit hing samen met het Amerikaanse boek *Our bodies, ourselves* (1973) dat in Nederland verscheen als *Je lichaam, je leven*, bewerkt door Anja Meulenbelt. Het had Romeny de ogen geopend: 'Het boek loste voor mij een hoop vaagheden op en het rekende af met vooroordelen, mythes en taboes in het algemeen.'³⁴ Het boek besprak een scala aan thema's omtrent het vrouwenlijf en seks. Het maakt een duidelijk onderscheid tussen seksualiteit in biologische en culturele zin. Verder

passeren onder meer 'seks en cultuur', fantasieën, masturbatie, 'het verschijnsel orgasme' en seksuele problemen de revue. Ook uiteenlopende relatievormen komen aan bod: samenleven met een man, met een vrouw, met meerdere partners of alleen. Er werd zelfs een volledig hoofdstuk gewijd aan praatgroepen en therapieën en laat zien hoe vrouwen hun ervaringen kunnen uitwisselen. Telkens werd de formelere tekst afgewisseld met de informelere ervaringen van vrouwen zelf. Tot slot bevat het boek een uitgebreide catalogus met 'nuttige adressen' waar vrouwen, afhankelijk van hun informatiebehoefte, terecht kunnen.³⁵

Opvallend aan feministische literatuur over seksualiteit was het gebruik van illustraties en foto's. In *Voor onszelf* (1979) stonden realistische afbeeldingen van vagina's, naakte vrouwen en intieme momenten. Datzelfde gold voor *Je lichaam, je leven*. Het doel was niet om op te winden, maar om te normaliseren. Meulenbelt verantwoordde haar keuze als volgt:

We hebben vooral gezocht naar afbeeldingen die iets overbrengen van plezier in ons eigen lijf (...). Dat geeft misschien een beetje schrik (...), ook die schrik zegt wel iets over hoe we van ons eigen lijf zijn vervreemd.³⁶

Door het tonen van rimpels, vetrollen en asymmetrische borsten wilden feministen het ideaalbeeld van vrouwelijke schoonheid doorbreken en vrouwen leren hun échte lijf te waarderen.

Zelfbevrediging kreeg in deze feministische teksten een nieuwe status. Meulenbelt beschreef masturberen niet alleen als een bron van plezier, maar ook als een noodzakelijke stap naar seksuele autonomie. Alleen door zelf te ontdekken wat prettig was, konden vrouwen ook in relaties aangeven wat zij wilden:

Het is gebleken dat vrouwen die regelmatig alleen vrijen makkelijker

tot een orgasme komen met iemand anders.³⁷

Ook Nel Drayer, redacteur bij *LOVER*, schreef in 1977 over masturbatie als bewust feministisch statement:

Het is de enige situatie waar we alles in eigen hand hebben. Uiteraard een reden waarom zelfbevrediging d.m.v. taboes en dreigementen altijd onderdrukt is.

Ze noemde masturbatie zelfs een politieke keuze, precies zoals de feministische leus het stelde: het persoonlijke is politiek.³⁸ Vrouwen lieten het niet alleen bij het schrijven over masturbatie. Zo ontstonden er 'masturbatieclubjes' of vrouwengroepen waarin vrouwen gezamenlijk hun seksualiteit onderzochten. In *Vrouwen over seksualiteit* getuigde een vrouw over haar ervaring:

Sinds ik in contact kwam met vrouwen uit de vrouwenbeweging heb ik er over durven praten. Ik hoorde dat vrouwen dat zelf echt deden.

Ze vertelde hoe het haar uiteindelijk voor het eerst lukte en hoe nadien in de vrouwengroep werd gediscussieerd over de betekenis van het orgasme.³⁹

Feministen probeerden het orgasme ook te demystificeren. In plaats van het orgasme te zien als hét doel van seks, werd het voorgesteld als een van de vele mogelijkheden tot plezier. Meulenbelt schreef: 'De ene vrouw heeft er meer behoefte aan dan de andere (...). Het ene moment is het belangrijk, het andere een bijverschijnsel.'⁴⁰ In *Voor onszelf* werden tientallen vrouwenstemmen samengebundeld via de interviews van Ariane Amsberg, die de variatie in orgasme-ervaringen onderstreepten: 'Soms is het teleurstellend, dan is het opeens voorbij. Een andere keer kan ik het echt uitrekken

(...). Alsof je met een vliegtuig steeds sneller rijdt, en dan opeens stijgt het op.⁴¹ Het normaliseren van uiteenlopende ervaringen bevorderde een inclusiever beeld van seksuele beleving. De boodschap: elke ervaring is oké.⁴²

Toch klonken er ook kritische stemmen binnen de beweging. In *LOVER* uitte Anne-Marie Berents zorgen over het effect van al die vrouwenervaringen in boeken als *Voor onszelf*. Ze schreef dat het lezen van andermans seksuele verhalen vrouwen opnieuw kon laten twijfelen aan zichzelf: Je toetst je toch weer aan de ervaring van de ander. Berents pleitte voor een terugkeer naar de individuele beleving: 'Je eigen beleving en daarover denken en praten zijn de beste manieren om erachter te komen hoe seksualiteit voor jou in elkaar zit.'⁴³ Zij vond *Voor onszelf* wél waardevol als gids, maar benadrukte het belang van een persoonlijke verkenningstocht.⁴⁴ In wezen lag Berents' kritiek in lijn met wat de andere feministen ook al beweerden: de persoonlijke ervaring werd opnieuw als het primaire uitgangspunt gehanteerd.

De vrouwelijke bewustwording is de gemene deler van de hierboven besproken teksten: 'wezens zonder seksuele identiteit' werden vrouwen die hun seksualiteit, en daarmee zichzelf, opnieuw vormgaven en toe-eigenden. Feministen eisten het recht op om *zelf* te bepalen wat verlangen, genot en autonomie betekenden. Hun teksten bepleitten dat vrouwen eerst een (seksuele) relatie met zichzelf ontwikkelden, alvorens een dergelijke relatie met een ander aangaan kon worden. Die zoektocht naar het vrouwelijke seksuele zelf was een politieke daad; het betrof een poging tot de bevrijding van lichaam én geest. Maar bovenal was het een daad van zelfliefde.

Conclusie

De vrouwelijke seksualiteit werd in de jaren zeventig nauw verbonden met de zoektocht naar een autonome vrouwelijke identiteit. Lange tijd had seksualiteit vooral in dienst gestaan van de mannelijke

behoefte: de vrouw werd daarbij gezien als middel tot bevrediging, zelfs nog tijdens de seksuele revolutie. Feministen uit de tweede golf verzetten zich tegen die afhankelijkheidsrelatie, waarin identiteit en seksualiteit iets waren wat vrouwen van mannen 'kregen'. Door vrouwen informatie te bieden over de vrouwelijke anatomie en ervaringen, gaven feministen hun de middelen om een eigen seksualiteit te formuleren: een seksualiteit die bij henzelf begon en waar zij zelf de regie over voerden. Seksualiteit werd daarmee niet langer afgeleid van de mannelijke ervaring, maar benaderd als een mogelijke bron van zelfkennis, genot en onafhankelijkheid. Het vormde een daad van emancipatie, een poging om zich los te maken van de mannelijke dominantie. Het was een uitnodiging om de vagina te vieren en het vrouw-zijn te herdefiniëren op basis van een zelfgekozen narratief.

In mijn onderzoek heb ik feministische teksten over de seksualiteit van het vrouwenlichaam bestudeerd om inzicht te krijgen in de manier waarop vrouwen seksualiteit inzetten als middel tot identiteitsvorming. Dit vormt slechts een eerste, verkennende stap. Grootschaliger onderzoek is noodzakelijk om dit relatief onderbelichte aspect van de tweede feministische golf verder te doorgronden. Met dit onderzoek heb ik willen laten zien dat de vrouwelijke stem in de geschiedschrijving over de seksuele revolutie nog te vaak ontbreekt. De tweede feministische golf leverde echter een wezenlijke bijdrage aan wat Costera Meijer omschrijft als het 'menswordingsproces' van de vrouw. Een ontwikkeling die onverminderd relevant is voor het hedendaagse denken over vrouwelijke autonomie, seksualiteit en genderongelijkheid. Het was niet enkel een 'ontdekkingsreis naar hun kut', zoals Meulenbelt het formuleerde. Het was een ontdekkingsreis naar henzelf.

Lieve Wildeman behaalde haar bachelor Geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam met een bijzondere interesse in vrouwengeschiedenis die heersende ideeën over genderrollen bevraagt en de discrepantie tussen aannames en historische realiteit blootlegt. In haar scriptie, onder begeleiding van prof. dr. Geertje Mak, onderzocht zij dit aan de hand van de ontwikkeling van de vrouwelijke seksualiteit.

Eindnoten

- 1 J.A. Sanborn en A.F. Timm, *Gender, sex and the shaping of modern Europe. A history from the French Revolution to the present day* (Londen 2022), 217, 283-287; S. Graton, *Histories of sexuality* (Londen 2004) 1-29.
- 2 Sanborn en Timm, *Gender, sex and the shaping of modern Europe*, 288.
- 3 G. Hekma, 'De klemmen van de lust: de ontwikkeling van het plezier sinds de seksuele revolutie', *Etnofoor* 7:2 (1994) 6; P. Schnabel, 'Het verlies van de seksuele onschuld', *Amsterdams sociologisch tijdschrift* 17:2 (1990) 16, 27, 35-36; McLaren, *Twentieth-century sexuality: a history* (Oxford 1999) 181; Garton, *Histories of sexuality*, 225.
- 4 L. Wildeman, Bachelorscriptie *Vier je vagina. Over de ontwikkeling van vrouwelijke seksualiteit* (Universiteit van Amsterdam 2024).
- 5 I. Costera Meijer, *Het persoonlijke wordt politiek: feministische bewustwording in Nederland 1965-1980* (Amsterdam 1996) 4-6, 282-283; Timm en Sanborn, *Gender, sex and the shaping of modern Europe*, 331; Garton, *Histories of sexuality*, 223-224; McLaren, *Twentieth-century sexuality: a history*, 178-179.
- 6 S.W. Couwenberg (red.), *Seksuele revolutie ter discussie. Van Phil Bloom tot Sex and the City* (Eindhoven 2005) 11.
- 7 A. Clark, *Desire. A history of European sexuality* (Londen en New York 2019) 245; Timm en Sanborn, *Gender, sex and the shaping of modern Europe*, 283; Schnabel, 'Het verlies van de seksuele onschuld', 13.
- 8 McLaren, *Twentieth-century sexuality*, 167; C. Wouters, 'Seks en de seksen voor en na de seksuele revolutie' in: Couwenberg, *Seksuele revolutie ter discussie*, 107-124; Schnabel, 'Het verlies van de seksuele onschuld', 38; Clark, *Desire*, 248.
- 9 Schnabel, 'Het verlies van de seksuele onschuld', 26.
- 10 E. Rensman, *De pil in Nederland. Een mentaliteitsgeschiedenis* (Amsterdam 2006) 52-54, 77, 81-83.
- 11 Clark, *Desire*, 249-250; Rensman, *De pil in Nederland*, 52-54, 77, 81-83.
- 12 Wouters, 'Seks en de seksen voor en na de seksuele revolutie', 85-86, 107; Schnabel, 'Het verlies van de seksuele onschuld', 35-36; Couwenberg, *Seksuele revolutie ter discussie*, 14-15; Timm en Sanborn, *Gender, sex and the shaping of modern Europe*, 283; K. de Hoog, 'Van seksueel taboe naar hedonistische commercialisering', in: Couwenberg, *Seksuele revolutie ter discussie*, 79; Clark, *Desire*, 250-257; McLaren *Twentieth-century sexuality*, 178-179.
- 13 Clark, *Desire*, 257.
- 14 Ibidem, 256-257.
- 15 De Hoog, 'Van seksueel taboe naar hedonistische commercialisering', 79; Couwenberg, *Seksuele revolutie ter discussie* 14-15.
- 16 Clark, *Desire* (2019) 256-257; De Hoog, 'Van seksueel taboe naar hedonistische commercialisering', 79; Couwenberg, *Seksuele revolutie ter discussie* 14-15; Schnabel, 'Het verlies

van de seksuele onschuld', 35-36; Wouters, "'De lustbalans van liefde en seks": Ontwikkelingen sinds de seksuele revolutie', *Geestelijke volksgezondheid* 2 (2002) 85-86; McLaren *Twentieth-century sexuality*, 178-179.

17 Hekma, 'De klemmen van de lust', 6; Schnabel, 'Het verlies van de seksuele onschuld', 16; Costera Meijer, *Het persoonlijke wordt politiek*, 1, 20.

18 Hekma, 'De klemmen van de lust', 6; Schnabel, 'Het verlies van de seksuele onschuld' 16, 27, 35-36; Wouters, 'Het verlies van de seksuele onschuld', 16, 27, 35-36; McLaren, *Twentieth-century sexuality*, 181; Garton, *Histories of sexuality*, 225.

19 J.N. Katz, *The invention of heterosexuality* (Chicago 1995) 113-115; I. Costera Meijer, *Het persoonlijke wordt politiek*, 1, 20; Garton, *Histories of sexuality* 218.

20 Costera Meijer, *Het persoonlijke wordt politiek*, 8-9.

21 Ibidem, 5-6, 9, 20-21.

22 Costera Meijer, *Het persoonlijke wordt politiek*, 29, 35-38, 262; J. Kool-Smit, 'Het onbehagen bij de vrouw', *De Gids* 130 (1967) 268-275.

23 Kool-Smit, 'Het onbehagen bij de vrouw', 268, 280-281; C. Brinkgreve, *De vrouw en het badwater. Over de lusten en lasten van het moderne (vrouwen)leven* (Amsterdam 1992) 13.

24 Costera Meijer, *Het persoonlijke wordt politiek*, 9, 20-21.

25 Ibidem, 161, 208.

26 Ibidem, 107, 159-161, 187, 208-209, 263, 269-270. G. de Bruijn, *Vrouw en seksualiteit: tien jaar na een seksuele revolutie* (Literatuurrapport, Nederlands Instituut voor Sociaal Sexuologisch Onderzoek, Zeist 1980) 3, 12-14, 18.

27 Costera Meijer, *Het persoonlijke wordt politiek*, 11.

28 M. Huisman, 'Feministische Uitgeverij Sara (1976-1987). Case-studie voor een inclusieve geschiedenis van de tweede feministische golf in Nederland', *Historica* 39:3 (2016) 21; De Bruijn, *Vrouw en seksualiteit*, 18.

29 Atria, boeken (ongeinventariseerd) *Lesbisch prachtboek* (1979), 33-67, 87-119.

30 Atria, Archief feministische uitgeverij De Bonte Was 1974-2000, inv.nr. IIAV00000308, *Feministisch Manifest 1977-1*, 34.

31 Atria, Archief feministische uitgeverij De Bonte Was 1974-2000, inv.nr. 81, 'Gedrukte tekst van het boekje *Vrouwen over seksualiteit* (1974)', 33.

32 A. Meulenbelt en A. Amsberg, *Voor onszelf. Vanuit vrouwen bekeken: lijf en seksualiteit* (Amsterdam 1979) 10; Archief feministische uitgeverij De Bonte Was 1974-2000, inv.nr. 81, 'Gedrukte tekst van het boekje *Vrouwen over seksualiteit* (1974)', 1.

33 Meulenbelt en Amsberg, *Voor onszelf*, 59-2.

34 Atria, Archief Artikelen en Tijdschriften, ins.nr. 1658042, *LOVER* (1976) 18.

35 Atria, boeken (ongeinventariseerd), *Je lichaam, je leven* (1978).

36 Meulenbelt en Amsberg, *Voor onszelf*, 11.

37 Ibidem, 41-43.

38 Atria, Archief Artikelen en Tijdschriften, ins.nr. 1658042, *LOVER* (1977) 3, 96-97.

39 Atria, Archief feministische uitgeverij De Bonte Was 1974-2000, inv.nr. 81, 'Gedrukte tekst van het boekje *Vrouwen over seksualiteit* (1974)', 54, 119-120.

40 Meulenbelt en Amsberg, *Voor onszelf*, 97.

41 Ibidem, 99.

42 Ibidem, 97-99.

43 Atria, Archief Artikelen en Tijdschriften, ins.nr. 1658042, *LOVER* (1979) 8.

44 Atria, Archief Artikelen en Tijdschriften, ins.nr. 1658042, *LOVER* (1979) 1, 8, 10.

Jong KNHG

Vergroot je netwerk
Bezoek leuke activiteiten
Volg leerzame workshops

WORD NU GRATIS LID

knhg.nl/jong-knhg



JongKNHG



Jong-knhg

‘VROUWEN, TROUW HET RAS GEZOND!’

HAVELOCK ELLIS’ IDEEËN OVER NYMFOMANIE, RAS EN VROUWELIJKE SEKSUALITEIT

Maaïke de Jongh

Nymfomanie werd in de negentiende en twintigste eeuw gedefinieerd als een ziekte waarmee vrouwelijke seksualiteit werd gemedicaliseerd en gecontroleerd. Carol Groneman laat in *Nymphomania: a history* (2000) zien hoe Amerikaanse artsen hyperseksualiteit bij vrouwen bestempelden en behandelden als een (ernstige) ziekte. In dit artikel worden haar inzichten aangevuld door het werk van de Britse seksuoloog Havelock Ellis (*Studies in the psychology of sex, 1897-1910*) te analyseren. Ellis koppelde vrouwelijke hyperseksualiteit aan eugenetische denkbeelden. Hij betoogde dat vrouwen een cruciale rol speelden in de genetische gezondheid van het ‘witte ras’. Door Ellis’ werk mee te nemen in het discours rondom nymfomanie wordt duidelijk dat ook ras en sociale orde een rol speelden in de medicalisering van vrouwelijke seksualiteit.

De manier waarop vrouwelijke seksualiteit in de medische wetenschap is gedefinieerd, weerspiegelt bredere maatschappelijke opvattingen over gender, moraal en ras. De historische diagnose nymfomanie is hier een sprekend voorbeeld van. Vrouwen met een ‘te groot’ libido werden vanaf de negentiende eeuw als ziek bestempeld. En ziektes moesten behandeld worden. De gediagnosticeerde vrouwen werden onderworpen aan uiteenlopende behandelingen, variërend van morele berispingen tot extreme medische ingrepen zoals vrouwenbesnijdenis en verwijdering van de eierstokken.

Tot op heden is het onderzoek van Carol Groneman de belangrijkste uitgebreide analyse van de geschiedenis van nymfomanie. Groneman beschrijft in *Nymphomania: a history* (2000) hoe Amerikaanse artsen vrouwelijke hyperseksualiteit als een afwijking medicaliseerden. Ze laat zien dat nymfomanie een bredere maatschappelijke onrust vertegenwoordigde, die te maken had

met opkomende bedreigingen van de patriarchale orde. Vrouwen die zich buiten de kaders begaven van wat gold als ‘normaal’ seksueel gedrag – onderdanig, vaginaal, heteroseksueel – werden beschouwd als potentieel ziek en behoevend aan behandeling.¹

Toch zitten er blinde vlekken in haar analyse, met name in de rol van rassentheorieën en de Europese context vóór Freud. Dit artikel vult die lacune aan door de invloed van eugenetische ideeën op de beeldvorming over vrouwelijke seksualiteit te bestuderen. Daarbij staat het werk van de invloedrijke Britse seksuoloog Havelock Ellis centraal, die tussen 1897 en 1910 de zesdelige serie *Studies in the psychology of sex* publiceerde. Ellis verzette zich tegen de pathologisering van vrouwelijke seksualiteit zoals die gangbaar was in zijn tijd, en wordt dan ook vaak als een progressieve stem beschouwd. Hij pleitte voor erkenning van vrouwelijke lust en stelde dat seksualiteit een natuurlijke en



Het schilderij *Une leçon clinique à la Salpêtrière* (1887) van André Brouillet. De beroemde neuroloog Jean-Martin Charcot demonstreert aan zijn studenten hoe hij een hypnose verricht op de hysterische patiënt 'Blanche'.

Bron: Wikimedia Commons

gezonde kracht was, ook bij vrouwen.²

Tegelijkertijd laat zijn werk zien dat zelfs een denker die zich uitsprak tégen de pathologisering van vrouwelijke seksualiteit niet ontkwam aan de invloed van eugenetica. In Ellis' visie was vrouwelijke seksualiteit cruciaal voor het welzijn van het 'witte ras'. Zijn denken verweeft seksuele vrijheid met rassenzuiverheid en maakt daarmee zichtbaar hoe diep eugenetisch gedachtegoed doordrong in het medische discours rond vrouwelijke seksualiteit. Dit artikel laat zien hoe ras, klasse en sociale orde centraal stonden in de medicalisering van seksueel gedrag, ook bij auteurs die zich ogenschijnlijk tegen de dominante normen keerden.

De geschiedenis van nymfomanie

Volgens Groneman liggen de wortels van nymfomanie in de Klassieke Oudheid. De Griekse arts Galenus (129-216?) geloofde dat 'baarmoederwoede' jonge vrouwen ziek kon maken van seksueel verlangen. Hij stelde dat de balans tussen vier lichaamssappen (bloed, slijm, gele en zwarte gal) de gezondheid bepaalde. Vrouwen, met hun koude en vochtige aard, hadden behoefte aan de droge hitte van de man. Seksuele activiteit was noodzakelijk voor hun welzijn, waardoor vrouwen als lustvol en seksueel ongeremd werden gezien.³ Deze visie bleef dominant tot ver in de achttiende eeuw, toen het idee van de passieloze vrouw ontstond. Vrouwen kregen een moreel verheven rol: zij moesten mannen in toom houden en de zuiverheid bewaken.⁴

De verandering in het beeld van

vrouwelijke seksualiteit hing samen met maatschappelijke ontwikkelingen. Na de Verlichting en de Amerikaanse Revolutie pleitten diverse theoretici, politici en activisten voor vrouwenrechten. Tegelijkertijd stelde de wetenschap dat het vrouwelijk lichaam te zwak was voor gelijkheid. De negentiende eeuw kende een preutse moraal: de ideale vrouw was kuis en passieloos. Medische theorieën onderbouwden dit. Vrouwelijke seksualiteit werd als passief en fragiel beschouwd: vrouwen waren emotioneel instabiel en daarom ongeschikt voor de publieke sfeer.⁵ Deze ideeën kwamen op in een tijd van economische en sociale verandering. Waar voorheen veel arbeid aan huis plaatsvond (in werkplaatsen of winkels aan huis, boerderijen of bijvoorbeeld weef- of verstelwerk aan huis), verplaatste een deel van de arbeid naar andere locaties, zoals fabrieken. Het waren vooral de mannen die buitenshuis aan het werk gingen. Vrouwen (uit de middenklasse) bleven vaker thuis om werk en de zorg voor het gezin te kunnen combineren. De mobiliteit van mannen maakte vrouwen afhankelijker en kwetsbaarder. Om sociale controle te behouden, werd de moraal verscherpt: kuisheid en passieloosheid werden het ideaal.⁶ In deze context werd afwijkend gedrag gezien als ziekte: nymfomanie.

Groneman laat zien dat er geen precieze definitie was van nymfomanie. Het kon gaan om vrouwen die excessief masturbeerden, vrouwen die flirtten en seks verlangden met mannen die niet hun echtgenoot waren, maar ook vrouwen die mannen seksueel aanvielen en geweld gebruikten. Deze vrouwen kunnen heel goed een aandoening hebben gehad die we nu psychiatrisch zouden behandelen, maar er zijn ook gevallen waarbij de seksualiteit van de vrouw simpelweg niet paste binnen de morele en sociale kaders van de negentiende eeuw. Het is in ieder geval tekenend dat de mannelijke variant van nymfomanie, satyriasis, bijna niet

werd gediagnosticeerd.⁷

Casestudies

Groneman analyseert casestudies uit Amerikaanse medische tijdschriften tussen 1850 en 1900. Aan de hand van dergelijke casestudies gaat Groneman na welk gedrag kon gelden als nymfomaan, wat de oorzaak van de nymfomanie was en wat de behandelingen precies inhielden. Sommige artsen zagen de oorzaak in de hersenen, anderen in een overprikkeld zenuwstelsel of afwijkingen aan de geslachtsorganen. Ook behandelingen liepen uiteen, van leefstijladvies tot drastische operaties zoals het verwijderen van baarmoeder, eierstokken of clitoris.⁸ De casestudies geven gedetailleerd inzicht in hoe artsen vrouwelijke seksualiteit medisch en moreel pathologiseerden. Groneman benadrukt dat deze verslagen de visie van mannelijke artsen weerspiegelden. Slechts één casus biedt de stem van een patiënte zelf, hoewel ook die werd gefilterd via de arts.⁹ Groneman plaatst de verhalen daarom in hun sociale en culturele context. Ondanks dit kader ontbreekt een uitgebreid intersectioneel begrip van seksuele pathologisering. Door intersectionaliteit buiten beschouwing te laten, lijkt het alsof deze medische diagnose alleen gold binnen een universele categorie 'vrouw', terwijl de ervaringen en beeldvorming van witte en niet-witte vrouwen significant verschilden, evenals de ervaringen van vrouwen uit verschillende klassen.

Dat de ervaringen wel degelijk anders waren, blijkt uit de casestudies van Mrs. B. en Catherine zoals beschreven in Gronemans *Nymphomania*. Mrs. B., een getrouwde vrouw uit de middenklasse, vertelde aan de gynaecoloog dr. Storer dat ze wellustige dromen had over seksuele betrekkingen met mannen die niet haar echtgenoot waren. Ze vreesde dat ze, als haar toestand verergerde, niet in

staat zou zijn zichzelf te beheersen en buitenechtelijke relaties aan zou gaan. Dr. Storer onderzocht haar en vond dat haar vagina enigszins oververhit was, haar baarmoeder vergroot was en haar clitoris voortdurend jeukte en sterk gevoelig was voor aanraking. Hij stelde nymfomanie vast en schreef onthouding, dieetmaatregelen en koude baden voor. Mrs. B. moest daarnaast ook stoppen met het schrijven van haar roman, omdat de arts vreesde dat het haar verbeelding en opwinding aanwakkerde.¹⁰

In een andere casestudy werd Catherine, een meisje uit de arbeidersklasse, door dr. Walton als nymfomaan bestempeld na een 'lustaanval'. Hij beschreef haar geslachtsdelen en uiterlijk als dierlijk: ze had slappe schaamlippen, een gevoelige clitoris, kleine ogen, een grote, brede neus en kin, en dikke lippen. Deze karakterisering kwam volgens Groneman voort uit de raciale en klassenopvattingen van die tijd: 'proof of the primitive races' and the lower classes' licentiousness could be found in the shape of their lips, the look on their faces.¹¹ Dit waren nieuwe theorieën, ontstaan uit de angst dat immoraliteit en seksuele losbandigheid van lagere klassen zouden overslaan naar de middenklasse. Vanaf circa 1870 groeide de bezorgdheid over arme arbeiders die naar de stad trokken. De welgestelde klassen waren bang dat zij 'besmet' zouden worden door de immoraliteit van de lagere klassen. Ook nymfomanie werd beschouwd als een dergelijke besmettelijke ziekte die als een bedreiging gold voor de middenklasse.¹² Dat angst voor deze 'bedreiging' soms radicale vormen aannam, blijkt uit de casus van een negenjarig meisje:

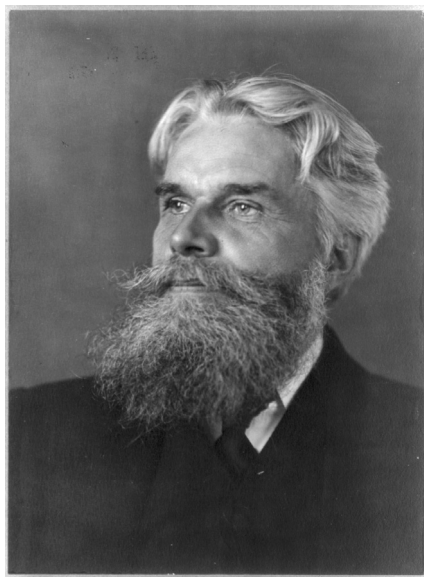
In a case published in the New Orleans Medical and Surgical Journal in 1894, the gynecologist A.J. Block reported that a mother brought her nine-year-old daughter to him because she suspected the

girl of masturbating. Fearful that the 'taint' of sexual perversion had spread to this refined family, Block attempted to determine if it were true by putting the child to a 'practical test'. First, he touched the vagina and labia minora, but got no response. 'As soon as I reached the clitoris', he reported, 'the legs were thrown widely open, the face became pale, the breathing short and rapid, the body twitched from excitement, slight groans came from the patient.' The child's violent response, according to the physician, proved that the clitoris alone was responsible for her 'disease'. He performed a cliterodectomy.¹³

Groneman benoemt in deze casus dat de dokter vooral bang was dat nymfomanie in een 'welgestelde' familie was geslopen. Ze focust zich echter vooral op de angst voor de immoraliteit van de lagere klassen, terwijl ze niet ingaat op de theorieën die in de negentiende eeuw heersten over ras. Zo onderzoekt ze ook niet waarom de fysieke kenmerken van Catherine, een arbeidersvrouw, als dierlijk werden beschreven, en die van Mrs. B. niet. Volgens haar draaide het in deze gevallen om de controle over vrouwelijke seksualiteit. Ze zegt: 'Physical causes are assigned in [both the case of Mrs. B and of Catherine] but nymphomania is still interpreted as a moral issue: inappropriate, problematic, out-of-control female sexuality, which requires watching, restricting, and taming.'¹⁴

Ras en hyperseksualiteit

Verdiene ras- en klassentheorieën niet een centralere plaats in de analyse van nymfomanie? Uit diverse publicaties blijkt dat ras- en klassentheorieën grote invloed hadden op het denken over vrouwelijke seksualiteit. Zo bespreekt Gloria Wekker in *Witte onschuld* (2017)



Portret van Havelock Ellis uit 1913.

Bron: Library of Congress Prints and Photographs Division.

een casus van drie vrouwen die in de jaren 1920 bij psychoanalyticus dr. J.H.W. van Ophuijsen kwamen. Ze verlangden naar een actievere seksuele rol, meer aandacht voor de clitoris en hadden soms niet-heteroseksuele fantasieën. Van Ophuijsen bestempelde dit als een 'mannelijkheidscapex', maar Wekker wijst op iets anders. De vrouwen verklaarden hun verlangens zelf door te verwijzen naar hun 'hottentot nymphae': vergrote schaamlippen, destijds geassocieerd met zwarte vrouwen. Volgens Wekker claimden ze een zwarte, vrouwelijke seksualiteit, niet per se een mannelijke.¹⁵

Anne McClintock laat in *Imperial leather* (1995) zien hoe rassentheorieën het denken over seksualiteit in negentiende-eeuws Groot-Brittannië beïnvloedden. Economische depressies, verstedelijking en armoede voedden de angst voor sociale degeneratie.¹⁶ Vrouwen uit de arbeidersklasse die ook werkten, werden gezien als bedreiging voor het gezin en het 'ras'. Zij zouden moreel en seksueel ontsipen, met als gevolg

'verzwakt' nageslacht. Seksuele controle werd daarom gekoppeld aan eugenetische idealen: vrouwen uit hogere klassen moesten veel kinderen baren om het ras te versterken. Degenen die niet voldeden aan dit ideaal (homoseksuelen, ongehuwde moeders, armen) golden als sociale risico's.¹⁷

De angst voor degeneratie was nog groter bij contact met gekoloniseerde volken. Sociaal-darwinistische theorieën plaatsten het witte, West-Europese ras bovenaan in een hiërarchie; Afrikaanse 'rassen' zouden het dichtst bij de apen staan. Antropologische en frenologische studies legitimeerden deze hiërarchie met verwijzingen naar 'primitieve' fysieke kenmerken, zoals een vooruitstekende kaak en lange armen. Seksualiteit werd ook geracialiseerd: zwarte mannen zouden hyperseksueel zijn, zwarte vrouwen seksueel ongeremd. Hun lichaamsdelen werden opgevoerd als 'bewijs': grote penissen, borsten en schaamlippen.¹⁸ De vermeende dierlijke seksualiteit van zwarte vrouwen werd ook toegepast op witte vrouwen aan de zijkant van de

samenleving, zoals prostituees. Hun lichamen zouden kenmerken vertonen van degeneratie: vergrote schaamlippen, een 'primitief' uiterlijk, een uitgesproken achterwerk.¹⁹

Sander Gilman bespreekt in zijn werk de casus van Saartjie Baartman, een vrouw uit de Khoisan-groep die bekend kwam te staan als de 'Hottentot Venus'. Zij werd begin negentiende eeuw in Londen en Parijs tentoongesteld, waarbij haar achterwerk en schaamlippen het publieke spektakel vormden. Zelfs na haar dood werden haar geslachtsdelen in musea tentoongesteld. Volgens Gilman symboliseerde Baartman de seksueel losbandige zwarte vrouw.²⁰

Er is echter ook kritiek gekomen op Gilmans theorie dat de zwarte vrouw, gepersonifieerd in Saartjie Baartman, symbool stond voor seksuele en raciale verschillen. Volgens Zine Magubane plaatst Gilman Baartman buiten de geschiedenis door haar louter als symbool te zien van seksuele en raciale andersheid. Zij benadrukt dat rassentheorieën ideologieën zijn, en dus per definitie inconsistent. Degeneratie draaide volgens haar minder om 'de Ander' en meer om de angst voor sociale gelijkheid en de vervaging van klassenverschillen binnen Europa.²¹ Lyons en Lyons stellen in *Irregular connections* (2004) iets vergelijkbaars. Zij wijzen erop dat negentiende-eeuwse antropologen verschillende visies hadden op de seksualiteit van 'primitieve' volken, die genuanceerder waren dan enkel het devies dat alle niet-witte mensen seksueel losbandig waren. Veel antropologen schilderden de Khoikhoi af als extreem seksueel, maar andere groepen, zoals de Irokezen, golden juist als meer ingetogen dan witte mensen. Toch bleef het dominante idee dat primitieve volkeren een onnatuurlijke seksualiteit hadden.²²

Deze inzichten werpen ook een ander licht op Gronemans casestudy van Catherine, het nymfomane arbeiders-

meisje. Dr. Walton beschreef haar fysieke kenmerken als 'dierlijk': kleine ogen, een brede neus en dikke lippen. Zou hij dezelfde observaties hebben gedaan bij een vrouw uit de hogere klasse? Het voorbeeld laat zien hoe rassen- en klassencategorieën met elkaar verbonden waren, en dat de negentiende-eeuwse opvattingen over seksualiteit niet los te zien zijn van deze concepten.

Opkomst van de psychiatrie

Aan het eind van de negentiende eeuw werd seksualiteit steeds meer gezien als bepalend voor de menselijke gezondheid en psychologie, stelt Groneman. Veranderingen in de samenleving, zoals de roep om seksuele voorlichting en zorgen over prostitutie en soa's, brachten seks naar de voorgrond van het maatschappelijk debat. Tegelijkertijd werden vrouwen zichtbaarder in het publieke leven: op straat, in cafés, in bioscopen. Deze 'nieuwe vrouw' riep zowel angst als verlangen op. Vanaf de jaren 1920 veranderde ook haar positie in het huwelijk: vrouwen gingen op zoek naar eigen seksueel genot, met hulp van handleidingen als *Ideal marriage* (1926). Hierin werd gesteld dat een goed huwelijk gelijk plezier aan seks vereiste – al lag de nadruk nog altijd op 'penis-in-vagina'-copulatie en werd er weinig gesproken over clitoraal genot en voorspel, dus moeten we dat 'gelijke plezier' nog met een korrel zout nemen.²³

In deze context kreeg nymfomanie een andere betekenis. Volgens Groneman beschouwden artsen tegen het eind van de negentiende eeuw de aandoening minder als fysiek en meer als psychologisch of psychiatrisch. Richard von Krafft-Ebing behandelde in *Psychopathia Sexualis* (1886) nymfomanie als onderdeel van een bredere categorie van seksuele afwijkingen, waarbij hij hyperseksualiteit verbond aan prostitutie en homoseksualiteit. Nymfomanen werden vaak prostituees en prostituees waren vervolgens bij-

zonder vaak lesbisch. Deze 'ziektes' hadden met elkaar gemeen dat ze de heersende patriarchale normen uitdaagden.²⁴

De psychoanalyse versterkte deze kijk. Freudiaanse theorieën stelden dat nymfomanen vastzaten in een vroeg-kinderlijk ontwikkelingsstadium. Otto Fenichel schreef dat zulke vrouwen niet in staat waren hun seksuele opwindning van clitoris naar vagina te verplaatsen. Haar vagina bleef volgens hem 'essentieel een mond'.²⁵ Hoewel er meer aandacht was voor vrouwelijk seksueel plezier, bleef de norm beperkt: vrouwen mochten seks willen, maar niet te veel, en alleen op de juiste manier. De overtuiging bleef dat vrouwen die van deze norm afweken niet alleen ziek waren, maar ook een moreel risico vormden voor hun nageslacht.²⁶

Havelock Ellis nam in deze ontwikkeling een bijzondere plek in. Aan de ene kant reproduceerde hij ouderwetse denkbeelden over vrouwelijke seksualiteit, aan de andere kant verwierp hij het idee dat bepaalde seksuele voorkeuren per definitie pathologisch waren – vooral bij mannen. Zijn werk vormt daarmee een overgang tussen negentiende-eeuwse medische moralisering en Freudiaanse theorieën.

Havelock Ellis

Havelock Ellis werd in 1859 geboren in Groot-Brittannië. Als jongeman reisde hij mee op de schepen van zijn vader, een koopvaardijkapitein. Uiteindelijk belandde hij in Australië, waar hij als leraar werkte en besloot zich te wijden aan de studie van seksualiteit. In 1879 keerde hij terug naar Engeland om medicijnen te studeren, vooral om zijn wetenschappelijk onderzoek naar seksueel gedrag te onderbouwen. In 1891 trouwde Ellis met Edith Lees. Het was een open huwelijk, mogelijk ingegeven door Lees' homoseksualiteit en Ellis' vermoedelijke impotentie.²⁷ Zijn persoonlijke ervaringen vormden mede de basis voor zijn belang-

rijkste werk: *Studies in the psychology of sex*, gepubliceerd tussen 1897 en 1910, met een laatste deel in 1928.

Ellis begon zijn serie met *Sexual inversion* (1897), een studie naar homoseksualiteit die het verschijnsel niet als ziekte of misdaad beschouwde, maar als een natuurlijke variatie op seksueel gedrag. Hij werkte voor dit boek samen met John Addington Symonds, een openlijk homoseksuele man. Ellis baseerde zich op casestudies van mannen uit de middenklasse, wat inging tegen het heersende beeld dat homoseksualiteit slechts voorkwam bij criminelen of psychisch zieken. Hoewel het boek in Engeland verboden werd, verwierf Ellis hiermee internationaal aanzien.²⁸ Naast homoseksualiteit bevroeg hij ook het pathologiseren van andere seksuele 'afwijkingen', zoals bepaalde fetisjen of sadistische of masochistische neigingen. Zo liet Ellis zien in zijn essay 'Love and pain', dat hij publiceerde in het tweede deel van *Studies in the psychology of sex* (1903), dat de 'erotic drive to inflict or receive pain is tied "to normal and fundamental aspects of the sexual impulse; and indeed (...) [such aberrations] may themselves be regarded as normal."²⁹

Wat beschouwde Ellis als 'normale' seksualiteit? Volgens Ruth Bernard Yeazell was seksualiteit volgens Ellis een spel met vaste rollen: de man trad op als actieve verleider, de vrouw als ogenschijnlijk terughoudende, zedige partij. Haar schijnbare desinteresse was onderdeel van het spel, bedoeld om het verlangen van de man aan te wakkeren. Uiteindelijk 'gaf' ze toe, maar niet omdat ze minder seksuele verlangens had – integendeel. De vrouwelijke terughoudendheid was geen teken van minder lust, maar juist een strategisch onderdeel van de seksuele dynamiek.³⁰ Ellis verwierp daarmee het idee dat vrouwen minder seksuele behoeften hadden dan mannen, maar stelde dat vrouwelijke seksualiteit simpelweg anders werkte.

In *The sexual impulse in women* (1903) benoemt hij vier verschillen:

1. Complexe seksualiteit: het vrouwelijk verlangen was niet zwakker, maar complexer. Vrouwen hadden volgens Ellis zelfs meer behoefte aan seks dan mannen. Daarom komen bepaalde ziektes ook vaker voor bij vrouwen, zoals 'chlorosis, hysteria, nymphomania, and regular mania'.³¹

2. Complexe lichamelijke reacties: vrouwelijke opwinding vergde meer tijd. In sommige culturen, merkte Ellis op, stelden mannen hun orgasme uit om hun partner voldoende tijd te geven om klaar te komen.

3. Latere bloei: vrouwen bereikten hun seksuele hoogtepunt pas na hun vijftiengste. Deze complexiteit maakte hen ook gevoeliger voor psychische stoornissen zoals hysterie en nymfomanie. En omdat vrouwen meer stimulatie nodig hebben om opgewonden te raken en tot een hoogtepunt te komen, kunnen ze meer seksuele stimulatie verdragen dan mannen: '(...) women are less liable to be affected by insanity following such excesses'.³²

4. Meer erogene zones: bij mannen is vooral de penis gevoelig, terwijl vrouwen meerdere erogene zones hebben. Daardoor werden zij ook vatbaarder voor nymfomanie.

Hoewel Ellis vrouwen een passieve rol toedichtte in 'het spel der liefde', benadrukte hij hun actieve verlangen en het belang van vrouwelijk plezier. Hij wees er zelfs op dat mannen die denken dat vrouwen minder plezier aan seks beleven, hun seksualiteit simpelweg niet begrijpen: 'These men have not been able to arouse them.' Nymfomanie zag hij eerder als gevolg van seksuele frustratie dan van een 'te groot' libido.

Ellis' ideeën over vrouwelijke seksualiteit sloten aan bij zijn visie op de maatschappelijke rol van de vrouw.

Volgens historicus Chris Nottingham vond Ellis dat vrouwen gelijkwaardig waren aan mannen, maar wel fundamenteel anders. Hij verzette zich tegen het idee dat vrouwen inferieur waren, maar bleef vasthouden aan Victoriaanse idealen waarin vrouwen een morele en opvoedende taak kregen. Volgens Ellis was het de rol van vrouwen om mannen te leren hun lusten te beheersen en kinderen moreel op te voeden. Seks zou plaats moeten vinden wanneer de vrouw dat wilde, en zij moest bepalen wanneer en met wie zij kinderen kreeg. Daarmee zouden psychische aandoeningen zoals hysterie en nymfomanie afnemen, omdat vrouwen minder bang hoefden te zijn voor ongewenste zwangerschappen.³³

Ellis vond vrouwen ook geschikt voor hogere maatschappelijke functies, vanwege hun opvoedende kwaliteiten. Hoewel hij bekritiseerd wordt vanwege zijn nadruk op moederschap, wijst Nottingham erop dat veel feministen van zijn tijd, zoals Margaret Sanger en Mary Stopes, dezelfde nadruk legden.³⁴ Ellis vond bovendien niet dat iedere vrouw moeder moest worden; vrouwen die kozen voor een andere levensinvulling waardeerde hij evenzeer.³⁵ Toch was Ellis' denken doordrongen van biologische verschillen tussen mannen en vrouwen. Hij stelde dat mannen vaker creatief en onafhankelijk waren, terwijl vrouwen verzorgender waren en minder vaak genialiteit bezaten. Maar, zegt Nottingham, Ellis vond genialiteit een afwijking van de natuur en zag het niet als bewijs van vrouwelijke minderwaardigheid. Hij wees het idee af dat één sekse in alle opzichten minder zou zijn.³⁶

Havelock Ellis en eugenetica

Ellis' ideeën over de rol van vrouwen in de maatschappij, en de vrouwelijke seksualiteit, vallen echter niet volledig te begrijpen zonder een nadere blik te werpen op zijn eugenetische denkbeelden. Havelock Ellis beschouwde seks als

de kern van het menselijk bestaan. In het voorwoord van *Studies in the psychology of sex* schreef Ellis dat de seksuele kwestie – en de raciale vragen die ermee samenhangen – de belangrijkste uitdaging voor komende generaties zou zijn.³⁷ Dat Ellis seksualiteit en ras zo met elkaar verbond, is niet verrassend. Aan het begin van de twintigste eeuw ontwikkelden wetenschappers als Ellis, Iwan Bloch en Magnus Hirschfeld een mondiale geschiedenis van seksualiteit, waarin ras en cultuur een centrale rol speelden.³⁸ Howard Chiang stelt dat pas in de negentiende eeuw seksualiteit als wetenschappelijk domein vorm kreeg, en dat de overgang van een anatomisch denken naar een psychiatrisch denken seks verbond met bredere psychologische en sociale vragen.³⁹ Volgens Chiang vond dit plaats binnen een historische context die hij beschrijft met het concept ‘double alterity’. Double alterity duidt op een dubbele vorm van anders-zijn: seksuele afwijking werd zowel gezien als iets wat in het verleden thuishoorde (in vroegere stadia van de menselijke beschaving, of in het ‘kindstadium’ van de mensheid) én als iets wat elders voorkwam (in niet-westerse culturen). Seksualiteit werd zo gemarginaliseerd langs twee assen (temporeel en cultureel), waardoor zij buiten de normatieve, westerse moderniteit werd geplaatst.⁴⁰

Ook Havelock Ellis’ ideeën over de correlatie tussen seksualiteit en ras kan in deze verandering worden beschouwd. Zo laat historicus George Robb zien dat Ellis’ ideeën over het huwelijk en vrouwelijke seksualiteit moeten worden gezien in een eugenetisch kader. Volgens Ellis kozen vrouwen van nature partners die genetisch ‘geschikt’ waren om het witte ras te behouden: sterk, gezond en intelligent. De Victoriaanse moraal dwong hen echter vaak te trouwen met mannen uit hun eigen sociale kring, wat volgens Ellis nadelig was voor de genetische kwaliteit van het nageslacht. Hij pleitte

daarom voor meer seksuele vrijheid: vrouwen moesten kinderen kunnen krijgen met wie zij zelf verkozen, of dat nu binnen of buiten het huwelijk was. Het idee dat seksuele bevrijding van vrouwen een voorwaarde was voor het behoud van het (witte) ras beschouwde hij als vooruitstrevend.⁴¹

Ellis’ visie op ‘primitieve’ volkeren veranderde mee met zijn ideeën over seks en gezondheid. Waar negentiende-eeuwse denkers het zwarte ras zagen als hyperseksueel en onbeschaafd, schoof Ellis richting een genuanceerder, relativistisch perspectief. Volgens Lyons en Lyons erkende hij culturele verschillen en verzette hij zich tegen het idee dat alle niet-westerse volkeren per definitie hyperseksueel waren. Hij zag hen als ‘jongere’ culturen, nog in ontwikkeling, maar niet noodzakelijkerwijs seksueel losbandig. Zo stelde hij dat zwarte vrouwen vaak juist weinig interesse in seks toonden.⁴² Ellis wordt daarom gezien als een overgangsfiguur tussen Victoriaanse stereotypen en modern cultureel relativisme. Zijn visie op vrouwelijke seksualiteit draaide uiteindelijk om haar rol in het waarborgen van raciale gezondheid. Om dat te bereiken, vond hij dat vrouwen meer rechten moesten krijgen.

Nymfomanie bij Havelock Ellis

Hoewel Ellis nymfomanie als ziekte erkende, blijft onduidelijk waar voor hem de grens lag tussen gezonde seksualiteit en hyperseksualiteit. Hij lijkt nymfomanie te zien als een symptoom van onbevredigde verlangens, niet als morele zwakte. Meer seksueel genot voor vrouwen was volgens Ellis een remedie tegen seksuele stoornissen, inclusief nymfomanie. Uiteindelijk noemt Ellis in zijn *Studies* nymfomanie weinig. Wanneer hij het onderwerp aansnijdt, presenteert hij het als een disbalans in de vrouwelijke psyche, vaak veroorzaakt door seksuele frustratie. Ook haalt hij casussen van anderen aan, zoals dr. Harry

Campbell, die stelde dat de seksuele drift bij beschaafde vrouwen aan het afnemen was.⁴³ Ellis zelf deed geen uitspraken over wie een sterker libido had, mannen of vrouwen. Een paar keer refereert hij aan lichamelijke kenmerken in verband met erotisch temperament: een donkere huid, volle lippen en brede heupen. Deze verwijzingen, afkomstig uit andere bronnen, hebben soms raciale connotaties: 'Mantegazza (...) describes the sexual temperament: "Individuals of nervous temperament, those with fine and brown skins, rounded forms, large lips and very prominent larynx enjoy in general much more than those with opposite characteristics."' ⁴⁴ Maar Ellis lijkt ze te zien als tekenen van vitaliteit en gezondheid, niet als negatieve kenmerken. Hij beschrijft volle lippen bijvoorbeeld als een signaal van goede fysieke conditie, niet van degeneratie: 'Fullness, redness, and eversion of the lips are correlated with good breathing, the absence of anæmia, laughter, a well-fleshed face.'⁴⁵

Voor Ellis was vrouwelijke seksualiteit dus niet ondergeschikt aan die van de man, zoals Groneman stelt, maar juist essentieel voor het welzijn van het ras. Passiviteit beschouwde hij als een culturele rol, geen natuurlijke eigenschap. Hij vond dat vrouwen vrij moesten zijn in hun partnerkeuze en dat hun seksueel genot centraal moest staan. Daarmee zouden seksuele aandoeningen als histerie en nymfomanie afnemen. Mannen moesten hun polygame neigingen beteugelen en zich schikken naar de seksuele voorkeuren van vrouwen, in het belang van een gezonde samenleving. Voor Ellis was de oplossing voor nymfomanie dus: méér seks, mits binnen een eugenetisch verantwoord kader.

Conclusie

Carol Groneman liet in *Nymphomania: a history* zien hoe nymfomanie in de negentiende eeuw werd gedefinieerd als een ziekte, voortkomend uit maatschappelijke onrust rondom veranderende genderrollen. Seksueel gedrag dat afweek van het ideaal van de kuis vrouw werd gemedicaliseerd – eerst lichamen, later psychologisch. Groneman legt vooral de nadruk op patriarchale controle, maar gaat minder in op de raciale en eugenetische dimensies van deze ontwikkeling.

Dit artikel vult die lacune aan door te laten zien hoe negentiende-eeuwse ideeën over ras en klasse bepalend waren voor hoe vrouwelijke seksualiteit werd geïnterpreteerd. Vrouwen uit de lagere klassen en raciaal 'Anderen' werden vaker als promiscue en pathologisch gezien. De Britse seksuoloog Havelock Ellis biedt hierin een interessant tussenperspectief. Hoewel hij traditionele denkbepelden deels bevestigde, pleitte hij ook voor seksuele vrijheid voor vrouwen, met het oog op raciale 'gezondheid'. Zijn werk maakt duidelijk dat medische visies op nymfomanie niet losstaan van bredere ideologieën. Toekomstig onderzoek moet deze verwevenheid van seksualiteit, ras en eugenetica explicieter analyseren.

Maaïke de Jongh heeft haar bachelor Geschiedenis en Master Neerlandistiek (dual) afgerond aan de Universiteit van Amsterdam. Ze richtte zich in het bijzonder op medische geschiedenis en *digital humanities*.

- 1 C. Groneman, *Nymphomania: a history* (New York 2000); C. Groneman, 'Nymphomania: The historical construction of female sexuality', in: J. Terry en J. Urla (red.), *Deviant bodies: critical perspectives on difference in science and popular culture* (Bloomington 1995) 219-249, aldaar 235; G. M. Temple, "'Affrighted at the eager enjoyment": Hawthorne, nymphomania, and medical manhood', *Textual practice* 28:3 (2014) 405-425, aldaar 415. De meeste onderzoeken naar nymfomanie nemen eugenetica niet mee, zie o.a.: C. Serine, 'Female excess in the age of restraint: conceptions of nymphomania in nineteenth-century medicine', *Lilith: a feminist history journal* 12 (2003) 110-122; E. Lunbeck, 'Narrating nymphomania between psychiatry and the law', *Law's madness* (2006) 49-77.
- 2 I. Crozier, 'Book review: *Nymphomania: a history*. By Carol Groneman', *Archives of sexual behaviour* 31 (2002) 546-547, aldaar 547; I. Crozier, 'Havelock Ellis, eugenicist', *Studies in history and philosophy of biological and biomedical sciences* 39 (2008) 187-194, aldaar 187.
- 3 Groneman, *Nymphomania*, xviii-xix.
- 4 Ibidem, xxi.
- 5 Ibidem, xix, xxi.
- 6 Ibidem, xx.
- 7 Ibidem, xxi-xxiii, 5.
- 8 Ibidem, 6-9, 19-22.
- 9 Ibidem, 22.
- 10 Ibidem, 6-9, 13-16.
- 11 Ibidem, 17.
- 12 Ibidem, 19-20.
- 13 Ibidem, 21.
- 14 Ibidem, 19.
- 15 G. Wekker, *Witte onschuld: paradoxen van kolonialisme en ras* (Amsterdam 2017), 153.
- 16 A. McClintock, *Imperial leather: race, gender and sexuality in the colonial contest* (New York 1995) 46.
- 17 Ibidem, 42-47.
- 18 Ibidem, 48-50.
- 19 C. Nurka en B. Jones, 'Labiaplasty, race and the colonial imagination', *Australian feminist studies* 28:78 (2013) 417-442, aldaar 434.
- 20 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), aldaar 213-219.
- 21 Z. Magubane, 'Which bodies matter? Feminism, poststructuralism, race, and the curious theoretical odyssey of the "Hottentot Venus"', *Gender and society* 15:6 (2001) 816-834, aldaar 817-827.
- 22 A. P. Lyons en H. D. Lyons, *Irregular connections: a history of anthropology and sexuality* (Lincoln 2004) 20-21.
- 23 Groneman, *Nymphomania*, 35-39.
- 24 Ibidem, 29-31.
- 25 Ibidem, 41.
- 26 Ibidem, 43, 53, 59.
- 27 J. Suellentrop, 'Havelock Ellis', in: R.F. Gorman (red.), *Great lives from history: the 20th century* (2008) 1148-1150.
- 28 I. Crozier, 'Taking prisoners: Havelock Ellis, Sigmund Freud, and the construction of homosexuality, 1897-1951', *The society for the social history of medicine* 13:3 (2000) 447-466, aldaar 449-452; Suellentrop, 'Havelock Ellis', 1148-1150.

- 29 K. Fisher en J. Funke, “‘Let us leave the hospital; let us go on a journey around the world’:
British and German sexual science and the global search for sexual variation’, in: V. Fuechtner,
D. E. Haynes en R. M. Jones (red.), *A global history of sexual science, 1880-1960* (Berkeley
2017) 51-69, aldaar 51-60.
- 30 R. B. Yeazell, ‘Nature’s courtship plot in Darwin and Ellis’, *The Yale journal of criticism* 2:2
(1989) 33-53, aldaar 35-36, 46.
- 31 H. Ellis, *Studies in the psychology of sex, volume 3: The sexual impulse in women* (2004;
herziene versie 1927; eerste druk 1913): II. <https://www.gutenberg.org/files/13612/13612-h/13612-h.htm>
- 32 Ibidem.
- 33 C. Nottingham, *The pursuit of serenity: Havelock Ellis and the new politics* (Amsterdam 1999),
150-152.
- 34 Ibidem, 153.
- 35 Ibidem, 153-154.
- 36 Nottingham, *The pursuit of serenity*, 155.
- 37 I. Crozier, ‘Havelock Ellis, eugenicist’, *Studies in history and philosophy of biological and
biomedical sciences* 39 (2008) 187-194, aldaar 187.
- 38 H. H. Chiang, ‘Double alterity and the global historiography of sexuality: China, Europe and the
emergence of sexuality as a global possibility’, *e-pisteme* 2:1 (2009) p. 33-52, aldaar 40-43.
- 39 Ibidem, 37-39.
- 40 Ibidem, 35.
- 41 G. Robb, ‘The way of all flesh: degeneration, eugenics, and the Gospel of Free Love’, *Journal of
the history of sexuality* 6:4 (1996) 589-603, aldaar 590-591.
- 42 Lyons en Lyons, *Irregular connections*, 112-114.
- 43 H. Ellis, *Studies in the psychology of sex, volume 5: The mechanism of detumescence*, (2004;
eerste druk 1927): IV. <https://www.gutenberg.org/files/13614/13614-h/13614-h.htm>.
- 44 Ibidem.
- 45 Ibidem.

SINGLE SIBLINGS

DE ONGEHUWDE STATUS VAN TWEE NEGENTIENDE-EEUWERS

Marieke Dwarswaard

Zelfverzekerd kijkt ze in de camera – misschien een beetje nuffig zelfs. Magrietha Sophia Jantina Scholten, roepnaam Greet, poseerde in 1890 met haar ouders Jan Evert Scholten en Geessien Scholten-Mulder en haar oudere broer Willem voor een familieportret in het kuuroord Franzensbad. Destijds was het onderdeel van het Oostenrijks-Hongaarse Rijk, tegenwoordig ligt het binnen de grenzen van Tsjechië en heet de plaats Františkovy Lázně. Greet is zeventien of net achttien op het moment

dat de foto gemaakt werd. Hoe zag ze haar toekomst voor zich? Stond er al een huwelijkspartner voor haar klaar, of had ze al een aanbieder afgewezen? Of zag ze het tamelijk ongelukkige huwelijk van haar ouders als een negatief voorbeeld dat zij onder geen beding wilde volgen? In 1890 kon het nog allerlei kanten op met het leven van Greet.

Na de basisschool was Greet naar de middelbare meisjesschool (MMS) gegaan. In tegenstelling tot een hogere burgerschool (HBS) was het voor grote



Foto van Greet, Willem, Jan Evert en Geessien Scholten in de badplaats Franzensbad, 1890. Fotograaf onbekend.

Bron: Groninger Archieven.

gemeentes niet verplicht om een MMS aan te bieden en er was geen rijkssubsidie voor beschikbaar. Toch bleek er vraag naar: in 1875 waren er negen van dergelijke scholen in Nederland.¹

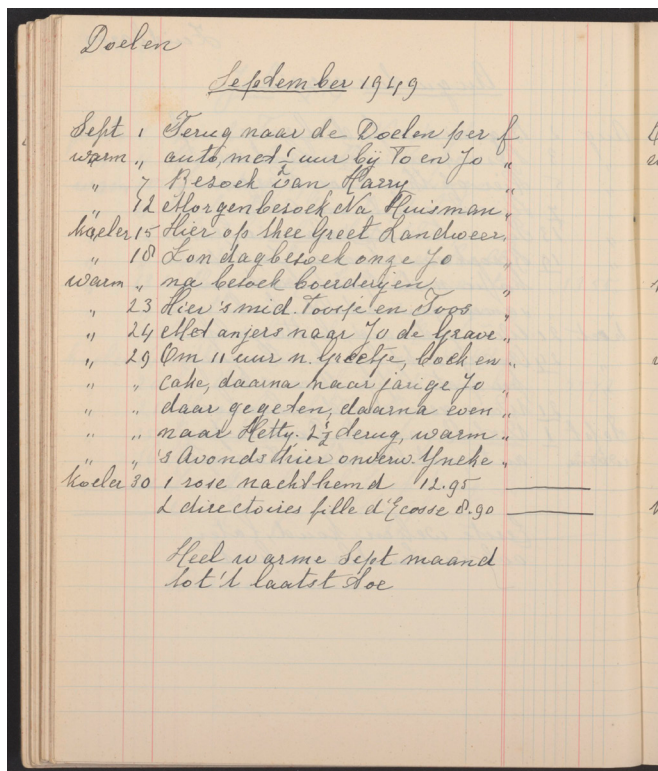
Het lesaanbod van de MMS had twee doelen: algemene vorming en het opleiden van meisjes tot goede huisvrouwen. Dat was een precare balans – een al te hoogopgeleide vrouw kon geen goede moeder en huisvrouw zijn. Wel groeide gedurende de tweede helft van de negentiende eeuw het besef dat ongehuwde vrouwen na het overlijden van hun ouders voor zichzelf moesten kunnen zorgen. Daar was enig (praktisch) onderwijs voor nodig.² Algemene vorming zou daarnaast de huwelijkskans van meisjes vergroten. Op de middelbare meisjesscholen werd onder andere lesgegeven in Nederlands, wiskunde, plant- en dierkunde, boekhouden, geschiedenis, muziek en zang en handwerken. Tot 1935 gaf een opleiding op de MMS echter geen recht op een vervolgopleiding.³

Greet bezocht de MMS in Groningen drie jaar lang, waarna zij zich in 1889 inschreef bij een meisjeskostschool in Scheveningen. Haar verblijf aan deze kostschool duurde niet lang: in 1890 nam ze afscheid, nog voor het einde van het schooljaar. De reden die haar vader opgaf in een brief aan de directrice was dat Greet haar moeder moest vergezellen naar Franzensbad, waar de hierboven besproken foto werd genomen. Uit briefverkeer tussen de kostschooldirectrice en Jan Evert weten we dat Greet nog een periode bij verschillende families in België en Frankrijk heeft gewoond. Uit de gegevens van de burgerlijke stand blijkt dat zij ook enige maanden in Leipzig is verbleven. Greet was zo klaargestoomd voor een leven als huisvrouw uit de hogere klasse. Een eigen gezin zou ze echter nooit hebben. Waarom dat zo gegaan is, kunnen we niet achterhalen. Wel weten

we dat Greet's ongehuwde status een uitzondering was: ongeveer 13% van de vrouwen bleef in 1900 ongehuwd.⁴ Het huwelijk was daarnaast een belangrijk onderdeel van het politieke discours over vrouwenrechten in de late negentiende eeuw.

Het startschot voor deze discussie werd gegeven door 'Eene vrouw', een pseudoniem van Geesje Feddes (1831-1882). In 1870 publiceerde zij de brochure *Gelijk recht voor allen!*, waarin ze stelde dat de vrouw juridisch aan alle kanten beperkt werd. Als zij trouwde, werd zij handelingsonbekwaam en kreeg ze dezelfde wettelijke status als kinderen en gehandicapte personen. Voor al haar uitgaven en juridische handelingen had zij de goedkeuring van haar man nodig. Volgens Feddes was het huwelijk wel de roeping van de vrouw. Daarom pleitte zij niet voor het afschaffen van het huwelijk, maar voor het afschaffen van de handelingsonbekwaamheid.

Niet trouwen was natuurlijk ook een optie, maar dan moest een vrouw in haar eigen bestaan voorzien. Met name voor vrouwen uit de hogere klassen werd het als zeer onfatsoenlijk beschouwd om te werken. Zij waren dus afhankelijk van hun familiefortuin. Toen Jan Evert Scholten overleed, erfde Greet dan ook niet alleen een kwart van haar vaders vermogen, maar ook zijn deel van het woonhuis van de familie. Mogelijk wilde Jan Evert garanderen dat zijn dochter altijd onderdak zou hebben. Greet vulde haar dagen met het afleggen van visites aan vrienden en familie en werd geacht de zorg voor haar moeder op zich te nemen. Uit een financieel logboek dat Greet in de laatste jaren van haar leven bijhield, weten we dat ze daarnaast trouw de verjaardagen van haar nichtjes en neefjes vierde en hun cadeaus gaf. Een van die nichtjes verklaarde later in een interview dat zij het vermoeden had dat haar tante Greet geen zeggenschap over haar eigen geld had: ze vertelt hoe ze af en toe iets



Fragment uit het financiële logboek van Greet Scholten, 1942-1957.
Bron: Groninger Archieven.

van haar tante kreeg en dat niet aan 'oom Jo' mocht vertellen.

Die oom Jo was Johan Bernard, de jongste telg uit het Scholten-gezin. Hij werd geboren in 1882 en bleef net als zijn zus ongehuwd. Na een korte periode op de HBS, waar hij werd gekarakteriseerd als 'Zeer matig ijverig. Geen student. Goed karakter', ging hij naar een kostschool in Rotterdam.⁵ Omdat zijn oudste broer Willem en zijn zwager Herman de belangrijkste posities in het Scholtenconcern al vervulden, was er voor Jo ruimte om naast wat commissariaten vooral te doen waar hij zin in had. Zijn passie lag bij de paardensport, waar zijn vader ook veel tijd in had geïnvesteerd. Van hem werd in veel mindere mate verwacht dat hij zich bezighield met zijn familie: dat was de taak van zijn zus.

Hoewel het voor mannen veel geaccepteerder was om in hun eigen levensonderhoud te voorzien, gold er toch een stigma op de status van eeuwige vrijgezel en waren ze ongeveer net zo zeldzaam als ongetrouwde vrouwen. Ongehuwde mannen werden als 'onfatsoenlijk en onbetrouwbaar beschouwd'.⁶ Daarnaast zorgde de burgerlijke staat van Greet en Jo ervoor dat de familie Scholten geen nieuwe banden met andere elitefamilies kon aanknopen – een belangrijk middel om het familievermogen en de status van de familie te waarborgen. Waar het vermogen van Greet na haar overlijden naartoe is gegaan, is wegens privacywetgeving nog niet bekend. Jo richtte middels zijn testament een stichting op: het J.B. Scholtenfonds, dat nog altijd vele culturele projecten in



Familieportret met op de voorste rij Jo Scholten, op de tweede rij v.l.n.r. Toos Scholten, Geessien Scholten in de badplaats Franzensbad, 1890. Fotograaf onbekend. Bron: Groninger Archieven.

Groningen ondersteunt.

Greet en Jo waren een uitzondering in het Groningen van honderd jaar terug en volgden beiden niet het pad dat voor hen was uitgestippeld, al gold dat voor Jo in mindere mate dan voor Greet. In hoeverre ze zelf tevreden waren met die situatie blijft voor ons een raadsel, maar ook hun kwam de vraag 'heb je nou al een partner?' ongetwijfeld de keel uit.

Marieke Dwarswaard studeerde geschiedenis aan de Universiteit Leiden en specialiseerde zich daar in de politieke en sociale geschiedenis van de negentiende eeuw in Nederland, met een focus op gender en de arbeidersbeweging. Ze promoveerde aan de Rijksuniversiteit Groningen op een proefschrift over de ondernemersfamilie Scholten en werkt nu als onderzoeker bij het Kennisplatform Leefbaar en Kansrijk Groningen.

Eindnoten

- 1 J. Blokker, *Het wonder van de hbs. Een onderwijshervorming die slaagde* (Amsterdam en Antwerpen 2021) 42.
- 2 T. de Nijs, *In veilige haven: het familieleven van de Rotterdamse gegoede burgerij, 1815-1890* (Nijmegen 2001) 122.
- 3 T. Hammer-Stroeve, *Familiezoet. Vrouwen in een ondernemerselite, Enschede 1800-1940* (Zutphen 2001) 79.
- 4 A.M. van der Woude, 'Bevolking en gezin in Nederland', in: F.L. van Holthoorn (red.), *De Nederlandse samenleving sinds 1815. Wording en samenhang* (Assen en Maastricht 1985) 19-70, aldaar 47.
- 5 Groninger Archieven, 54 Rijks Hogere Burgerschool te Groningen, 1864-1968, inv. nr. 316, Album IV, 1895-1901, 211.
- 6 De Nijs, *In veilige haven*, 155.

MYTHEN, MACHT EN OUDERSCHAP

INTERVIEW MET LOTTE HOUWINK TEN CATE OVER DE MYTHE VAN HET GEZIN

Pim Storm, Anika Salden en Stephanie de Graaf

Het kerngezin met een vader, moeder en twee kinderen wordt vaak gezien als het ideaalbeeld en is door velen door de geschiedenis heen al aangehaald voor politieke doeleinden. De Amerikaanse president Donald Trump hamert op traditionele familiewaarden en ook in de Nederlandse politiek wordt het kerngezin nog vaak neergezet als de hoeksteen van de samenleving. Waarom houden we er zo hardnekkig aan vast?

Lotte Houwink ten Cate, historicus aan de Universiteit van Londen en columnist voor *de Volkskrant*, schreef vorig jaar *De mythe van het gezin*. In dit boek belicht ze de geschiedenis van het traditionele gezin, weerlegt ze de politisering ervan en pleit ze voor meer erkenning van diverse gezinsvormen in de moderne samenleving. Het boek is voortgekomen uit Houwink ten Cates verwondering over hoe de maatschappij haar levenssituatie beoordeelt: eerst als alleenstaande moeder van haar zoon, later als hoogzwangere van haar dochter, die inmiddels is geboren. In mei spraken we met Houwink ten Cate over haar boek en over de positie van vrouwen op de werkvloer, in het bijzonder in de wetenschap.



Lotte Houwink ten Cate
Foto: Melissa Schriek

De oorsprong van de mythe

Veel mensen zien het kerngezin met twee ouders en twee kinderen als een natuurlijk gegeven, als een constante factor in ons verleden. Maar dat is het niet, stelt Houwink ten Cate. Het gezin zoals wij het nu kennen is het product van sociaal-economische veranderingen sinds de zestiende eeuw, en de erfenis van een burgerlijke, christelijke moraal. Het moderne thuisfront, met tuin en een deur die op slot kan, is een verschijnsel van

de moderne tijd. Het symboliseert niet alleen privacy en afzondering, maar ook de scheiding van werk en gezin.

Vroeger was dat anders. ‘Het huis was geen toevluchtsoord weg van de buitenwereld,’ schrijft Houwink ten Cate in *De mythe van het gezin*, ‘maar het centrum van de wereld.’¹ Mensen kwamen veel vaker bij elkaar over de vloer dan nu en een groot deel van het werkzame leven vond binnenshuis plaats. Het typisch Nederlandse voorhuis, zoals Bob Pierik

beschrijft in zijn studies over vroegmodern Amsterdam, combineerde vaak wonen en werken.² Achter de winkel woonde de familie en iedereen kon binnenkomen. Mannen stonden op papier vaak aan het hoofd van het bedrijf, maar vrouwen werkten net zo hard mee. De opkomst van grootschalige fabrieken in de achttiende en negentiende eeuw haalde vooral mannen weg uit de huizen, waardoor onbetaald huishoudelijk werk overbleef en steeds meer geassocieerd werd met vrouwen.

De moderne Nederlandse samenleving is nog altijd ingericht op het kerngezin. Dit is onder meer te zien in wetgeving, die het momenteel niet meer dan twee volwassenen toestaat om ouder van een kind te zijn of ouderlijk gezag te hebben, of in de ruimtelijke inrichting van veel steden en dorpen door de grootschalige bouw van eengezinswoningen. Deze structuren leggen de mogelijkheden voor gezinssamenstellingen en taakverdelingen aanzienlijk aan banden – niet in het minst, benadrukt Houwink ten Cate, met betrekking tot de mogelijkheden voor vrouwen. Waar vrouwen zich de afgelopen honderd jaar in het onderwijs en op de arbeidsmarkt enorm hebben opgewerkt – volgens Houwink ten Cate ‘een opmars die niet meer te stoppen is’ – blijven mannen in de emancipatie enorm achter. Wie een kind krijgt, ziet tegenwoordig duidelijker dan ooit hoe lastig het is om zich aan deze rolpatronen te onttrekken. De optie dat kinderen niet de achternaam van hun vader, maar hun moeder zouden aannemen, blijft tot haar grote ergernis onbespreekbaar.

Christien Brinkgreve, een van de eerste vrouwelijke hoogleraren van Nederland, beschrijft in *Beladen huis* (2025) hoe zij thuis terugviel in traditionele rollen. Hoewel Brinkgreve en haar man Arend Jan Heerma van Voss zich weliswaar in progressieve kringen bevonden, vervielen ze achter de voordeur toch in oude patronen. Brinkgreve droeg alsnog de hoofdverantwoordelijkheid voor

het huishouden en de kinderen. ‘Haar werk was toch minder belangrijk,’ merkt Houwink ten Cate tijdens het gesprek op. Juist dit terugvallen in traditionele rolpatronen laat volgens haar zien hoe diep de politiek van traditionele gezinnen doorwerkt.

Experimentele opvoeding en alternatieve gezinssamenstellingen

Het is lastig om bestaande gezinsnormen te doorbreken. Wellicht de belangrijkste reden hiervoor is dat het kerngezin, zoals we dat nu kennen, door de maatschappij wordt gezien als de beste omgeving voor een kind om in op te groeien. Op de vraag of er ook plek is voor de stem van kinderen in deze gedachtegang, reageert Houwink ten Cate dat ‘kinderen vaak als projectieschermen worden gezien, waarop ook ideeën over de toekomst van de natie worden geprojecteerd.’ Dit is in allerlei historische en politieke contexten terug te zien, bijvoorbeeld met het doel van een staat om liberaal-democratische of juist communistische burgers op te voeden.

Deze vragen over de stem van kinderen in hun eigen opvoeding werd een nieuw leven ingeblazen tijdens de jaren zeventig, toen groepen jonge ouders het kerngezin ter discussie gingen stellen. Voor een van de meest tot de verbeelding sprekende voorbeelden hiervan verwijst Houwink ten Cate naar de anti-autoritaire crèche Prins Konstantijn in Amsterdam, die in het begin van de jaren zeventig werd opgericht met het idee dat kinderen leidend moeten zijn in hun eigen opvoeding. In de documentaire *Onze kresj* (2014) blikt regisseur en programmamaker voor VPRO *Tegenlicht* Marije Meerman samen met haar broer Gregor Meerman terug op hun ervaringen als kind in deze crèche, evenals de ervaringen van andere kinderen die hier waren opgegroeid en van de vrijwilligers die de crèche runden. Ze laten zien hoe er een walhalla werd geschapen waar volwassenen en kinderen naakt rondliepen en elkaar beschilderden.

Kinderen konden hier elke dag van de week terecht en 's avonds bespraken de vrijwilligers hun observaties van die dag. Deze utopie liep echter al gauw uit op chaos, vertelt Houwink ten Cate, waarin idealen van ouders en andere vrijwilligers botsten en waarin kinderen, zo bleek naderhand, zich niet altijd veilig gevoeld hebben. 'En toch vond ik het er leuk uitzien,' vertelt ze. Het was in ieder geval een experiment met oprechte intenties, blijkt uit de documentaire, dat als een van de eerste initiatieven serieuze vraagtekens stelde bij de rol van kinderen in hun eigen opvoeding.

Volgens Houwink ten Cate weten we eigenlijk heel goed wat het beste voor een kind is: een fijne leefomgeving met stabiele volwassenen. 'Dat hoeven niet de biologische eigen ouders te zijn,' licht ze toe, 'maar wel stabiele mensen die niet in geldproblemen zitten en die normaal kunnen functioneren. Daar moet de focus op liggen; niet op wat precies de gezinsvorm moet zijn waarbinnen je kinderen opvoedt.' De politiek handelt hier alleen niet genoeg naar. De opvoeding van een kind is enorm duur, al helemaal wanneer ouders dit deels moeten uitbesteden aan de kinderopvang. Kinderopvang is er in Nederland vooral op gericht dat ouders kunnen werken, benadrukt Houwink ten Cate. Het is voor haar onbegrijpelijk dat goede kinderopvang niet tot een vanzelfsprekendheid wordt gemaakt, waar volwassenen met kennis en ervaring kinderen de ruimte bieden om te leren. 'Dat mijn kind een goede dagbesteding heeft, waarin hij zich kan ontwikkelen, vind ik minstens zo belangrijk als dat kinderopvang mij de ruimte geeft om bijvoorbeeld nu met jullie te praten.'

De echte bevrijding zit volgens Houwink ten Cate in de wetgeving voor meeroudergezinnen. Dergelijke wetgeving zou het toestaan om meer dan twee volwassenen van juridisch ouderschap te voorzien of ouderlijk gezag te geven, en hen daarmee in staat stellen een

kind in te schrijven op een school of een paspoort voor het kind aan te vragen – 'althoewel dat in dit kabinet niet gaat gebeuren.' In deze gezinnen zou de zorg en verantwoordelijkheid voor kinderen door meer dan twee volwassenen op zich genomen en onderling verdeeld kunnen worden. 'Ik geloof veel meer in het idee dat mensen in staat gesteld worden om zelf te bedenken wat voor hen werkt.' Ook voor queergezinnen en kwesties rondom adoptie en draagmoederschap zou dit volgens haar een vruchtbare oplossing zijn. Tegelijkertijd is dit een van de grootste kritieken op *De mythe van het gezin*. Veel queerstellen geven aan een 'gewoon' gezin te willen zijn. Zij willen geen deel uitmaken van grotere gezinsvormen. Gezien vanuit de dominante culturele traditie van het kerngezin begrijpt Houwink ten Cate deze wens wel. Toch wil ze er nadrukkelijk voor hoeden dat een queer 'kerngezin' met twee ouders het einde van de discussie over opvoeding en taakverdeling is. Een kind kan volgens haar ook liefde en genegenheid ervaren buiten een gezin met twee ouders.

De vrouw in de wetenschap

De discussie over gezinsvormen is onlosmakelijk verbonden met de positie en mogelijkheden van vrouwen op de werkvloer, en in het bijzonder in de wetenschap, waar persoonlijke keuzes vaak onder een vergrootglas liggen. Voor Houwink ten Cate lopen werk en privéleven steeds meer in elkaar over, zeker nu ze moeder van een dochter is geworden. Onderwerpen als vrouwelijkheid, feminisme en moederschap worden extra relevant voor haar, aangezien ze ook haar dochter zullen beïnvloeden, zo stelt ze in de *Volkskrant*-podcast *Culturele bagage*.³ Tijdens ons gesprek benadrukt Houwink ten Cate dat deze persoonlijke affiniteit voor dit soort onderwerpen haaks staat op de wetenschappelijke idealisering van objectiviteit. 'Er is mij echt aangeleerd om niet in de ik-vorm te schrijven, en ook

mijn proefschrift was heel afstandelijk.’

‘Ik vond het wel echt een stap om meer persoonlijk te schrijven’, vervolgt Houwink ten Cate. Voor haar helpt hierbij een scheiding van talen: wetenschap bedrijft zij in het Engels terwijl ze haar breder publieksgerichte werk voor een Nederlands publiek schrijft. In beide talen schrijft ze over vergelijkbare onderwerpen, maar met een andere invalshoek. Zo heeft *De mythe van het gezin* een wetenschappelijke invalshoek met enkele persoonlijke verhalen. Maar in de reacties op het boek overschaduwden de paar persoonlijke anekdotes al snel de wetenschappelijke kern. Houwink ten Cate twijfelt dan ook of er een Engelse vertaling van *De mythe van het gezin* zal komen, uit angst dat internationale publiciteit over haar persoonlijke leven de receptie van haar wetenschappelijke werk zal beïnvloeden. Als vrouw in een door mannen gedomineerd werkveld ervaart Houwink ten Cate al genoeg obstakels om serieus genomen te worden.

Dit geldt ook voor onderwerpen die als ‘vrouwenkwestie’ worden gezien. Houwink ten Cate begon haar wetenschappelijke carrière met een focus op intellectuele geschiedenis, met name op de werken van Hannah Arendt, een vrouw in een overwegend mannelijke wereld. Toen Houwink ten Cate haar focus verlegde naar het feminisme van de jaren zeventig, viel haar de triomfantelijke reactie van haar mannelijke collega’s op. ‘Zij zagen mij als concurrent wegvallen,’ omdat ze dit onderwerp als minder intellectueel zagen. Een dergelijke spanning herkent Houwink ten Cate eveneens in de verdeling van archiefmateriaal. Gespecialiseerde archieven zoals Atria, het kennisinstituut voor emancipatie en vrouwengeschiedenis, geven een sterk signaal af naar de buitenwereld. Enerzijds laten ze zien dat ondergeschikte groepen belangrijk zijn en gehoord en gedocumenteerd moeten worden. Tegelijkertijd werkt het isoleren van deze groepen in eigen archieven ook

marginalisering in de hand: mensen die zich niet met ongelijkheid bezighouden zullen minder snel een archief als Atria raadplegen. Houwink ten Cate: ‘De oprichting van een vrouwenarchief geeft een sterk signaal af, maar je verliest daarmee ook wat.’

Hier weerspiegelen zich vaste patronen die Houwink ten Cate ook in het dagelijks leven ziet. Net zoals hoe Brinkgreve uiteindelijk meer verantwoordelijkheid voor het huishouden droeg dan haar man, blijven vrouwen vaak geconfronteerd met structuren en verwachtingen die hun positie beperken, zowel binnen gezinnen als binnen de academische wereld. Geschiedenis, wetenschappelijke erkenning en gezinsrollen blijken diep verweven te zijn met dezelfde hardnekkige patronen van ongelijkheid.

Tot slot

Aan het einde van het gesprek blikten we samen met Houwink ten Cate terug op de nalatenschap van de feministische golven van de vorige eeuw. Deze bredere reflectie bood de mogelijkheid om de eerder besproken ongelijkheden in gezinsverhoudingen en rolpatronen in een historisch kader te plaatsen. Met name de tweede feministische golf (ca. 1960-1990) was dé periode waarin veel van de discussies over ouderschap en de positie van vrouwen op de werkvloer op hiervoor ongeëvenaarde schaal aangekaart werden. Tegenwoordig wordt er behoorlijke kritiek geuit op deze bewegingen, die veelal als wit en elitair bestempeld worden. Houwink ten Cate vindt dat de kritieken op deze bewegingen soms te gemakkelijk zijn. Deze golven waren zeker niet perfect, maar ze benadrukt wel dat we de bestaande rechten zoals op abortus aan die bewegingen te danken hebben. ‘Dat zijn enorme verworvenheden uit die tijd, dus ik vind dat zelf helemaal niet iets om laatdunkend over te doen. Die beweging was bovendien veel diverser dan wij vaak denken.’ Zwarte, migranten- en

vluchtelingenvrouwen (ZMV-vrouwen) hebben een belangrijke rol gespeeld in de tweede feministische golf. Juist hun posities verschilden van de witte vrouwen wier strijd beter bekend is, omdat hun levens door koloniale structuren beïnvloed zijn, in de koloniën zelf of nadat zij in Nederland terecht zijn gekomen als migranten of vluchtelingen. Hun aandeel in de strijd voor vrouwenrechten wordt vaak nog over het hoofd gezien.

Deze blinde vlek is het gevolg van historische praktijken. ‘Tegelijkertijd is het wel echt zo dat er een bepaalde hiërarchie was,’ erkent Houwink ten Cate, ‘bijvoorbeeld in wat mediageniek gevonden werd.’ In het onderzoek voor haar proefschrift kwam ze dergelijke ongelijkheden bijvoorbeeld tegen in de archiefstukken van de blijf-van-mijn-lijfhuizen. ‘Binnen die huizen zag je ook dat witte vrouwen de boel daar leidden en daar enorme ideeën hadden over hoe ze dat gingen doen. Dat sloot soms helemaal niet aan bij de realiteit van bijvoorbeeld Surinaamse vrouwen die daar waren, of hoe hun leven eruit zag, wat zij wilden,

of zij wel of niet wilden scheiden.’ De inrichting van die huizen bood op die manier weinig ruimte voor alternatieve ideeën over hoe vrouwen hun levens wilden inrichten. De verschillende posities en doelen van ZMV-vrouwen bieden een belangrijke toevoeging aan het debat over zelfbeschikkingsrecht; die wensen kunnen meerdere vormen aannemen. Dat is uiteindelijk ook wat Houwink ten Cate beoogt: een samenleving waarin mensen vrijer zijn om hun gezinsleven in te richten en onderling te verdelen zoals zij dat zelf willen.

Lotte Houwink ten Cate is als historica gepromoveerd aan de Columbia University of New York. Aan de Universiteit van Londen werkt ze momenteel aan een boek over het spanningsveld tussen feminisme en heteroseksualiteit, en een tweede project over ecofeminisme. Buiten haar wetenschappelijke publicaties schrijft ze geregeld voor *de Volkskrant*, *NRC* en *De Groene Amsterdammer*.

Eindnoten

- 1 L. Houwink ten Cate, *De mythe van het gezin* (Amsterdam 2024) 20.
- 2 B. Pierik, *Zoveel leven voor de deur: een geschiedenis van alledaags Amsterdam in de zeventiende en achttiende eeuw* (Amsterdam 2024).
- 3 *De Volkskrant*, *Culturele bagage*, <https://www.volkskrant.nl/podcasts/culturele-bagage~b97bc099/> (geraadpleegd op 30 juni 2025).

COLUMN

WANNEER IS LIEFDE WAAR?

Tijmen van Voorthuizen

Bestaan er tijdloze emoties? Bestaan er fenomenen die in de hele menselijke geschiedenis onveranderlijk aanwezig waren en op dezelfde manier werden ervaren? Nee, zullen de meeste historici zeggen. Zelfs dingen die tijdloos lijken, zoals emoties, zijn tijdgebonden. Laten we de liefde als voorbeeld nemen. Van alle gevoelens is liefde de oerste der oerdriften. Over weinig dingen zijn zoveel verhalen, gedichten en liederen geschreven als de euforie of vernietigende pijn die de grillige liefde teweeg kan brengen. In alle tijden raakten mensen verliefd op andere mensen en werden er evenveel harten gebroken als romantische relaties gevierd. Toch weten we dat juist liefde in verschillende tijdperken en culturen op andere manieren tot uiting kwam of sociaal-cultureel werd georganiseerd. Zelfs liefde, hoe universeel het ook lijkt, is in die zin niet tijdloos.

Historici die zich bezighouden met seksualiteit zijn vaak benieuwd naar hoe twee mensen die een al dan niet seksuele relatie onderhielden zich emotioneel tot elkaar verhielden. Vaak gaat het over de vraag of er überhaupt sprake was van een liefdesrelatie. Was de beroemde Britse beeldhouwster Anne Seymour Damer slechts een huisgenoot van haar vriendin Mary Berry of was dat een vermomming van hun eigenlijke liefdesrelatie? Waren Patroklos en Achilles minnaars? Of trok Achilles de haren uit zijn hoofd na de dood van Patroklos, omdat hij simpelweg zoveel om zijn wapenbroeder gaf? Het vervelende – zoals vaak bij het bestuderen van dit deel van het verleden – is dat we het door een gebrek aan bronnen nooit zullen weten. Bovendien moeten we waakzaam zijn

voor het projecteren van ons hedendaagse begrip van hoe liefde ‘werkt’ op het verleden. Maar valt liefde in het verleden dan wel waar te nemen?

Een interessante casus in het kader van dit vraagstuk kwam ik tegen in mijn eigen onderzoek. Twee mannen in Londen aan het begin van de twintigste eeuw, Jim en Jack, hadden twee jaar lang een relatie. De een kwam uit de arbeidersklasse, de ander uit de gegoede burgerij. Het was in deze periode niet ongebruikelijk voor mannen uit de arbeidersklasse om relaties met rijkere mannen aan te knopen in ruil voor geld. Vaak zat er niet veel verschil tussen deze relaties en chantage. Homoseksuele relaties waren in deze periode op geen enkele manier sociaal geaccepteerd, zeker niet onder arbeiders, en homoseksualiteit was in het Verenigd Koninkrijk strafbaar. Seks en romantiek tussen mannen werd gezien als een verlies van masculiniteit, een schending van de seksuele rechtsorde. Er waren echter wel manieren om dit probleem te omzeilen. Het geld dat mannen kregen voor seks (soms in natura in de vorm van drank, eten of toegang tot dure hotels en cafés) en het element van chantage dat daar soms mee gepaard ging, kon worden gepresenteerd als een buitengewoon masculiene handeling. Mannen die de rijke, zwakkere homo’s geld afhandig maakten en afpersten waren juist stoer omdat het hun dominantie in de genderhiërarchie bevestigde.

Terug naar Jim en Jack, die een lange tijd met elkaar omgingen. Jack, van de burgerij, ontmoette Jim zoals zoveel mannen die seks met mannen zochten elkaar leerden kennen: op straat. Wat

begon als een kortstondige seksuele ontmoeting waarbij Jim wat geld verdiende werd al snel een intensieve relatie. Jim kwam regelmatig bij Jack thuis, waar hij 'zijn flat gebruikte als een tweede thuis en gelukkig op de bank rustte.' Gedurende de relatie bleef Jack steeds wat geld geven, zoals gebruikelijk, maar dit waren verwaarloosbare bedragen van enkele centen. Na twee jaar trouwde Jim met een vrouw en eindigde de verstandhouding tussen de twee. Jack schreef nog een laatste brief aan Jim waarin hij wenste dat 'ik je nog steeds zou zien omdat je de beste vriend was die ik ooit heb gehad... je was altijd zo'n goede vriend voor me en ik hoop dat ik je nog eens zal zien.'¹

Was hier sprake van liefde? De transactie die een voorwaarde bleef, maar zo klein was, suggereert dat het Jim niet uitmaakte of hij wel of geen geld kreeg voor de ontmoetingen met zijn minnaar. Dat Jack erg gesteld was op Jim blijkt wel uit de liefkozende woorden die hij schreef over hun vriendschap. Maar het gebruik van het woord vriendschap is ook dubbelzinnig in deze context. Het woord werd vaak door homoseksuele mannen gebruikt om zowel platonische vriendschap als verkapte liefdesrelaties te omschrijven. Voor mannen in deze tijd waarin nog bevraagd werd of een relatie tussen mannen even liefdevol en romantisch kon zijn als die tussen man en vrouw, was het erg moeilijk om hun gevoelens in die romantische taal te begrijpen. Het is zeer de vraag of Jack ooit zou hebben kunnen bedenken dat hij van Jim had gehouden. Hoewel een historicus dus met zekerheid kan zeggen dat hier sprake is van een diep emotionele en langdurige relatie, blijft de liefde onzeker.

Het verhaal van Jim en Jack is gebaseerd op briefwisselingen tussen de twee. Op basis van die brieven valt niet

op te maken of ze echt van elkaar hielden. Bovendien moeten we waakzaam zijn voor een anachronistische verwarring van uitingen van emoties en taal die lijken op hoe mensen tegenwoordig liefde in het algemeen begrijpen. Dat is een lastige gedachte. Historici die queer geschiedenis onderzoeken, willen bij uitstek recht doen aan de onderdrukte positie van de personen die zij onderzoeken in het verleden, omdat juist deze mensen eerder uit de geschiedschrijving zijn gewist. Tegelijkertijd willen we als historici recht doen aan het verleden en de historische werkelijkheid.

Maar de dubbelzinnigheid en complexe culturele context van queer 'vriendschappen' maken deze verhoudingen niet minder 'waar'. Om echt recht te doen aan zowel de queer subjecten als het verleden is het dus nodig om liefde als analytische categorie in zijn geheel los te laten en juist de dubbelzinnige verhoudingen als zodanig te bestuderen. Dat betekent dat niet de emotie, liefde in dit geval, maar de manier waarop mensen hun relaties praktiseren het uitgangspunt moet zijn. Historici zoals ik zullen het dan maar moeten doen met de gedachte, dat om hun werk goed te verrichten, ze nooit 'ware liefde' kunnen vinden.

Tijmen van Voorthuizen onderzoekt als promovendus aan de Universiteit Utrecht de emotionele en ruimtelijke geschiedenis van queer kroegen in de Lage Landen van 1900 tot heden.

Eindnoten

- 1 De briefwisseling tussen Jim en Jack is terug te vinden in de studie van Matt Cook. Voor de hierboven aangehaalde fragmenten, zie M. Cook, *London and the culture of homosexuality, 1885-1914* (2003) 35-36.

DE POSITIE VAN EEN WETENSCHAPPER

INTERVIEW MET JOLANDE WITHUIS

Anika Salden en Joost Oosterhuis

De liefde van een ouder is de vroegste vorm van liefde die de meesten meemaken. Een knuffel als je thuiskomt van school met een goed cijfer, een nachtzoen voor het slapengaan, of een high five na het winnen van een sportwedstrijd: allemaal uitingen van ouderlijke liefde. Die liefde is echter niet altijd vanzelfsprekend.

Dr. Jolande Withuis (1949), columnist voor *de Volkskrant* en tevens een doorgewinterd wetenschapper, zou haar moeder nooit omschrijven als 'lief'. Haar moeders leven als uitgesproken communist en moeder in de jaren vijftig en zestig was niet gemakkelijk. Ze moest knokken om niet te worden wat ze verafschuwde: een truttige huismoeder die leeft voor haar man en kinderen. Haar moeder zocht naar andere, modernere manieren van emotionele verbinding dan toen als gepast vrouwelijk werd gezien; moederdagtekeningen gooide ze weg en verjaardagen werden niet gevierd. Withuis' worsteling met de relatie tussen haar en haar moeder ontleedt ze in haar nieuwste boek *Moeder, antimoeder* (2024). Withuis beschreef in haar boek het leven van haar moeder in historische context, aan de hand van grondig onderzoek naar onder andere dossiers van de *Binnenlandse Veiligheidsdienst* (BVD). Toch betwist Withuis het wetenschappelijke karakter van haar boek: zit zij zelf niet te veel verweven in haar boek om het wetenschappelijk te noemen? *Skript*-redacteuren Anika Salden en Joost Oosterhuis vroegen Withuis naar de strubbelingen in onderzoek doen naar je naaste: zijn liefde en wetenschap te combineren?



Jolande Withuis
Foto: Keke Keukelaar

De kracht van biografieën

Nadat ze een biografie over haar communistische vader had geschreven, besloot Jolande Withuis er een over haar moeder te schrijven: Jenny van Ringen (1921-2020). Van Ringen was een bijzondere vrouw. In de jaren zestig wilde ze als getrouwde vrouw blijven werken en zeggenschap hebben over haar eigen goederen. Ook was ze als communiste actief betrokken bij de *Communistische Partij Nederland* (CPN)

en haar krant *De Waarheid*. Die overtuigingen maakten haar leven echter niet makkelijk; naoorlogs Nederland verafschuwde communisten. Ook forceerde de maatschappij bepaalde moederschapsidealen op vrouwen – ze dienden thuis te blijven om de kinderen op te voeden en het gezin te verzorgen. Een werkende gehuwde vrouw werd als iets vreemds gezien; de meeste werkende vrouwen werden na hun huwelijk ontslagen. Van Ringen paste niet in het verstikkende maatschappelijke plaatje van een kapitalistische huismoeder, hetgeen haar een lastige tijd heeft bezorgd. Een tijd die op haar beurt ook zijn neerslag had op haar gezin. Dit diept Withuis uit in haar biografische boek *Moeder, antimoeder*.

Withuis is bekend met het genre van de biografie. Ze heeft al eerder biografieën over koningin Juliana en de verzetsstrijder Pim Boellaard geschreven. Het genre is er een waar vroeger op werd neergekeken. Withuis merkte deze tendens op doordat het lastiger was om onderzoeksgelden te vinden voor biografische projecten. Zowel bij Neerlandistiek als bij Geschiedenis waren biografieën gedurende de twintigste eeuw een verwaarloosd genre. Sociale categorieën en structurele ontwikkelingen werden belangrijker geacht dan de bestudering van individuen. Biografieën over vooraanstaande figuren werden helemaal geschuwd, omdat zij niet pasten bij de stroming van sociale geschiedenis, de bestudering van groepen uit de lagere klasse. Gedurende de jaren tachtig kwam hier dankzij de opkomst van culturele geschiedenis en microgeschiedenis, en volgens Withuis de ontzuiling en individualisering van de Nederlandse maatschappij, een ommekeer in. Biografieën worden sindsdien weer op waarde geschat en zijn tot op de dag van vandaag een populair genre waar men zelfs op kan promoveren.¹

Ondanks de huidige populariteit van

de biografie is er veel discussie over haar criteria en kwaliteiten. Volgens een aantal prominente neerlandici en historici, alsmede Withuis zelf, ligt haar kracht voornamelijk in twee aspecten. Het is een goede test voor grotere theorieën en aannames over bepaalde historische onderwerpen, terwijl het diepere lagen aan deze onderwerpen toevoegt. Withuis zelf citeert een recensent van haar biografie over haar communistische vader: door de microscopische lens is het boek 'een geschiedenis van binnen'. Withuis heeft daarnaast ook nog een persoonlijke reden waarom zij biografieën waardeert: ze ondermijnen sociale categorieën. Zowel vanuit haar communistische opvoeding als haar studie sociologie heeft Withuis altijd sociale categorieën moeten vereffenen boven de rol van het individu. Na een aantal vakken psychologie te hebben gevolgd kreeg Withuis meer waardering voor de rol van het psyche binnen de levensloop van personen. Ze acht de huidige en toenmalige fixatie op hokjes als beperkend; mensen zijn veel complexer dan de groepen of klassen waar ze toe behoren. Via het genre van de biografie is het mogelijk om mensen in hun veelkleurigheid te bestuderen en ze daarmee los te wrikken van hun collectief.²

Moeder, antimoeder is daar een interessant voorbeeld van. Door het bestuderen van haar moeder behandelt Withuis diverse grotere historische thema's vanuit een nieuw perspectief. De oorlogsmentaliteit die communisten nog lange tijd behielden tijdens de Koude Oorlog is er een van. Voor hen was de strijd na de Tweede Wereldoorlog nog niet gestreden: zolang Nederland 'in de handen van de kapitalisten was', dienden zij door te vechten. De uitsluiting door de rest van de Nederlandse samenleving leidde tot een gemeenschap waarin angst en paranoia alom aanwezig waren. In het boek wordt de impact van deze

maatschappelijk lage positie duidelijk op de cultuur en mentaliteit van een gezin. Withuis' moeder hield haar emoties verborgen en bezigde een strenge en enigszins liefdeloze opvoeding van haar kinderen. Zij geloofde dat haar kinderen hierdoor sterker zouden zijn; een soort overlevingsmodus. Volgens de strikte ideologie waren feestjes en familiegelegenheden verboden. Politiek werd alleen via een communistische lens besproken en vragen of discussies over deze opvattingen waren uit den boze. Dit alles leidde tot een gespannen sfeer thuis, een die Withuis en haar jongere broer lang is bijgebleven.

Het boek vormt ook een interessante invalshoek op de positie van vrouwen en de ideeën over gender in het Nederland van de twintigste eeuw. Withuis' moeder was een vrouw die wilde werken en onafhankelijk wilde zijn. Zelfs met haar geschoolde achtergrond en strijdbaarheid liep ook zij tegen de maatschappelijke arbeidsbeperkingen van vrouwen aan. De communistische krant *De Waarheid*, waar Withuis' moeder werkte, moest bezuinigen en stopte met haar loonbetaling. Van Ringen nam ontslag omdat zij deze behandeling niet pikte. Het lukte haar echter niet als moeder om een nieuwe baan te vinden, waardoor ze tien jaar tegen haar zin niet kon werken. Pas toen Withuis en haar broer het huis uitgingen en in de jaren tachtig de tweede feministische golf op gang kwam, kon haar moeder weer werken. Het laat zien hoe een stroming zoals het communisme, die vaak gelijkheid predikte, ook niet ontkwam aan de genderideeën van de tijd en hoe Van Ringen daardoor tegen een blokkade opliep. Withuis kreeg dankzij haar onderzoek meer waardering voor haar moeders strubbelingen: 'Achteraf denk ik: mijn moeder was toch een feminist *avant la lettre*, maar zonder vrouwenbeweging is het heel moeilijk om feminist te zijn'. Van Ringens leven was er een van bevochten onafhankelijkheid,

maar ook een van maatschappelijke beperkingen; een balans tussen maatschappelijk determinisme en individuele koppigheid.

Hoewel het boek in veel opzichten aansluit bij andere historische biografieën, wijkt het in één opzicht sterk af: de meeste biografen schrijven boeken over personen die ver van hen afstaan. Withuis schreef echter over iemand met wie ze een zeer persoonlijke band had. Toch ziet Withuis parallellen met haar werkwijze voor de biografie over koningin Juliana; een persoon die ze nooit heeft ontmoet. Voor beiden was één beginsel cruciaal: Withuis had eerst afstand nodig. Afstand van haar gevoelens voor haar moeder en afstand van haar door media gecultiveerde beeld van Juliana: 'Je moet een schone blik krijgen op iemand.' Vervolgens kon door uitgebreid onderzoek haar beeld van een persoon veranderen, wat leidde tot nieuwe inzichten. Zo veranderde ook Withuis' persoonlijke band met haar reeds overleden ouders: ze kreeg meer mededogen voor zowel haar moeder als haar vader. Bij haar moeder kwam ze tot het inzicht dat ze als feminist en communist het best zwaar heeft gehad. 'Ik heb meer liefde voor mijn ouders gekregen dankzij het schrijven van de boeken. Ik dacht: hè, kon ik nog maar een keer met ze praten; ik snap ze nu meer. Mijn moeder was zo'n toonbeeld van optimisme, van doorzetten zonder te klagen, dat ik me nooit bedacht had om medelijden met haar te hebben. Ze heeft toch echt een rottijsd gehad.' Zo kan een biografie zowel het beeld van een historische persoon als van een naaste sterk veranderen.

De 'ik' in geschiedenis

Ondanks de toegevoegde waarde die het beschrijven van de dagelijkse ervaring van een communistische moeder in de Koude Oorlog heeft, twijfelt Withuis aan de wetenschappelijkheid van haar

boek. Ze vindt dat ze daarvoor een te actieve rol speelt in het verhaal van Jenny van Ringen als moeder. Aangezien het moederschap onmogelijk is zonder een kind, is het per definitie een relatie waarin beide partijen actief participeren, zelfs door geen of oppervlakkig contact te houden. Hierom tart het boek *Moeder, antimoeder* dus met objectiviteit en wetenschappelijke afstand, maar is objectiviteit in de wetenschap louter een illusie?

Wetenschap wordt bedreven door een wetenschapper, maar deze persoon is meer dan een wetenschapper; diegene is een mens gevormd door ervaringen. Om wetenschap te bedrijven moeten er keuzes worden gemaakt die worden beïnvloed door de achtergrond en vooroordelen van de wetenschapper. Dit is nog relevanter als het gaat om historische wetenschap, aangezien dit geen absolute uitkomsten of concrete getallen behelst. Een historicus ontkomt niet aan interpreteren en beoordelen, en maakt keuzes waarmee stiltes worden doorbroken of bevestigd. Een historicus is dus altijd een actieve participant in een verhaal. Ook Withuis heeft vele bewuste en onbewuste keuzes gemaakt bij het reconstrueren van haar moeders leven. 'Het deel wanneer ik volwassen ben en het huis uit ga, is natuurlijk proportioneel veel korter, want dan krijgt mijn moeder nog een buitengewoon lang leven en dat vat ik een beetje samen.' Dit maakt transparantie over de achtergrond en betrokkenheid van de wetenschapper des te waardevoller. Zo erkent ook Withuis; ze is een wetenschapper en schrijft daarom per definitie wetenschappelijk. Voor haar boek heeft ze veel gebruik gemaakt van archiefbronnen, waaronder van de BVD, die het openlijk communistische gezin in de gaten hield ten tijde van de Koude Oorlog. Maar de herinneringen van haar en haar broer waren minstens zo belangrijk voor het complete beeld.

Het komt dan ook niet als een

verrassing dat Withuis vindt dat je als onderzoeker altijd zoveel mogelijk verschillende bronnen van informatie moet benutten, ook mondelinge bronnen. Maar een historicus moet hier zorgvuldig en kritisch mee omgaan, waarschuwt Withuis. Wat mensen vertellen geeft een beeld van de ervaring van een historisch evenement, maar het is geen bron van feiten en jaartallen. Tegelijkertijd zijn schriftelijke bronnen ook subjectief, zo blijkt uit Withuis' ervaringen in het onderzoek naar haar moeder. Zo werd er in de dossiers van de BVD voortdurend gespeculeerd over affaires van Van Ringen. 'Dat komt doordat in die tijd vrouwen en politiek echt haaks op elkaar stonden, dus als een vrouw iets deed in de CPN, dachten ze dat het iets met seks te maken moest hebben. Ze bedachten gewoon niet dat er ook vrouwen waren die van ganser harte aan politiek deden.' Withuis vindt dat een wetenschapper deze 'keurige papieren bronnen' altijd met een kritisch oog moet bekijken, net als alle andere bronnen.

Withuis pleit daarom vurig voor voor het gebruik van zo veel mogelijk soorten bronnen om een zo volledig mogelijk beeld te schetsen. Tijdens het onderzoek naar de verzetsstrijder Pim Boellaard merkt ze dat door de dagboekfragmenten het eerder bekende beeld over de verzetsstrijder veranderde. 'Het is toch wel een heel klein stukje dat je ziet, door naar die archieven te kijken en niet naar zo'n hele persoon. Dus als je zo'n hele persoon bekijkt, kun je soms gewone politieke geschiedenis toch een kleine kanteling geven.' Het is dus van onschatbare waarde om het persoonlijke in de geschiedenis te brengen. Een volledig beeld is onmogelijk te schetsen zonder alle bronnen te bekijken. Bovendien worden blinde vlekken of voorkeuren van de schrijver transparant voor de lezer. Dit wil niet zeggen dat historici herinneringen klakkeloos als waarheid moeten

bestempelen. Een kritische blik jegens jezelf als wetenschapper en je bronnen als producten van de tijd is juist de essentie van wetenschap.

Conclusie

Zelfs wanneer iemand al overleden is, blijf je een relatie met diegene houden. Het is een van de interessante conclusies die uit het gesprek met Jolande Withuis kwam. Dat punt kan echter ook gemaakt worden voor biografen in het algemeen. Zij bouwen door intensief onderzoek met mensen die al eeuwen dood zijn een band op. Zij kruipen via vele egodocumenten in hun huid; zij betreden hun wereld. Withuis' methode verschilde niet veel van die ze bij andere biografieën toepaste; misschien zitten er meer overeenkomsten in het schrijven over een naaste en over een verder afstaand historische persoon dan men doorgaans denkt. In het geval van *Moeder, antimoeder* heeft deze band een veelzijdige biografie opgeleverd. Zowel inhoudelijk, in de behandeling van diverse thema's via nieuwe invalshoeken, als de veelzijdigheid aan (persoonlijke)

bronnen waar het onderzoek op gebaseerd is. Dat alles heeft een nuttig wetenschappelijk boek opgeleverd, maar misschien ook wel een historische bron aan sich. Volgens Withuis heeft elke bron, zowel schriftelijk als mondeling, een geschiedenis: 'Alles is gekleurd door geschiedenis. (...) Alles heeft een geschiedenis.' Dat statement gaat ook op voor deze biografie: zij is gebaseerd op een mens met een geschiedenis, gevormd door een relatie met een geschiedenis, en uiteindelijk zelf een stuk gekleurde geschiedenis.

Jolande Withuis (1949) combineerde een wetenschappelijke carrière met diverse journalistieke activiteiten. Haar wetenschappelijke werk is meermalen bekroond en haar biografieën zijn hooggeprezen. Zij combineert sociologie, psychologie, geschiedenis en politicologie en kijkt daarbij altijd vanuit een genderperspectief. Momenteel schrijft zij tweewekelijks een column in de Volkskrant.

Eindnoten

- 1 L. Duyvendak, 'Balanceren tussen verhaal en feit'. *LOCUS*. <https://locus.ou.nl/locus-dossier-de-biografie/balanceren-tussen-verhaal-en-feit> (geraadpleegd op 20 juli 2025); J. Withuis, *Vrouw en vrijheid* (Amsterdam 2023) 84-88, 91-94; T. De Veen en G. Pama, 'Er zijn vele vormen voor een wetenschappelijke biografie'. *NRC*. <https://www.nrc.nl/nieuws/2017/11/10/er-zijn-vele-vormen-voor-een-wetenschappelijke-biografie-13953193-a1580755> (geraadpleegd op 20 juli 2025).
- 2 M. Mathijsen, 'Dit is waar de wetenschappelijke biografie aan moet voldoen'. *NRC*. <https://www.nrc.nl/nieuws/2017/11/17/dit-is-waar-de-wetenschappelijke-biografie-aan-moet-voldoen-14077998-a1581622> (geraadpleegd op 20 juli 2025); Withuis, *Vrouw en vrijheid*, 90, 97-100.

ABSTRACTS

STEF COENEN EN IRIS VAN VLIMMEREN

This article investigates the role of *caritas* – Christian love of mankind – within nineteenth- and twentieth-century Catholic education for the blind in the town of Grave. Using institutional reports and classroom accounts, this study examines how care practices within Catholic education for the blind navigated the tension between devotion and hierarchy. While *caritas* reflected genuine commitment and pedagogical intent, it also sustained asymmetrical relationships in which people with disabilities were largely positioned as passive recipients. By integrating insights from disability history and religious studies, the analysis reveals how charitable care created avenues for education and inclusion, yet simultaneously reinforced structures of dependency and social inequality. The case of Grave illustrates a shift in the meaning of *caritas* – from charitable provision toward ideals of independence – while the religious framing of care as a spiritual duty remained a guiding principle throughout.

LIEVE WILDEMAN

This article examines how feminists of the second wave (1970s) redefined female sexuality and linked it to the formation of identity. While the sexual revolution has often been portrayed as a moment of liberation, this study demonstrates that, for women, it frequently imposed new normative expectations. Through an analysis of feminist texts, self-help literature, and experiential narratives, the article shows how activists emphasised that genuine sexual liberation begins with self-knowledge and bodily acceptance. By centring women's experiences, it highlights how these practices constituted a political act of emancipation.

MAAIKE DE JONGH

This article examines the medical and ideological construction of nymphomania in the nineteenth and early twentieth centuries. It builds on Carol Groneman's analysis of how female hypersexuality was defined as a disease within a patriarchal medical context. This study expands her work by analyzing the ideas of British sexologist Havelock Ellis, with particular attention to the entanglement of sexuality with race and eugenics. Ellis viewed female sexuality as essential to the health of the 'white race'. The analysis reveals how social order, racial theories, and class-based anxieties played a role in the medicalization of sexual behavior. Case studies illustrate how women from different social classes were treated differently. The diagnosis of nymphomania functioned as a tool to suppress female autonomy under the guise of medical care. This article advocates for an intersectional approach to the history of sexuality, in which race, class, and gender are structurally integrated.