



Discussiëren over het geslacht der engelen, is als praten over gender in *Het verdriet van België*

Een genderonderzoek naar invloeden van het matriarchaat en het
patriarchaat in *Het verdriet van België* van de Vlaamse schrijver Hugo Claus

Elza Harthoorn (s3019756)

e.m.harthoorn@gmail.com

Masterscriptie

Begeleider:

Dr. T.J.M. Sintobin

Tweede Lezer:

Dr. M.P.J. Sanders

Tweede versie

26-08-2015

IK BEN GEEN MAN. IK BEN IETS TUSSEN DE TWEE, ZOALS ALLE GOEDE SCHRIJVERS. ALS JE EEN MAN BENT VOOR HONDERD PROCENT, DAN SCHRIJF JE GEEN BOEKEN. WAAROM ZOU JE DAT DOEN? JE HEBT DAN ANDERE, VIRIELE ACTIVITEITEN. IK GEBRUIK HIER WEL OPZETTELIJK HET STEREOTIEP MANNELIJKE. SHAKESPEARE KAN OLIVIA ALLEEN MAAR BESCHRIJVEN OMDAT HIJ EEN STUK OLIVIA IN ZICH HEEFT. EEN ECHTE MAN BEMOEIT ZICH DAAR NIET MEE.¹

- HUGO CLAUS

¹ Claus, H. (2004) *Groepsportret. Een leven in citaten*. Ed. Mark Schaevers. Amsterdam: De Bezige Bij, p. 232-233.

DANKWOORD

Graag wil ik een aantal mensen bedanken voor hun steun en betrokkenheid tijdens het schrijven van deze scriptie. Het schrijven van een thesis gaat niemand in de koude kleren zitten en zeker niet wanneer deze woord voor woord gecontroleerd moet worden op creatief Nederlands. Ik wil daarom graag mijn ouders, mijn vriend, Karlijn en Anke bedanken voor het feit dat zij deze scriptie meerdere keren van het begin tot het einde hebben doorgelezen en hun best hebben gedaan om zoveel mogelijk van mijn schoonheidsfoutjes weg te poetsen. Zonder deze bijdrage was het nooit een begrijpelijke tekst geworden.

Verder wil ik graag mijn begeleider Tom Sintobin bedanken voor zijn tomeloze inzet en kritische feedback. Als ik vast kwam te zitten met mijn onderzoek was één bezoekje genoeg om weer vol goede moed en nieuwe inspiratie verder te gaan. Door zijn begeleiding heb ik een scriptie vervaardigd van een niveau waarvan ik zelf niet wist dat ik het kon bereiken. Dank u wel.

Bruce LaBruce, bedankt voor de geweldige foto. Hoewel het werk *Divinity* niet speciaal gemaakt is voor deze scriptie, belichaamt het beeld de inhoud van mijn thesis op een prachtige manier.

Merel, bedankt voor de dagen dat we samen hebben gestudeerd, gestrest en elkaar moed hebben ingesproken, maar vooral ook voor de dagen dat we samen juist niet met de scriptie bezig waren en verdiend gingen ontspannen. Tot slot wil ik mijn excuses aanbieden aan Pim, Carla, Madelien, Arriën en Raoul omdat zij deze zomer af en toe het slachtoffer waren van mijn stressmomenten toen de deadline steeds dichterbij kwam.

Lieve allemaal, bedankt voor jullie steun!

Elza Harthoorn

Nijmegen, 26 augustus 2015.

ABSTRACT

An abundant amount of studies have been done concerning *Het verdriet van België* (*The Sorrow of Belgium*) by Flemish writer Hugo Claus. Nonetheless, gender research has been scarce, focusing mainly on Sigmund Freud's Oedipus complex. Therefore, this thesis creates new perspectives within the gender research by shying away from traditional analysing methods and incorporating modern gender theories instead. By combining the method of feminist literary criticism with the theories of Judith Butler, Gwennie Debergh, Hélène Cixous and Jacques Lacan, amongst others, a theoretical framework was built. This enabled the analysis of the influences of the social constructions of matriarchy or patriarchy on the gender construction of the nuns, Baekelmans, Constance Seynaeve and Madam Laura and whether these change during the progress of the story.

The theorisation of matriarchy and patriarchy creates two distinct images of femininity. On the one hand there is the mythical sexual and self-fertilizing goddess, on the other hand is the patriarchal prude and powerless virgin. The book does not fully embody these concepts, yet displays resemblances to both. The nuns are women in control, using arbitrary patriarchal power founded in the concept of punishment and control. However, their embodiment of a third gender concept enables them to protest against the traditional idea of the female natural born caring instinct and demand for female virginity within the Catholic Church.

Initially, patriarchy is the dominant social construct and matriarchal power is non-existent, resulting in the death of the representation of the fertility goddess (the cow Mary) and herewith a period of infertility. The dominance of patriarchy decreases with the start of the Second World War. Analysis of Constance and Madam Laura shows the resulting possibilities for change and the establishment of a carnivalesque matriarchy. This matriarchal power is temporary and therefore unable to break the period of infertility. However, later on Constance is able to complete the mythical fertility cycle, ending the barrenness and establishing a matriarchal power. Hence, the analysis of the characters reveals a transition from a dominant patriarchy, into a carnivalesque matriarchy, ending in the coexistence of both constructions.

This new research shows that the construction of gender in the book reflects on the process and criticizes on the deterministic way of gender construction. The characters inability to conform might be interpreted as resistance against the controlling power of discourses and therefore as a method to make the reader reflect on his ideas and behaviour concerning gender.

INHOUD

Dankwoord	3
Abstract	4
Inleiding.....	6
Status Quaestionis.....	8
Onderzoeksvraag en legitimering.....	12
Methode	15
Genderconstructies: herhalen, herhalen en nog eens herhalen.....	15
De mythische moeder vs. machteloze maagd	19
Gender in <i>Het verdriet</i> en in België	25
De problematisering van de traditionele genderrollen.....	26
Het ambivalente verzet van de vaderlijke nonnen	30
De genderconstructie van de acht paradoxale Zusters.....	33
De seksuele identiteit van de gebeeldhouwde Zuster Koedde.....	41
De (on)macht van het ‘carnavaleske’ matriarchaat.....	49
De vruchteloze strijd van een tuinman	50
Het collaborerende matriarchaat.....	55
Conclusie	65
Bibliografie	70
Literatuurlijst.....	70
Digitale bronnen.....	73
Afbeeldingenlijst.....	74

INLEIDING

Het verschil tussen mannen en vrouwen is een geliefd onderwerp binnen vrijwel alle facetten van het leven. We lachen om onze verschillen in de RTL-spelshow *De jongens tegen de meisjes*, we leren over onze differenties in zelfhulpboeken zoals *Mannen komen van Mars, Vrouwen van Venus* en we strijden voor onze gelijkheid in protestmarsen en via het internet.² Dat er een verschil is tussen de seksen, zal door niemand worden ontkend, maar over het hoe en het waarom zijn de meningen verdeeld. De normen en waarden van mannelijkheid en vrouwelijkheid zijn immers afhankelijk van het tijdsbeeld en de cultuur waarin ze heersen.³ Dit betekent dat normen en waarden veranderlijk zijn en dit dynamische karakter is duidelijk terug te vinden in het ontstaan en het verloop van de vrouwenemancipatie. In de afgelopen honderd jaar is de positie van de vrouw gelijkwaardiger geworden. Ze mag tegenwoordig stemmen, onderwijs volgen en kent gelijke rechten.⁴ Ondanks al deze vooruitgang is er één visie hetzelfde gebleven. De man wordt in Nederland en België nog steeds beschouwd als de norm, omdat de machtsstructuur van deze landen een patriarchale basis kent.⁵ Het patriarchaat is een sociale constructie waarin de man de belangrijkste rollen binnen de staat en het gezin vervult. Volgens socioloog Eric Josephson is de ideale patriarchale man “[...] an empire builder outside the home and a figure of supreme authority inside it”.⁶ Een goede vrouw kent haar plek en luistert net als de kinderen naar het gezag van de patriarch.⁷ Binnen deze sociale constructie is de positie van de man belangrijker dan die van de vrouw, met als gevolg dat mannelijkheid de norm bepaalt.⁸ De vrouw krijgt hierdoor automatisch de positie van de afwijkende, ofwel van de Ander.⁹

Een voorliefde voor een dergelijke maatschappij waarin de man de belangrijkste functies vervult en de vrouw amper deelneemt aan het publieke leven, wordt natuurlijk niet door iedereen gedeeld. Ten tijde van Josephsons uitspraak in 1969 krijgt de mythe van een geheel andere staatsinrichting voet aan de grond. Volgens deze overlevering is de wereld tot 3000 voor Christus een matriarchaat geweest.¹⁰ In deze matriarchale samenleving vervulden niet de mannen, maar de vrouwen de belangrijkste functies binnen het gezin en de maatschappij.¹¹ De vraag of deze sociale

² Zie: RTL (2013) *De jongens tegen de meisjes*. <http://www.rtl.nl/de-jongens-tegen-de-meisjes/#!/>. (27 januari 2015). & Gray, J. (1992) *Men are from Mars, Women from Venus*. New York: HarperCollins Publishers LLC. & Tumblr (2015) *I need feminism because*. <http://www.tumblr.com/tagged/i-need-feminism-because>. (27 januari 2015).

³ Meijer, M. (1996) *In tekst gevat. Inleiding tot de kritiek van de representatie*. Amsterdam: Amsterdam University Press, p. 2.

⁴ Rijksoverheid (2015) *Vrouwenemancipatie | Onderwerp*. <http://www.rijksoverheid.nl/onderwerpen/vrouwenemancipatie>. (6 juni 2015).

⁵ Schaus, M. (2006) *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*. New York: Routledge, p. 634.

⁶ Josephson, E. (1969) 'The Matriarchy: Myth and Reality', in: *The Family Coordinator*. Minneapolis: National Council on Family Relations: 18:3, p. 268.

⁷ Josephson (1969) p. 268.

⁸ Buikema, R. & A. Smelik (1993) *Vrouwenstudies in de Cultuurwetenschappen*. Muidenbergh: Dick Coutinho, p. 25.

⁹ Butler, J. (2000) 'Sekse, gender en verlangen', in: *Gender Turbulentie*. (vertaald door: Ineke van der Burg en Niels Helsloot) Amsterdam: Boom/Parrèsia, pp. 53-54.

¹⁰ Eller, C. (2000) *The Myth of Matriarchal Prehistory. Why an Invented Past Won't Give Women a Future*. Boston: Beacon Press Books, p. 2.

¹¹ Eller (2000) p. 3.

constructie daadwerkelijk bestaan heeft, is voor deze scriptie irrelevant. Het essentiële is dat de mythe van het matriarchaat aantoonde dat het patriarchaat een sociale constructie is. Het idee dat het vaderland de natuurlijke standaard is, wordt zodoende ondermijnd.¹² Dit is een positieve ontwikkeling, omdat dit het idee staft dat het patriarchaat gefundeerd is op dynamische normen en waarden. De bevoorrechte positie van de man is hierdoor niet gebaseerd op een natuurlijke, maar op een cultureel gecreëerde norm. De normen en waarden van het matriarchaat en het patriarchaat kunnen gedeconstrueerd worden, zodat de invloed van deze twee sociale constructies op de gendernormen van land of cultuur onderzocht kunnen worden. In deze analyse kan de maatschappij van een bestaand gebied centraal staan, maar de analyse kan ook van toepassing zijn op de cultuur van een verhaalwereld. In deze scriptie concentreer ik mij op de fictieve samenleving van *Het verdriet van België* uit 1983 van de Vlaamse schrijver Hugo Claus.¹³ Claus creëert in dit boek een verhaalwereld waarin mannen net zo goed van Venus en vrouwen van Mars kunnen komen. Dit betekent dat in het boek traditionele conventies van mannelijkheid en vrouwelijkheid worden verworpen, waardoor een haast onuitputbare bron voor literair genderonderzoek ontstaat.

Hugo Claus' bijzondere omgang met gender, maar ook met onderwerpen als het katholicisme en het politieke gezag, illustreren zijn aversie van gevestigde instanties en heilige huisjes. Zijn weerstand tegen de hokjesmaatschappij keert zowel in zijn persoonlijk leven als in zijn oeuvre terug en wordt mooi samengevat in de uitspraak van de Belgische journalist Mark Schaevers: "Hugo Claus leeft meervoudig".¹⁴ Deze meervoudigheid is aan te treffen in verschillende facetten van Claus' leven. De op 5 april in 1929 geboren autodidact was namelijk niet alleen de auteur van vijftien romans, maar ook schrijver van nouvelles, verhalen, filmscenario's, toneelstukken en dichtbundels. Toen hij op 19 maart 2008 overleed was hij de meest bekroonde schrijver in de Nederlandse literatuur.¹⁵ Zijn verhalen zijn unieke creaties van verwarrende en hybride werelden waar symbolische, mythologische, rituele en psychologische lezingen door elkaar lopen en naast elkaar kunnen bestaan.¹⁶ Dit maakt het werk van Claus multi-interpretabel en een geliefd onderwerp voor uiteenlopende onderzoeken met invalshoeken als de Vlaamse identiteit, het nazisme, historische correctheid of het carnavaleske.¹⁷ Een onderwerp dat echter relatief onderbelicht is gebleven, is gender. De invalshoeken van de eerdere genderanalyses zijn voornamelijk toegespitst op de Griekse mythologie en de psychoanalyse. Het is daarom interessant om Claus' meesterwerk *Het verdriet van België* vanuit een ander genderperspectief te benaderen. Alvorens ik mijn invalshoek introduceer, zet ik in de Status Quaestionis de stand van zaken uiteen betreffende het genderonderzoek naar het werk van Claus.

¹² Eller (2000) p. 6.

¹³ Claus, H. (2008) *Het verdriet van België*. Amsterdam: De Bezige Bij.

¹⁴ Claus (2004) omslag.

¹⁵ De Bezige Bij (2015) *Hugo Claus*. <https://www.debezigebij.nl/web/Auteurs/Auteur/Hugo-Claus.htm>. (6 juni 2015).

¹⁶ Thienen, J. van (2003) 'Louis & Co. Identiteit en Gender in *Het verdriet van België* van Hugo Claus', in: *Spiegel der Letteren*. Gent: Uitgeverij Peeters: 45:1, p. 64.

¹⁷ Zie bijvoorbeeld: Google Scholar (2015) *Het verdriet van België*. https://scholar.google.nl/scholar?start=0&q=het+verdriet+van+belgie&hl=en&as_sdt=0,5. (7 juni 2015).

Status Quaestionis

Historisch gezien worden de verhoudingen tussen mannen en vrouwen in Hugo Claus' werk voornamelijk geanalyseerd aan de hand van de vegetatiemythen en het oedipuscomplex.¹⁸ Claus heeft in verscheidene interviews bevestigd dat de mythen en met name de oedipusmythe belangrijke inspiratiebronnen zijn voor zijn oeuvre.¹⁹ Om het onderzoeksveld overzichtelijk uiteen te zetten, behandel ik eerst het proefschrift van de Vlaamse auteur en classicus Paul Claes. Hij heeft onderzoek verricht naar zowel de vegetatiemythen als naar het oedipuscomplex in het werk van Claus. Daarna bespreek ik het proefschrift van neerlandica Laura Lech die onderzoek doet naar de invloed van het oedipuscomplex op uitingen van androgynie en (latente) homoseksualiteit in het werk van Claus. Vervolgens behandel ik drie essays van literatuurwetenschapper Gwennie Debergh, die het oedipuscomplex, de vegetatiemythen en het concept van de zondebok met elkaar verbindt. Ik sluit af met het onderzoek van taal- en letterkundige Jos van Thienen die nieuwe inzichten biedt over het gebruik van het oedipuscomplex in het werk van Claus.

Paul Claes' proefschrift *De mot zit in de mythe. Hugo Claus en de oudheid* uit 1984 analyseert de antieke elementen in het werk van Hugo Claus en kijkt op welke manier de klassieke oudheid hierin tot uiting komt.²⁰ Claes stelt vast dat Claus beïnvloed is door het werk van de Schotse antropoloog James Frazer (1854-1941).²¹ Frazer is beroemd door zijn 12.000 pagina's tellende encyclopedie *The Golden Bough*.²² In dit boek classificeerde hij mythen, religies en vormen van magie. Frazer legde in verscheidene mythische verhalen een verband bloot tussen het doden van de oude koning en de vruchtbaarheidsstatus van het land. De gezondheid van de koning of god had volgens deze verhalen een directe invloed op de natuur- en oogstcyclus van een gebied.²³ Koningen en vegetatiegoden ondergaan een cyclus die vergelijkbaar is met de seizoenen. Met het verouderen van een koning of god sterft de natuur, zoals in de herfst of winter, en met de wederopstanding van de nieuwe jonge koning ontkiemt het land weer in de lente. De verhalen dragen connotaties van seksualiteit, vruchtbaarheid en (liefdes)relaties met zich mee, omdat de koningen en goden volgens Frazer verbonden worden aan een godin die zowel voor vruchtbaarheid als voor de dood staat.²⁴ Wanneer de godin, geliefde of moeder(aarde) wordt bevrucht door een god, zoon of minnaar, betekent dit leven en een nieuwe lente, wanneer ze elkaar echter mislopen en er geen bevruchting plaatsvindt, resulteert dit in onvruchtbaarheid en de daarmee gepaarde dood.²⁵

¹⁸ Zie bijvoorbeeld: Raat, G.F.H. (1980) *Over de Hondsdagen van Hugo Claus*. Amsterdam: Wetenschappelijke Uitgeverij b.v.. & Wesselo, J.J. (1974) *Het tijdsbeeld*. Brugge: Orion.

¹⁹ Claus (2004) p. 269.

²⁰ Claes, P. (1984) *De mot zit in de mythe. Hugo Claus en de oudheid*. Amsterdam: De Bezige Bij.

²¹ Claes (1984) pp. 145-146.

²² Debergh, G. (2014) 'Mythologie en antropologie', in: *Lezen in verwondering. Veertien leeswijzers bij een roman van Hugo Claus*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 158.

²³ Claes (1984) p. 141.

²⁴ Claes (1984) p. 143.

²⁵ Claes (1984) p. 146.

Paul Claes verbindt in zijn proefschrift de romans *De hondsdagen*, *De koele minnaar*, *De verwondering*, *Omtrent Deedee* en *Het verlangen* met de verscheidene vegetatiemythen. Volgens Claes krijgen de man-vrouwverhoudingen in Claus' oeuvre een extra laag door de connotatie met deze mythes. Veel personages vertonen verwantschap met mythologische figuren en deze connectie kan een ander licht werpen op de verlangens en keuzes van de karakters. Zo zijn er volgens Claes verscheidene thema's uit de vegetatiemythen terug te vinden in de werken van Claus, zoals de hellevaart (*De verwondering*), de natuurcyclus (*De hondsdagen*) en de Grote Godin (*De koele minnaar*).

In zijn onderzoek naar de vegetatiemythen stipt Paul Claes aan dat Hugo Claus de godenwereld op een oedipale manier interpreteert.²⁶ Het oedipuscomplex is de beroemde interpretatie van de Oostenrijkse psychiater Sigmund Freud van de mythe over koning Oedipus.²⁷ Oedipus werd als baby te vondeling gelegd nadat het Orakel voorspeld had dat hij zijn vader zou doden en zijn moeder zou trouwen. Wanneer Oedipus volwassen is, krijgt hij ruzie met een reisgezelschap en hij doodt alle aanwezigen. Een van deze mannen was Oedipus' biologische vader, waardoor hij zonder te weten zijn vader heeft vermoord.²⁸ Na deze gebeurtenis vervolgt Oedipus zijn weg en komt een sfinx tegen die de stad Thebe terroriseert. Oedipus lost het raadsel van de sfinx op waarna het mythische dier zich in de afgrond stort. Als dank voor deze heldendaad mag Oedipus met de weduwe van de koning trouwen, met wie hij vier kinderen krijgt.²⁹ In het begin regeren Oedipus en zijn vrouw zeer succesvol over Thebe, maar op een gegeven moment breekt de pest uit en het land wordt onvruchtbaar.³⁰ Het Orakel voorspelt dat wanneer de moordenaar van de vorige koning gestraft wordt, het land weer vruchtbaar zal worden. Oedipus is vastbesloten om de moordenaar te vinden en stuit op de pijnlijke waarheid: hij is de moordenaar van de koning en getrouwd met zijn moeder. Dit gruwelijke besef is ondragelijk voor het echtpaar en hun onderdanen. Zijn moeder pleegt zelfmoord en Oedipus steekt zijn eigen ogen uit en wordt verbannen uit Thebe.³¹ Op deze mythe baseert Freud zijn psychoanalytische concept, waarin hij veronderstelt dat een kleuter onbewust een erotisch verlangen ontwikkelt voor de ouder van het andere geslacht, zodat de ouder van hetzelfde geslacht een rivaal wordt. Dit resulteert in moederliefde en vaderhaat of vaderliefde en moederhaat.³² Het oedipuscomplex eindigt wanneer een kind een normale identificatie aangaat met de ouder van hetzelfde geslacht en het zich op die manier vereenzelvigd met het biologische geslacht.³³ De afwikkeling van het oedipuscomplex geeft een invulling aan de verschillen tussen mannen en vrouwen.³⁴

²⁶ Claes (1984) p. 147.

²⁷ Claes (1984) p. 99.

²⁸ InfoNu (2015) *Oedipus een tragische Griekse held*. <http://kunst-en-cultuur.infonu.nl/mythologie/82599-oedipus-een-tragische-griekse-held.html>. (23 maart 2015).

²⁹ InfoNu (2015) *Oedipus een tragische Griekse held*. <http://kunst-en-cultuur.infonu.nl/mythologie/82599-oedipus-een-tragische-griekse-held.html>. (23 maart 2015).

³⁰ InfoNu (2015) *Oedipus een tragische Griekse held*. <http://kunst-en-cultuur.infonu.nl/mythologie/82599-oedipus-een-tragische-griekse-held.html>. (23 maart 2015).

³¹ Claes (1984) pp. 97-98.

³² Buikema & Smelik (1993) p. 225.

³³ Claes (1984) pp. 99-100.

³⁴ Buikema & Smelik (1993) p. 225.

Aan de hand van het freudiaanse oedipuscomplex analyseert Paul Claes de romans *De hondsdagen*, *De verwondering* en *Omtrent DeeDee*. Volgens hem vervult het complex een structurele functie die, net als bij de vegetatiemythen, de onbewuste keuzes van de hoofdpersonages kan verduidelijken.³⁵ Claes concludeert dat er voortdurend terugkerende oedipale patronen te vinden zijn in Claus' romans: "[...] de hoofdfiguur [is] telkens iemand die door zijn handelwijze, zijn obsessies en remmingen onweerstaanbaar aan de mythische en psychoanalytische Oedipus herinnert".³⁶ Claes concludeert dat de personages de kracht missen om de symbolische vadermoord te voltrekken en om die reden kunnen ze hun complex niet succesvol afronden. De personages kunnen zodoende niet volwassen worden en zijn hierdoor niet in staat een volwaardige liefdesrelatie aan te gaan.

Laura Lech bouwt in haar proefschrift *Birds through a ceiling of alabast. Genderproblematiek in de romans van Hugo Claus* verder op de conclusies van Paul Claes.³⁷ Lech stelt dat in Hugo Claus' werken het thema van de ongelukkige liefde een centrale positie inneemt.³⁸ Ze staft deze uitspraak met een uitgebreide analyse van *De hondsdagen*, *De koele minnaar*, *Omtrent DeeDee* en *Jessica!*. Ze constateert dat (latente) homoseksualiteit en androgynie een grote rol spelen in de romans van Claus.³⁹ Volgens Lech liggen problemen in de omgang met het oedipuscomplex aan de basis van deze homoseksuele en androgyne eigenschappen. Het oedipuscomplex dat zichtbaar wordt in de verschillende verhaalwerelden, is niet in balans en kan daardoor ook niet succesvol afgerond worden. De personages gaan geen definitieve identificatie aan met de vader of de moeder. Er blijft zodoende zowel een mannelijke als een vrouwelijke identiteit bestaan, zodat het personage gevoelens kan ontwikkelen voor zowel het andere als voor eigen geslacht.⁴⁰ Verder stelt Lech dat de personages in Claus' romans streven naar een leven zonder passie, niet graag seks hebben en zich ook niet willen voortplanten. Ze doen zich voor als heteroseksuelen, omdat ze onderdrukt worden door de heersende normen en waarden. De ettelijke karakters die hun androgynie staat accepteren, zijn vaak ongelukkig en plegen dikwijls zelfmoord.⁴¹ Lech concludeert dat de personages in Claus' romans willen breken met de dominante normen en waarden, maar hier niet de mogelijkheid of de kracht voor hebben. Ze leven daardoor in een ongelukkige en passieloze wereld.

Gwennie Debergh verbindt in haar onderzoek de ideeën van het oedipuscomplex, de zondebok en de vegetatiemythen. In haar essays 'Liefdesomhelzing in sepia: Hugo Claus en René Girard' en 'Afscheid in mineur: Hugo Claus en René Girard' laat zij zien hoe de zondebokstatus door de mimetische begeerte tot stand komt.⁴² De mimetische begeerte is een van de kernbegrippen uit het werk van

³⁵ Claes (1984) p. 110.

³⁶ Claes (1984) p. 124.

³⁷ Lech, L. (2013) *Birds through a ceiling of alabast. Genderproblematiek in de romans van Hugo Claus*. Leiden: Universiteit Leiden.

³⁸ Lech (2013) p. 175.

³⁹ Lech (2013) p. 175.

⁴⁰ Lech (2013) p. 175.

⁴¹ Lech (2013) p. 175.

⁴² Debergh, G. (2002) 'Liefdesomhelzing in sepia: Hugo Claus en René Girard', in: *DW en B*. Amsterdam: Meulenhoff: 4:147, pp. 822-829. & Debergh, G. (2002) 'Afscheid in mineur: Hugo Claus en René Girard', in: *DW en B*. Amsterdam: Meulenhoff: 5:147, pp. 358-365.

Franse filosoof René Girard.⁴³ Deze begeerte is de romantische illusie dat de mens origineel en uniek is: “Mensen imiteren elkaar en laten zelfs hun diepste wensen en verlangens door anderen sturen”.⁴⁴ Deze begeerte creëert een driehoeksverhouding tussen het begerende subject, het begeerde object en de bemiddelaar die de begeerte opwekt. Volgens Debergh is deze driehoeksverhouding op twee manieren duidelijk terug te vinden in de roman *Het verdriet van België*, namelijk via externe en interne bemiddeling.⁴⁵ Wanneer het begeerde zich niet in de directe leefomgeving bevindt, is er sprake van externe bemiddeling. Bij externe bemiddeling overheerst het gevoel van bewondering, omdat het subject geen rol speelt in de directe omgeving, zodat deze altijd aan de fantasie kan voldoen. Bij interne bemiddeling, wanneer het begeerde zich in de directe leefomgeving bevindt, wordt de relatie gedomineerd door afgunst en jaloezie.⁴⁶ Volgens Debergh begeert het hoofdpersoonage Louis op beide manieren. De externe bemiddeling vindt zijn uiting bijvoorbeeld in Louis’ verering van Christus en Hitler, terwijl zijn interne bemiddeling naar voren komt in zijn relatie met zijn vriendje Vlieghe.⁴⁷ Door de concurrentiestrijd en de jaloezie die ontstaan door de interne begeerte beginnen verscheidene personages in het boek elkaar te kopiëren. Hoe hoger de uniformiteit van deze imitatie, hoe groter de kans op geweld. Wanneer een personage zich namelijk niet meer kan onderscheiden van een ander, zorgt dit voor een spanningsveld.⁴⁸ Deze persoonlijke spanning is overdraagbaar op groepen, waardoor het eerder genoemde concept van de zondebok ontstaat. Door de ander tot boeman te maken kan een eigen identiteit of groepsidentiteit versterkt worden: “Zo verandert de chaos van allen tegen allen in een overzichtelijke strijd van allen tegen één”.⁴⁹ In *Het verdriet van België* lopen personages die sterk overeenkomen met anderen het gevaar om de zondebok te worden, met alle gevolgen van dien.

Dit brengt ons terug bij de driehoeksverhouding tussen het oedipuscomplex, de zondebok en de vegetatiemythen. De mythe van Oedipus kan namelijk zowel gekoppeld worden aan het zondebok motief als aan de vegetatiemythen, aangezien Oedipus de schuld krijgt van de pestuitbraak en moet sterven voor de vruchtbaarheidscyclus van zijn land. Gwennie Debergh toont in haar essay ‘Mythologie en antropologie’ aan dat in de roman *De verwondering* deze driehoeksverhouding duidelijk naar voren komt. In dit boek is de Griekse mythe van Demeter en Persephone tussen de regels door te lezen.⁵⁰ Het personage Alice is de vruchtbaarheidsgodin die de jonge korengoden De Rijckel en Crabbe moet verleiden om de oogst te verzekeren.⁵¹ De Rijckel en Crabbe zijn de belichaming van de driehoeksverhouding tussen Oedipus, de zondebok en de vegetatiemyten.⁵² Deze personages hebben zowel innerlijke als uiterlijke oedipale trekjes. Ze zijn zondebokken en ze belichamen het idee van de

⁴³ Debergh (2002) p. 822.

⁴⁴ Debergh (2002) pp. 822-823.

⁴⁵ Debergh (2002) p. 823.

⁴⁶ Debergh (2002) p. 825.

⁴⁷ Debergh (2002) p. 825.

⁴⁸ Debergh (2002) p. 359.

⁴⁹ Debergh (2002) p. 360.

⁵⁰ Debergh (2014) pp. 157-167.

⁵¹ Debergh (2014) p. 159.

⁵² Debergh (2014) p. 162.

korengoden (de bevruchters).⁵³ Beide mannen gaan uiteindelijk ten onder omdat ze niet herenigd kunnen worden met Alice, waardoor de vruchtbaarheidscyclus niet kan worden vervuld.

Net als Gwennie Debergh analyseert Jos van Thienen zowel *De verwondering* als *Het verdriet van België*. In zijn essays 'Genderstudies' en 'Louis & Co. Identiteit en Gender in *Het verdriet van België* van Hugo Claus', past hij een genderanalyse toe op de bovenstaande boeken.⁵⁴ Hij stelt dat gender in het werk van Hugo Claus een performatieve bezigheid is. Met dit begrip van gendertheoreticus Judith Butler duidt hij aan dat gender niet een statisch gegeven is. Gender is een handeling die tot stand komt door herhaling.⁵⁵ De herhaling creëert een norm die als natuurlijk en normaal wordt beschouwd. Dit toont aan dat gender niet neutraal is, maar gepaard gaat met machtsrelaties. Personen die namelijk niet in staat zijn de normen van gender te herhalen, worden buitengesloten.⁵⁶ Van Thienen toont aan dat zowel mannelijke als vrouwelijke personages in het werk van Claus problemen hebben met deze sociale hiërarchie.⁵⁷ De personages in zijn boeken wijken namelijk af van de stereotype constructies van mannelijkheid en vrouwelijkheid, zodat de absolute noties van identiteit en gender onderuit gehaald worden. Claus creëert hiermee een hybride ruimte waarin de personages zich niet (hoeven te) schikken naar de maatschappelijke norm.⁵⁸ Zijn oeuvre, waaronder *De verwondering* en *Het verdriet van België*, is daarom gevuld met identiteits- en gendervervagingen, genderambigüiteit, transgenderisme en travestie.⁵⁹ De scheidingslijn tussen de zelf en de ander wordt overschreden, waardoor mannelijke en vrouwelijke genderrollen binnen bereik van alle personages liggen, ongeacht zijn of haar sekse. Claus breekt hierdoor met de essentialistische, totalitaire en oppositionele noties van identiteit.⁶⁰

Onderzoeksvraag en legitimering

De belangrijke rol van het oedipuscomplex in het genderonderzoek naar Hugo Claus komt duidelijk naar voren in het overzicht dat gegeven is in de Status Quaestionis. Ogenschijnlijk kan het werk van Claus alleen vanuit een oedipale invalshoek geanalyseerd worden. Ik ben er echter van overtuigd dat een andere invalshoek ook mogelijk is. De beginselen van deze benaderingswijze worden aangestipt door Jos van Thienen in zijn artikel 'Louis & Co'. Hij stelt dat in *Het verdriet van België* vrouwelijke personages vaak belangrijke posities vervullen, waardoor mannelijke personages ondergeschikt zijn aan de macht van vrouwen.⁶¹ Dit is een traditioneel matriarchale eigenschap. De manier waarop deze vrouwen omgaan met hun invloedrijke posities is echter zeer autoritair en patriarchaal.⁶² Van Thienen toont hiermee aan dat Claus de concepten en de eigenschappen van het matriarchaat en het

⁵³ Debergh (2014) p. 165.

⁵⁴ Thienen, J. van (2014) 'Genderstudies', in: *Lezen in verwondering. Veertien leeswijzers bij een roman van Hugo Claus*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, pp. 203-218. & Thienen (2003) pp. 49-73.

⁵⁵ Van Thienen (2014) p. 215.

⁵⁶ Van Thienen (2014) p. 217.

⁵⁷ Van Thienen (2014) p. 217.

⁵⁸ Van Thienen (2003) p. 50.

⁵⁹ Van Thienen (2003) p. 55.

⁶⁰ Van Thienen (2003) p. 51.

⁶¹ Van Thienen (2003) p. 71.

⁶² Van Thienen (2003) p. 56.

patriarchaat compliceert en de kenmerken van deze sociale constructies door elkaar laat lopen. De taal- en letterkundige koppelt het bestaan van matriarchale mannen en patriarchale vrouwen in *Het verdriet van België* echter terug naar het oedipuscomplex: “Zij onderwerpen de mannen aan hun oermoederlijke macht en pinnen de mannen – hun zonen – vast op hun oedipale fixaties”.⁶³ Het is mijn intentie om het concept van deze matriarchale mannen en patriarchale vrouwen juist los te koppelen van het oedipuscomplex en daarmee een nieuw perspectief te creëren binnen het genderonderzoek naar Hugo Claus.

Om dit onderzoek tot een goed einde te brengen moeten er een aantal keuzes en kanttekeningen worden gemaakt. De eerste kanttekening is dat ik de personages niet behandel als een doorslag van de realiteit, maar als onderdeel van een gemedieerde werkelijkheid. *Het verdriet van België* is geen feitelijk geschiedenisboek, maar een roman gesitueerd in een geschiedkundige periode. Het historische België heeft daarom invloed op de fictieve verhaalwereld, maar er is geen sprake van objectieve representatie van de werkelijkheid. De personages in *Het verdriet van België* worden gemedieerd door het perspectief van het hoofdpersoonage Louis.⁶⁴ De beschikbare informatie wordt weergegeven vanuit zijn optiek. Louis’ visie en de maatschappelijke verwachtingspatronen die geschept worden in het boek zijn daarom verenigbaar. Dit is duidelijk waarneembaar in het eerste gedeelte van de roman. ‘Het verdriet’ is namelijk een novelle die door Louis geschreven is, wat hem tot fictieve schrijver en mediator maakt van dit gedeelte van het boek.⁶⁵ Hoewel het tweede gedeelte (‘van België’) niet geschreven is door Louis voert ook in dit gedeelte zijn invulling van de personale verteller en ik-verteller de boventoon. In mijn analyse zal ik hierdoor geen uitspraken doen over de realiteit, maar alleen over de gemedieerde wereld van het boek.

De personages zijn onderhevig aan de gemedieerde normen en waarden van het boek. Om bloot te leggen welke sociale constructie de boventoon voert, analyseer ik een aantal karakters aan de hand van de volgende vraag: welke veranderingen en vormen van verzet zijn terug te vinden in gendernormen van de karakters van de nonnen, Baekelmans, Constance Seynaeve en Madame Laura in het boek *Het verdriet van België* van de Vlaamse schrijver Hugo Claus en welke invloed heeft dit op de machtsposities van het patriarchaat en matriarchaat? Mijn onderzoeksvraag toont dat ik me beperk tot drie personages en de Zusters van het Gesticht, omdat het onderzoek te breed wordt als ik alle personages wil behandelen. De keuze voor de drie personages en de nonnen komt voort uit een aantal redenen. Het is mijn doel om met dit onderzoek de aanwezigheid en de machtsposities van het matriarchaat en het patriarchaat te analyseren aan de hand van een aantal genderanalyses. Om dit te kunnen doen moet ik personages kiezen die op verschillende momenten in het verhaal een positie van macht bezitten of deze proberen te verkrijgen. De Zusters van het Gesticht in Haarbeke zijn een logische keuze: zij maken de dienst uit op het internaat en representeren daardoor de dominante machtsinstantie. Naast de nonnen en de leerlingen is er nog een personage dat constant aanwezig is op het internaat: de tuinman Baekelmans. Hij is de enige volwassen man binnen dit bolwerk van

⁶³ Van Thienen (2003) p. 71.

⁶⁴ Universiteit Utrecht (2014) *Het verdriet van België : een postmoderne roman*. <http://hugoclaus.wp.hum.uu.nl/het-verdriet-van-belgie-een-postmoderne-roman/>. (13 april 2015).

⁶⁵ Claus (2008) p. 269.

vrouwelijke macht en vertegenwoordigt door zijn mannelijke geslacht een interessante positie, aangezien hij de binaire tegenhanger is van de nonnen. Een analyse van de dynamiek tussen Baekelmans en de Zusters legt zodoende de invloed van het matriarchaat en het patriarchaat op het gender van de man en de vrouw binnen het Gesticht bloot.

Louis' moeder Constance en Madame Laura vervullen een bijzondere rol binnen de matriarchale en patriarchale dynamiek. Zij zijn, in tegenstelling tot de nonnen en Baekelmans, niet lijfelijk aanwezig op het Gesticht, maar spelen in deze periode een rol in Louis' gedachten en fantasieën en belichamen daardoor zijn zienswijze op vrouwelijkheid. Beide vrouwen ondervinden druk van de fictieve maatschappij om zich te conformeren aan de heersende sociale verwachtingspatronen en gaan dan ook op zoek naar een uitweg. Deze zoektocht belichaamt de ontwikkeling die het matriarchaat en het patriarchaat gaan doormaken in het tweede gedeelte in het boek. De analyse van Constance en Madame Laura stelt mij in staat om te kunnen concluderen welke sociale constructie de dominante machtspositie vervult binnen *Het verdriet van België*.

Een positieve bijkomstigheid van de keuze voor de bovenstaande drie vrouwen is dat ze verschillende stereotype rollen representeren, namelijk die van de non, de moeder en de prostituee. In het matriarchaat en patriarchaat worden aan deze rollen verschillende waarden toegekend, waardoor ze interessante toetsingsobjecten worden om te analyseren welke sociale constructie de boventoon voert op verschillende momenten in het boek. De keuze om maar één mannelijke rol, tegenover drie vrouwelijke, de revue te laten passeren, lijkt misschien onevenwichtig, maar zoals uit het onderzoek zal blijken worden traditionele concepten van mannelijkheid en vrouwelijkheid zo sterk door elkaar gebruikt dat het biologische geslacht van een personage weinig invloed heeft op de invulling van de gendernorm.

Hoewel de gekozen personages diverse aspecten van de aanwezige gendernormen in de fictieve verhaalwereld representeren, heeft deze beperking natuurlijk ook een groot nadeel, aangezien verscheidene interessante personages nu niet behandeld worden. Deze toespitsing is echter nodig, omdat er anders onvoldoende ruimte is om de gendernormen van de gekozen personages grondig te analyseren, wat een gebrek aan focus en diepgang zou veroorzaken. Door te kiezen voor drie personages en de nonnen wordt het mogelijk om mijn doel te behalen, namelijk om enerzijds het genderonderzoek naar Hugo Claus los te koppelen van het oedipuscomplex en anderzijds aan de hand van verscheidene genderanalyses vast te stellen welke ontwikkeling er plaatsvindt in de machtsverhoudingen tussen het matriarchaat en het patriarchaat. Om dit doel en mijn onderzoek tot een goed einde te brengen, maak ik gebruik van een analysemethode die mij in staat stelt de gendernormen van de personages te analyseren. Deze methode van de feministische literatuurkritiek wordt hieronder uiteengezet.

Methode

Feministische literatuurkritiek ontstond ten tijde van het postmodernisme. Het postmodernisme is een (kunst)stroming en gevoelsstructuur die in de jaren zeventig van de vorige eeuw ontstaan is als reactie op het modernisme.⁶⁶ De stroming verkondigt het eind van de grote modernistische verhalen zoals het christendom, marxisme en universaliteit.⁶⁷ Het idee van eenheid en waarheid wordt ondermijnd, met tot gevolg dat een gevoel van fragmentatie, ambiguïteit en onzekerheid wordt opgeroepen.⁶⁸ De theorie die ontstaat, beargumenteert dat concepten zoals identiteit, cultuur, seksualiteit en gender niet statisch, maar juist vloeiend, in beweging en altijd in-wording zijn.⁶⁹ Dit maakt het leven in het postmoderne tijdperk geen kwestie van 'zijn', maar een kwestie van 'worden'. Dit idee van worden verandert de theoretische benaderingswijze van verscheidene traditionele machtsinstanties aanzienlijk. De basis voor deze macht is nu niet langer statisch, maar dynamisch, zodat deze op losse schroeven komt te staan.⁷⁰ Het dynamische karakter van de norm toont aan dat verandering mogelijk is, waardoor de macht van een bepaalde groep of persoon niet gebaseerd is op een natuurlijk gegeven, maar op een culturele constructie. Deze postmodernistische benadering van machtsinstanties maakt het mogelijk om de normatieve positie van de blanke, heteroseksuele, middelbare man in twijfel te trekken, zodat er ruimte ontstaat voor de verhalen van minderheidsgroepen.⁷¹ Dit mondig worden van eerder stemloze groepen, zoals homoseksuelen, niet-blanken en vrouwen, zorgt voor nieuwe visies en benaderingswijzen in de academische wereld. Er ontstaan hierdoor onderzoeksvelden die uitgaan van de positie van de Ander, zoals *queer studies*, het postkolonialisme en de voor deze scriptie belangrijke methode van feministische literatuurkritiek.⁷²

GENDERCONSTRUCTIES: HERHALEN, HERHALEN EN NOG EENS HERHALEN

Gender staat aan de basis van de feministische literatuurkritiek en belichaamt niet de biologische (seks), maar de psychologische, culturele en sociale geslachtsverschillen.⁷³ Deze incorporatie heeft volgens literatuurwetenschapper Maaïke Meijer grote gevolgen voor een analyse. Ze stelt dat gender een fundamentele hiërarchie in onze cultuur belichaamt.⁷⁴ Gender is daarom geen thema dat wel of niet voorkomt in de literatuur, maar het is volgens Meijer "[...] een kracht, die elke tekst van binnenuit bestuurt. Het is een conventioneel systeem van regels dat de representatie organiseert".⁷⁵ Met deze conventionele representatie bedoelt Meijer dat stereotyperende belichamingen van mannelijkheid en vrouwelijkheid zo vanzelfsprekend zijn, dat deze niet als een constructie worden gezien, maar als een

⁶⁶ Sturken, M. & L. Cartwright (2009) *Practices of Looking. An Introduction to Visual Culture*. Oxford: Oxford University Press, p. 454.

⁶⁷ Barker, C. (2008) *Cultural Studies. Theory & Practice*. Londen: Sage, p. 200.

⁶⁸ Barker (2008) p. 200.

⁶⁹ Barker (2008) p. 200.

⁷⁰ Buikema & Smelik (1993) p. 27.

⁷¹ Meijer (1996) p. 10.

⁷² Bork, G.J. van, D. Delabastita, H. van Gorp, P.J. Verkruijsse & G.J. Vis (2012) *Algemeen letterkundig lexicon. dbnl*. http://www.dbnl.org/tekst/dela012alge01_01/dela012alge01_01_00908.php. (4 mei 2015).

⁷³ Halsema, A. (2000) 'Judith Butler: turbulentie op het gebied van gender en seksualiteit', in: *Gender Turbulentie*. Amsterdam: Boom/Parrèsia, p. 11.

⁷⁴ Meijer (1996) p. 2.

⁷⁵ Meijer (1996) p.2.

natuurlijke waarheid. Hierdoor is het niet langer zichtbaar dat dit juist het effect is van de representatie:

Wat wij ervaren als werkelijkheid, bestaat in feite uit het veelvuldig gerepresenteerde en het representeerbare. [...] representatie heeft geen object. Representatie spiegelt geen werkelijkheid, maar schept er een, omdat zij ons de werkelijkheid op een bepaalde wijze doet zien.⁷⁶

Dit betekent dat de representaties van mannelijkheid en vrouwelijkheid in de dominante cultuur en het dagelijks leven de normen en waarden van gender bepalen. Wanneer deze representaties gedeconstrueerd worden, blijkt dat er geen natuurlijke mannelijkheid of vrouwelijkheid bestaat, maar dat gender iets is dat invulling krijgt door de bestaande normen van de maatschappij.⁷⁷ Dit iets staat centraal in het iconische genderonderzoek van de Amerikaanse filosoof en gendertheoreticus Judith Butler.⁷⁸ Ze presenteert hiermee haar vernieuwende theorie: gender is geen vaststaand gegeven, maar iets dat de mens doet.⁷⁹ Ze ziet gender als een performativiteit.

Gender *performativity* is volgens Judith Butler het proces van het herhalen van de regels van gender, waardoor de normen en waarden van mannelijkheid en vrouwelijkheid tot stand komen en blijven bestaan.⁸⁰ Deze regels creëren het verwachtingspatroon waaraan mannen en vrouwen moeten voldoen.⁸¹ De constante herhaling en bevestiging van dit patroon vormt de norm die steeds opnieuw wordt geïnternaliseerd en bevestigd, waardoor de verwachtingen van mannelijkheid en vrouwelijkheid overkomen als natuurlijk.⁸² Zodoende ontstaat een uniform idee over mannelijkheid en vrouwelijkheid: een man is stabiel, gecontroleerd, dominant, sterk en rationeel en een vrouw is emotioneel, betrokken, passief, lichamelijk en verzorgend.⁸³ De aard van het herhalingsproces toont aan dat de norm cultureel bepaald wordt en zichzelf in stand houdt. De genderverschillen tussen mannen en vrouwen zijn daarom maatschappelijk en niet natuurlijk.⁸⁴

Gendernormen hebben een toetsende en controlerende functie en worden in de cultuurtheorie daarom ook wel genderdiscoursen genoemd. Volgens de Franse filosoof Michel Foucault belichaamt een discours een combinatie van regels “[...] that are immanent in a practice, and define it in its specificity”.⁸⁵ Dit maakt een discours tot een regulerende praktijk “[...] of words and things [...] that systematically form the objects of which they speak”.⁸⁶ Kortom: discours is een set van regels die binnen een cultuur het gedrag en de taal van mensen stuurt. Het heeft hierdoor een

⁷⁶ Meijer (1996) p. 103.

⁷⁷ Liska, V. (2007) ‘Van feministische literatuurkritiek naar *Gendered Cultural Studies*: een kritische toetssteen’, in: *Een vrouw die schrijft!: literatuur en literatoren feministisch bekeken*. Brussel: Uitgeverij VUBPRESS, p. 23.

⁷⁸ Barker (2008) p. 239.

⁷⁹ Halsema (2000) p. 7.

⁸⁰ Halsema (2000) p. 14.

⁸¹ Halsema (2000) p. 14.

⁸² Sturken & Cartwright (2009) p. 458.

⁸³ Meijer (1996) p. 8.

⁸⁴ Halsema (2000) p. 15.

⁸⁵ Foucault, M. (2010) *The Archeology of Knowledge and The Discourse on Language*. New York: Vintage Books, p. 46.

⁸⁶ Foucault (2010) p. 49.

controlerende functie, omdat het bepaalt wat als normaal en afwijkend gedrag wordt gezien.⁸⁷ Deze controlerende macht is op alle facetten in een cultuur aanwezig en werkt op individueel, collectief en door globalisering zelfs op mondiaal niveau. Via populaire cultuur, internet, media en het nieuws worden verwachtingspatronen van gender verspreid.⁸⁸ Dit heeft tot gevolg dat een genderrepresentatie altijd sturend is: “[...] er is altijd iemand die de tekst, het beeld, de gedachte heeft gevormd”.⁸⁹ De vorming van de norm wordt omgedraaid: in plaats van een spiegeling van de gevestigde norm, creëert en bevestigt een representatie uit het dagelijks leven of de media juist het verwachtingspatroon.

De constante aanwezigheid van het discours maakt het onmogelijk om aan de verwachtingspatronen van gender te ontsnappen. Natuurlijk conformeert niet iedereen zich aan de norm, maar degenen die afwijken worden dikwijls bestraft.⁹⁰ Volgens Judith Butler en Michel Foucault wordt sociaal wenselijk gedrag beloond en afwijkend gedrag veroordeeld: “[...] those who fail to do their gender right are regularly punished”.⁹¹ Deze onderverdeling creëert twee soorten mensen, of lichamen, zoals Butler het noemt: *bodies that matter*, ofwel lichamen die ertoe doen en *abject bodies*, ofwel abjecte lichamen.⁹² Abjecte lichamen zijn degenen die overblijven, de rest, de lichamen die niet meetellen.⁹³ Ze worden buitengesloten van de gemeenschap. Dit uitsluiten heeft volgens Butler een constructieve functie voor de *bodies that matter*.⁹⁴ Deze kunnen aan de hand van de afwijkende lichamen bewijzen dat zij ertoe doen: door het bestaan van abjecte lichamen, ontstaat er een tastbare grens tussen de een en de Ander, zodat de grenzen van de geaccepteerde gendernorm afgebakend kunnen worden. De lichamen die ertoe doen kunnen zodoende op een legitieme manier sociaal bestaansrecht, ofwel een subjectstatus claimen, omdat zij kunnen bewijzen dat ze voldoen aan het uniforme verwachtingspatroon van het discours.⁹⁵ Het abjecte lichaam kan of wil niet voldoen aan de verwachtingspatronen en krijgt daarom de status van de Ander. Het abjecte lichaam kan toch een subjectstatus verwerven door zich te conformeren aan de norm, door de kenmerken op te geven die het abjecte lichaam eerder lieten afwijken.

Deze situatie van subject-wording klinkt statisch en deterministisch, maar het conformeren aan de norm is niet de enige manier waarop de Ander een subjectpositie kan krijgen. De *bodies that matter* zijn volgens Judith Butler in staat de norm van binnenuit te veranderen en deze verandering kan er voor zorgen dat de Ander opgenomen wordt in de norm, zonder dat deze zich heeft moeten conformeren.⁹⁶ Het proces van herhalen is namelijk kwetsbaar, waardoor een foutieve repetitie kan

⁸⁷ Butler, J. (1993) ‘Critically Queer’, in: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. Durham: Duke University Press: 1:1, p. 21.

⁸⁸ Butler (1993) p. 22.

⁸⁹ Meijer (1996) p. 7.

⁹⁰ Butler, J. (1999) *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, p. 178.

⁹¹ Butler, J. (1988) ‘Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory’, in: *Theatre Journal*, Baltimore: John Hopkins University Press: 40:4, p. 522.

⁹² Halsema (2000) p. 17.

⁹³ Halsema (2000) p. 18.

⁹⁴ Halsema (2000) p. 18.

⁹⁵ Butler, J. (2000) ‘Lichamen die ertoe doen’, in: *Gender Turbulentie*. (vertaald door: Ineke van der Burg en Niels Helsloot) Amsterdam: Boom/Parrèsia, pp. 100-101.

⁹⁶ Butler (1993) p. 22.

optreden. Door deze fout treedt een verandering op in de constructie van gender.⁹⁷ Deze verandering komt dus niet van buitenaf, maar vindt binnen het discours plaats. Dit dynamische aspect is volgens Butler het positieve aan het performatieve proces, omdat het van binnenuit de statische continuering van gendernormen tegengaat.⁹⁸

De bovenstaande uiteenzetting toont aan dat de constructie van gender een complex proces is waar iedereen in de samenleving bewust of onbewust mee geconfronteerd wordt. Judith Butlers theorie is gebaseerd op een cultureel proces en stelt mij daardoor in staat om de fictieve samenleving en gendernormen in *Het verdriet van België* te analyseren en te deconstrueren.⁹⁹ Voor de analyse van de gender op tekstueel niveau heb ik echter een andere theorie nodig. Ik gebruik hiervoor de theorie van literatuurwetenschapper Gwennie Debergh, zoals ze deze uiteenzet in haar essay 'Kom, komkommer. Over herhaling, verdubbeling, gelijkenis en variatie in *Het verdriet van België*'.¹⁰⁰ Deze techniek om veranderingen op tekstueel niveau te analyseren noemt Debergh het *clinamen*-principe. Ze baseert deze naam op een passage uit *Het verdriet van België* waar Louis luistert naar zijn leraar De Kei die het *clinamen*-concept van de Romeinse filosoof Lucretius uiteenzet.¹⁰¹ Volgens Lucretius wijken atomen tijdens de valbeweging af van hun richting, zodat er een subtiele, maar essentiële verandering ontstaat:

Want zonder die afwijking zou immers alles, juist als de druppels van de regen, door 't bodemloos lege evenwijdige neervallen. Toenaadering [sic] zou er dan nimmer ontstaan en geen treffen tussen de atomen, zodat de natuur ook nooit iets kon scheppen.¹⁰²

Deze theorie van Lucretius gaat uit van hetzelfde principe als Butlers theorie over performativiteit, namelijk dat verandering nodig is voor de creatie van iets nieuws. Herhaling, en daarmee foutieve herhaling, staat aan de basis van creatie. Met het *clinamen*-principe analyseert Debergh dan ook tekstuele herhalingen die niet hetzelfde zijn, maar subtiel verschillen: "[...] de variatie binnen de herhaling [...] zorgt voor de creatie van een nieuwe betekenis, in tegenstelling tot de loutere reproductie van de verdubbelingen".¹⁰³ De subtiele verandering in de herhaling heeft invloed op de betekenis van de zin of het fragment. Dit principe spiegelt Judith Butlers overtuiging dat een subtiele herhalingsfout in het genderdiscours voor verandering kan zorgen. Het *clinamen*-principe kan zodoende (foutieve) tekstuele herhalingen blootleggen die effect hebben op de verwachtingspatronen, het gender of op de sociale constructies in het boek.

⁹⁷ Butler (1993) p. 22.

⁹⁸ Butler (1993) p. 22.

⁹⁹ Boven, E. van & G. Dorelijn (2008) *Literair mechaniek. Inleiding tot de analyse van verhalen en gedichten*. Bussum: Uitgeverij Coutinho, p. 314.

¹⁰⁰ Debergh, G. (2009) 'Kom, komkommer. Over herhaling, verdubbeling, gelijkenis en variatie in *Het verdriet van België*', in: *Spiegel der Letteren*. Gent: Uitgeverij Peeters: 1:51, pp. 71-98.

¹⁰¹ Claus (2008) p. 312.

¹⁰² Lucretius (1984) *Over de natuur* (vertaald door: W. Timmerman) Amsterdam : Athenaeum-Polak & Van Gennep, p. 75.

¹⁰³ Debergh (2009) p. 84.

De theorieën van Judith Butler en Gwennie Debergh maken het mogelijk de matriarchale en patriarchale invloeden in de gendernormen te isoleren en daarmee aan te tonen welke sociale constructie de boventoon voert en of dit in de loop van het verhaal verandert. Alvorens ik aan deze analyse kan beginnen, moet ik de uitgangspunten van het matriarchaat en het patriarchaat introduceren. Het matriarchaat is minder bekend en daarom geef ik eerst een korte introductie over dit mythische moederland, om daarna matriarchale en de patriarchale constructies van vrouwelijkheid uiteen te zetten.

DE MYTHISCHE MOEDER VS. MACHTELOZE MAAGD

Het idee dat er voor het patriarchaat een op vrouwen geconcentreerde, godin aanbiddende maatschappij heeft bestaan, klinkt misschien als een onrealistisch sprookje, maar het is er wel één met een lange theoretische geschiedenis. Het idee van het matriarchaat wordt voor het eerst systematisch uitgewerkt in 1861 door de Duitse classicus Johann Bachofen.¹⁰⁴ In zijn boek *Das Mutterrecht* schetst Bachofen het beeld van een matriarchaal georiënteerde wereld die ten einde kwam ten tijde van de Griekse oudheid. Het ontstaan van het matriarchaat wordt, op zijn vroegst, op ongeveer 1,5 miljoen jaar geleden geschat en is volgens de theorie rond 3000 jaar v.Chr. verdrongen door het patriarchaat.¹⁰⁵ Vanaf de publicatiedatum van *Das Mutterrecht* tot het einde van de negentiende eeuw was het matriarchaat een geliefd studieobject. Rond het begin van de twintigste eeuw werd het echter stil omtrent dit onderwerp en het duurde tot de tweede feministische golf (circa 1960) voordat dit onderzoeksveld opnieuw onder de aandacht kwam.¹⁰⁶

Een moderne schrijfster over het mythische matriarchaat is gender- en religiewetenschapper Cynthia Eller. In haar boek *The Myth of Matriarchal Prehistory* spreekt ze over de mythe van het matriarchaat omdat het bestaan van deze sociale constructie niet gestaafd kan worden met sluitende archeologische vondsten.¹⁰⁷ Eller concentreert zich in haar onderzoek dan ook niet op de echtheid van de mythe, maar analyseert de kern en de invloed van de legende. Volgens Eller heeft de mythe namelijk een grote invloed gehad op de perceptie van het huidige maatschappelijke systeem, omdat de mythe een alternatief biedt voor het patriarchaat, zodat zaken als seksisme, man-vrouwverhoudingen en sociale veranderingen vanuit een ander perspectief belicht kunnen worden.¹⁰⁸ Eller is niet de enige die de invloed van deze mythe onderzocht heeft. Volgens godsdiensthistoricus en theoloog Annine van der Meer geeft het matriarchaat vrouwen de mogelijkheid om zich te verzetten tegen de arbitraire macht van patriarchaat.¹⁰⁹ In haar boek *Van Venus tot Madonna. Een verborgen geschiedenis* worden de historische en mythische verschillen tussen het matriarchaat en het patriarchaat op het gebied van religie en maatschappij uitgewerkt en vergeleken.¹¹⁰

¹⁰⁴ Bachofen, J.J. (1967) *Myth, religion, and mother right: selected writings of J.J. Bachofen*. (vertaald door: Ralph Manheim) New Jersey: Princeton University Press.

¹⁰⁵ Eller (2000) p. 3.

¹⁰⁶ Eller (2000) p. 31.

¹⁰⁷ Eller (2000).

¹⁰⁸ Eller (2000) p. 18.

¹⁰⁹ Meer, A. van der (2006) *Van Venus tot Madonna. Een verborgen geschiedenis*. Den Haag: Synthese, p. 481.

¹¹⁰ Van der Meer (2006).

Cynthia Eller en Annine van der Meer tonen beiden aan dat vrouwen in het patriarchaat herhaaldelijk, en vooral negatief, gedefinieerd worden aan de hand van hun biologische kenmerken.¹¹¹ Deze eigenschappen, zoals kinderen barend, verzorgend, lichamelijk georiënteerd en seksueel actief, worden in het matriarchaat daarentegen op een positieve manier geapprecieerd.¹¹² In het matriarchaat was de vrouw niet ondergeschikt aan de man, maar ze vervulde een positieve en leidinggevende functie binnen de maatschappij. In tegenstelling tot de vrouw in het patriarchaat, kende de man in het matriarchaat geen ondergeschikte positie.¹¹³ Binnen de matriarchale maatschappij vervulde hij de traditionele mannelijke rol van jager, handelaar en herder. Het matriarchaat is hierdoor niet simpelweg het patriarchaat beginnend met de letter m, maar een lang verloren paradijs.¹¹⁴ Volgens de mythe waren mensen in de matriarchale samenleving:

[...] attuned to the seasons and to the earth; they were able to live together harmoniously, in meaningful and exciting intercommunication with all the creatures of earth, earth herself, and the energy-beings of moon, sun, planets, and the stars.¹¹⁵

Deze harmonie tussen de mens en alles om zich heen wordt verklaard vanuit het idee dat de macht in het matriarchaat gebaseerd is op een natuurlijk verschijnsel: de unieke kwaliteit van de vrouw om kinderen te kunnen baren. In de prehistorie was het baren van kinderen een mysterieus fenomeen, omdat de dominante overtuiging was dat vrouwen in staat waren om spontaan nieuw leven te ontwikkelen. Ze werd gezien als zelfbevruchtend, waardoor alleen de vrouw verantwoordelijk was voor de creatie van nieuw leven.¹¹⁶ Dit idee van eenzijdige voortplanting zorgde ervoor dat er geen relatie bestond tussen seks en zwangerschappen, resulterend in andere normen en waarden ten opzichte van monogamie, heteroseksualiteit en seksuele vrijheid:

Sex in the matriarchies was for young and old women alike, and sexuality and motherhood were regarded as antithetical to one another. If marriage existed, it did not require sexual fidelity to a single partner. Orgasms [...] were multiple and intense, and attained, at times, religious heights. [...] Certainly rape and sexual abuse were unknown.¹¹⁷

De basis van het vrouwelijke gezag ligt zodoende besloten in hun goddelijke gave om nieuw leven te creëren, hun moederlijke kwaliteiten en hun kunde om mannen en zichzelf genot te schenken. Dit maakt de macht van de vrouw natuurlijk, gezond en altruïstisch: ze was een machtige en moederlijke vrouw met een positieve seksuele identiteit die in respect samenleefde met alles om zich heen. Toch komt er volgens de mythe rond 3000 v. Christus een einde aan het moederland door de patriarchale revolutie.¹¹⁸ Volgens de matriarchale overlevering vond deze machtsverschuiving plaats omdat lichamelijke kracht steeds belangrijker werd in de agrarische samenleving en door het feit dat

¹¹¹ Van der Meer (2006) p. 33.

¹¹² Eller (2000) pp. 6-7.

¹¹³ Eller (2000) p. 45.

¹¹⁴ Eller (2000) p. 34

¹¹⁵ Eller (2000) p. 41.

¹¹⁶ Eller (2000) p. 45.

¹¹⁷ Eller (2000) p. 43.

¹¹⁸ Eller (2000) p. 45.

vaderschap voor het eerst een rol ging spelen omdat de man zijn aandeel in het reproductieproces begon te begrijpen.¹¹⁹

De patriarchale revolutie kondigt het einde aan van de machtspositie van de vrouw. Het verwachtingspatroon van de zelfvoorzienende en zelfbevruchtende vrouw verdwijnt en het beeld van de idealiter passieve, onderdanige en preutse vrouw komt ervoor in de plaats.¹²⁰ In het patriarchaat wordt niet langer de moeder, maar de vader beschouwd als de scheppende macht.¹²¹ Dit omslagpunt is duidelijk terug te vinden in de klassieke oudheid, bijvoorbeeld in het werk van de Griekse filosoof Aristoteles. Volgens Aristoteles kreeg het ongeborn kind vorm door het zaad van de vader.¹²² Om deze redenering kracht bij te zetten werd er gekeken naar de natuur: wanneer je rogge plant, krijg je rogge, als je tarwe plant, krijg je tarwe.¹²³ De conclusie die hieruit getrokken werd, was dat het zaad de essentie van de plant, de mens of het dier bepaalt. Dit reduceert de rol van de vrouw tot draagmoeder, of zoals etnograaf René Grémaux stelt: “The woman is the sack for carrying”.¹²⁴ Er is niets overgebleven van de mythische vruchtbaarheidsmacht en de patriarchale vrouw wordt gezien als zwak en afhankelijk. Ze wordt gekenmerkt door gebreken, ze kent geen macht, erkenning of waardering. Ze is, kortom, de vrouw met het tekort.

Het idee van de tekortkomende vrouw wordt uitgewerkt door de Franse psychoanalyticus Jacques Lacan. Hij stelt dat de symbolische orde van de westerse cultuur fallocentrisch geënt is. Dit betekent dat alle talige concepten, zoals kennis, de wet, intermenselijke relaties, maar ook culturele normen en waarden gedefinieerd worden door de mannelijke betekenaar, de fallus, waardoor betekenis bepaald wordt door een mannelijke norm.¹²⁵ Voor ik uiteenzet wat met de fallocentrische enting van de symbolische orde wordt bedoeld, belicht ik eerst het begrip betekenaar. Betekenaar is een begrip uit de semiotische theorie (tekenleer) van de linguïst Ferdinand de Saussure.¹²⁶ De Saussure stelt dat betekenis tot stand komt door een tekensysteem dat bij elk persoon bewust of onbewust in werking wordt gezet. Binnen dit systeem is de betekenaar (*signifier*) een beeld, geluid of woord dat iets representeert en aan deze betekenaar wordt een betekenis toegekend (*signified*). Deze twee concepten, betekenaar en betekenis, vormen samen een teken (*sign*).¹²⁷ Om een (stereotyperend) voorbeeld te geven: een persoon draagt een jurk (betekenaar). De jurk verwijst naar iemand van het vrouwelijke geslacht (betekende), omdat in de westerse cultuur jurken worden gedragen door vrouwen. Dit genereert het teken dat personen die een jurk dragen vrouw zijn.

¹¹⁹ Eller (2000) p. 47.

¹²⁰ hooks, b. (2004) ‘Understanding Patriarchy’, in: *The Will to Change: Men, Masculinity, and Love*. New York: Atira Books, p. 18.

¹²¹ Eller (2000) p. 95.

¹²² Eller (2000) P. 95.

¹²³ Eller (2000) p. 96.

¹²⁴ Grémaux, R. geciteerd in: Eller (2000) p. 96.

¹²⁵ Felluga, D.F. (2002) *Definition: Symbolic Order*.

<https://www.cla.purdue.edu/english/theory/psychoanalysis/definitions/symbolicorder.html>. (31 maart 2015).

¹²⁶ Sturken & Cartwright (2009) p. 27.

¹²⁷ Sturken & Cartwright (2009) p. 29.

In de theorie van de Saussure is taal een systeem van interpreteerbare tekens. In de theorie van Lacan is taal echter een systeem van betekenaars.¹²⁸ Bij Lacan draait het dus niet om het teken, maar om de betekenaar. De ene combinatie van betekenaars geeft namelijk een andere betekenis dan een andere combinatie.¹²⁹ Een jurk in combinatie met een vrouw symboliseert normale vrouwelijkheid, maar een jurk in combinatie met een man roept een ander beeld op. Dit maakt de betekenaar tot het ankerpunt van de betekenis. Zodoende komt er een tekort aan het licht in de mogelijkheden voor de mens om zich uit te drukken en betekenis toe te kennen. Een betekenaar is een representatie en zoals in de uiteenzetting over gender naar voren is gekomen, is een representatie nooit neutraal, maar een bemiddelde activiteit die gebaseerd is op culturele conventies en discoursen.¹³⁰ Wanneer iemand zich moet uitdrukken met vaststaande en normatieve betekenissen, zal hij of zij altijd woorden tekortkomen om iets dat afwijkt van de norm onder woorden te brengen. De taal is onvolledig en daardoor ontoereikend om de werkelijkheid in zijn volledigheid onder woorden te brengen, waardoor een tekort in de taal en in de symbolische orde ontstaat.¹³¹ Door dit tekort kan het afwijkende alleen uitgedrukt worden in een verschil tot de norm, met tot gevolg dat de norm de betekenis bepaalt van het afwijkende.¹³² Volgens de Franse filosoof Jacques Derrida kennen deze verschil-relaties, ofwel binaire opposities, een machtsverhouding waarbij de ene pool belangrijker is dan de ander, waardoor er altijd een norm en een Ander aan te wijzen is.¹³³

De Franse filosoof Hélène Cixous bouwt voort op deze theorie en verbindt het idee van het fallocentrisme met Derrida's theorie over de binaire opposities.¹³⁴ Volgens Cixous wordt door het fallocentrisme mannelijkheid hoger en vrouwelijkheid lager gewaardeerd.¹³⁵ Dit geldt niet alleen voor de binaire oppositie man/vrouw, maar ook voor andere opposities die gekoppeld zijn aan deze begrippen, zoals ratio/emotie en cultuur/natuur. De bovenstaande uiteenzetting toont dat de Ander alleen betekenis kan krijgen door een verschil-relatie met de norm. Vrouwelijkheid op zichzelf heeft dus geen betekenis. Wanneer iets als vrouwelijk wordt bestempeld, signaleert dit dat het niet-mannelijk is: het wijkt af van de mannelijke norm en valt daarom onder het vrouwelijke. Alle norm/Ander relaties worden hierdoor gedefinieerd vanuit het mannelijke, omdat in een patriarchale maatschappij de man en het mannelijke de norm zijn.¹³⁶ Alle talige concepten hebben zodoende een mannelijk vertrekpunt, omdat de fallus aan de grondslag ligt van de taal.¹³⁷ Een onafhankelijke en

¹²⁸ Kinet, M. (2013) *Betekenaar / betekende* | *Psychoanalytisch woordenboek*.
<http://www.psychoanalytischwoordenboek.nl/lemmas/betekenaar-betekende/>. (2 april 2013).

¹²⁹ Kinet, M. (2013) *Betekenaar / betekende* | *Psychoanalytisch woordenboek*.
<http://www.psychoanalytischwoordenboek.nl/lemmas/betekenaar-betekende/>. (2 april 2013).

¹³⁰ Meijer (1996) p. 103.

¹³¹ Verhaeghe, P. (2008) *Tussen hysterie en vrouw. Van Freud tot Lacan: Een weg door honderd jaar psychoanalyse*. Leuven: Acco, p. 41.

¹³² Klages, M. (2006) 'Hélène Cixous and 'The laugh of the Medusa'', in: *Literary Theory: A Guide for the Perplexed*. Wiltshire: Cromwell Press Ltd, p. 98.

¹³³ Derrida, J. (1976) *Of Grammatology*. (vertaald door: Gayatri Chakravorty Spivak) Baltimore: John Hopkins University Press, p. 47.

¹³⁴ Klages (2006) p. 98.

¹³⁵ Klages (2006) p. 98.

¹³⁶ Klages (2006) p. 98.

¹³⁷ Klages (2006) p. 98.

opzichzelfstaande betekenaar voor het vrouwelijke bestaat daarom niet. Dit maakt de vrouw tot het niet-representeerbare binnen de symbolische orde, omdat deze representaties gebaseerd zijn op de norm en niet op de Ander.¹³⁸ Sigmund Freud, Jacques Lacan en Hélène Cixous zijn er daarom van overtuigd dat er geen betekenaar bestaat voor het vrouwelijke in de symbolische orde.¹³⁹

Door het gebrek aan een opzichzelfstaande betekenaar kan de vrouw door de constructie van de verschil-relatie alleen als negatieve tegenhanger van de man bestaan. Mannelijkheid wordt bijvoorbeeld met actieve seksualiteit geassocieerd, met tot gevolg dat het verwachtingspatroon van vrouwelijkheid aan passiviteit wordt verbonden.¹⁴⁰ Vrouwen die afwijken van deze norm verliezen hun subjectpositie en worden abjecte lichamen. Ze kunnen hierdoor door de maatschappij gecontroleerd en onder druk gezet worden om zich te conformeren aan de norm, opdat zij het gewenste gedrag gaan vertonen. Het enige geaccepteerde seksuele discours voor een vrouw in het patriarchaat is passief, vaginaal, heteroseksueel en reproductief.¹⁴¹ Vrouwelijke seksualiteit is zodoende net als haar betekenaar afhankelijk van de man, aangezien beiden voortkomen uit fallus.¹⁴² Binnen het fallocentrische systeem bestaat derhalve een vrouwelijkheid die gedefinieerd wordt aan de hand van de antoniemen van mannelijke kwaliteiten: actief/*passief*, dominant/*onderdanig*, jagend/*preuts* enzovoorts. Volgens Sigmund Freud is deze daarom niet vrouwelijk maar fallisch geënt, resulterend in een eenzijdige en mannelijke interpretatie van de vrouw.¹⁴³

De vrouw mist haar eigen betekenaar en komt letterlijk woorden tekort om haar positie te definiëren. Ze zal daarom altijd op zoek zijn naar een opvulling van dit tekort (ook wel object *a* in Lacans theorie). In het fallocentrische systeem bestaat er geen onafhankelijke betekenaar voor het vrouwelijke van dit tekort, zodat ze altijd de Ander, de niet-mannelijke zal blijven.¹⁴⁴ Toch zoekt ze door naar het onmogelijke: een vrouwelijke ontwikkelingslijn die los staat van mannelijkheid en niet geënt is op een patriarchaal systeem. Er ontstaat hierdoor een “[...] ‘verlangen naar de dorst’, [naar] iets wat per definitie nooit ‘af’ is, omdat het zich richt op het onmogelijke”.¹⁴⁵ Deze dorst wordt nooit gelest, omdat het symbolische ankerpunt voor het vrouwelijke ontbreekt, waardoor de vrouw in het fallocentrische systeem altijd een tekort zal kennen.¹⁴⁶

De theoretische concepten van de matriarchale zelfbevruchtende vrouw en de patriarchale vrouw met het tekort maken het mogelijk om de patriarchale en matriarchale kwaliteiten van het gender van de personages in *Het verdriet van België* in te kaderen en te analyseren. De matriarchale vrouw is machtig, zelfvoorzienend en zelfbevruchtend. Onder haar macht verkeert de wereld in harmonie en vrijheid. In het patriarchaat kent de vrouw een tekort. Ze vervult de positie van de Ander en mist een eigen betekenaar. Verder kent ze geen macht en geen positieve seksuele identiteit. Door deze theoretisering

¹³⁸ Verhaeghe (2008) p. 41.

¹³⁹ Verhaeghe (2008) p. 41.

¹⁴⁰ Verhaeghe (2008) p. 120.

¹⁴¹ Klages (2006) p. 99.

¹⁴² Klages (2006) p. 99.

¹⁴³ Klages (2006) p. 99.

¹⁴⁴ Verhaeghe (2008) p. 227.

¹⁴⁵ Verhaeghe (2008) p. 133.

¹⁴⁶ Verhaeghe (2008) p. 230.

te koppelen aan de genderanalyse ben ik in staat te onderzoeken welke invloed het moederland en het vaderland hebben op de gendernormen van de nonnen, Baekelmans, Constance en Madame Laura in *Het verdriet van België*. Verder kan ik analyseren of de verhouding tussen het matriarchaat en het patriarchaat naarmate het verhaal vordert, verandert of gelijk blijft. Hierdoor ben ik uiteindelijk in staat om vast te stellen of de fictieve maatschappij in het boek gedomineerd wordt door het patriarchaat, het matriarchaat of door een combinatie van deze twee.

De analyse van deze verschillende elementen wordt verdeeld in drie hoofdstukken. In 'Gender in *Het verdriet* en in België' zet ik kort de geschiedenis en het verhaal van *Het verdriet van België* uiteen, om daarna de gemedieerde verhaalwereld te toetsen aan de historische normen en waarden van België in de jaren veertig. Verder fungeert dit eerste hoofdstuk als een beknopte inleiding van de werking van gender in de fictieve wereld van het boek. In de daarop volgende twee hoofdstukken ga ik hier dieper op in en analyseer ik het gender van een aantal personages, om aan de hand van hun rollen vast te stellen of er in het boek sprake is van een matriarchaat, patriarchaat of een combinatie van deze twee. Zo analyseer ik in 'Het ambivalente verzet van de vaderlijke nonnen' de karakteristieke genderrol van de Zusters, waarna ik aan de hand van hun rol de dominante sociale constructie in de eerste gedeelte van het boek kan vaststellen. In 'De (on)macht van het 'carnavaleske' matriarchaat' passeren de rollen van Baekelmans, Constance en Madame Laura de revue en analyseer ik of het matriarchaat in staat is om invloed uit te oefenen op de verhaalwereld. In de conclusie wordt het onderzoek samengevat en de hoofdvraag beantwoord. Ten slotte zet ik de mogelijkheden tot vervolgonderzoek uiteen te zetten.

GENDER IN *HET VERDRIET* EN IN BELGIË

In 1955 spreekt Hugo Claus voor het eerst over het boek dat later zijn magnum opus zal worden. In de bundel *Natuurgetrouwer* schrijft Claus over zijn grootvader: “Hij leeft nu te Kortrijk in een groot burgerhuis waarvan ik later, rustig en kalmer geworden, de bittere geschiedenis hoop te schrijven”.¹⁴⁷ Achtentwintig jaar later, in maart 1983, verschijnt *Het verdriet van België* onder begeleiding van een toen ongekennde mediacampagne, die de canonieke status en het commerciële succes van het boek direct verzekerde.¹⁴⁸ Deze zeven centimeter dikke, 774 pagina’s tellende familie-, oorlogs-, sociale en Bildungsroman (mijn zevenentwintigste druk uit 2008 bevat 716 pagina’s) is een van de meest verkochte boeken in de geschiedenis van de Vlaamse literatuur.¹⁴⁹ Het boek, dat bol staat van de groezeligheid van de mens, zoals hunkeringen, bedrog, onbetrouwbaarheid, twijfel en verraad, wordt door velen beschouwd als Claus’ meesterwerk en door sommigen wordt het werk zelfs bestempeld als de grootste Nederlandstalige roman van de twintigste eeuw.¹⁵⁰

Het boek bestaat uit twee delen: Het verdriet en van België. Het verdriet bestrijkt een periode van 1939 tot 1940. Het grootste gedeelte van het verhaal speelt zich af op een nonneninternaat in Haarbeke waar de elfjarige Louis samen met zijn vrienden Vlieghe, Dondeyne en Byttebier onderwijs volgt.¹⁵¹ De andere gebeurtenissen in het eerste gedeelte vinden plaats in Louis’ thuisdorp Walle en bij zijn familie van zijn moeders kant, in Bastegem. In van België wordt Louis vanwege de oorlogsdreiging aan het begin van 1940 van het internaat gehaald. In dit tweede gedeelte volgt de lezer Louis voor een tijdspanne van zeven jaar, door een periode van oorlog en vrede, gezet in een groteske en passieloze verhaalwereld vol collaborerende familieleden, bombardementen, kindersterfte en zelfmoord, tot 1947 wanneer de dan volwassen Louis zijn eerste succes in zijn carrière als schrijver boekt.¹⁵²

Deze beknopte samenvatting schept het beeld van een meeslepende *pageturner*, maar *Het verdriet van België* is voor velen geen boek dat in een ruk uitgelezen wordt. Deze bestseller mag dan een van de meest verkochte boeken zijn uit de Nederlandse en Vlaamse literatuur, uit een enquête van het Vlaamse radioprogramma *Wilde geruchten* blijkt dat het boek tegelijkertijd ook een van de minst (uit)gelezen werken is.¹⁵³ Lezers verdwalen in de bizarre smeltkroes van structuurloze dromen, verboden fantasieën, rake waarheden en sociale incorrectheden, die het koude, passieloze en smerige

¹⁴⁷ Claus, H. geciteerd in: Renssen, F. van (2013) ‘Lezer, er zijn ook Belgen!’: interactie tussen de Nederlandse en Vlaamse literatuur via literaire kritiek en uitgeverij (1980-1995). Antwerpen: Garant, p. 231.

¹⁴⁸ Universiteit Utrecht (2014) *Hugo Claus & Het Verdriet van België* | Faculty of Humanities. <http://hugoclaus.wp.hum.uu.nl/>. (8 april 2015).

¹⁴⁹ Universiteit Utrecht (2014) *Hugo Claus & Het Verdriet van België* | Faculty of Humanities. <http://hugoclaus.wp.hum.uu.nl/>. (8 april 2015).

¹⁵⁰ Literatuurgeschiedenis (2013) *Literatuurgeschiedenis.nl* | de twintigste/eenentwintigste eeuw. <http://www.literatuurgeschiedenis.nl/lg/20ste/tekst/lg20063.html>. (8 april 2015).

¹⁵¹ Claus (2008) p. 9.

¹⁵² Claus (2008).

¹⁵³ Universiteit Utrecht (2014) *Hugo Claus & Het Verdriet van België* | Faculty of Humanities. <http://hugoclaus.wp.hum.uu.nl/>. (9 april 2015).

België omlijsten.¹⁵⁴ In Claus' verhaalwereld lopen feiten, fictie, waarheid en fantasie constant door elkaar.¹⁵⁵ Het door hem geschepte Vlaanderen symboliseert de versmelting van twee werelden. De ene wereld is gebaseerd op het België van de jaren veertig en de andere op de fantasie, waardoor het boek de lezer authenticiteit en identificatie, maar tegelijkertijd ook vervreemding laat ervaren. Door deze combinatie van feit en fictie vervagen traditionele grenzen, normen en waarden. In *Het verdriet van België* is deze vervagingstendens ook van invloed op de constructie van gender. In het boek worden toenmalige gendernormen zowel geëerd als doorbroken om daarna gecombineerd te worden met onconventionele vormen van mannelijkheid en vrouwelijkheid. Wat de traditionele normen in de jaren veertig zijn en hoe deze op verschillende manieren zowel gespiegeld als doorbroken worden, wordt in dit hoofdstuk in vogelvlucht beschouwd.

De problematisering van de traditionele genderrollen

De traditionele genderverhoudingen van België in de jaren veertig komen sterk overeen met de eerder beschreven uitgangspunten van het patriarchaat. De macht van de mannelijke normpositie is tegenwoordig door het emancipatiebeleid aan het verzwakken, maar in de jaren veertig was hier nog weinig van te merken. Vrouwen kregen bijvoorbeeld pas in 1948 stemrecht en werden geacht thuis te zijn en te stoppen met werken als ze in het huwelijk traden: "De taak van de vrouw lag thuis en het was een succes voor een man als *zijn* vrouw thuis kon blijven".¹⁵⁶ Volgens de publicatie *175 jaar vrouwen. Gelijkheid en ongelijkheid in België 1830-2005* van Raad voor de Gelijke Kansen voor Mannen en Vrouwen heerste er in deze periode het volgende ideologische vrouwbeeld: "[...] een vrouw is teder, sociaal, teruggetrokken, zorgend, van geen kwaad bewust [en] katholiek".¹⁵⁷ De ideale vrouw is de moederlijke huisvrouw, die poetst, voor haar man en kinderen zorgt, het liefst thuisblijft en de familie bij elkaar houdt.¹⁵⁸ Volgens de Franse filosofe Simone de Beauvoir heeft dit beeld niets met de aard van de vrouw te maken, maar met de vormende sociale omstandigheden en verwachtingspatronen, zoals opvoeding, instituties en familie.¹⁵⁹ De Beauvoir komt hierdoor in 1949 tot haar beroemde uitspraak: "Je wordt niet als vrouw geboren, je wordt tot vrouw gemaakt".¹⁶⁰ Dit betekent dat de maatschappij de invulling van mannelijkheid en vrouwelijkheid bepaalt. Wanneer in de jaren veertig van de vrouw verwacht wordt dat ze zich in de huiselijke sferen begeeft, wordt door de binaire opbouw van de gendernormen verondersteld dat de man zich in het tegenovergestelde domein begeeft. De

¹⁵⁴ Zie bijvoorbeeld de lezersreacties: Goodreads (2015) *Het verdriet van België by Hugo Claus – Reviews, Discussions, Bookclubs, Lists*. http://www.goodreads.com/book/show/1232873.Het_verdriet_van_Belgi_. (15 april 2015).

¹⁵⁵ Universiteit Utrecht (2014) *Het verdriet van België : een postmoderne roman*. <http://hugoclaus.wp.hum.uu.nl/het-verdriet-van-belgie-een-postmoderne-roman/>. (13 april 2015).

¹⁵⁶ Michielsens, M. (2005) *175 jaar vrouwen. Gelijkheid en ongelijkheid in België 1830-2005*. <http://www.raadvandegelijkekansen.be/media/products/263/380/03175jaar.pdf>. (8 mei 2015).

¹⁵⁷ Michielsens, M. (2005) *175 jaar vrouwen. Gelijkheid en ongelijkheid in België 1830-2005*. <http://www.raadvandegelijkekansen.be/media/products/263/380/03175jaar.pdf>. (29 april 2015).

¹⁵⁸ Michielsens, M. (2005) *175 jaar vrouwen. Gelijkheid en ongelijkheid in België 1830-2005*. <http://www.raadvandegelijkekansen.be/media/products/263/380/03175jaar.pdf>. (29 april 2015).

¹⁵⁹ Michielsens, M. (2005) *175 jaar vrouwen. Gelijkheid en ongelijkheid in België 1830-2005*. <http://www.raadvandegelijkekansen.be/media/products/263/380/03175jaar.pdf>. (8 mei 2015).

¹⁶⁰ Buikema & Smelik (1993) p. 20.

traditionele man bevindt zich daardoor veel buitenshuis, bijvoorbeeld op zijn werk, in het onderwijs of in het publieke leven. Binnen de privésfeer heeft de man de autoritaire macht. Het gezin, net als de maatschappij, wordt geacht naar de regels van de man te luisteren, waardoor hij een leidinggevende positie inneemt. Zodoende hoeft hij geen huishoudelijke taken of verzorgende rollen op zich te nemen.¹⁶¹

Deze traditionele genderrollen kennen een afspiegeling *Het verdriet van België*. In figuur 1 en 2 zijn de stambomen van de families Seynaeve en Bossuyt te zien (zie pagina 28). Van de getrouwde vrouwen in deze families is tijdens de bezetting alleen Louis' moeder, Constance Seynaeve, de hoofdkostwinner van het gezin.¹⁶² Haar zussen en schoonzussen zijn veelal huisvrouw en als ze werken, helpen ze mee in het bedrijf van hun man. De getrouwde mannen, behalve Staf Seynaeve, vervullen hierdoor hun traditionele taak als financieel onderhouder van het gezin. Verder vervullen de vrouwen de verzorgende rol. Mona Seynaeve, Hélène Seynaeve en Violet Bossuyt zorgen voor hun zieke ouders en Mona en Nora Seynaeve hebben de hoofdrol in de zorg voor hun dochters.¹⁶³ Deze traditionele afspiegelingen worden versterkt door de stereotyperende genderovertuigingen die regelmatig de revue passeren, zoals het idee dat een weduwnaar niet voor een kind kan zorgen, dat het huwelijk zowel voor mannen als voor vrouwen belangrijk is om een succesvol leven te hebben en dat vrouwen minder intelligent zijn dan mannen.¹⁶⁴

De bovenstaande opsomming van de gendernormen toont aan dat het dominante beeld van de vrouw als de zorgzame moeder en de man als de patriarch een herkenbare afspiegeling kent in *Het verdriet van België*. De genderverhoudingen in het boek zijn echter veel complexer dan een eenduidige een-op-een-relatie met de dominante idealen van de jaren veertig. De volgende uitspraak van Louis belichaamt deze ingewikkelde constructie:

Holst was, net als Mama, de gevangene van de cipiers, Grootvader en Vader Seynaeve, zoals vrouwen, chauffeurs en kinderen te allen tijde in bedwang worden gehouden door mannen en door Zusters. Maar als Holst een engel was in mensengedaante, was hij dan niet machtiger?¹⁶⁵

In deze uitspraak worden traditionele normen zowel bevestigd als ontkracht. In een patriarchale maatschappij zijn vrouwen en kinderen, zoals ook in het citaat blijkt, ondergeschikt aan de mannelijke familieleden. Tot zover niets afwijkends, maar volgens Louis kent Holst hetzelfde lot. Sterker nog, hij stelt dat mensen die het stereotyperende mannenberoep van chauffeur uitoefenen niet alleen door mannen, maar ook door Louis' vrouwelijke leerkrachten worden onderdrukt. Deze katholieke nonnen maken deel uit van een patriarchaal geloof.¹⁶⁶ Dit maakt hen tot autoritaire vrouwen, die ondanks dat ze hun macht ontleen aan een patriarchale en religieuze instantie, in staat zijn engel Holst te

¹⁶¹ Ferreira, A.M. (2004) *Patriarcy*. http://www.sagepub.com/upm-data/4728_Entries_beginning_with_P.pdf. (8 mei 2015).

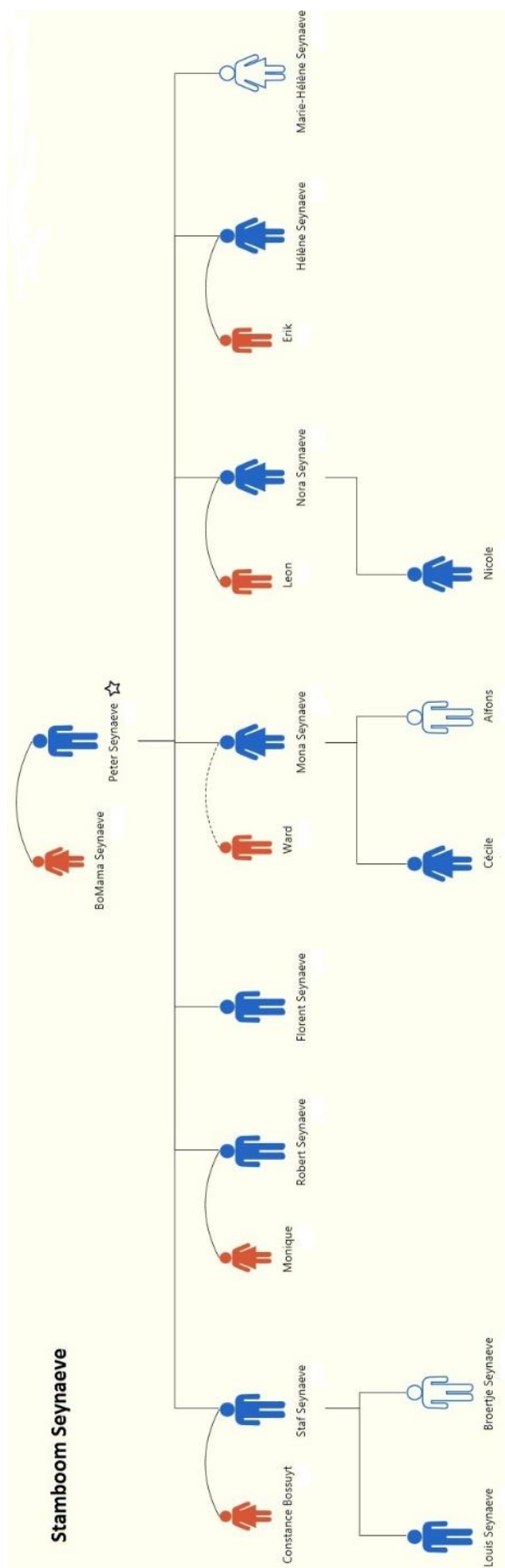
¹⁶² Claus (2008) p. 301.

¹⁶³ Claus (2008) pp. 88, 99, 187, 538 en 559.

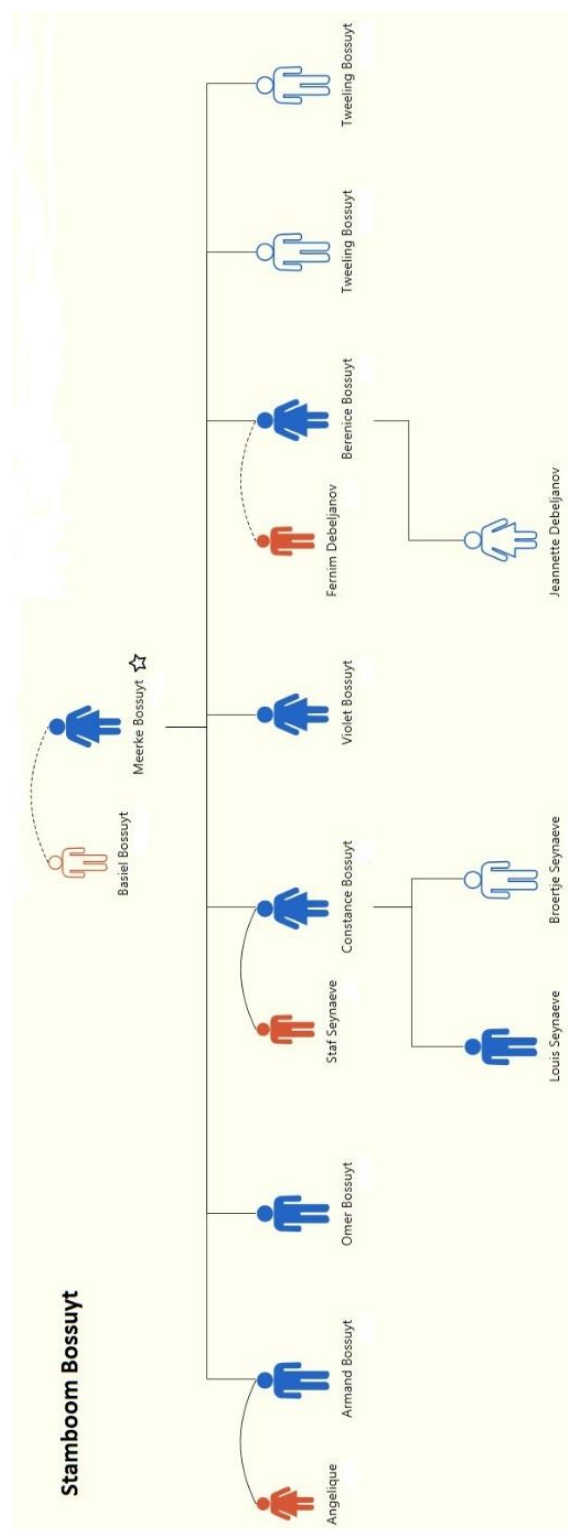
¹⁶⁴ Claus (2008) pp. 12, 65 en 194.

¹⁶⁵ Claus (2008) p. 32.

¹⁶⁶ Arbuckle, G. A. (2013) *Catholic Identity or Identities?: Refounding Ministries in Chaotic Times*. Collegeville: Liturgical Press, p. 23.



Figuur 1. Stamboom van de familie Seynaeve (zelf gemaakt, zie afbeeldingenlijst op pagina 75).



Figuur 2. Stamboom van de familie Bossuyt (zelf gemaakt, zie afbeeldingenlijst op pagina 75).

controleren, wat betekent dat de aardse vrouwen hiërarchisch gezien boven de mythische boodschappers van God staan.

De complexiteit van dit ene voorbeeld laat zien dat er in *Het verdriet van België* een ingewikkelde en ambivalente verhouding bestaat tussen mannelijkheid en vrouwelijkheid. Het boek is daarom geen accurate afspiegeling van de traditionele gendernorm uit de jaren veertig. Hoewel het werk herkenbare gendernormen weergeeft, wordt op talloze momenten gebroken met de Vlaamse gendertradities. Hugo Claus schept hiermee een fictionele realiteit, die soms een alternatief en soms een afspiegeling representeert van de maatschappij. Naast huisvrouwen, werkende mannen, echtparen en trouwe kerkgangers kent *Het verdriet van België* ook travestie, androgynie, homoseksualiteit, dominante vrouwen en onderdanige mannen. Dit betekent dat het boek alternatieven biedt voor de traditionele constructies van mannelijkheid en vrouwelijkheid, waardoor harde en traditionele grenzen beginnen te vervagen en personages, identiteiten en genders in elkaar beginnen over te vloeien.¹⁶⁷

In deze korte introductie kwam naar voren dat de tradities van het patriarchaat invloed hebben op het gender in de jaren veertig. Deze normen kennen een doorslag in *Het verdriet van België*, waardoor deze sociale constructie terug te vinden is in het boek. Tegelijkertijd toonde Louis' uitspraak over Holst dat de normen in het boek afwijken. Deze afwijkingen creëren een nieuwe onconventionele gendernorm. Deze norm kan opnieuw overeenkomen met de traditionele normen en waarden van het patriarchaat, maar kan ook een matriarchale invloed kennen. Wat de balans is tussen deze twee, wat voor invloed ze hebben op de onderzochte personages en welke uiteindelijk de boventoon voert, wordt in de volgende twee hoofdstukken aan de hand van de analyses van de nonnen, Baekelmans, Constance en Madame Laura onderzocht.

¹⁶⁷ Van Thienen (2003) p. 51.

HET AMBIVALENTE VERZET VAN DE VADERLIJKE NONNEN

In het vorige hoofdstuk kwam naar voren dat de leerkrachten van Louis een bijzondere rol vervullen binnen *Het verdriet van België*. Op het jongensinternaat, door de leerlingen ook wel het Gesticht genoemd, wordt het leven bepaald door de nonnen. Niet alleen de kinderen, maar ook hun vaders, de tuinman Baekelmans en Louis' grootvader worden geacht om binnen het Gesticht naar de Zusters te luisteren, wat in sterk contrast staat met de machtsverhoudingen binnen de toenmalige patriarchale samenleving. Hierdoor lijkt het alsof er binnen het Gesticht een omkering van de patriarchale macht plaatsvindt:

Gewoonlijk vertoonde Peter als hij in het Gesticht kwam en zich onder de leerlingen begaf, altijd met een Zuster samen natuurlijk, want nooit mag een vreemde, al is hij nog zo hoog van rang en stand, zonder begeleiding van een Zuster in het Gesticht rondlopen.¹⁶⁸

Uit het citaat blijkt dat de nonnen zowel binnen de privé- als de publieke sferen van het internaat de autoritaire macht vervullen. Uit de eerder gegeven beschrijving van het matriarchaat komt naar voren dat indien vrouwen de belangrijkste posities vervullen binnen een maatschappij of instantie er sprake kan zijn van een matriarchaat. Aanvankelijk lijkt het alsof de Zusters zich ontworsteld hebben aan de patriarchale samenleving van de jaren veertig. Er is echter een groot verschil tussen nonnen en de matriarchen. Volgens de mythe kennen de leidinggevende kwaliteiten van de matriarchale vrouwen een natuurlijke en eerlijke balans, waardoor een harmonieuze manier van samenleven ontstaat. De besturende kwaliteiten van de nonnen worden als volgt omschreven:

Het reglement met zijn duizelingwekkende vertakkingen van reglementjes is nooit een leerling in zijn geheel duidelijk geworden, omdat nooit een leerling het reglement heeft mogen inkijken zoals het opgeschreven staat in het lijvig in kalfsleer gebonden en met koperen hoeken afgeboord boek dat de Zusters is hun Slot verbergen en bij elk miniem twistpunt consulteren.¹⁶⁹

De macht van de nonnen is daarom niet natuurlijk of matriarchaal, maar arbitrair en gebaseerd op de regels van een boek. De inhoud van dit reglementenboek wordt bepaald door twee verschillende machtsinstanties, namelijk de katholieke kerk en de nonnen zelf. De leer van God en de leefregels van de kerk die opgetekend staan in het boek, zijn bepaald door de katholieke overlevering en kennen daarom een patriarchale basis.¹⁷⁰ Deze regels worden bepaald door het geloof en de nonnen kunnen geen invloed uitoefenen op deze voorschriften. Ze bezitten alleen de uitvoerende en rechterlijke macht over dit onderdeel van het reglement. In het citaat gaat het echter over de onbegrijpelijkheid van de regels, wat vreemd klinkt wanneer er vanuit wordt gegaan dat de leerlingen zijn opgegroeid in een land met een katholieke traditie.¹⁷¹ De opgewekte gevoelens van onbegrip en verwarring hebben betrekking op het gedeelte van de reglementen dat is opgesteld door de nonnen. In tegenstelling tot de kerkelijke leer zijn deze regels veranderlijk en ze worden volgens Louis elke zaterdagavond aangevuld

¹⁶⁸ Claus (2008) p. 174.

¹⁶⁹ Claus (2008) p. 40.

¹⁷⁰ Arbuckle (2013) p. 23.

¹⁷¹ Gever, L. (1997) 'Voor God, Vaderland en moedertaal. Kerk en natievorming in België, 1830-1940', in: *Bijdragen tot de Eigentijdse Geschiedenis*. Brussel: CEGESOMA: 2:3, p. 27.

door Zuster Econome en Zuster Sapristi.¹⁷² Dit onderdeel van de reglementen bepaalt de leefwereld binnen het Gesticht, zoals het uiterlijk van de leerlingen, wat ze eten en welke sancties er opgelegd worden tegen bedplassen.¹⁷³ Met deze mogelijkheid om regels op te stellen, eigenen de nonnen zich de wetgevende macht toe, waardoor ze binnen de muren van het Gesticht de absolute macht in handen hebben. De naleving van deze regels wordt streng gecontroleerd: “Spinnenwebachtige draden waren gespannen over het Gesticht, zij trilden en gaven signalen door naar het Slot”.¹⁷⁴ Door deze bijna constante surveillance is het praktisch onmogelijk om de macht van de nonnen in gevaar te brengen en wanneer dit toch gebeurt, wordt de overtreder gestraft. De wil van de nonnen is wet, zodat er geen sprake is van een democratie, maar eerder van een oligarchie of zelfs een dictatuur. Deze manier van besturen komt niet overeen met de harmonieuze samenleving van het matriarchaat, zodat het arbitraire gezag van de nonnen in *Het verdriet van België* eerder een paradox van deze sociale constructie belichaamt. Deze ambivalente machtsvariant wordt ook opgemerkt door Jos van Thienen. In zijn artikel ‘Louis en Co.’ stelt hij dat de nonnen als groep het matriarchaat vertegenwoordigen, “maar [ze] laten [...] tevens hun autoriteit gelden. Dat maakt ze eigenlijk niet verschillend van mannen”.¹⁷⁵ Wanneer matriarchale vrouwen niet verschillen van (patriarchale) mannen, kan er onmogelijk sprake zijn van het eerder omschreven mythische matriarchaat. De nonnen kunnen echter ook geen onderdeel zijn van het traditionele patriarchaat, aangezien zij als vrouwen binnen het internaat de machtigste posities innemen, waardoor de klassieke patriarchale hiërarchie doorbroken wordt.

Uit de bovenstaande uiteenzetting blijkt dat de nonnen niet voldoen aan de traditionele verwachtingspatronen van het matriarchaat. Het zijn namelijk machtige vrouwen met een patriarchale in plaats van matriarchale basis. Hoewel ze hun macht ontleen aan het patriarchale systeem van het katholieke geloof, voldoen ze niet aan de traditionele eisen van deze sociale constructie. Hun wereld is patriarchaal, ze belichamen de patriarchale macht, maar het zijn vrouwen en kunnen daarom deze macht eigenlijk niet representeren. Ze vallen als het ware tussen wal en schip en hebben zodoende een gender die verschillende kenmerken van beide sociale constructies belichaamt. Dit illustreert waarom gender verschilt van sekse. Hoewel de nonnen van geslacht vrouwelijk zijn, is hun gender dat niet. Ze passen hierdoor niet in een bestaande categorie, waardoor ze een nieuw, derde, geslacht belichamen. Dit derde geslacht is androgyn, omdat het zowel traditioneel mannelijke als vrouwelijke eigenschappen combineert.¹⁷⁶ Dit nieuwe geslacht verzet zich tegen de patriarchale en binaire opbouw van mannelijkheid en vrouwelijkheid, aangezien het normen en waarden belichaamt die zowel toegeschreven kunnen worden aan de norm als aan de Ander.

De aanwezigheid van dit nieuwe verzetsgeslacht betekent niet dat deze combinatie per definitie een positievere samenvoeging is dan de traditioneel binair opgebouwde genderconventies. Tot nu toe is steeds op een positieve manier gesproken over het doorbreken van gendernormen.

¹⁷² Claus (2008) p. 40.

¹⁷³ Claus (2008) p. 40.

¹⁷⁴ Claus (2008) p. 43.

¹⁷⁵ Van Thienen (2003) p. 56.

¹⁷⁶ Van der Meer (2006) p. 152.

Volgens de theorie van gender *performativity* zouden herhalingsfouten de norm veranderen, waardoor gender een dynamisch karakter krijgt. Over deze verandering wordt echter geen waardeoordeel uitgesproken. Verandering is nodig om stilstand te voorkomen, maar dat betekent niet dat elke verandering positief is. Het dynamische karakter van gender kan ook negatief uitpakken, zodat een combinatie van de traditioneel slechtste eigenschappen van mannelijkheid en vrouwelijkheid kan ontstaan. Dit is in sterke mate het geval bij het androgyn geslacht van de Zusters. Ze worden namelijk omschreven als dictatoriale, autoritaire en onvriendelijke vrouwen, die rochelen, spuwen en snurken.¹⁷⁷ Hun negatieve karakter wordt versterkt doordat verschillende nonnen uiterlijke gelijkenissen vertonen met wapens of agressieve mannen: zo hebben Zuster Imelda en Zuster Kris uiterlijke kenmerken van een beul, wordt Zuster Kris tevens vergeleken met een mes en heeft Zuster Marie-Ange overeenkomsten met de oorlogszuchtige Karel de Stoute.¹⁷⁸ Niet alleen Zuster Kris, maar ook Zuster Adam en Zuster Sint-Gerolf hebben mannelijke of uniseks namen. De voorbeelden tonen dat hoewel het derde geslacht verzet belichaamt tegen de binaire opbouw van mannelijkheid en vrouwelijkheid, de nieuwe combinatie van de karkatereigenschappen van de nonnen niet per definitie positief is.

De bovengenoemde karkatereigenschappen gaan op voor alle nonnen. De ene Zuster vertoont natuurlijk meer androgyn eigenschappen dan de ander, maar alle bruiden van Jezus zijn te plaatsen in de ambivalente en dubbelzinnige categorie van het derde geslacht. Binnen dit derde geslacht voeren mannelijke karaktereigenschappen de boventoon, zodat traditioneel vrouwelijke eigenschappen in het gedrang komen:

De Zusters die eerst meewarig langsliepen werden kwaad. ‘Seynaeve, niet zo kinderachtig!’ – ‘Louis, ze komt niet!’ – ‘Zijt ge nog zo’n kleine jongen dat niet eens een dag zonder zijn Mama kan?’ – ‘Als ge nu niet direct meekomt, vliegt ge in het kolenkot’. [...] Zuster Kris wrong zijn vingers van de metalen stang.¹⁷⁹

In dit fragment wordt er door Louis geen specifiek onderscheid gemaakt tussen de Zusters. Dit onderschrijft het idee dat allen in de categorie van het derde geslacht vallen. Ze worden als eenheid benoemd en maken daardoor allen de band tussen moeder en kind belachelijk. Uiteindelijk wordt Zuster Kris aangewezen als het individu dat straffen uitdeelt, maar de initiële generalisering zorgt ervoor dat in principe alle Zusters Louis dreigden te straffen voor zijn moederliefde. Dit toont aan dat onder de nonnen een bepaalde groepsidentiteit heerst waarbij het derde geslacht van de Zusters gekenmerkt wordt door een autoritaire genderidentiteit die gekarakteriseerd wordt door een gebrek aan moedergevoelens: de vrouwen voelen niet mee met de jongen die zijn moeder mist, maar reageren juist streng en straffend. Dit kenmerkende autoritaire gedrag komt terug op collectief, maar ook op individueel niveau. Wanneer de rol van de meest moederlijke non, Louis’ lievelingslerares Zuster Marie-Ange (Zuster Engel), geanalyseerd wordt, blijkt dat zelfs haar momenten van affectie overschaduwd worden door het universeel strenge karakter van de nonnen: “Zuster Engel schudde

¹⁷⁷ Claus (2008) pp. 39 en 164.

¹⁷⁸ Claus (2008) pp. 56, 73 en 77.

¹⁷⁹ Claus (2008) p. 171.

meewarig haar kap, maar het was rein bedrog, om Zuster Adam en Zuster Kris die toekeken te laten zien hoe engelachtig mededogend zij wel was in haar rol van de beul”.¹⁸⁰ De naam van de Zuster en het woord engelachtig bevestigen haar derde geslachtspositie: engelen zijn androgyn en geslachtsloos. Deze boodschappers van God begeven zich net als de nonnen in de positie van het derde geslacht, omdat ze niet te classificeren zijn in de traditionele categorieën van mannelijkheid en vrouwelijkheid. Hoewel het derde geslacht van de engelen vaak geassocieerd wordt met positieve kwaliteiten, laten beide citaten over de nonnen zien dat ze zowel op individueel- als op groepsniveau een overeenkomstig negatief en autoritair karakter hebben. Deze overeenkomstige eigenschappen van het derde geslacht vormen een groepsidentiteit, zodat het gender van de nonnen als een eenheid behandeld kan worden. Bij Hugo Claus kan het echter nooit zo eenduidig zijn dat alle Zusters voldoen aan het profiel van deze groepsidentiteit. Hoewel alle Zusters gekenmerkt worden door het autoritaire karakter, heeft één non een seksuele identiteit die duidelijk afwijkt van de rest. Omdat het gender van deze Zuster hierdoor significant afwijkt, kom ik later in dit hoofdstuk terug op de bijzondere positie van Zuster Thérèse.

De genderconstructie van de acht paradoxale Zusters

Het gender en karakter van de nonnen sluit niet aan bij het eerder geschepte stereotype beeld van de vrouw in de jaren veertig. In plaats van een tedere, sociale, teruggetrokken, zorgende, van geen kwaad bewuste vrouw, belichaamt het karakter van de nonnen het tegenovergestelde van deze norm.¹⁸¹ Het bestaan van dit afwijkende gender binnen *Het verdriet van België* betekent niet dat het traditionele verwachtingspatroon niet aanwezig is op het Gesticht, maar toont dat de nonnen zich op een bepaalde manier hier tegen verzetten. Hun karakteriserende gebrek aan moedergevoelens kan gezien worden als een bevestiging van de ideeën van Judith Butler en Simone de Beauvoir. Het karakter van de nonnen toont namelijk aan dat de verzorgende rol niet ingebakken zit in de genen van de vrouw, maar ontstaat door het verwachtingspatroon van de maatschappij, ofwel “je wordt niet als vrouw geboren, je wordt tot vrouw gemaakt”.¹⁸²

Het gebrek aan empathische moedergevoelens en verzorgende kwaliteiten bij de nonnen druist in tegen zowel de grondbeginselen van het matriarchaat als die van het patriarchaat, omdat in beide sociale constructies de band tussen moeder en kind als onvoorwaardelijk en natuurlijk wordt beschouwd.¹⁸³ Hoewel de nonnen geen biologische moeders zijn, wordt door hun vrouwelijke sekse in beide sociale constructies verwacht dat ze deze de verzorgende rol vervullen. In het patriarchaat heerst het verwachtingspatroon van de tedere en zorgende vrouw. Dit verwachtingspatroon is niet verbonden aan biologisch moederschap, maar aan het vrouw-zijn, waardoor niet alleen moeders, maar ook kinderloze vrouwen aan deze verwachting moeten voldoen.¹⁸⁴ Hetzelfde geldt voor het

¹⁸⁰ Claus (2008) p. 240.

¹⁸¹ Michielsens, M. (2005) *175 jaar vrouwen. Gelijkheid en ongelijkheid in België 1830-2005*. <http://www.raadvandegelijkekansen.be/media/products/263/380/03175jaar.pdf>. (23 mei 2015).

¹⁸² Buikema & Smelik (1993) p. 20.

¹⁸³ Hansen, E. T. (1997) ‘Beyond the Patriarchal Mother’, in: *Mother Without Child. Contemporary Fiction and the Crisis of Motherhood*. Oxford: University of California Press, p. 16.

¹⁸⁴ Michielsens, M. (2005) *175 jaar vrouwen. Gelijkheid en ongelijkheid in België 1830-2005*. <http://www.raadvandegelijkekansen.be/media/products/263/380/03175jaar.pdf>. (23 mei 2015).

matriarchaat: “All children were protected and nourished by all women, and all women were therefore mothers to all children”.¹⁸⁵ Alle vrouwen zorgen voor alle kinderen, ofwel er wordt geen onderscheid gemaakt tussen moeders en kinderloze vrouwen. De verzorgende rol van de vrouw wordt hierdoor zowel in het matriarchaat als in het patriarchaat als natuurlijk beschouwd. Door het androgyn gender van de nonnen verdwijnt deze traditionele rol echter naar de achtergrond, zodat er een breuk ontstaat tussen het verwachtingspatroon van de vrouwelijke sekse en het gender van de nonnen. Hoe deze breuk naar voren komt en wat het effect ervan is, wordt hieronder uiteengezet.

Op het Gesticht heerst een patriarchale machtsstructuur die gebaseerd is op het katholieke geloof en op het eerder genoemde reglement. Binnen het traditionele patriarchale systeem is de man de pater familias, wat betekent dat hij het hoofd van het gezin en de staat is, wat zijn wil tot wet maakt.¹⁸⁶ De mater familias, de echtgenote van de man en de moeder van het gezin, valt samen met de kinderen onder de macht van deze patriarch. Binnen het internaat wordt deze machtsstructuur gespiegeld, maar de posities worden hier niet vervuld door man en vrouw, maar door de nonnen. In eerste instantie lijkt het alsof Moeder-Overste door haar sekse, het verwachtingspatroon en door haar titel de rol van de mater familias vertolkt. De rol van de pater familias zou dan vertolkt worden door de katholieke kerk die de leefregels van het geloof aan zijn onderdanen dicteert. Dit zou betekenen dat Moeder-Overste haar subjecten benadert via een moeder-kind dynamiek die afhankelijk is van de regels die opgesteld zijn door het patriarchale geloof en deze structuur gaat ook op wanneer het over de katholieke leefregels gaat. Uit de eerdere analyse van de reglementen blijkt echter dat de nonnen ook de macht hebben om hun eigen wetten op te stellen. Dit maakt Moeder-Overste niet tot een mater, maar tot een pater familias. Deze positie komt op verschillende manieren naar voren. Als eerste stelt ze de regels op: “[...] ...dat ik het niet langer meer zal dulden, dat opstandige gedrag. Dat er vanaf vanavond een strengere toepassing zal zijn van onze reglementen”.¹⁸⁷ Verder bestraft ze wangedrag: “Dan zou het Tribunaal volgen, met de ondervraging waarbij Moeder-Overste met haar gitzwarte regel op haar tafel en op veertig vingers zou slaan”.¹⁸⁸ In beide citaten komt naar voren dat de macht van Moeder-Overste gebaseerd is op het reglement. In de eerste quotatie gaat het over het aanscherpen van de regels, zodat de leerlingen strenger gecontroleerd kunnen worden. In het tweede citaat straft ze Louis en zijn vriendjes met een regel. Dit is een liniaal, maar het woord regel verwijst ook naar de regels van het reglement. De jongens worden dus letterlijk gestraft met de patriarchale voorschriften. Dit onderstreept nogmaals dat de autoriteit van de Zusters gebaseerd is op de arbitraire machtsinstantie wat hun affiniteit met het patriarchale systeem benadrukt.

De overeenkomst met de patriarchale machtsinstantie is niet de enige manier waarop de rol van Moeder-Overste als de pater familias wordt versterkt. Ook haar karakter komt overeen met dat van een traditionele vader. Haar rol wordt namelijk gekenmerkt door afwezigheid, waardoor ze net als een traditionele patriarch geen verzorgende taken op zich neemt: “Eerst Zij, die méér dan een Zuster

¹⁸⁵ Alpert, J. geciteerd in: Eller (2000) p. 42.

¹⁸⁶ Saller, R. P. (1999) ‘Pater Familias, Mater Familias, and the Gendered Semantics of the Roman Household’, in: *Classical Philology*. Chicago: University of Chicago Press: 94:2, p. 182.

¹⁸⁷ Claus (2008) p. 241.

¹⁸⁸ Claus (2008) p. 48.

is en de titel van Moeder draagt, Moeder-Overste die regeert door afwezigheid”.¹⁸⁹ In dit citaat wordt benadrukt dat Moeder een titel is, die bedoeld is voor de leider van het internaat. Van de non wordt verwacht dat ze zorg draagt voor het welzijn van haar ondergeschikten. Dit maakt haar in het boek tot de symbolische moeder van de overige nonnen en de leerlingen. De titel belichaamt zodoende de verwachtingspatronen van de vrouw in de jaren veertig: de kinderloze non zorgt voor haar onderdanen als een moeder voor haar kind. Hier schemert opnieuw de eis door dat elke vrouw, kinderen of geen kinderen, zich verzorgend moet opstellen. Uit de beschrijving van Moeder-Overste blijkt echter dat ze deze taak niet volbrengt. De toekenning van deze titel laat zien dat de benaming op niets anders is gebaseerd dan een verwachtingspatroon. In *Het verdriet van België* had Moeder-Overste beter Vader-Overste kunnen heten.

Door haar positie als Moeder-Overste en pater familias staat Moeder-Overste aan de top van de hiërarchie. De Zusters onder haar bewind staan een trapje lager en belichamen volgens de traditionele patriarchale constructie de positie van de ondersteunende opvoedingspartners. Dit betekent dat ze de rol van de mater familias op zich nemen. Door hun lagere positie wordt er namelijk van hen verwacht dat ze de regels van Moeder-Overste naleven, zodat de pater en de mater samen één regering vormen.¹⁹⁰ De zusters zijn het verlengde van de disciplinerende macht van Moeder-Overste, waardoor hun eventuele moederlijke kwaliteiten worden ondergesneeuwd door de vaderlijke instelling die van hun wordt verwacht. Dit heeft tot gevolg dat er op het internaat een gebrek aan traditioneel vrouwelijke genegenheid ontstaat. Dit gebrek en het hiermee samenhangende probleem komt in het volgende citaat naar voren:

Zuster Adam, de moederlijke, verraderlijke goedgez. Zij neemt vaak kleintjes op om ze op haar schoot te wiegen. [...] Zelfs een Hottentot weet hoe gevaarlijk een moeder van dat slag is, hoe snel dit moederlijke gevaarte op haar as kan draaien en oren kan omdraaien, twee oren tegelijk.¹⁹¹

Volgens de focalisatie van Louis heeft Zuster Adam de kenmerken van een moeder. Ze neemt de kleintjes op schoot, wat een traditioneel teken van affectie is. Ze wordt tevens drie keer in het citaat aangeduid met respectievelijk, moederlijke, moeder, moederlijke. Dit toont aan dat het conventionele verwachtingspatroon van de vrouw in de jaren veertig gespiegeld wordt in Louis’ optiek en dat dit verwachtingspatroon druk uitoefent op de positie van de nonnen. Uit de bovenstaande beschrijving van Zuster Adam blijkt dan ook dat er tot op zekere hoogte wordt voldaan aan deze verwachting. Echter noemt Louis haar ook verraderlijk en gevaarlijk, omdat ze een kind zomaar kan straffen. Het androgyne gender veroorzaakt hierdoor een breuk met het verwachtingspatroon van de vrouwelijke sekse. De non is namelijk niet zorgend en teder, maar straffend. Door haar positie als ondersteunende opvoedinstantie wordt van haar verwacht dat ze de regels van het reglement en Moeder-Overste naleeft. Het is hierbij belangrijk dat wordt gerealiseerd dat de traditionele rolverdeling wordt gespiegeld, maar dat de nonnen niet de traditioneel moederlijke rol vertolken. Hoewel ze enigszins meer moederlijke kwaliteiten hebben dan Moeder-Overste, valt het gender van deze nonnen ook

¹⁸⁹ Claus (2008) p. 55.

¹⁹⁰ Claus (2008) p. 55.

¹⁹¹ Claus (2008) pp. 55-56.

onder het idee van het derde geslacht. Hun karakter wordt gedomineerd door traditioneel mannelijke kwaliteiten, zodat ook zij de belichaming zijn van de straffende vader. Hieruit blijkt dat de rol van de nonnen schizofreen wordt en er een gat ontstaat tussen het verwachtingspatroon van sekse en de androgyne invulling van het gender van de nonnen. Dit betekent dat de verwachtingen van Louis en de invulling van het gender niet verenigbaar zijn.

Het wordt duidelijk dat het verwachtingspatroon van de vrouw in combinatie met de rol van de nonnen leidt tot een conflict. Een autoritaire vader kan namelijk geen liefdevolle moeder zijn. De zorg, opvoeding en welzijn van de kinderen worden zodoende toevertrouwd aan nonnen met een androgyn karakter die vooral affiniteit vertonen met de rol van de traditionele vader, zodat de verzorgingsrol van de moeder in zeer beperkte mate ingevuld wordt. Het verwachtingspatroon van de traditionele vrouwenrol heerst echter wel, waardoor Louis en de andere leerlingen niet weten of ze nu te maken hebben met de verzorgende moeder of de traditionele vader. Momenten van affectie worden in rap tempo afgewisseld met momenten van straf. Deze combinatie van het verwachtingspatroon met het gender van de nonnen maakt hun karakter schizofreen, wat resulteert in een gebrek aan genegenheid en vertrouwen in de verzorgende kwaliteiten van de nonnen.

Uit de genderanalyse van de nonnen blijkt dat ze niet eenduidig in een hokje geplaatst kunnen worden. Hun genderrol combineert daarentegen verschillende eigenschappen van traditionele constructies, waardoor de nonnen een derde geslacht belichamen. Hun androgyne gender is een negatieve combinatie van mannelijke en vrouwelijke eigenschappen. De Zusters zijn daarom vrouwen die regeren op een onprettige patriarchale manier, waardoor hun eventuele moederlijke kwaliteiten overschaduwd worden door autoriteit. Tot zover komt mijn analyse sterk overeen met die van Jos van Thienen. Van Thienen creëert naar mijn mening een paradox wanneer hij een connectie beargumenteert tussen de nonnen en de Grote Godin van het matriarchaat.¹⁹² Hij heeft gelijk wanneer hij stelt dat de Grote Godin, het Opperwezen in het matriarchale geloof, net als de nonnen bekend staat om haar hermafrodiete en androgyne karakter.¹⁹³ Hij redeneert dat door deze gelijkenis een parallel tussen de Grote Godin en de nonnen ontstaat, wat inhoudt dat de Zusters volgens Van Thienen een symbolische representatie belichamen van deze goddelijke, matriarchale macht.

Hoewel Jos van Thienen met deze gelijkstelling van de nonnen en de Grote Godin een interessante invalshoek belicht, ziet hij een essentieel punt over het hoofd, namelijk dat er een wezenlijk verschil bestaat tussen het androgyne karakter van de mythische moeder en de samensmelting van de nonnen. De Grote Godin is namelijk de oermoeder, de zelfvoorzienende, complete vrouw die androgyne krachten bezit om zichzelf te bevruchten, wat haar tot dé belichaming maakt van alle kwaliteiten die in deze scriptie toegekend zijn aan de mythische matriarchale vrouw.¹⁹⁴ Deze harmonieuze, rechtvaardige en moederlijke Godin belichaamt hiermee een positieve verbintenis die contrasteert met de overwegend negatieve androgyne samensmelting van de nonnen. Dit enigszins oppositionele karakter van de twee androgyne gendernormen kent zijn basis in de manier

¹⁹² Van Thienen (2003) p. 56.

¹⁹³ Van Thienen (2003) p. 56.

¹⁹⁴ Van der Meer (2006) p. 152.

waarop de twee constructies hun machtspositie verklaren en verdedigen, want waar de een geassocieerd kan worden met het patriarchaat, kent de ander een connectie met het matriarchaat.

Het is al naar voren gekomen dat de autoriteit van de nonnen gebaseerd is op een arbitraire macht. Het regime van de Zusters is gegrond in de macht van de katholieke kerk. Het kent een patriarchale vorm van gezag waar de subjecten onder de duim worden gehouden door een controlerende en straffende instantie van de pater en mater familias. De macht van de Grote Godin kent een tegenovergestelde basis. Haar gezag is gebaseerd op wereldlijke concepten en is niet gefundeerd in een spirituele orde. Het is gebaseerd op lijfelijke en menselijke eigenschappen, zoals het schenken van nieuw leven, seksualiteit en vruchtbaarheid. Dit maakt haar macht natuurlijk, in plaats van arbitrair. De nonnen en de Grote Godin belichamen hierdoor niet vergelijkbare eigenschappen, maar juist uitersten van het androgynе genderspectrum, zodat ze oppositionele posities binnen de variëteit van vrouwelijkheid innemen.

Als deze varianten van vrouwelijkheid zo ver uit elkaar liggen, kun je je afvragen hoe Jos van Thienen tot de conclusie komt, dat de nonnen gezien kunnen worden als een representatie van de Grote Godin. In eerste instantie lijkt deze stelling echter voor de hand liggend. De Grote Godin staat bekend om androgynе vruchtbaarheid wat haar in staat stelt zichzelf te bevruchten, waardoor ze zich op een ongeslachtelijk manier kan voortplanten. Hoewel bij bepaalde diersoorten deze vorm van voortplanting normaal is, gebeurt dit bij mensen zelden en over het algemeen wordt het alleen veroorzaakt door goddelijke interventie. Het beroemdste voorbeeld van een kind dat op deze manier ter wereld is gekomen, is natuurlijk Jezus Christus. Volgens godsdiensthistoricus en theoloog Annine van der Meer heeft de Heilige Maagd Maria zodoende een connectie met de eeuwenoude cultus van de Grote Godin en belichaamt ze binnen het christendom een verborgen representatie van de vruchtbaarheidsgodin.¹⁹⁵ Dit maakt Maria tot een representatie van de patriarchale moeder en deze status heeft invloed op de positie van de nonnen. Naast een geloofsconnectie delen de nonnen nog een diepere affiniteit met de Heilige Maagd. Net als Maria zijn ze namelijk bruiden van Christus.¹⁹⁶ Het huwelijk dat aangegaan wordt met de zoon van God moet niet verward worden met het traditionele aardse huwelijk. De relatie tussen man en vrouw wordt gebruikt als symbool voor de relatie tussen Christus (man) en zijn volgelingen (vrouw). Zijn volgelingen worden geacht hun leven aan het geloof en Christus te wijden op een manier dat een vrouw haar man ondersteunt en liefheeft. Verder had een ongetrouwde vrouw in de patriarchale wereld een lage status en aangezien de nonnen geen aards huwelijk kunnen aangaan, was dit hemelse huwelijk de enige manier waarop ze een geaccepteerde verbintenis konden aangaan met een man. Wanneer een non het aardse leven achter zich laat, betekent dit dat ze zich in de hemel, net als de Heilige Maagd Maria, bij de Heilige Drie-eenheid voegt.

Door deze geestelijke huwelijksconnectie met Maria vertonen de nonnen een bepaalde affiniteit met de Grote Godin, maar dit betekent niet dat de Heilige Maagd en de Zusters een sluitende representatie zijn van haar patriarchale macht. De patriarchale macht van de Grote Godin is namelijk meer dan de androgynе zelfbevruchtingskracht die naar voren komt in Maria. Normaal gesproken zou

¹⁹⁵ Van der Meer (2006) p. 464.

¹⁹⁶ Van der Meer (2006) p. 464.

ik stellen dat de Heilige Maagd een eenzijdige en uitgekleden versie van de Godin representeert, maar in dit geval belichaamt ze een aangeklede variant. Aangekleed, omdat Maria staat voor kuisheid, zondeloosheid en maagdelijke voortplanting. De patriarchale eis voor vrouwelijke maagdelijkheid signaleert volgens Annine van der Meer het cruciale verschil tussen het matriarchaat naar het patriarchaat.¹⁹⁷ Waar vrouwelijke seksualiteit in het matriarchaat positieve en religieuze hoogtes heeft gekend, wordt ze in het patriarchaat bestraft. Deze negatieve kijk op vrouwelijke seksualiteit zorgt ervoor dat de vroegere omgang met naaktheid, seks en lust tot een vreselijke zonde bestempeld wordt. De vrouw krijgt de schuld van de erfzonde en haar gevaarlijke en verleidelijke driften moeten onderdrukt worden om mannen, kinderen en zichzelf te behoeden voor haar verraderlijke natuur.

Deze omgang met seksualiteit zorgt ervoor dat de eigenschappen van de Grote Godin worden opgesplitst en verdeeld over twee christelijke personages: de Heilige Maagd Maria en de Maria Magdalena.¹⁹⁸ Waar de ene Maria de androgyn zelfbevruchtingskracht van de Grote Godin belichaamt, representeert de andere haar seksualiteit. Binnen het christendom worden deze vrouwen niet op een gelijke manier behandeld.¹⁹⁹ Waar de een heilig is verklaard is om haar puurheid, maagdelijkheid en zondeloosheid, wordt de ander gedemoniseerd. Maria Magdalena is niet voor niets de beschermheilige van de prostituees.²⁰⁰ Ze is de belichaming van de vrouw met een verraderlijke actieve seksualiteit. Deze omgang met de twee Maria's toont de werking aan van Judith Butlers theorie over *bodies that matter* en abjecte lichamen.²⁰¹ De Heilige Maagd is een *body that matters*. Door haar kuisheid voldoet ze aan de patriarchale discours van vrouwelijke seksualiteit. Maria heeft hierdoor een subjectstatus en is de belichaming van correcte vrouwelijke passiviteit.²⁰² De positie van Maria Magdalena onderschrijft de subjectpositie van de Heilige Maagd. Haar correcte omgang met lichamelijke lusten kan afgezet worden tegen Maria Magdalena's zondige seksualiteit. Magdalena valt buiten het discours van vrouwelijke seksualiteit, zodat ze de belichaming is van een abjecte lichaam. Ze verliest haar subjectpositie en krijgt deze pas terug wanneer ze gered wordt door Christus en gezuiverd wordt van haar seksuele zonden.²⁰³ Door haar weg terug te vinden naar het patriarchale geloof, voldoet Maria Magdalena weer aan het discours waardoor ze een *body that matters* kan worden. Maria Magdalena's representatie van de seksualiteit van de Grote Godin toont aan dat een actieve vrouw onderdrukt wordt door het patriarchale discours.²⁰⁴ Ze wordt abject gemaakt en door middel van demonisering, straf en lichamelijk geweld gedwongen zich opnieuw te conformeren aan de patriarchale norm van vrouwelijke passiviteit.²⁰⁵

¹⁹⁷ Van der Meer (2006) p. 268.

¹⁹⁸ Van der Meer (2006) p. 464.

¹⁹⁹ Jansen, W. (2003) 'Religie, seksualiteit en vrouwen. Een vergelijking tussen islam en christendom', in: *Vreemde verwanten: Overeenkomsten en verschillen tussen islam en christendom*. Nijmegen: Valkhof Pers, p. 103.

²⁰⁰ Van der Meer (2006) p. 465.

²⁰¹ Halsema (2000) p. 17

²⁰² Butler (2000) pp. 100-101.

²⁰³ Van der Meer (2006) p. 465.

²⁰⁴ Eller (2000) p. 43.

²⁰⁵ Jansen (2003) p. 104.

Het zal nu duidelijk zijn waarom ik spreek over een aangeklede versie van de Grote Godin. De splitsing van haar vruchtbaarheid en seksualiteit in de twee Maria's illustreert op een mooie manier de omgang met vrouwelijke seksualiteit binnen het patriarchaat en het christelijke geloof. Een vrouw mag namelijk moeder zijn, maar ze mag geen actieve seksuele identiteit kennen.²⁰⁶ Dit betekent geen lust, geen seks voor het huwelijk en al helemaal geen buitenechtelijke affaires. Heeft ze een van deze verderfelijke kwaliteiten wel, dan maakt ze zich net als Maria Magdalena schuldig aan seksuele zonden. Met deze vaststelling kom ik terug bij de uitspraak van Jos van Thienen. De aanwezigheid van de splitsing van de kernkwaliteiten van de Grote Godin in het christendom zorgt ervoor dat zijn gelijkstelling paradoxaal wordt. Hoewel de nonnen verwantschap vertonen met de Heilige Maagd, leiden de Zusters een celibatair bestaan. Ze missen een seksuele identiteit en hebben daarom geen affiniteit met Maria Magdalena. Zonder dit seksuele aspect van de Grote Godin kunnen de nonnen geen volwaardige representatie zijn van de macht van het matriarchale geloof. Het paradoxale verschil tussen de Grote Godin en de nonnen blijft hierdoor bestaan.

In het patriarchale discours is er geen plek voor vrouwelijke seksualiteit. Er wordt van de nonnen geëist dat ze zich kuis gedragen en niet toegeven aan hun lichamelijke behoeftes. Hoewel alle nonnen, op Zuster Thérèse na, voldoen aan dit verwachtingspatroon, is er in *Het verdriet van België* een aanklacht tegen deze eis te vinden: "Een van de kleintjes zei steevast: De Onbevleete Gevangenis".²⁰⁷ In deze uitspraak wordt de verwantschap van de nonnen met de Heilige Maagd Maria benadrukt. Hun maagdelijkheid komt echter niet in een positief daglicht te staan. Het woord gevangenis signaleert de zienswijze dat de vrouw beperkt wordt door deze eis: ze zit opgesloten in een maagdelijke gevangenis die bewaakt wordt door de patriarchale en katholieke optiek van vrouwelijke seksualiteit. Binnen deze optiek zijn er namelijk maar twee opties voor vrouwen: de vrouw als maagd of de vrouw als moeder. Aangezien de vrouw als moeder zonder goddelijke interventie lastig wordt, blijft de vrouw als maagd over voor de nonnen. Dit discours van de non als maagd brengt ons terug bij het idee van de vrouw met het tekort.

In deze scriptie werd onder het kopje De mythische moeder vs. machteloze maagd de theorie uiteengezet over de vrouw met het tekort. Dit tekort ontstaat door de fallocentrische enting van de symbolische orde. Er bestaat geen onafhankelijke betekenaar voor het vrouwelijke, zodat de vrouw niet in staat is haar positie los te koppelen van de mannelijke norm, waardoor ze in principe voor altijd in de positie van de Ander zit.²⁰⁸ Door deze constructie ontstaat het oppositionele karakter tussen mannelijkheid en vrouwelijkheid, waar zowel vrouwen als mannen niet aan kunnen ontsnappen. Toch is de vrouw altijd op zoek naar een vluchtweg en een invulling van het tekort dat ontstaat door het gebrek aan een onafhankelijke betekenaar. Volgens de theorie van Lacan is deze zoektocht echter tevergeefs, omdat zij geen onafhankelijke betekenaar heeft: "Dit tekort – object *a* – is gesitueerd buiten de betekenaar, en is op zich per definitie onbereikbaar voor het gedeelde subject als spreekwezen".²⁰⁹ Door dit gebrek wordt de vrouw gedwongen zich te ontwikkelen volgens een van de

²⁰⁶ Jansen (2003) p. 102.

²⁰⁷ Claus (2008) p. 253.

²⁰⁸ Klages (2006) p. 98.

²⁰⁹ Verhaeghe (2008) p. 167.

mannelijke norm afhankelijke ontwikkelingslijn. Er ontstaat hierdoor een eenzijdig beeld van passieve vrouwelijkheid waar niet elke vrouw aan kan of wil voldoen, zodat ze altijd een bepaalde vorm van onvolledigheid en afwijzing zal ervaren.²¹⁰

De nonnen zijn een voorbeeld van de vrouw met het tekort. Ze kunnen alleen voldoen aan het patriarchaal geaccepteerde beeld van de vrouw als maagd, omdat door hun geloof de vrouw als moeder buiten hun bereik ligt. Dit creëert dit echter een probleem. Volgens Lacan kan binnen het fallocentrische systeem de zoektocht van de vrouw naar een invulling van object *a* alleen op een patriarchaal verantwoorde manier afgewikkeld worden doordat de vrouw haar gebrek kan invullen met een kind.²¹¹ (Biologisch) moederschap is de enige veilige patriarchale invulling van vrouwelijkheid en seksualiteit:

Een vrouw is slechts veilig als ze teruggevoerd kan worden naar de moeder, want daar is er regulatie, orde en wet. Waar dit niet gebeurt, duikt er een meer onheilspellende figuur op, een bedreigende sfinx met een raadsel als verlangen: 'Wass will das Weib?'²¹²

De maagdelijke nonnen kunnen deze ontwikkelingslijn niet volgen door het verbod op een seksuele identiteit, waardoor ze niet in staat zijn hun tekort in te vullen met biologisch moederschap. Verder is uit de analyse gebleken dat ze zich tegenover hun leerlingen niet als adoptieve moeders, maar eerder als autoritaire vaders gedragen. Als de patriarchaal verantwoorde weg van het moederschap onbereikbaar is voor de nonnen, liggen de traditionele vrouwelijke en verzorgende rollen ook buiten het bereik van deze Zusters. Ze kunnen alleen via de tegenovergestelde weg een invulling geven aan hun tekort, zodat het gebrek ingevuld wordt door het gebruik van mannelijke betekenaars. Dit is een verklaring voor de bijzondere en overwegend negatieve androgyne samenstelling van hun derde geslacht: ze vullen het vrouwelijke tekort aan met traditionele patriarchale eigenschappen, waardoor ze vaderlijke, autoritaire en afwezige vrouwen worden.

Aan het begin van dit hoofdstuk stelde ik dat het androgyne gender van de nonnen geen positieve samenvoeging was van stereotype gendernormen. Dat een onconventionele genderrol niet positief hoeft te zijn om een vorm van verzet te belichamen, bewijst de invulling van het derde geslacht van de nonnen.²¹³ Dit tussengeslacht verzet zich tegen de binaire opbouw van het patriarchaal geconstrueerde gender. Uit de uiteenzetting over binaire opposities in *De mythische moeder* vs. *machteloze maagd* blijkt dat dit systeem onderdeel is van de patriarchale maatschappij. Volgens Judith Butler kon verzet alleen plaatsvinden binnen het systeem.²¹⁴ Dit bevestigt dat de nonnen onderdeel zijn van het patriarchale systeem en dat hun gedrag geclassificeerd kan worden als verzet tegen de traditionele vrouwelijke verwachtingspatronen van het vaderland en de katholieke kerk. De nonnen verzetten zich tegen de maagdelijkheidseis en tegen het idee dat de vrouw van nature aangeboren verzorgende kwaliteiten heeft.

²¹⁰ Verhaeghe (2008) p. 209.

²¹¹ Verhaeghe (2008) p. 172.

²¹² Verhaeghe (2008) p. 189.

²¹³ Butler (1993) p. 22.

²¹⁴ Butler (1993) p. 22.

Uit de positie en het verzet van de nonnen blijkt dat het patriarchaat de dominante sociale structuur is in het eerste gedeelte van het boek. Dit komt overeen met de realiteit van België in de jaren veertig. Ik heb echter gesteld dat *Het verdriet van België* geen geschiedenisboek is, maar een gemedieerde roman. Dit betekent dat het patriarchaat en de heersende verwachtingspatronen overeenkomsten vertonen met Louis' visie, aangezien hij de mediator is van het verhaal. Zijn optiek komt dan ook grotendeels overeen met de historische verwachtingspatronen van vrouwelijkheid. De nonnen verzetten zich hierdoor niet alleen tegen de eisen van het traditionele patriarchaat, maar uit de verscheidene voorbeelden die ik heb gegeven blijkt dat ze zich ook tegen Louis' optiek verzetten. Er ontstaat zodoende een gat tussen de verwachtingspatronen en het androgynе derde geslacht van de nonnen: de nonnen zijn namelijk geen verzorgende en moederlijke vrouwen, maar autoritaire en afwezige vaders.

Het verzet van de nonnen tegen de mediator creëert een boodschap voor de lezer en signaleert een eventueel engagement. Het verzet van de nonnen bestaat namelijk uit de incorporatie van mannelijke eigenschappen, met als gevolg dat ze fungeren als een karikatuur van de mannelijke en vrouwelijke normen en waarden van de patriarchale maatschappij. Ze ironiseren het verwachtingspatroon van de verzorgende vrouw door zich te gedragen als afwezige mannen en zich te beklagen over de maagdelijkheidseis. Deze kritiek slaat niet terug op de positie van nonnen in de werkelijkheid, maar op de deterministische vorming van gender in de westerse cultuur, zodat de lezer geconfronteerd wordt met het feit dat de verwachtingspatronen van mannelijkheid en vrouwelijkheid producten van de maatschappij zijn en niet een natuurlijk gegeven. De rol van de Zusters bekritiseert zodoende de eenzijdigheid die ontstaat door de constructie van de binaire opposities en toont de ongelijkheid die ontstaat door de constructie van de norm en de Ander. Het eventuele engagement dat hierdoor naar voren komt, is het commentaar dat de nonnen leveren op de verwachtingspatronen en de eisen die hiermee gepaard gaan in een patriarchale cultuur. Dat het verzet tegen de binaire opbouw van gender niet de enige aanklacht tegen het patriarchaat is, wordt duidelijk in de volgende analyse.

De seksuele identiteit van de gebeeldhouwde Zuster Koedde

De genderrol van Zuster Thérèse belichaamt zowel een afspiegeling van als een breuk met het profiel van de eerder beschreven nonnen. Ze is de enige Zuster die niet vanaf het begin van het boek verbonden is aan het Gesticht. Hoewel ze pas na de zomervakantie op het internaat begint, heeft ze veel raakvlakken met haar collega's: ze is een streng en autoritair figuur dat weinig moederlijke gevoelens toont en vooral straffen uitdeelt.²¹⁵ De leerlingen verzinnen al snel een bijnaam voor de nieuwe Zuster en in tegenstelling tot die van Zuster Engel, is die van de nieuweling niet positief: ze wordt Zuster Koedde genoemd.²¹⁶ Het Brugse woord koedde heeft een aantal betekenissen, waaronder kou en verkoudheid, waarmee haar bijnaam kan verwijzen naar haar harde gezicht (koud) of naar haar verleden. Zo denken verschillende leerlingen dat ze een onzichtbare vorm van

²¹⁵ Claus (2008) p. 242.

²¹⁶ Claus (2008) p. 242.

melaatsheid heeft gehad of weggejaagd is uit een Brugs hospitaal (verkouden, ziekte).²¹⁷ Louis gelooft echter dat Zuster Koedde geen bruidsschat kon betalen. Hoewel ze in het boek een aantal keer als “Bruid van Christus” wordt aangeduid, blijft de status van Zuster Koedde dubieus.²¹⁸ Op een zeker moment zegt ze:

‘Ik weet alles. Ik weet wat ge over mij vertelt. Dat ik niet toegelaten werd tot de Orde omdat ik geen bruidsschat had, en dat men mij hier alleen maar ge-dóógt.’ [...] ‘Gedoogt?’ ‘Omdat het klooster in Balen opgeheven is, en dat men hier in Haarbeke mankracht kan gebruiken. Anders hadden zij mij hier nooit toegelaten’.²¹⁹

In dit citaat vallen twee dingen op. Als eerste onderstreept Zuster Koedde dat ze net als de andere nonnen deel uitmaakt van het derde geslacht. Ze stelt dat het Gesticht in Haarbeke mankracht kan gebruiken. Mankracht is tegenwoordig een onzijdig woord dat verwijst naar arbeidskracht, maar oorspronkelijk verwees het naar de kracht van mannen. De non refereert met haar woordgebruik aan haar androgyn gender en mannelijke kwaliteiten.²²⁰ Als tweede bevestigt noch ontkent Zuster Koedde Louis’ aantijging dat ze geen bruidsschat kon betalen, maar haar tweede antwoord kan geïnterpreteerd worden als een bekentenis. Ze verschaft hier namelijk informatie die nog niet eerder in het boek naar voren is gekomen. Deze twee elementen onderstrepen dat Zuster Koedde onderdeel is van het derde geslacht, maar dat ze tegelijkertijd ook een unieke positie belichaamt binnen het Gesticht. Deze uitzonderingspositie ontstaat omdat de Zuster mogelijkerwijs haar connectie met de Heilige Maagd Maria mist. Uit de eerdere analyse van de groepsidentiteit van nonnen blijkt dat deze groep vrouwen affiniteit heeft met de zelfbevruchtingskracht van de Grote Godin, omdat ze door het hemelse huwelijk een connectie hebben met de Heilige Maagd Maria. Als Louis’ aantijging waar is, kan Zuster Koedde geen volwaardige bruid van Christus zijn en ze mist om die reden haar band met Maria en de Grote Godin. Deze afwijking betekent niet dat de non het zonder connectie met de matriarchale macht moet stellen. Zuster Koedde heeft namelijk als enige non een affiniteit met de seksuele identiteit van de Grote Godin en daardoor heeft ze een band met de gedemoniseerde Maria Magdalena. Op deze connectie kom ik later terug. Eerst richt ik mijn aandacht op de gelijkenis van Zuster Koedde met een van de beroemdste mystici onder de katholieke heiligen genaamd Teresa van Avila.

Teresa van Avila (1515-1582) was een non die een grote invloed heeft gehad op de mystieke theologie.²²¹ Volgens godsdienst- en cultuurfilosoof Paul Moyaert is het mystieke geloof gebaseerd op een intens, hartstochtelijk, maar platonisch liefdesverlangen naar God.²²² Deze vorm van geloofsbelijdenis kent hierdoor een significant verschil met de normale en objectieve variant van

²¹⁷ Claus (2008) p. 242.

²¹⁸ Claus (2008) pp.243 en 246.

²¹⁹ Claus (2008) p. 247.

²²⁰ INL (2015) *Manscracht*. <http://www.inl.nl/zoekresultaten?q=mankracht>. (1 juli 2015).

²²¹ RKK (2015) *Teresa van Avila*. http://www.rkk.nl/katholicisme/encyclopedie/t/teresia_van_avila. (26 mei 2015).

²²² Moyaert, P. (1998) *De mateloosheid van het christendom. Over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde*. Nijmegen: Uitgeverij SUN, p. 178.

gelooven, omdat bij het mystieke geloof het accent op de persoonlijke binnenwereld van de mens komt te liggen, waardoor er een verinnerlijking van het geloof plaatsvindt: “Een waarachtig geloof wordt een zaak van het hart dat het verlangen vervult”.²²³ Volgens Moyaert gaat dit intense verlangen aan de gewone variant van geloven voorbij: “De gewone gelovige geniet van het genadevolle vermogen om het geloof zonder bevlogenheid, rustig met de lippen te belijden en het op een eerbiedige, ingetogen ritualistische manier te beoefenen”.²²⁴ Dit verschil heeft tot gevolg dat, in tegenstelling tot de normale gelovige, de mystici de innerlijke wereld als belangrijkste graadmeter beschouwen van de mate en de diepte van het geloof.²²⁵ Om op een onzelfzuchtige manier de geest te vullen met de wensen, plichten en het verlangen naar God, moet binnen het mystieke geloof het persoonlijke verlangen volledig worden weggecijferd. Volgens Teresa moeten mystici hun leven volledig in dienst stellen van God en daarom mogen zij geen aandacht hebben voor wereldlijke zaken en lusten. Dit uitbannen van de menselijke en lichamelijke behoeftes is volgens haar mogelijk, omdat het verlangen om God te dienen en het vooruitzicht naar het hemelse huwelijk zo bevredigend is, dat een mens zich over zijn eigen verlangens heen kan zetten, zodat alleen het verlangen naar God overblijft.²²⁶ Het bedwingen van het lichaam en het zegevieren van de geest is samen met het hemelse huwelijk het ultieme doel voor de mystici.

Deze mystieke leer van Teresa van Avila belichaamt een zeer nobel en, volgens de theorie over binaire opposities, patriarchaal doel, namelijk het bedwingen van het lichaam door de ratio. Het probleem is echter dat het lichaam niet volledig te temmen is. Net als bij de natuur zal het lichaam altijd bepaalde reacties tonen die niet te onderdrukken of te beletten zijn en zolang een persoon op aarde leeft is het niet mogelijk om de ziel volledig los te koppelen van het lichaam.²²⁷ Het hartstochtelijke liefdesverlangen van een mystica roept immer gevoelens en emoties op die een lichamelijke reactie veroorzaken. Uit de geschriften blijkt dat ook Teresa niet ontkomt aan deze onvermijdelijke lichamelijkeheid. Tijdens haar leven heeft ze verschillende visioenen gehad. In deze zinsbegoochelingen, door haar ook wel *transverberaties* genoemd, neemt ze alvast haar plek in binnen het geestelijke huwelijk, waardoor ze zich in de hemel bij de Heilige Drie-eenheid kan voegen. Door haar hemelse positie kan ze tijdens deze visioenen conversaties met God hebben en is ze in staat engelen te zien.²²⁸ Deze transverberaties fungeren als een tijdelijke bevrediging van haar hartenlust en versterken haar verlangen naar en geloof in God. Uit haar beschrijvingen blijkt dat de visioenen plaatsvinden in haar geest, maar ze hebben wel degelijk invloed op haar lichaam. Het volgende fragment toont aan dat haar beroemdste visioen vol zit met lijfelijke emoties en gevoelens:

Ik zag in zijn handen een brede, gouden lans met aan het uiteinde een weinig vuur [...]. Hij scheen ze mij een paar maal door het hart heen tot in de ingewanden te stoten. Bij het terugtrekken ervan was het net of deze mee werden uitgerukt, terwijl ik zelf, vervuld van vurige liefde tot God achterbleef. De hevige pijn die ik daarbij voelde, deed me zachtjes kreunen [...]. Toch was die onuitsprekelijke pijn

²²³ Moyaert (1998) p. 179.

²²⁴ Moyaert (1998) p. 178.

²²⁵ Moyaert (1998) p. 179.

²²⁶ Moyaert (1998) pp. 221-222.

²²⁷ Moyaert (1998) p. 213.

²²⁸ Moyaert (1998) p. 213.

buitengewoon zoet. [...] Dit is geen lichamelijke maar een geestelijke pijn, al heeft ook het lichaam er enigszins en zelfs opmerkelijk deel aan.²²⁹

Haar lichamelijke reactie op haar geestelijke hartstocht toont aan dat het Teresa van Avila niet lukt om de lichamelijkheid te onderdrukken. Haar beschrijving van haar hemelse visioen krijgt een sterke seksuele connotatie. Hoe puur en zondeloos haar platonische liefde ook mag zijn, haar lichaam reageert op een menselijke manier. Door haar confrontatie met het object van geestelijke verlangen, vertaalt haar spirituele liefde zich naar een uiting van lichamelijke begeerte.²³⁰ Zelfs de beroemdste mystica is hierdoor niet in staat haar lichaam en geest volledig van elkaar te scheiden.

Het beroemde visioen van de mystica is niet alleen op papier vereeuwigd. De Italiaanse kunstenaar Gian Lorenzo Bernini heeft een moment uit de bovenstaande transverberatie vertaalt naar de sculptuur *De extase van de Heilige Teresa* (zie figuur 3). De lichamelijkheid van het visioen wordt in deze beeltenis nog eens visueel versterkt: de gebeeldhouwde vrouw leunt in volle extase achterover, terwijl de engel aanstalten maakt om haar te steken met zijn lans. De seksuele connotatie van het visioen wordt bekrachtigd door de positie van de lans. In de transverberatie doorboort de engel met de lans haar hart, maar in het beeld is de speer gericht op haar schoot. Door de lichamelijke reactie van haar visioenen en haar sensuele vereeuwiging van Bernini vervult Teresa van Avila een bijzondere rol in de optiek over het lichaam en de geest. Deze dubieuze rol wordt in *Het verdriet van België* benadrukt door de gelijkenis die gecreëerd wordt tussen haar en Zuster Koedde. Een overeenkomst tussen de twee vrouwen is voor de oplettende lezer al enige tijd duidelijk, maar Zuster Koedde en de mystica delen meer dan alleen hun voornaam: “Zuster Thérèse [...] dook op in de kapel waar Louis op zijn knieën zat, zij kwam los van de muur als de Heilige Theresa uit haar nis”.²³¹ Dit fragment legt een link tussen de vrouwen en suggereert dat Zuster Koedde het beeld van Bernini is dat tot leven is gekomen en van haar sokkel is gestapt. Haar bijnaam Koedde krijgt zodoende een andere connotatie. Logischerwijs verwijst dit niet naar haar koude gezicht, als in een onvriendelijk of hard gelaat, maar naar het koele marmer waarvan ze is gemaakt. De expressie van de stenen Teresa is namelijk alles behalve koud. Wanneer naar een close-up wordt gekeken, is haar gelaat extatisch en verhit, maar haar lichaam en kleding zijn van steen, waardoor zij en Zuster Koedde een koud, marmeren en statisch uiterlijk hebben (figuur 4).



Figuur 3. Bernini, G. L. *De extase van de Heilige Teresa*. 1652. Marmer, pleisterkalk en gegoten brons, 350 x 150 cm. Santa Maria della Vittoria, Rome.

²²⁹ Avila, van T. (1984) *Mijn leven. Autobiografie*. Gent: Carmelitana, pp. 306-307.

²³⁰ Moyaert (1998) p. 213.

²³¹ Claus p. 242.



Figuur 4. Een close-up van het gezicht van Bernini's Teresa van Avila.
Bernini, G. L. *De extase van de Heilige Teresa*. 1652. Marmer, pleisterkalk en gegoten brons, 350 x 150 cm. Santa Maria della Vittoria, Rome.

Het is duidelijk dat er een band bestaat tussen de twee vrouwen, maar bij Hugo Claus kan het nooit zo ongecompliceerd zijn dat Zuster Koedde een sluitende representatie is van de beroemde mystica. In de volgende passage worden de overeenkomsten tussen de twee nonnen zowel versterkt als geproblematiseerd. In dit fragment wordt de extase van Zuster Koedde beschreven, maar anders dan die van Teresa, kent het genot van de Zuster een veel meer wereldse oorzaak:

Haar mouw waaierde uit, zij legde een hand in zijn [Louis] nek [...] en toen prangde zij hem tegen haar naar koelte, nootmuskaat en stijfsel geurende borst. [...] Haar knieën losten even hun klem en sloten zich weer. Hij werd geplet. Een zonderlinge straf. De knieën openden en sloten zich sneller, toen openden de knieën zich alsof haar hele habijt geeuwde en bleef zij achterover liggen met een rode streep dwars over haar keel waar de halsdoek weggeschoven was, het leek een pas geheeld litteken. Met een gesmoorde klap sloegen haar benen tegen elkaar. Toen zij op een elleboog overeind kwam keek zij lichtjes scheel.²³²

De extase van Zuster Koedde is zowel een representatie van de transverberatie van Teresa van Avila, als een parodie op deze gebeurtenis. De gelijkenis wordt opgeroepen door een drietal punten. Als eerste wordt er in *Het verdriet van België* boven het geciteerde fragment een melding gemaakt van het overeenkomstige statische uiterlijk van de twee vrouwen: "[...] en opnieuw veranderde er niets aan de zwart gebeeldhouwde golven en de plooien van haar kleet".²³³ Ten tweede spiegelen beide vrouwen elkaars houding: ze liggen op hun rug, steunend op hun elleboog, met hun hoofd naar achteren gekanteld. Ten slotte maken de genotsbevredigende objecten dezelfde beweging: in het visioen wordt de borst van de mystica doorboord met een lans, in Zuster Koeddes extase maakt Louis dezelfde beweging richting haar torso. Hoewel deze drie punten de gelijkenis tussen de twee vrouwen versterken, zwakt het laatste punt de overeenkomst tegelijkertijd ook af. Waar de lichamelijke extase van de mystica een geestelijke invulling kent die een doorslag geeft naar het lichamelijke, wordt die van Zuster Koeddes opgeroepen en bevredigd door lijfelijke zaken, namelijk door de aanranding van Louis. Dit maakt de kern van de twee extases significant verschillend. Teresa mag dan met haar teksten een bepaalde erotische lichamelijke oproepen, toch heeft ze als een waardige bruid van Christus geen seksuele identiteit. Haar platonische verlangen vertaalt zich naar een erotische lichamelijke, maar ze blijft maagdelijk en puur. Zuster Koedde kent door deze handeling wel degelijk een seksuele identiteit. Door haar actieve en agressieve rol vervult ze zelfs de traditioneel mannelijke rol van seksuele agressor: zij randt Louis aan door hem vast te grijpen met haar knieën en hem naar haar borst

²³² Claus p. 248.

²³³ Claus p. 247.

te trekken. Door haar actieve seksuele houding kan de aanranding van Louis op twee manieren geïnterpreteerd worden: als een uiting van seksuele frustratie en agressie door een gevaarlijke vrouw of als een aanklacht tegen de omgang met vrouwelijke seksualiteit binnen het patriarchale systeem. Deze twee benaderingswijzen worden hieronder nader toegelicht.

Uit de analyse van de groepsidentiteit van de nonnen blijkt dat er door de maagdelijkheidseis van het katholieke geloof een verbod ligt op een seksuele identiteit voor religieuze vrouwen. Door de afwezigheid van een dergelijke identiteit konden de Zusters geen sluitende representatie zijn van de Grote Godin. Uit de uiteenzetting over het mystieke geloof is echter gebleken dat een volledige uitbanning van lichamelijkheid onmogelijk is omdat de geest en het lichaam onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn.²³⁴ Elke religieuze man of vrouw heeft zodoende te maken met de driften van het lichaam. Het onvermogen om de lichamelijkheid te overstijgen, kan omslaan in frustratie en dit kan uiteindelijk weer omslaan in waanzin of agressie naarmate de verlangens van een persoon niet op een bevredigende manier gestild kunnen worden.²³⁵ Volgens literatuurwetenschapper Dirk de Geest komt deze variant van een godsdienstwaanin binnen de letterkunde vooral bij vrouwelijke personages voor.²³⁶ Vrouwelijke frustratie over het onvermogen om de lichamelijkheid te overstijgen, uit zich in de literatuur herhaaldelijk in seksuele frustratie en perversiteiten.²³⁷ De reden waarom vrouwen hier gevoeliger voor zouden zijn, ligt besloten in de traditionele constructies van gender. Volgens de patriarchale optiek zijn vrouwen het zwakkere geslacht omdat ze door hun connectie met de natuur meer moeite hebben met het onderdrukken van hun driften dan de man.²³⁸ Deze gevaarlijke vrouwelijke driften kunnen daardoor alleen door het sterke en rationele mannelijke geslacht in goede banen geleid worden.²³⁹ Het is de taak van de man om de vrouw te controleren en tegen zichzelf te beschermen. Deze patriarchale overtuiging vindt zijn weg naar de literatuur, zodat er twee duidelijke discoursen ontstaan. Aan de ene kant staat de vrouw die de belichaming is van de zuivere onschuld en die door haar naïviteit verdedigd moet worden door de man. Aan de andere kant staat de immorele vrouw, ofwel de onzedelijke *femme fatale* die de man op het slechte pad brengt.²⁴⁰ Traditioneel gezien is de *femme fatale* een gevaarlijke en sensuele vrouw die deugdzame mannen verleidt tot zondige situaties.²⁴¹ Hoewel Zuster Koedde Louis niet actief verleidt, is zij wel de seksuele agressor en zij past daardoor in het discours van de *femme fatale*. Dit maakt de Zuster tot een gevaarlijke en lustvolle vrouw, die er in tegenstelling tot Teresa van Avila niet in slaagt haar wereldlijke verlangens los te laten.

²³⁴ Moyaert (1999) p. 212.

²³⁵ Geest, D. de (2007) ‘De trouwe afspiegeling van het Vlaamsche Meisje dat alle deugden in uw wezen verenigt’. *Alma met de vlassen haren* als ‘voorbeeldige’ roman’, in: *Een wijf is een wijf. Mannen en vrouwen bij Stijn Streuvels*. Tiel: Lannoo, p. 137.

²³⁶ De Geest (2007) p. 136.

²³⁷ De Geest (2007) p. 136.

²³⁸ Couttenier, M. (2005) ‘De constructie van het ‘zelf’ en de ‘andere’ in een Belgische burgerlijke ideologie’, in: *Congo tentoongesteld. Een geschiedenis van de Belgische Antropologie en het museum van Tervuren (1882-1925)*. Leuven: Uitgeverij Acco, p. 50.

²³⁹ Couttenier (2005) p. 50.

²⁴⁰ Couttenier (2005) p. 50.

²⁴¹ Blaser, J. (1999) *No Place for a Woman: The Femme Fatale*. www.lib.berkeley.edu/MRC/noir/np05ff.html. (27 mei 2015).

Zuster Koeddes ratio verliest de strijd van het lichaam. Binnen het patriarchale systeem is de non een voorbeeld van een zwakke vrouw die gebukt gaat onder haar natuurlijke driften. Ze is niet in staat haar lichaam te overwinnen met de geestelijke liefde voor haar geloof. Dit maakt de aanranding van Louis tot een product van seksuele frustratie en agressie, waardoor Zuster Koedde een gevaarlijke en perverse representatie van Teresa van Avila belichaamt.

Volgens de bovenstaande interpretatie van de aanranding waarschuwt deze passage voor de gevaren van seksueel actieve vrouwen. Een tegenovergestelde lezing is echter ook mogelijk. Zuster Koedde is dan niet langer een gevaarlijke femme fatale, maar een protesterende vrouw die zich verzet tegen het verbod op een positieve seksuele identiteit. Het is namelijk de vraag in hoeverre er sprake is van een aanranding. Voorafgaand aan deze passage misdraagt Louis zich tijdens de communie, zodat hij de gebeurtenis ervaart als een straf voor zijn gedrag. Uit de analyse van de reglementen blijkt dat de nonnen hun macht en regels in stand houden door controle en straf. Dit zou betekenen dat de actie van Zuster Koedde een poging is om Louis weer in het gareel te krijgen, zodat hij zich weer conformeert aan het reglement. Het gaat hier echter niet om een normale, maar om een zonderlinge straf, wat betekent dat het afwijkt van het systeem. Deze disciplinerende actie is geen onderdeel van de reglementen en kan zodoende gelezen worden als een aanklacht tegen het patriarchale machtsstelsel. Louis schijnt de aanranding namelijk niet als negatief te ervaren. Zoals literatuurwetenschapper Tom Sintobin opmerkte in zijn essay 'Haperende verhalen/verhalend haperen' lijkt het allemaal langs hem heen te gaan: hij verzet zich niet, roept niet om hulp en het enige dat de lezer weet is dat hij het gevoel heeft dat hij wordt geplet.²⁴² Louis is volledig passief, zodat de nadruk van de passage op het genot van Zuster Koedde komt te liggen. Dit zorgt voor een omdraaiing van de traditionele genderrollen aangezien de vrouw nu actief handelt en de man zich passief gedraagt. Louis' straf houdt hierdoor in dat hij veroordeeld wordt tot de traditionele positie van de vrouw die alleen passief mag ondergaan en er geen actieve houding op na mag houden. Door de situatie om te draaien en Zuster Koedde een actieve seksuele identiteit toe te kennen en die van Louis te ontnemen, wordt de lezer geconfronteerd met de nadelen van het patriarchale verbod op een vrouwelijke seksuele identiteit. De gebeurtenis wordt gezien als een straf en de passage toont dat een situatie waarin maar een van de twee partners een actieve seksuele identiteit mag hebben niet positief is. De straf die Zuster Koedde Louis oplegt is daarom direct haar aanklacht tegen de omgang met vrouwelijkheid binnen het patriarchale systeem. De non verzet zich namelijk tegen de ban die ligt op vrouwelijke seksualiteit. Door haar overeenkomsten met Teresa van Avila wordt deze aanklacht versterkt. Uit de analyse van de transverberaties van Teresa blijkt dat het lichaam niet overwonnen kan worden door de ratio. De visioenen tonen dat een vrouw lijfelijke behoeftes heeft en deze driften niet altijd onderdrukt kunnen worden. Dit toont dat deze lichamelijke driften natuurlijk is, maar dat het bijvoorbeeld gecategoriseerd wordt als pervers door het waardeoordeel dat er aan gekoppeld wordt, zodat de rationaliteit opnieuw boven de lichamelijke driften gesteld wordt. Tegen deze omgang verzet Zuster

²⁴² Sintobin, T. (2012) 'Haperende verhalen/verhalend haperen. Trauma en narrativiteit bij Hugo Claus.', in: *Woordeloos tot verhaal. Trauma en narratief in Nederlands en Afrikaans*. Stellenbosch: Sun Press, p. 110. & Claus (2008) p. 248.

Koedde zich.²⁴³

De tweede analyse van de aanrandingspassage laat zien dat het fragment gelezen kan worden als een aanklacht. Door de omkering van de traditionele seksuele posities wordt de lezer geconfronteerd met de nadelen van het gebrek aan een seksuele identiteit. Waar de overige nonnen door hun belichaming van het derde geslacht zich verzetten tegen de binaire opbouw van gender, verzet Zuster Koedde zich tegen de patriarchale eis dat vrouwen geen seksuele identiteit mogen hebben. Dit doet ze door de traditionele mannelijke rol van de actieve seksualiteit over te nemen. De boodschap die hieruit volgt is dat Zuster Koedde niet de perverse variant van Teresa van Avila is, maar de protesterende variant die in het seksuele discours juist ruimte wil creëren voor een positieve waardering van het lichamelijke. De rol van Zuster Koedde bekritiseert het demoniseren van vrouwelijke seksualiteit en pleit voor een herwaardering van deze identiteit van de vrouw, zodat deze normale en lichamelijke kant van de vrouw, en daarmee die van de Grote Godin en die van Maria Magdalena, opnieuw op waarde geschat worden.

Aan het begin van het hoofdstuk heb ik niets teveel gezegd toen ik stelde dat de nonnen een bijzondere rol vervullen binnen *Het verdriet van België*. In eerste instantie lijken de nonnen een belichaming te zijn van de mythische macht van het matriarchaat, maar uit hun genderrol blijkt dat hun gezag gebaseerd is op een patriarchale machtsstructuur. Het verzet dat opgewekt wordt door hun derde geslachtspositie en karakteristieke gedrag is hierdoor onderdeel van het patriarchale systeem. Ze verzetten zich door mannelijke eigenschappen en normatieve posities in hun gender te implementeren, waardoor hun verzet een karikatuur vormt van het matriarchaat. Deze karikatuur legt de nadruk op de onnatuurlijkheid van de vrouwelijke verzorgingsrol, de absurditeit van de maagdelijkheidseis en pleit voor een herwaardering van de vrouwelijke seksuele identiteit. Door de lezer te confronteren met de absurditeit van de genderverwachtingen en de seksuele ongelijkheid is het mogelijk dat deze aan het denken wordt gezet, waardoor de roman een sociaal engagement zou belichamen. Uit de analyse blijkt dus dat de nonnen strijden voor een betere positie voor de vrouw binnen het matriarchaat. Deze conclusie toont dat in het Gesticht het matriarchaat de enige sociale constructie is. In het volgende hoofdstuk wordt aan de hand van de genderanalyses van Baekelmans, Constance en Madame Laura onderzocht of het matriarchaat een significante rol gaat spelen of ondergeschikt blijft aan het matriarchaat.

²⁴³ Jansen (2003) p. 102.

DE (ON)MACHT VAN HET 'CARNAVALESKE' MATRIARCHAAT

Uit de analyse van het vorige hoofdstuk blijkt dat het patriarchaat de heersende sociale constructie is op het Gesticht. De vraag is nu of hier eventueel verandering in komt naarmate het verhaal vordert? Om deze vraag te beantwoorden, zullen de genderconstructies van Baekelmans, Constance en Madame Laura worden geanalyseerd. Baekelmans is de enige volwassen en permanent aanwezige mannelijke personage op het Gesticht. Dit maakt hem de binaire tegenhanger van de nonnen. Uit de eerdere analyse van de Zusters blijkt dat hun macht een patriarchale fundatie kent, waarmee het logisch lijkt dat Baekelmans door zijn mannelijke geslacht en door zijn positie binnen het Gesticht hierbij aansluiting zou moeten vinden. Aan de vooravond van de Tweede Wereldoorlog voelen de bewoners van het Gesticht de urgentie om zich te wapenen tegen de vijand en Baekelmans krijgt de patriarchale taak om het internaat te verdedigen. Binnen deze sociale constructie stelt de man niet alleen de regels op; hij verdedigt deze ook, omdat het ook zijn taak is om de levenswijze van het gezin en het land te beschermen.²⁴⁴ Baekelmans vervult hiermee de traditionele rol van de beschermer van het huis en van het vaderland. Door zijn eerdere ervaring met soortgelijke situaties lijkt hij de geschikte persoon te zijn voor deze positie. Hij heeft namelijk naar eigen zeggen gevochten in de Eerste Wereldoorlog.²⁴⁵ Dit geweldsverleden zorgt voor een connectie met het patriarchaat. Volgens de mythe van het matriarchaat was het moederland in balans, waardoor er geen geweld, agressie of oorlog nodig was om de samenleving veilig te houden.²⁴⁶ De kleine landbouwgemeenschappen leefden in vrede met elkaar en de behoefte aan agressie ontstond pas tijdens de patriarchale revolutie, waarna het beveiligen en verdedigen van de eigen maatschappij een noodzaak werd.²⁴⁷

Tot zover lijkt het of Baekelmans voldoet aan de eisen van de patriarchale maatschappij, maar zoals eerder uit het onderzoek blijkt, is de kans klein dat in *Het verdriet van België* een personage volledig voldoet aan de conventionele verwachtingspatronen. Naast zijn taak als verdediger van het Gesticht werkt hij ook op het land en verzorgt de dieren van het internaat. Door deze positie komt hij niet over als een machtig persoon. De leerlingen noemen hem niet eens bij zijn echte naam. Hij wordt Baekelandt genoemd, een bijnaam die verwijst naar Ludovicus Baekelandt (1774 -1803) een beruchte Vlaamse roverhoofdman in 1803 onthoofd werd op de markt in Brugge.²⁴⁸ Ook wordt hij niet serieus genomen. De kinderen en de nonnen twijfelen aan zijn oorlogsverleden, lachen hem uit en vinden dat hij stinkt.²⁴⁹ Deze laatlunkende mening komt duidelijk naar voren in Louis' introductie van de tuinman: "Deze Baekelandt, de tuinman, was alles behalve een rebel. Hij rilde van ontzag voor de Zusters, de dwerg".²⁵⁰ Uit dit citaat kan tevens opgemerkt worden dat er opnieuw een omdraaiing plaatsvindt van de traditionele gendernorm. De tuinman valt onder het gezag van de nonnen en staat hiërarchisch gezien op een lagere trap dan de Zusters. Zodoende kan Baekelmans geen traditionele patriarch zijn.

²⁴⁴ Van der Meer (2006) p. 486.

²⁴⁵ Claus (2008) p. 36.

²⁴⁶ Eller (2000) p. 12.

²⁴⁷ Van der Meer (2006) p. 486.

²⁴⁸ Geni (2015) *Ludovicus Baekelandt* <http://www.geni.com/people/Ludovicus-Baekelandt/6000000025049131001>. (2 juli 2015).

²⁴⁹ Claus (2008) p. 36.

²⁵⁰ Claus (2008) p. 35.

In het vorige hoofdstuk kwam naar voren dat de nonnen de absolute macht binnen het Gesticht in handen hebben en hun dominantie over Baekelmans bevestigt nogmaals de kracht van dit gezag. Toch betekent dit niet dat hij een hulpeloze man is. Ook Baekelmans neemt een bijzondere positie in. Hij heeft namelijk een sterke affiniteit met het matriarchaat en met de Grote Godin. Welke rol Baekelmans voor het matriarchaat vervult, wordt hieronder uiteengezet.

De vruchteloze strijd van een tuinman

In het vorige hoofdstuk komt naar voren dat in de patriarchale optiek de ratio boven het lichaam en de natuur wordt gesteld. Vanwege zijn beroep werkt Baekelmans met de flora en fauna in de omgeving van het Gesticht. Zijn respect voor de natuur is een illustratie van zijn affiniteit met het matriarchaat. In de matriarchale optiek wordt de natuur niet zozeer boven de ratio gesteld, maar is kennis gebaseerd op het samenleven met de natuur en niet op het onderdrukken ervan.²⁵¹ Deze matriarchale en patriarchale optiek over de natuur en de ratio creëren een binaire oppositie. In het stuk *De mythische moeder vs. de machteloze maagd* is uiteengezet dat binaire opposities niet neutraal, maar afhankelijk zijn van een waardeoordeel.²⁵² In het patriarchaat zijn de begrippen ratio en cultuur verbonden met het mannelijke, waardoor ze hoger gewaardeerd worden.²⁵³ De tegenovergestelde begrippen worden als vrouwelijk bestempeld, zodat de concepten van het lichaam en natuur een lagere status genieten. Als het idee dat de ratio het lichaam moet bedwingen een patriarchale inslag heeft, is het niet vreemd dat het waarden en het vereren van de natuur geassocieerd wordt met het vrouwelijke en het matriarchaat.²⁵⁴ Dat Baekelmans een duidelijke aanhanger is van de matriarchale optiek, blijkt uit het volgende fragment:

‘Zuster Imelda kan u helpen,’ zei Louis

‘O, die. Die loopt alleen maar in mijn weg. Haar handen staan konteverkeerd, van de die.’

‘Zij heeft landbouw gestudeerd,’ zei Louis.

‘Juist daarom,’ zei Baekelandt.²⁵⁵

In dit citaat komt de tegenstelling tussen de matriarchale en patriarchale optiek naar voren. Baekelmans keurt de hulp van Zuster Imelda af omdat ze gestudeerd heeft. Ze heeft volgens de tuinman alleen theoretische en rationele kennis van de natuur en ze mist een natuurlijke en gevoelsmatige affiniteit met het buitenleven. Dit gebrek aan een natuurlijke affiniteit kan verklaard worden doordat de vrouwelijke en matriarchale kant van de nonnen overschaduwd wordt door hun patriarchale autoriteit. Uit de analyse van de groepsidentiteit van de nonnen is duidelijk geworden dat de Zusters bepaalde matriarchale kwaliteiten, zoals de vrouwelijke verzorgingsrol, missen. Nu blijkt echter dat de traditioneel vrouwelijke kennis van de natuur ook ondergesneeuwd wordt door hun mannelijke en rationele kant.²⁵⁶ Baekelmans wordt hierdoor de vertegenwoordiger van de

²⁵¹ Eller (2000) p. 12.

²⁵² Derrida (1976) p. 47.

²⁵³ Klages (2006) p. 98.

²⁵⁴ Eller (2000) p. 12.

²⁵⁵ Claus (2008) p. 37.

²⁵⁶ Eller (2000) p. 18.

matriarchale affiniteit met de natuur. Hij gelooft dan ook dat de dieren en de natuur boven het patriarchale reglement van de nonnen staan.²⁵⁷ De nonnen onderdrukken de natuur, terwijl de tuinman de hoeder is van de flora en fauna en zich afzet tegen deze patriarchale macht. De traditioneel mannelijke en vrouwelijk rol zijn zodoende verwisseld.

Baekelmans' connectie met het moederland zorgt ervoor dat bepaalde passages in *Het verdriet van België* op een matriarchale manier geïnterpreteerd kunnen worden. Een in eerste opzicht onbeduidende passage kan hierdoor een belangrijke betekenis krijgen. Een fragment dat kenmerkend is voor de status van het matriarchaat in *Het verdriet van België* is de volgende: "Baekelandt duwde Louis opzij en raapte een kapotte appel op, beet er in".²⁵⁸ Dit citaat lijkt in eerste instantie niet zo bijzonder, maar de appel kent in het matriarchaat en het patriarchaat een oppositionele symboliek. Binnen het christendom heeft de appel een negatieve connotatie: het is de vrucht die centraal staat in de erfzonde.²⁵⁹ Binnen het patriarchaat staat de appel daarom voor zondige en gevaarlijke kwaliteiten, zoals verleiding en vergif.²⁶⁰ Vanuit deze optiek zou de appel een gevaarlijke of slechte invloed hebben op Baekelmans. Door Baekelmans' connectie met het matriarchaat wordt de appel echter losgekoppeld van deze negatieve patriarchale connotatie. In het moederland symboliseert de appel namelijk wedergeboorte en eeuwig leven.²⁶¹ De appel in combinatie met Baekelmans representeert dus niet het vergif of de erfzonde van de Eva, maar vruchtbaarheid. Er is echter een probleem met deze representatie: de appel is kapot. Als deze beschadigde vrucht de reproductiestatus moet symboliseren, kan het niet goed gesteld zijn met de vruchtbaarheid in *Het verdriet van België*. Dat deze representatie van de rotte appel treffend is, blijkt uit de infertiele status van de verhaalwereld. Deze wordt namelijk gekenmerkt door sterfte en onvruchtbaarheid. De oorzaak van deze dorre wereld is de dood van de koe Marie. Dit klinkt misschien niet als een wereldschokkende gebeurtenis, maar het heeft een grote impact op de leefwereld van de personages. De koe is namelijk een eeuwenoud symbool voor de oermoeder en de matriarchale vruchtbaarheidsmacht, en met de dood van Marie vervalt de verhaalwereld in een onvruchtbare en oorlogszuchtige periode.

Het idee dat de koe de representatie is van de kosmische moeder is al millennia oud.²⁶² Volgens de Duitse historica Annette Kuhn bestaat het symbool van de heilige hemelkoe al sinds de neolithische revolutie, die plaatsvond circa 10.000 voor Christus, waardoor deze beeltenis voorafgaat aan de wereld van de Goden en Godinnen.²⁶³ De hemelkoe werd gezien als de oermoeder van het universum, die volgens de overlevering met haar melk de sterren en de Melkweg baarde en elke dag de zon liet

²⁵⁷ Claus (2008) p. 38.

²⁵⁸ Claus (2008) p. 78.

²⁵⁹ Van der Meer (2006) p. 483.

²⁶⁰ Walker, B. G. (1983) *The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets*. New York: HarperCollins Publishers, p. 47.

²⁶¹ Walker (1983) p. 47.

²⁶² Kuhn, A. (2008) *Warum sitzt Europa auf dem Stier? Matriachale Grundlagen von Europa*. http://www.hdfg.de/pdf/Europa-Handbuch-08_Kuhn.pdf. (1 juni 2015).

²⁶³ Kuhn, A. (2008) *Warum sitzt Europa auf dem Stier? Matriachale Grundlagen von Europa*. http://www.hdfg.de/pdf/Europa-Handbuch-08_Kuhn.pdf. (1 juni 2015).

opkomen.²⁶⁴ De hoorns van de hemelkoe representeren de vrouwelijke vruchtbaarheid. Deze hebben namelijk de vorm van de maan. Dit hemellichaam stond symbool voor de vruchtbaarheidscyclus van de vrouw. In het matriarchaat werd een jaar niet opgedeeld in twaalf maanden, maar in dertien maanmaanden, die net als de gemiddelde menstruatiecyclus van de vrouw uit achtentwintig dagen bestaat.²⁶⁵ De representatie van de heilige hemelkoe is geschiedkundig gezien ouder dan de mythische cultuur van de Grote Godin, waardoor de hemelkoe volgens de mythe gezien kan worden als kosmische oermoeder van het matriarchale Opperwezen. De Grote Godin erft dan ook de vruchtbaarheidshoorns van de hemelkoe en geeft deze hoorns op haar beurt weer door aan haar dochters. Er bestaan hierdoor talloze representaties van gehoornde vrouwelijke godinnen, met beroemde voorbeelden als de Egyptische godin Hathor en de Griekse godin Hera.²⁶⁶



Figuur 5. De Egyptische koe godin Hathor (bronvermelding zie pagina 75)

De stamboom van deze vruchtbaarheidsgodinnen is dus te herleiden naar hun oermoeder, de hemelkoe. De koe Marie heeft daarom een duidelijke connectie met het matriarchaat en de Grote Godin. In het vorige hoofdstuk is onderbouwd dat de Heilige Maagd Maria ook gezien kan worden als een vruchtbaarheidsgodin binnen het christendom, waardoor Maria's oorsprong teruggeleid kan worden naar de hemelkoe. Haar connectie met deze matriarchale godheid wordt nog eens bevestigd door de naam van de koe: Marie is namelijk de Franse variant voor Maria. Deze drie vrouwen zijn allen de belichaming van vruchtbaarheid, zowel binnen het matriarchale als binnen het patriarchale geloof. Het is daarom interessant om te onderzoeken hoe het kan dat de hoeder van het matriarchaat niet in staat is om de representatie van de vruchtbaarheidsmacht te redden. Baekelmans doet zijn best om het matriarchaat te beschermen, maar zoals uit de onderstaande analyse blijkt, is hij in zijn eentje niet opgewassen tegen de overmacht van het patriarchale geloof en worden zijn pogingen om de leerlingen in te wijden in de natuurlijke affiniteit tegengehouden en verboden door het reglement van de Zusters.

In de aanloop naar de bevalling van Marie vraagt Baekelmans aan Louis en Dondeyne of ze willen helpen, hiermee nodigt hij de jongens uit om deel te nemen aan de matriarchale kennis van de natuur en het baren, maar de jongens weigeren.²⁶⁷ Ze zijn te bang voor de vergelding van de Zusters, die het hen verboden hebben om in de stal te komen. Verder hebben de leerlingen er alle vertrouwen in dat er niets mis kan gaan met de bevalling: "'Wat kan er mis gaan?' Louis kreeg het koud. Sint Franciscus zou nooit wetens en willens een dier hebben laten streven".²⁶⁸ Het geloof in de patriarchale ratio zorgt ervoor dat de jongens de gevaren onderschatten. Ze hebben namelijk geen idee wat een bevalling inhoudt:

²⁶⁴ Kuhn, A. (2008) *Warum sitzt Europa auf dem Stier? Matriachale Grundlagen von Europa*. http://www.hdfg.de/pdf/Europa-Handbuch-08_Kuhn.pdf. (1 juni 2015).

²⁶⁵ Van der Meer (2006) p. 481.

²⁶⁶ Van der Meer (2006) p. 480.

²⁶⁷ Claus (2008) p. 37.

²⁶⁸ Claus (2008) p. 38.

Niet zo lang geleden dacht hij (en Vlieghe en Dondeyne geloofde het ook) dat moeders pijn in hun buik kregen, de weeën, en dan snel naar de wc waggelden, hurkten, kakten, dat de drol meteen door de buurvrouwen uit het water werd gehaald vóór hij kon smelten, en op het zeil van de keukentafel werd gelegd, waar hij door teder tegen elkaar koutende ouders tot een kind werd geboetseerd, waarop, door intens gebed opgeroepen, vanuit het raam of de schoorsteen een wind begon te waaien die neerstreek over de bruine klei, de adem van God die leven blies in de stront die kleuren kreeg en als van rubber begon te plooiën en zich uit te rekken, en dan brulde naar zijn Mama om de eerste papfles.²⁶⁹

Het idee van de jongens over hoe kinderen gemaakt worden, heeft niets te maken met het matriarchale baren, maar refereert duidelijk aan het patriarchale scheppingsverhaal. Volgens Annine van der Meer is baren namelijk weggelegd voor godinnen; mannelijke goden kunnen, net als menselijke mannen, niet baren. Deze goden scheppen en creëren dus nieuw leven aan de hand van hun adem of via de magische kracht van het woord.²⁷⁰ In het bovenstaande citaat wordt het kind volgens Louis geboetseerd door koutende (pratende) ouders, wat verwijst naar de patriarchale scheppingskracht van het woord. Het leven wordt een kind ingeblazen door God, wat refereert aan de adem. Het is dan ook niet zo vreemd dat de jongens de gevaren van een bevalling onderschatten: in vergelijking met het matriarchale baren, zijn er aan het patriarchale scheppen weinig risico's verbonden. Een god zal niet snel sterven aan een creatie, terwijl een barende moeder en het kind realistische risico's lopen. Baekelmans acht Louis en Dondeyne daarom schuldig aan de dood van Marie, omdat door hun gebrek aan natuurlijke kennis de vruchtbaarheidsstatus van de verhaalwereld in gevaar wordt gebracht.

Het bovenstaande fragment is niet het enige moment wanneer Louis' gebrek aan kennis over het krijgen van kinderen in het boek naar voren komt. Wanneer zijn vader hem vertelt dat zijn moeder zwanger is, gebruikt Staf het eufemisme dat ze van de trap is gevallen.²⁷¹ Deze uitspraak wordt echter niet begrepen door Louis, waardoor hij denkt dat zijn moeder een ongeluk heeft gehad.²⁷² Het lukt Staf niet om aan zijn zoon duidelijk te maken dat hij een broertje of zusje krijgt. Deze onkunde kan voortkomen uit het feit dat hij zijn zoon niet te veel wil vertellen over het proces van voortplanting, maar het kan ook betekenen dat Staf zelf bepaalde kennis mist. Niet lang nadat hij zijn zoon duidelijk heeft proberen te maken dat zijn moeder zwanger is, projecteert Louis zijn tekort aan essentiële kennis over het baren dan ook op zijn vader, waarmee dit de tweede keer in korte tijd is dat Staf tekort schiet in zijn wetenschap over het krijgen van kinderen. In deze passage beeldt Louis zich in dat hij bij zijn vader, opa en Holst in de auto zit. In deze verbeelding vindt de volgende dialoog tussen Staf en Peter plaats:

'[...] Ik zal het signaleren aan Louis zijn moeder. Zij zal opkijken als zij verneemt dat zij bijna niemand geworpen heeft.'

²⁶⁹ Claus (2008) pp. 58-59.

²⁷⁰ Van der Meer (2006) p. 453.

²⁷¹ Claus (2008) p. 22.

²⁷² Claus (2008) pp. 19-22.

‘Geworpen?’

‘Gebaard, is dat duidelijker? Staf, antwoord. Ge moet niet van niks gebaren.’²⁷³

In dit citaat komt opnieuw het onbegrip over het baren naar voren. Staf begrijpt niet dat Peter de geboorte van zijn zoon aanduidt met het woord geworpen. Om het te verduidelijken noemt Peter het gebaard, om het woord daarna twee zinnen later net even anders te herhalen: “Ge moet niet van niks gebaren”.²⁷⁴ Dit is een voorbeeld van het *clinamen*-principe van Gwennie Debergh, zoals dat uiteengezet is in het stuk Genderconstructies: herhalen, herhalen en nog eens herhalen.²⁷⁵ Met dit principe bedoelt ze dat door een variatie binnen de herhaling er geen sprake is van reproductie of een verdubbeling, maar dat er door de afwijkende herhaling een nieuwe betekenis ontstaat.²⁷⁶ Met een analyse van dit citaat wordt het duidelijk dat de betekenis van het eerste baren sterk verschilt met de betekenis van het tweede gebaren. De tweede betekenis zorgt ervoor dat de significantie van het eerste baren wordt ontkracht. De betekenis van baren verandert namelijk in gebaren en Staf gebaart dat hij het niet snapt. Als het tweede gebaren wordt gebruikt om aan te tonen dat de betekenis van het eerste baren niet duidelijk is, vertaalt zich dit naar het idee dat het woord baren betekenis mist in *Het verdriet van België*. Dit toont aan dat het matriarchale baren haar significantie heeft verloren in de verhaalwereld.

Het wordt duidelijk dat de vrouwelijke vruchtbaarheid van het matriarchaat in een erbarmelijke staat verkeert binnen de verhaalwereld van *Het verdriet van België*. Baekelmans is ondanks zijn positie als hoeder van het matriarchaat niet in staat zijn matriarchale levensoptiek, waarin gepleit wordt voor de waardering van natuurlijke kennis en respect voor de flora en fauna, over te brengen op de leerlingen. Zijn visie legt het af tegen het patriarchale scheppingsverhaal, waardoor er een gebrek aan natuurlijke kennis ontstaat en het matriarchale baren haar significantie verliest: kinderen denken dat nageslacht ter wereld komt volgens het patriarchale scheppen en in Louis’ verbeelding weten volwassen mannen ook niet wat baren inhoudt. Door dit verlies van de kennis ontstaat er een probleem: goden kunnen scheppen, mensen daarentegen kunnen alleen baren. Dit betekent dat mensen het matriarchale baren nodig hebben om zich voort te planten, maar dat met de dood van Marie deze vruchtbaarheid sterft, zodat er een periode van onvruchtbaarheid ontstaat. Kortom: het ziet er niet rooskleurig uit voor het matriarchaat en haar hoeder.

Uit de analyse van de genderrollen van zowel de nonnen als Baekelmans blijkt dat het matriarchaat geen machtspositie vervult binnen de vooroorlogse maatschappij: de samenleving op het Gesticht is onderhevig aan het patriarchale discours, de godin is dood en de verhaalwereld is dor. Deze situatie is echter niet statisch en ten tijde van de Tweede Wereldoorlog beginnen de machtsverhoudingen te verschuiven. De genderanalyse van Constance en Madame Laura toont de ontwikkeling die het matriarchaat doormaakt in het tweede gedeelte van het boek.

²⁷³ Claus (2008) p. 25.

²⁷⁴ Claus (2008) p. 38.

²⁷⁵ Debergh (2009) p. 84.

²⁷⁶ Debergh (2009) p. 84.

Het collaborerende matriarchaat

In het tweede gedeelte van het boek beginnen de machtsverhoudingen te verschuiven. Deze verandering wordt geïllustreerd door het doorbreken van de onvruchtbare periode. Aan het einde van het verhaal worden er namelijk twee kinderen geboren en zijn Louis' nichtje Cecile en zijn tante Angelique in verwachting. Deze gebeurtenis signaleert de terugkeer van de vruchtbaarheidsgodin en het begin van een matriarchale machtspositie. Voor het verkrijgen van deze positie moeten Constance en Madame Laura een aantal compromitterende keuzes maken. De positie en keuzes van deze personages en de weg die het matriarchaat daardoor aflegt, staan centraal in deze analyse.

Dit is niet de eerste keer dat het concept van de terugkerende vruchtbaarheid in deze scriptie is aangestipt. In de Status Quaestionis is het idee van de vegetatiemythen uiteengezet. Binnen de matriarchale variant van deze mythes symboliseert mannelijkheid de sterfelijkheid van de natuur.²⁷⁷ Het sterven van de koning of god viel dan ook samen met de dood van de gewassen in de herfst of winter, wat resulteerde in periode van onvruchtbaarheid.²⁷⁸ In de lente keerde de gereïncarneerde god terug of nam een nieuwe koning zijn plek in als partner van vruchtbaarheidsgodin, met de terugkeer van de vruchtbaarheid tot gevolg.²⁷⁹ In *Het verdriet van België* is een variant van deze cyclus terug te vinden. Het betreft een variant, omdat het verloop van de vegetatiemythe afwijkt van het normale proces. In het boek sterft namelijk niet de partner, maar de koe Marie, zodat niet de man, maar de godin de belichaming van sterfelijkheid wordt en moet reïncarneren. Deze deviatie op het normale verloop signaleert dat het matriarchaat een ontwikkeling doormaakt die afwijkt van het eerdere omschreven mythische moederland. Het is nu namelijk niet de dood van de man, maar de dood van de vrouw die de winterperiode aankondigt. De winter die hier wordt bedoeld, kan staan voor een seizoen, maar ook voor een periode die gekenmerkt wordt door dood, eenzaamheid, pijn, onvruchtbaarheid en wanhoop.²⁸⁰ De dood van Marie kondigt zodoende de Tweede Wereldoorlog aan, aangezien de personages na haar overlijden in toenemende mate geconfronteerd worden met de dreiging van de oorlog en uiteindelijk ook de inval in en de bezetting van België. De symbolische winter houdt stand zolang de bezetting duurt en komt ten einde in de vredesperiode, wanneer de vruchtbaarheid terugkeert.

Marie's positie als de aankondiger van de symbolische winter wordt bekrachtigd door haar tweede verschijning. Louis denkt dat hij haar na haar dood in de wei ziet staan wanneer hij met zijn klasgenoten aan het wandelen is. Deze koe is echter zwart in plaats van wit, waarbij Louis denkt dat Baekelmans de koe heeft zwartgeschilderd als teken van rouw.²⁸¹ Rouw is echter niet de enige kleurenassociatie met zwart.²⁸² Het symboliseert ook de onvruchtbare winter en de collaboratie van de Vlamingen. Mensen die samenwerkten met het regime werden namelijk bestempeld als de zwarten

²⁷⁷ Van der Meer (2006) p. 156.

²⁷⁸ Claes (1984) p. 141.

²⁷⁹ Van der Meer (2006) p. 157.

²⁸⁰ Thorns, C. (2005) *Literary Symbolism*. <http://homepage.ntlworld.com/chris.thorns/theory/symbolism.pdf>. (3 juli 2015).

²⁸¹ Claus (2008) p. 63.

²⁸² Pavey, D. (2009) 'Ancient Colour Circles', in: *Colour Symbolism: Outline History of Its Aesthetics and Psychology*. Lulu.com: D.A. Pavey, p. 23.

en de verzetsstrijders als de witten.²⁸³ Marie gaat van wit naar zwart. Deze alternatie werkt voorspellend en prognosticeert dat het matriarchaat gaat collaboreren. De zwarte Marie is zodoende de belichaming van de gestorven godin, de personificatie van sterfelijkheid en de profeet van de onvruchtbare tijd die gaat komen:

[...] blaren en vellen stulpten naar buiten, een rode klont vlees perste zich naar buiten, een geblutst en bloedbespat babygezicht, dat een driedubbele kin had en volgepropte wangzakken en tussen twee gezwollen oogleden twee gistzwarte krentjes van ogen die glommen en meteen doofden.²⁸⁴

Uit dit naargeestige beeld dat Marie Louis voorschotelt, blijkt dat er geen levensvatbare kinderen geboren kunnen worden in een onvruchtbare periode: de ogen van het kind doofden meteen, wat duidt op een miskraam of op het overlijden van de baby. Dit toont ook dat Marie zwanger is van een mensenkind en niet van een kalf. Volgens Louis is dit ook niet zomaar een kind, maar familie van hem. Hij stelt namelijk dat de baby het kindergezicht van zijn opa heeft.²⁸⁵ Deze vaststelling laat twee interessante aspecten zien. Ten eerste is de baby door de gelijkenis die wordt getrokken met Louis' opa een kopie van iets dat al bestaat, waardoor het een herhaling van het oude belichaamt. Uit de uiteengezette theorieën van Judith Butler, Lucretius en Gwennie Debergh blijkt dat een afwijking in de repetitie nodig is om iets nieuws te creëren. Zonder verandering staat de wereld stil, met achteruitgang en zelfs de dood tot gevolg.²⁸⁶ Een baby die een kopie is van een oude man, is per definitie oud geboren. Hij voegt zodoende niets nieuws toe aan de bestaande wereld en is niet levensvatbaar. Ten tweede zorgt de gelijkenis met zijn opa er ook voor dat het idee ontstaat dat het kindje familie van Louis is. De gebeurtenis voorspelt dat Constance haar ongebooren kind gaat verliezen. Dit creëert opnieuw een herhaling, aangezien Constance's verlies een repetitie is van Marie's miskraam. Door deze gebeurtenis zijn de personages onlosmakelijk met elkaar verbonden, met als gevolg dat Louis' moeder de matriarchale affiniteit met de eerdergenoemde representaties van de hemelkoe, de Grote Godin en de Heilige Maagd Maria erft en de wereldlijke reïncarnatie van de vruchtbaarheidsgodin wordt.

De keuze voor Constance als de reïncarnatie van de vruchtbaarheidsgodin is niet de meest voor de hand liggende. Ze is namelijk niet het enige vrouwelijke personage dat een sterke affiniteit met de vruchtbaarheidsgodin vertoont en deelt deze positie met Madame Laura. Laura is een nevenpersonage en vervult een kleinere rol binnen het boek dan Constance. Haar leven en gender moeten zodoende grotendeels geconstrueerd worden uit de meningen van anderen, aangezien Laura zelf maar in één passage aan het woord is. De uitspraken over deze Madame zijn over het algemeen niet positief. Laura is een prostituee en eigenaresse van een aantal bordelen en volgens Louis is "[...] haar ziel [...] rot tot op het merg".²⁸⁷ Louis' familie geeft haar de schuld van het feit dat oom Armand

²⁸³ Clerbout, G. (2015) *En nu gaan ze boeten: repressie tegen zwarten in Vlaanderen na WO 2*. Leuven: Uitgeverij Van Halewyck, p. 9.

²⁸⁴ Claus (2008) p. 64.

²⁸⁵ Claus (2008) p. 65.

²⁸⁶ Lucretius (1984) p. 75.

²⁸⁷ Claus (2008) p. 238.

op het zondige pad van alcohol en slechte vrouwen is terecht gekomen.²⁸⁸ Deze optiek schept het beeld dat Laura een onzedelijke femme fatale is, die goede mannen op het slechte pad brengt.²⁸⁹ In het patriarchaat wordt seksuele begeerte gezien als hét voorbeeld van de zondige natuur van de mens en met name van de vrouw, aangezien vrouwelijke seksualiteit alleen gericht mag zijn op voortplanting.²⁹⁰ Lustvolle vrouwen maken misbruik van de zwaktes van mannen, wat de vrouw tot gevaarlijk en de man tot het slachtoffer maakt.²⁹¹ Deze optiek is duidelijk terug te vinden in de bovengenoemde uitspraken over Laura, wat haar tot een abject personage maakt. Een abject lichaam kan of wil namelijk niet voldoen aan de eisen van de patriarchale maatschappij, waardoor deze buiten de samenleving valt.²⁹² Volgens Judith Butler projecteren *bodies that matter* slechte eigenschappen op de verstoten lichamen, zodat ze hun eigen geaccepteerde positie kunnen verklaren en veiligstellen.²⁹³ Dit gebeurt ook bij Laura, die volgens derden geldbelust, een dief, een smokkelaar en seksueel onverzadigbaar is.²⁹⁴ Dit maakt haar tot iemand die maar beter gemedend kan worden.

In het patriarchaat is Madame Laura de gevaarlijke femme fatale en abject. In de optiek van het mythische matriarchaat is ze daarentegen een *body that matters*. Laura's actieve seksualiteit was niet zondig in het moederland en volgens de mythe bestond er door deze acceptatie geen prostitutie.²⁹⁵ De lichamelijkeheid die door het christendom wordt gemedend, werd verheerlijkt in het moederland: seks was onderdeel van de religie en deze daad vond onder andere plaats in de tempel ter ere van de vruchtbaarheidscyclus van de Grote Godin en haar partner.²⁹⁶ In deze optiek is Laura geen hoer, maar religieuze vrouw die de vruchtbaarheid eert. In *Het verdriet van België* zijn een aantal aanwijzingen te vinden dat Laura de positie van deze mythische priesteres vertegenwoordigt: Louis bestempelt een van haar bordelen als een Slechte Tempel en Laura wordt vergeleken met een in het wit geklede Maria Magdalena.²⁹⁷ Hoewel deze opmerkingen voortkomen uit een patriarchale optiek en negatief bedoeld zijn, wordt er een link gelegd tussen Laura, Maria Magdalena en de Grote Godin. Laura is hierdoor een priesteres die, net als haar mythische zusters de belichaming is van de seksuele en vruchtbare kant van de Grote Godin.

De acceptatie van seksualiteit en de incorporatie ervan in het geloof toont dat waar in het christendom de nadruk ligt op de ratio, in het mythische matriarchaat de focus ligt op het lichaam. Binnen het christendom is er eigenlijk maar een geaccepteerd moment waarop de focus op het lichamelijke de boventoon voert en dat is met carnaval. In deze periode worden conventionele normen en waarden omgedraaid, zodat de wereld op zijn kop staat.²⁹⁸ Volgens Tom Sintobin vindt deze

²⁸⁸ Claus (2008) p. 198.

²⁸⁹ Couttenier (2005) p. 50.

²⁹⁰ Jansen (2003) p. 102.

²⁹¹ Loon, van T. (2010) 'Opvattingen, hulpverlening en wetgeving ten aanzien van prostitutie in België', in: *Ethiek & Maatschappij*. Gent: Academia Press Wetenschappelijke Uitgeverij: 13:1, p. 105.

²⁹² Halsema (2000) p. 18.

²⁹³ Butler (2000) pp. 100-101.

²⁹⁴ Claus (2008) pp. 198, 230 en 238.

²⁹⁵ Van der Meer (2006) p. 487.

²⁹⁶ Van der Meer (2006) p. 252.

²⁹⁷ Claus (2008) p. 67.

²⁹⁸ Sintobin, T. (2011) 'Een waarheid zonder sleutel.' (On)mogelijkheden van een carnavaleske analyse van *Het verlangen* van Hugo Claus', in: *Spiegel der Letteren*. Gent: Uitgeverij Peeters: 53:1, p. 158.

omkering op verschillende vlakken plaats.²⁹⁹ Zo worden bijvoorbeeld mannen en vrouwenrollen omgedraaid en krijgen lichamelijke driften de bovenhand, waardoor seksualiteit openlijk beleefd kan worden. De matriarchale omgang met seks, lichamelijkheid en religie kent zodoende overeenkomsten met het Dionysische carnaval: waar de Griekse god Apollo staat voor rationaliteit, orde, controle en bescheidenheid, belichaamt Dionysos chaos, emoties, impulsiviteit en grenzeloosheid, wat hem tot de personificatie van carnaval maakt.³⁰⁰ Dit betekent niet dat het matriarchaat gelijk gesteld kan worden aan het carnaval. Hoewel de omgang met het lichamelijke overeenkomt, vormt de combinatie van het matriarchaat en carnaval een paradox. Het matriarchaat is namelijk een duurzame maatschappelijke inrichting die berust op een natuurlijke harmonie. Carnaval is daarentegen tijdelijk en vindt zijn fundatie in het artificiële, wat het tegenovergestelde is van de natuur.³⁰¹ Toch gaan het matriarchaat en het carnavaleske een verbintenis aan in *Het verdriet van België*. In de scène waarin Madame Laura aan het woord is, belichaamt haar personages zowel een matriarchale priesteres als Dionysos. In haar huis in Brussel wordt Laura omringd door afbeeldingen van dieren, pre-christelijke kunst en wordt ze vergeleken met een Egyptische godin.³⁰² Deze omgeving en beschrijving creëert een afspiegeling van de matriarchale utopie, maar tegelijkertijd wordt de associatie met Dionysos opgeroepen. Deze god is niet alleen de heilige van de wijn, maar ook van de waanzin; hij werd door zijn vrouwelijke volgelingen geëerd door krankzinnigheid te veinzen.³⁰³ Deze vorm van vereren is ook terug te zien in Louis' handelen. Hij is zo onder de indruk van Laura dat hij niet weet hoe hij zich moet gedragen, waardoor hij doet alsof hij gek is. Hier ontstaat dus een carnavaleske omdraaiing van de verering van de god zelf. De genderrollen worden omgedraaid, wat Laura tot de God en Louis tot de volgeling maakt.

De scene met Madame Laura toont dat het matriarchaat door de incorporatie van het carnavaleske in staat is een machtspositie te verkrijgen: door de omdraaiing van de traditionele normen en waarden wordt Laura een *body that matters* en ze vervult op dat moment dan ook een hoge functie binnen de Zwarte Brigade. Het probleem van het verkrijgen van een machtspositie via het carnavaleske is dat het niet duurzaam is. Dit carnaval is tijdelijk en Laura's machtspositie is daarom van korte duur. Ze wordt namelijk niet veel later vermoord door haar man Holst, omdat ze overspel pleegt.³⁰⁴ Volgens gendertheoreticus Carole Shapiro worden fictieve vrouwen die afwijken van de traditionele normen en waarden gestraft voor hun alternatieve gedrag, zoals bij de uiteindelijke dood van Laura.³⁰⁵ Ten tijde van het carnavaleske matriarchaat heersen er andere normen en waarden. Laura kan zodoende affaires hebben met andere mannen, maar wanneer de oorlog, en daarmee het carnaval, ten einde komt, keren de patriarchale normen en waarden terug.³⁰⁶ Laura's gedrag wordt zodoende weer afwijkend en ze neemt opnieuw een abjecte positie in. In haar abjecte positie wordt

²⁹⁹ Sintobin (2011) p. 158.

³⁰⁰ Sullivan, N. (2014) *The dance of Apollo and Dionysus: The interplay of forces bridging the white viewer and the black dance*. Urbana: University of Illinois at Urbana-Champaign, p. 13.

³⁰¹ Sintobin (2011) pp. 158-159.

³⁰² Claus (2008) p. 508.

³⁰³ Van der Meer (2006) p. 321.

³⁰⁴ Claus (2008) p. 587.

³⁰⁵ Shapiro, C. geciteerd in: (2007) 'Raising the Bar: Brilliant Women Lawyers from Ann Kelsey to Miranda Hobbes', in: in *Geek Chic. Smart Women in Popular culture*. New York: Palgrave MacMillan, p. 146.

³⁰⁶ Sintobin (2008) p. 159.

ze onder druk gezet om zich weer te conformeren naar de norm van het patriarchale discours.³⁰⁷ Haar weigering om zich na het carnaval weer te conformeren wordt afgestraft, met haar dood tot gevolg.

Uit de analyse van Madame Laura blijkt dat ze een *body that matters* zou zijn geweest in het matriarchaat, maar dat ze niet in staat is de vruchtbaarheidscyclus te voltooien, omdat ze een abject lichaam is in het patriarchaat. Constance heeft zodoende een betere uitgangspositie als de wereldlijke representatie van de vruchtbaarheidsgodin, omdat ze een *body that matters* is in het patriarchaat en tegelijkertijd affiniteit heeft met het matriarchaat. Ze kan zich hierdoor verzetten tegen de dominante sociale constructie. Ze is namelijk het patriarchale ideaal van een werkloze, getrouwde vrouw met kinderen, maar tegelijkertijd ook het boegbeeld van de afwezige moeder. Ze heeft haar enige kind naar een internaat gestuurd en gaat nauwelijks bij hem op bezoek: “‘Zij wil niet komen,’ zei Louis. Tegen zijn zin klonk het vragend. (Eenenveertig dagen geleden, toen zij de laatste keer op bezoek was [...])”.³⁰⁸ Verder ervaart ze haar zwangerschap als ongemakkelijk en onhandig en vindt haar lichaam, en volgens Louis ook haar kind, lelijk: “‘Het is lelijk hè?’ Zij duwde aan beide kanten van haar buik, terwijl zij ernaar keek in de spiegel. Was ‘het’ haar buik of haar kind?”.³⁰⁹ Dit citaat laat duidelijk zien dat ze haar zwangerschap niet als een bijzondere ervaring of als iets elementairs beschouwt en uit een gesprek met Mona blijkt dat ze het krijgen kinderen ervaart als een verplichting van de maatschappij.³¹⁰ Dit betekent dat haar tweede zwangerschap waarschijnlijk geen bewuste keuze is geweest, maar een traditionele bijkomstigheid van het huwelijk, aangezien binnen het katholieke discours seks op voortplanting gericht moest worden.³¹¹ De maatschappelijke druk die Constance ervaart om een tweede kind op de wereld te zetten, blijkt uit de redenen die ze geeft voor haar zwangerschap. Ze wil namelijk anderen, zoals haar man, zoon en familie blij maken met een zoon, broertje of neefje, zonder te noemen dat zij hier zelf gelukkig van wordt.³¹²

Hoewel Constance zich door haar zwangerschap conformeert aan de patriarchale verwachtingspatronen van de maatschappij, is haar gedrag een vorm van verzet tegen de traditionele conventies. Volgens Judith Butler kon verandering binnen het systeem alleen plaatsvinden als iemand deel uitmaakte van het discours.³¹³ Constance kan zich zodoende verzetten tegen de conventies van de patriarchale samenleving omdat ze een *body that matters* is. Dit spel tussen conformatie en verzet komt voort uit het feit dat Louis’ moeder niet kan breken met het dominante discours, omdat er geen alternatief bestaat. De dominante positie van het patriarchaat in de vooroorlogse wereld, verandert echter tijdens bezetting. Oorlog creëert een periode van chaos en volgens gendergeschiedkundige Hannelore Vandebroek zorgde de Tweede Wereldoorlog voor een (tijdelijke) breuk met de toenmalige heersende sociale discourses, zodat dagelijkse, niet ondervraagde zekerheden gewelddadig werden

³⁰⁷ Butler (2000) pp. 100-101.

³⁰⁸ Claus (2008) p. 19.

³⁰⁹ Claus (2008) p. 138.

³¹⁰ Claus (2008) p. 29.

³¹¹ Jansen (2003) p. 103.

³¹² Claus (2008) p. 238.

³¹³ Butler (1993) p. 22.

verstoord.³¹⁴ Hierdoor kunnen er alternatieven ontstaan voor dominante discoursen. Voor *Het verdriet van België* betekent dit dat er ruimte ontstaat voor een machtspositie van het matriarchaat. Constance's gedrag toont dat deze machtspositie ook direct wordt opgeëist. Vanaf het moment dat België bezet is, conformeert ze zich niet meer aan de patriarchale verwachtingspatronen: "Mama ruimde de tafel niet meer op, sloeg de dekens niet meer over de bedden, liet de bloemkool aanbranden".³¹⁵ Dit illustreert dat Constance haar traditionele rol als huisvrouw verwaarloost. Deze verwaarlozing is niet langer een voorbeeld van patriarchaal verzet, maar een teken dat het matriarchaat zijn intrede heeft gedaan, aangezien zowel Constance's als Stafs posities beginnen te verschuiven. Hun traditionele rollen keren namelijk om: Staf wordt tot huisman gedegradeerd wanneer Constance de kostwinnaar wordt, wanneer ze noodgedwongen een baan als secretaresse aanneemt.³¹⁶ Tegelijkertijd beginnen ook Constance's uiterlijk en karakter sterk te veranderen. Volgens Louis is ze vrolijk, komt ze laat thuis, wordt ze slanker en maakt ze zich uitdagender op.³¹⁷ Dit signaleert dat Constance een affaire heeft met haar baas Henny Lausengier.³¹⁸ Ondanks deze veranderingen verliest Louis' moeder haar positie als een *body that matters* niet. Ze is een invloedrijke, werkende vrouw met een zeer openlijke seksuele identiteit, maar ze ondervindt, in tegenstelling tot Madame Laura, geen openlijke agressie en veroordeling van de maatschappij:

[...] Mama [verwaarloosde] het huishouden meer dan ooit. Als Papa de vaat niet deed, bleven er stapels staan met korsten. Mama zei dat ze geen tijd meer had, nu de overuren in de ERLA gewone werkuren geworden waren.³¹⁹

Staf doet het huishouden en Constance verdient het geld. Dit toont aan dat ten tijde van de bezetting de maatschappelijke verhoudingen en verwachtingspatronen veranderd zijn, waardoor er een alternatief geboden kan worden voor het patriarchaat. Dit alternatief is matriarchaal, aangezien vrouwen de ruimte krijgen om te werken en een seksuele identiteit te creëren, maar het is bij lange na niet de belichaming van de eerder omschreven mythische matriarchaat. Louis wordt namelijk nog steeds verwaarloosd en de wereld blijft onvruchtbaar. Er is hier opnieuw sprake van een carnavalesk matriarchaat. De traditionele normen en waarden worden namelijk niet aangepast aan het mythische matriarchaat, maar worden omgedraaid: Constance is de werkende vrouw met een affaire en Staf de bedrogen man die thuis zit en wacht tot zijn partner thuiskomt voor het eten.

Niet alleen de omgekeerde genderpatronen zorgen voor een carnavalesk matriarchaat, ook Constance's keuze voor haar minnaar draagt hier aan bij. Door haar affaire wordt de Duitser Henny Lausengier de partner van de vruchtbaarheidsgodin, met als gevolg dat het matriarchaat collaboreert. De analyse van Baekelmans heeft aangetoond dat oorlog, en daarmee collaboratie, niet-bestaande

³¹⁴ Vandebroek, H. (2002) 'Emancipatie dankzij of ondanks een oorlog?', in: *Het geslacht van de arbeid: opvattingen over vrouwenarbeid in Belgische katholieke intellectuele kringen (1945-1960)*. Leuven: Leuven University Press, p. 37.

³¹⁵ Claus (2008) p. 291.

³¹⁶ Claus (2008) p. 301.

³¹⁷ Claus (2008) p. 301.

³¹⁸ Claus (2008) p. 313.

³¹⁹ Claus (2008) p. 562.

begrippen zijn in het mythische moederland, maar door Constance's keuze mengt het matriarchaat zich toch in de oorlog. Het incorporeert patriarchale kwaliteiten, die het eerder altijd sterk heeft veroordeeld, waardoor het moederland een hypocriete en carnavaleske variant van zichzelf wordt.

De keuze voor een samenwerking met het naziregime lijkt misschien vreemd, maar het matriarchaat en regime hebben een gedeeld doel: beiden willen de macht van de katholieke kerk verkleinen. Uit de analyse van de nonnen en Baekelmans toont dat hetatholicisme het grootste patriarchale bolwerk is in *Het verdriet van België*. De verbintenis met de vijand biedt de mogelijkheid om de macht van dit geloof te verkleinen. Het naziregime van Hitler keerde zich namelijk tegen bepaalde elementen van het christendom. Dit beleid is terug te vinden in het geklaag van een aantal personages in het boek. Zo zegt Tante Violet dat alle Duitse katholieken in de gaten worden gehouden door de politie.³²⁰ De Zusters stellen dat Duitse kinderen van het regime niet meer gedoopt mogen worden, Zuster Sapristi bestempelt Hitler als een ketter en Louis is van mening dat hij goddeloos is.³²¹ Ondanks deze uitspraken hebben veel personages respect voor Hitler en zijn manier van regeren. Het nazisme wordt namelijk verkozen boven het communisme en fascisme van Mussolini.³²² Zuster Sapristi omschrijft het als volgt:

Mussolini is stom, zei Zuster Sapristi, want hij doet Hitler na en achtervolgt en kwelt de katholieken. Maar Hitler heeft een nieuwe godsdienst, hoe kettters en duivelachtig die godsdienst ook is. Mussolini heeft *niets* in de plaats.³²³

Dit fragment toont dat Hitlers nieuwe godsdienst geprefereerd wordt boven Mussolini's beleid. Deze keuze wordt waarschijnlijk beïnvloed door Hitlers omgang met het geloof. Volgens de Duitse kerkhistoricus Hubert Wolf stelde de leider van het Derde Rijk herhaaldelijk dat het christendom de basis van het moraal was en erkende hij dat dit geloof gefundeerd zat in het leven van de Duitse bevolking.³²⁴ Ondanks deze erkenning lieten de nazi's het geloof niet ongemoeid en begonnen een nieuwe godsdienst: het positieve christendom.³²⁵ In deze variant zijn de joodse elementen uit het geloof verwijderd. Jezus komt bijvoorbeeld niet uit Israël, maar uit Scandinavië, met als gevolg dat hij een blondharige, blauwogige Ariër is. Deze verandering van herkomst zorgt ervoor dat het Oude Testament berust op de mythische Noordse folklore en niet op de Joodse geschiedenis.³²⁶ Het positieve christendom heeft hierdoor een connectie met een pre-christelijk Scandinavisch geloof, waar de macht verdeeld is onder goden én godinnen.³²⁷ Binnen deze folklore is er dus plek voor de patriarchale macht van de vruchtbaarheidsgodin en een van deze oud-Noordse godinnen speelt dan ook een interessante rol in het boek. Vlak na de bezetting meldt Louis zich bij de Nationaal

³²⁰ Claus (2008) p. 192.

³²¹ Claus (2008) pp. 150, 171 en 268.

³²² Claus (2008) pp. 171 en 237.

³²³ Claus (2008) p. 171.

³²⁴ Wolf, H. geciteerd in: Hulsman, B. (2010) *Ook de duivel is katholiek*.

<http://nrcboeken.vorige.nrc.nl/recensie/ook-de-duivel-is-katholiek>. (10 juli 2015).

³²⁵ Tridle, H. (2015) *The Esoteric Codex: Nazism and the Occult*. Lulu.com: H. Tridle, p. 98.

³²⁶ Rosenberg, A. geciteerd in: Tridle (2015) p. 98.

³²⁷ Monaghan, P. (2014) 'Scandinavia', in: *Encyclopedia of Goddesses and Heroines*. California: Greenwood, p. 281.

Socialistische Jeugd Vlaanderen (NSJV). Wanneer hij hier aankomt beschrijft hij het embleem van de organisatie: “[...] het paneel met de Sol-rune, zege en zon, met de gotische letters Nationaal Socialistische Jeugd Vlaanderen”.³²⁸ De benaming van deze rune is interessant. Deze s-rune, ook wel bekend onder de naam *sowilo*, symboliseert de zon. In de jaren dertig begonnen de Duitsers met het gebruik van deze rune, waardoor hij bekend kwam te staan als de *sigrune* (of *siegrune*), ofwel de overwinningsrune.³²⁹ Dit teken heeft ook nog een derde naam: de Sol-rune. Dit is de naam die Louis de rune toekent. *Sól* is het oud-Noorse woord voor zon en de naam van de Noordse zongodin.³³⁰ Deze vruchtbaarheidsgodin werd gezien als een schenker van nieuw leven, die met haar warmte en licht het land liet ontkiemen.³³¹ Door Louis’ benoeming van de Sol-rune krijgt de godin in *Het verdriet van België* een plek in het nieuwe geloof, zodat het matriarchaat en de godin een herwaardering lijken te krijgen, maar niets is minder waar. De Schaarleider Genevoix probeert Louis en de andere jongens kennis bij te brengen over de oude Noordse folklore en het runenschrift. Louis stelt dat: “[...] runen, van het gotische *runa* (wat betekent: ‘verloren dingen’), door de Scandinaviërs gebruikt werden om bij hun God te geraken”.³³² Dit citaat toont Louis’ onwetendheid en de reden waarom de positie van de godin niet zal verbeteren. Allereerst heeft hij het over één God, terwijl de Noordse folklore polytheïstisch was. De positie van de vrouwelijke godinnen gaat hierdoor verloren. Verder stelt Louis dat de betekenis van runen afkomt van het woord *runa*, wat volgens hem verloren dingen betekent, terwijl in het gotisch *runa* staat voor mysterie of geheim.³³³ Zijn verkeerde interpretatie signaleert dat het een verloren zaak is om via het positieve christendom de invloed van de godin te vergroten, omdat er onvoldoende kennis over haar positie bestaat en de jongens niet geïnteresseerd zijn in het leren van de mythologie: ze willen liever schermen.³³⁴ Hoewel de godin dus een positie krijgt binnen het geloof, wordt haar aanwezigheid niet opgemerkt. Het alternatief dat wordt geboden tegenover het katholicisme, heeft voor de vergroting van de matriarchale macht uiteindelijk niet het gewenste effect.



Figuur 6. De *sowilo*, sig of sol-rune (bronvermelding zie pagina 75).

Het matriarchaat slaagt er uiteindelijk niet in de macht van het katholicisme te verkleinen door middel van de collaboratie. De oorlog lijkt echter nog een mogelijkheid tot het uitbreiden van de matriarchale macht te brengen. Door de creatie van arbeidsplaatsen komt de vrouwenemancipatie op gang en kan Constance aan het werk. Ook dit heeft echter geen langdurig positief effect op de positie van het matriarchaat. Volgens de geschiedkundige Gerd van der Auwera had zowel het regime als de geallieerden ten tijde van de oorlog vrouwen nodig om de economie draaiende te houden, maar was het de bedoeling dat ze na de overwinning terugkeerden naar hun natuurlijke rol van huisvrouw en

³²⁸ Claus (2008) p. 334.

³²⁹ Gauding, M. (2009) ‘The Scandinavians’, in: *The Signs and Symbols Bible: The Definitive Guide to Mysterious Markings*. New York: Sterling Publishing Company, p. 57.

³³⁰ Orchard, A. (1997). *Dictionary of Norse Myth and Legend*. Londen: Cassell & Co, p.152. & Lindow, J. (2002) *Norse Mythology: A Guide to Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. Oxford: Oxford University Press, p. 278.

³³¹ Skye, M. (2007) ‘The Summer Solstice: Aine, Irish Goddess of Faeries and Fertility’, in: *Goddess Alive!: Inviting Celtic & Norse Goddesses Into Your Life*. Minnesota: Llewellyn Worldwide, p. 99.

³³² Claus (2008) p. 336.

³³³ Akker, D. van den (2015) *Runa* <http://www.heiligen.net/pdf/R/RUNA.pdf>. (13 juli 2015).

³³⁴ Claus (2008) p. 337.

moeder.³³⁵ De emancipatie van de vrouw werd zodoende als een noodzakelijk kwaad beschouwd. Op het gebied van vrouwenemancipatie kan de Tweede Wereldoorlog gezien worden als een tijdelijke breuk. Na de bevrijding waren veel mensen op zoek naar het vroegere veilige en vertrouwde leven, waardoor de oude patriarchale tradities weer in functie traden en opnieuw het beeld van de man als kostwinner en de vrouw als huismoeder belichaamden.³³⁶ Dit kan gezien worden als het einde van de carnavaleske periode: de wereld keert terug naar het oude. Deze terugkeer komt ook naar voren in het leven van Constance: haar minnaar wordt weggestuurd naar Duitsland, ze verliest haar baan en keert terug naar haar man en huishouden. Wanneer Staf terugkeert uit de gevangenis is zij de was aan het doen. Een van de eerste dingen die ze tegen hem zegt is: “Ik ben, ik was aan het wassen”.³³⁷ Met het “ik ben, ik was” lijkt ze te willen verklaren dat ze is teruggekeerd naar haar vroegere positie, ofwel ik heb vroeger gewassen en ik doe het nu weer.³³⁸ Constance’s carnaval is ten einde gekomen en in tegenstelling tot Madame Laura lukt het haar om de transitie op tijd te maken, zodat de vergelding uitblijft. Haar terugkeer betekent echter wel dat ze haar verworven vrijheden moet opgeven, wat in principe ook opgevat kan worden als een straf voor haar eerdere vrijgevochten gedrag.

Nu lijkt het alsof Constance’s macht, net als die van Madame Laura, alleen berustte op een carnavaleske omkering. Het feit dat Louis’ moeder ook de wereldlijke representatie is van de vruchtbaarheidsgodin zorgt er echter voor dat ze uiteindelijk in staat is om de vruchtbaarheid te laten terugkeren, zonder de tussenkomst van het carnavaleske of collaborerende matriarchaat. Vlak voordat de onvruchtbaarheid ten einde komt, droomt Louis over zijn moeder. In deze fantasie bevindt Constance zich in een vliegtuig en draagt ze een korengel zomerkjurk.³³⁹ In de matriarchale vegetatiemythen symboliseert het koren de jaarcyclus: het wordt geoogst in de herfst en herboren in de lente.³⁴⁰ Het representeert zodoende ook de cyclus van de god of koning.³⁴¹ De korengel jurk staat hierdoor symbool voor de partner van de vruchtbaarheidsgodin: “[...] dan waait mijn moeders jurk ook op, zij perst haar jurk tegen haar onderbuik, haar dijen en benen in beige zijden kousen wiebelen, zij joelt”.³⁴² Constance drukt de jurk, de symbolische korengod, tegen haar onderlijf en voltooit zo de vegetatiecyclus met een neutrale partner die de natuur representeert. Het mythische matriarchaat is zodoende in ere hersteld en Louis’ moeder heeft haar taak volbracht, waardoor de vruchtbaarheid terugkeert. Niet lang na deze droomscène worden er in *Het verdriet van België* namelijk twee baby’s geboren en worden Louis’ tante en nichtje zwanger. De symbolische lente is begonnen.

Uit dit hoofdstuk blijkt dat hoewel het matriarchaat voor de bezetting geen machtspositie kende, deze sociale constructie aan terrein wint tijdens de bezetting. Voor de oorlog probeert Baekelmans de macht van het patriarchaat te verkleinen, maar hij is niet succesvol. De dood van de koe Marie

³³⁵ Auwera, G. Van der. (2015) *Hoofdstuk III: De vrouw in de nazi-ideologie en de nazi-economie*. http://www.ethesis.net/vrouwen_woll/vrouwen_woll_hfst_3.htm. (13 juli 2015).

³³⁶ Vandebroek (2002) p. 38.

³³⁷ Claus (2008) p. 642.

³³⁸ Claus (2008) p. 642.

³³⁹ Claus (2008) p. 611.

³⁴⁰ Van der Meer (2006) p. 157.

³⁴¹ Debergh (2014) p. 159.

³⁴² Claus (2008) p. 611.

markeert zowel het begin van de onvruchtbare periode als de start van de vruchtbaarheidscyclus. Tijdens de tweede verschijning van Marie worden er twee vrouwen aangemerkt als potentiële vruchtbaarheidsgodinnen: de abjecte Madame Laura en de geaccepteerde Constance. Beide vrouwen worden ten tijde van de bezetting machtig door middel van het carnavaleske matriarchaat. Deze variant zorgt voor een omkering van de traditionele normen en waarden, waardoor de positie van de vrouw verbetert. Deze matriarchale macht is echter maar tijdelijk: Laura wordt uiteindelijk vermoord, omdat ze zich niet conformeert aan de patriarchale normen en waarden wanneer haar macht ten einde komt. Ook Constance's carnavaleske matriarchaat is tijdelijk: ze verliest uiteindelijk haar minnaar en baan. De collaboratie heeft niet het gewenste effect gehad en heeft er niet voor kunnen zorgen dat de macht van het matriarchaat vergroot werd. Hoewel Constance's carnavaleske macht tijdelijk was, is er bewijs dat de voltooiing van de vruchtbaarheidscyclus een duurzaam effect heeft gehad en verantwoordelijk is voor het terugkeren van de vruchtbaarheid. Het begin van de symbolische lente betekent niet dat het matriarchaat de dominante sociale constructie is, maar het betekent wel dat het in vergelijking met het begin van het verhaal aan invloed heeft gewonnen.

CONCLUSIE

In dit onderzoek ging ik op zoek naar een antwoord op de vraag: welke veranderingen en vormen van verzet zijn terug te vinden in gendernormen van de karakters van de nonnen, Baekelmans, Constance Seynaeve en Madame Laura in het boek *Het verdriet van België* van de Vlaamse schrijver Hugo Claus en welke invloed heeft dit op de machtsposities van het patriarchaat en matriarchaat? Uit mijn analyse van de nonnen blijkt dat hun gender bestaat uit een combinatie van zowel traditioneel mannelijke als vrouwelijke kenmerken en dat deze androgynie een derde geslacht creëert. De nonnen zijn onderdeel van het patriarchaat en hun macht kent ook een patriarchale basis, aangezien deze arbitrair is en in stand wordt gehouden door controle en straf. Hun verzet is dan ook gericht tegen de patriarchale verwachtingspatronen van de verzorgende vrouw en de maagdelijkheidseis. Door de incorporatie van mannelijke eigenschappen belichamen ze een karikatuur van het patriarchaat, maar tegelijkertijd overschaduwden deze eigenschappen hun matriarchale kwaliteiten, met als gevolg dat het matriarchaat geen significante rol speelt op het Gesticht.

Baekelmans is door zijn affiniteit met de natuur en de dieren de hoeder van het matriarchaat, maar hij blijkt niet staat de positie van het moederland te verbeteren. De koe Marie, die de representatie is van de heilige hemelkoe, de Grote Godin en de Heilige Maagd Maria, sterft, waarna de symbolische winter, ofwel de Tweede Wereldoorlog begint. Deze periode van bezetting wordt gekarakteriseerd door onvruchtbaarheid, maar biedt tegelijkertijd de mogelijkheid om de matriarchale macht te vergroten: het positieve christendom en de vrouwenemancipatie zijn in theorie in staat de patriarchale macht van het katholicisme breken en de traditionele verwachtingspatronen van vrouw te veranderen. Uit de analyse van Madame Laura en Constance blijkt echter dat deze voordelen tijdelijk zijn. De oorlog creëert een kortstondige breuk met de patriarchale tradities, waarna een carnavaleske omkering mogelijk is en de macht van het matriarchaat toeneemt. Deze carnavaleske macht eindigt echter tegelijk met de bezetting. Laura is niet in staat op tijd terug te keren naar de patriarchale tradities en wordt als straf hiervoor vermoord. Constance neemt daarentegen haar traditionele plek als huisvrouw weer in. Het carnavaleske matriarchaat heeft de macht van het moederland dus niet kunnen vergroten. De vruchtbaarheidscyclus wordt in een later stadium wel voltooid: Constance vindt uiteindelijk haar weg naar de korengod, zodat de vruchtbaarheid terugkeert en het matriarchaat in ere is hersteld.

Deze vaststelling brengt mij terug bij het beantwoorden van mijn vraag. Uit de genderanalyses blijkt dat in het eerste gedeelte van het boek het patriarchaat domineert, terwijl het matriarchaat in het tweede gedeelte aan invloed wint en zich opwerpt als een alternatief tegenover het patriarchaat. Hoewel veel van de matriarchale macht carnavalesk en tijdelijk is, wordt de vruchtbaarheidscyclus uiteindelijk voltooid. Dit betekent dat het patriarchaat nog altijd de dominante sociale constructie is, maar dat aan het einde van het boek het matriarchaat door de herstellende vruchtbaarheid nog steeds aanwezig is en zodoende als alternatief voor het vaderland blijft bestaan.

Naast het beantwoorden van mijn hoofdvraag had ik mij ten doel gesteld om het genderonderzoek naar Hugo Claus los te koppelen van het oedipuscomplex. Uit dit onderzoek blijkt dat het mogelijk is een genderanalyse toe te passen op *Het verdriet van België* en de resultaten te interpreteren, zonder

terug te hoeven vallen op het oedipuscomplex. Aan de hand van de gendertheorieën van Judith Butler en de verwachtingspatronen van matriarchale en patriarchale mannelijkheid en vrouwelijkheid heb ik geanalyseerd wat de genderverhoudingen van de drie personages en de nonnen zijn en hoe deze zich verhouden tot de sociale constructies van het matriarchaat en het patriarchaat. Dit onderzoek heeft hierdoor niet alleen een nieuwe invalshoek aangeboord, maar draagt tevens bij aan nieuwe inzichten in de constructie van gender in het boek.

Jos van Thienen was de eerste onderzoeker die opmerkte dat de nonnen in eerste opzicht een representatie van het matriarchaat lijken te zijn, maar dat zij er bij een grondigere analyse een patriarchaal karakter op na houden.³⁴³ Dit was voor mij de aanleiding om de positie van de nonnen uitgebreid te onderzoeken. Uit de analyse blijkt dat zij inderdaad geen representatie van de matriarchale, maar juist van de patriarchale macht zijn. Ze voldoen echter niet aan de verwachtingspatronen die heersen in een patriarchaat. Hun gender is namelijk androgyn, waardoor ze een representatie zijn van het derde geslacht. Deze unieke positie stelt de nonnen in staat om commentaar leveren op de patriarchale maatschappij. Ze doen dit door zich een traditioneel mannelijke rol aan te meten, waardoor ze deze kunnen parodiëren. Het verzet dat hierdoor ontstaat is gericht op de traditionele verzorgingsrol en de omgang met vrouwelijke seksualiteit. Door zich te verzetten tegen het idee van een natuurlijke vrouwelijke verzorgingsrol, bevestigen de nonnen Judith Butlers en Simone de Beauvoirs theorieën dat mannelijkheid en vrouwelijkheid niet is aangeboren, maar dat de maatschappij verantwoordelijk is voor de creatie van de verwachtingspatronen van gender.³⁴⁴ Tegelijkertijd toont de positie van de nonnen dat de opgelegde maagdelijkheidseis voor religieuze vrouwen een paradox creëert. Acht van de negen nonnen hebben geen seksuele identiteit en belichamen zodoende Lacans idee van de vrouw met het tekort.³⁴⁵ Het biologisch moederschap ligt door de maagdelijkheidseis buiten het bereik van deze vrouwen, terwijl dit de enige patriarchaal geaccepteerde positie is.³⁴⁶ Door dit verbod zijn de nonnen niet in staat hun tekort aan een vrouwelijke betekenaar op een patriarchaal geaccepteerde manier af te wikkelen. Om toch een normatieve positie te krijgen, vullen de nonnen hun gender aan met mannelijke eigenschappen, zodat ze op deze manier gebruik kunnen maken van de patriarchale macht.

Zuster Koedde verzet zich op haar eigen manier tegen de maagdelijkheidseis. Door haar aanranding van Louis is ze de enige non met een seksuele identiteit. Deze lichamelijke kant wordt versterkt door haar overeenkomsten met de beroemde mystica Teresa van Avila, waardoor de discussie over de verhouding tussen de ratio en het lichaam wordt opgeroepen. Het christendom stelt de ratio boven het lichaam, waardoor de zondige driften van het lijf moeten worden onderdrukt.³⁴⁷ Een van deze driften is vrouwelijke seksualiteit. In het patriarchaat worden vrouwen beschouwd als het zwakkere geslacht, omdat ze minder goed dan mannen in staat zouden zijn hun lichaam met hun ratio te bedwingen.³⁴⁸ Ze moeten daarom door de man en de maatschappij beschermd worden tegen

³⁴³ Van Thienen (2003) p. 56.

³⁴⁴ Buikema & Smelik (1993) p. 20.

³⁴⁵ Verhaeghe (2008) p. 227.

³⁴⁶ Verhaeghe (2008) p. 189.

³⁴⁷ Moyaert (1998) p. 213.

³⁴⁸ Couttenier (2005) p. 50.

hun eigen driften, wat leidt tot een verbod op vrouwelijke seksualiteit.³⁴⁹ Zuster Koedde verzet zich tegen deze optiek middels de overname van de actieve seksuele rol die traditioneel gezien aan de man toebedeeld wordt. Door deze annexatie worden de conventionele genderrollen omgedraaid, waardoor Louis de positie van de passieve vrouw vervult. De omkering belichaamt Zuster Koeddes verzet en benadrukt dat de strikte binaire verdeling van actieve mannelijkheid en passieve vrouwelijkheid geen positieve situatie creëert. De scène belichaamt zodoende kritiek op de demonisatie van actieve vrouwelijke seksualiteit en Zuster Koedde pleit voor een herwaardering van deze normale en lichamelijke kant van de vrouw.

Het bovengenoemde verzet van de nonnen is nog niet eerder aan het licht gekomen in een genderonderzoek naar *Het verdriet van België* en deze bevinding beïnvloedt het engagement van de roman. De kritiek van de Zusters slaat namelijk niet terug op de positie van nonnen in de werkelijkheid, maar op de vorming van gender en de verwachtingspatronen van de maatschappij. Het verzet van de nonnen bekritiseert de constructie van de binaire opposities en de ongelijkheid die dit creëert binnen een samenleving. Hun kritiek is op te vatten als een aanklacht tegen de deterministische vorming van gender in de westerse wereld. Dit betekent dat het verzet van de nonnen een feministische inslag kent. Ze nemen hierdoor naar mijn weten een unieke positie in binnen het oeuvre van Hugo Claus, maar vervolgonderzoek naar de positie van andere personages in *Het verdriet van België* en zijn overige romans is nodig om deze bewering hard te maken.

In het derde hoofdstuk zijn de posities van Baekelmans, Constance en Madame Laura geanalyseerd. Hieruit blijkt dat de koe Marie gezien kan worden als een representatie van de vruchtbaarheidsmacht van het mythische matriarchaat en de Grote Godin. Haar dood zorgt voor een omkering van de traditionele vegetatiemythen, omdat nu niet de man, maar de vrouw symbool staat voor de sterfelijkheid van de natuur.³⁵⁰ In de *Status Quaestionis* is naar voren gekomen dat Hugo Claus' oeuvre sterk beïnvloed is door deze mythen, waardoor er vanuit gegaan kan worden dat deze omkering bewust is uitgevoerd en dient als signalering dat het matriarchaat gaat afwijken van zijn mythische tradities.³⁵¹ Het kondigt hierdoor de vorming van het carnavalesk matriarchaat aan. Deze variant van het moederland wordt gekenmerkt door omkering van de patriarchale verwachtingspatronen. Het wijkt hierdoor af van het mythische matriarchaat omdat het geen utopische en altruïstische samenleving creëert, met als gevolg dat in het carnavaleske matriarchaat de macht van de vrouw wel wordt vergroot, maar de onvruchtbaarheid blijft voortduren.

De machtspositie van het carnavaleske matriarchaat brengt voor- en nadelen met zich mee die duidelijk terug te vinden zijn in de ontwikkelingen rondom Constance en Madame Laura. Door het alternatief dat deze sociale constructie creëert, zijn ze beide vrouwen in staat hun machtspositie te vergroten en los te breken uit de patriarchale verwachtingspatronen. Wanneer het carnaval eindigt, betalen echter beide vrouwen een prijs voor hun tijdelijke macht. Laura wordt vermoord en Constance wordt gedwongen zich opnieuw aan te passen aan het patriarchale systeem, met als gevolg dat ze haar

³⁴⁹ Couttenier (2005) p. 50.

³⁵⁰ Van der Meer (2006) p. 156.

³⁵¹ Claes (1984) pp. 145-146.

verworven vrijheden verliest.³⁵² Waar het verzet en het gender van de nonnen een enigszins feministische inslag kent, belichamen Constance en Laura het traditionele discours van de vrouw die wordt gestraft voor haar onconventionele handelingen.³⁵³ Constance blijft zich ondanks haar straf, verzetten tegen de verwachtingspatronen van de patriarchale maatschappij, door haar positie als afwezige moeder in stand te houden. Dit laat zien dat, hoewel ze gestraft wordt voor haar gedrag, ze zich altijd blijft verzetten. Ze bekritiseert hierdoor, net als de nonnen, de vorming van maatschappelijk verwachtingspatronen en de controlerende en bestraffende functie van het genderdiscours. De rollen van Constance en Laura uitend hierdoor, net als de nonnen, kritiek op de deterministische vorming van gender en verwachtingspatronen. Dit sluit aan bij de eerdere conclusie dat het verzet van de nonnen invloed heeft op het engagement van de roman. Deze bevinding wordt nu versterkt door de rollen van Constance en Laura, aangezien ook zij een kritische afspiegeling belichamen van de vorming van gender en hun rollen commentaar geven op dit deterministische proces.

Naast de kritiek die Constance levert op de verwachtingspatronen, zorgt ze er ook voor dat het matriarchaat als machtsinstantie aanwezig blijft in het boek. Wanneer de machtsperiode van het carnavaleske matriarchaat eindigt, keert de wereld weer terug naar het oude systeem, waardoor de traditionele verwachtingspatronen van het patriarchaat opnieuw in werking treden. Dit betekent echter niet dat het matriarchaat volledig verdwijnt. Door de voltooiing van de vruchtbaarheidscyclus is de vruchtbaarheid teruggedraaid. Uit de analyse van het mythische matriarchaat blijkt dat de macht van de vrouw besloten ligt in haar mogelijkheid om kinderen te baren. Met de doorbreking van de onvruchtbare periode verovert het matriarchaat invloed binnen de verhaalwereld, waardoor de symbolische lente aanbreekt.

Door de analyse van de nonnen, Baekelmans, Constance en Madame Laura heb ik aangetoond dat er in het boek een transitie plaatsvindt van een dominant patriarchaat, via een carnavalesk matriarchaat naar uiteindelijk een co-existentie van patriarchaat en matriarchaat. Door de keuze voor drie personages en de nonnen, wordt er een interessante ontwikkeling blootgelegd. Het is echter mogelijk dat een analyse van andere personages een alternatieve ontwikkeling had blootgelegd. Om hier gefundeerde uitspraken over te doen, is vervolgonderzoek noodzakelijk. Potentiële onderwerpen die verdere verdieping mogelijk maken, worden hieronder uiteengezet.

Door de keuze voor drie personages en de nonnen heb ik een diepgaande genderanalyse kunnen doen. Natuurlijk heeft deze keuze er ook voor gezorgd dat andere interessante personages buiten beschouwing zijn gelaten. Vervolgonderzoek naar deze personages is nodig om te kunnen onderzoeken of de gevonden transities van patriarchaat, carnavalesk matriarchaat naar een gecombineerde werkelijkheid opgaat voor alle momenten in het boek. Een mogelijke periode waarin deze tendens afwijkt is op het College waar Louis na zijn tijd op het internaat naar toegaat. Louis' leraar De Kei kan namelijk gezien worden als de mannelijke tegenhanger van de nonnen. Waar de nonnen veel affiniteit hebben met traditioneel mannelijke eigenschappen, heeft De Kei juist veel vrouwelijke kenmerken. Hij lijkt daarom net als de Zusters een variant van derde geslacht te representeren. Hoe

³⁵² Butler (2000) pp. 100-101.

³⁵³ Shapiro geciteerd in: (2007) p. 146.

zijn gender zich verhoudt tot die van de nonnen en andere personages in het boek, belichaamt waarschijnlijk een zeer relevant onderzoek. Dit illustreert op een treffende manier dat ik verwacht dat een analyse van de mannelijke personages in het boek ook vernieuwende resultaten zal opleveren. Dit zou dan ook een boeiend onderzoeksonderwerp zijn. Concluderend brengt elk personage in *Het verdriet van België* een interessante analyse met zich mee, omdat geen van allen voldoet aan de eisen van de maatschappij. Mocht iemand deze monstertaak op zich nemen, dan rest nog de vraag hoe het gender van de personages in het boek zich verhoudt tot het overige oeuvre van Hugo Claus. Zo stelde ik in deze conclusie dat de nonnen mogelijk een unieke rol vervullen, maar dat vervolgonderzoek nodig is om deze bewering hard te maken. Als laatste is het ook relevant om te onderzoeken of het matriarchaat in meerdere werken van Claus een rol speelt of dat haar rol beperkt blijft tot *Het verdriet van België*.

Dit onderzoek heeft aangetoond dat gender een bijzondere positie inneemt binnen *Het verdriet van België* en dat het mogelijk is om gender te onderzoeken in het werk van Hugo Claus zonder gebruik te maken van het oedipuscomplex. De vraag is nu of het genderonderzoek naar Claus daadwerkelijk loskomt van de traditionele onderzoeksgebieden of dat mijn scriptie samen met het genderonderzoek van Laura Lech, Gwennie Debergh en Jos van Thienen in dit opzicht uniek blijft. Het lijkt mij daarom passend te eindigen op dezelfde manier als het boek dat de afgelopen maanden mijn constante compagnon is geweest: “We gaan zien. Wij gaan zien. Toch”.³⁵⁴

³⁵⁴ Claus (2008) p. 716.

BIBLIOGRAFIE

Literatuurlijst

- Arbuckle, G. A. (2013) *Catholic Identity or Identities?: Refounding Ministries in Chaotic Times*. Collegeville: Liturgical Press.
- Avila, van T. (1984) *Mijn leven. Autobiografie*. Gent: Carmelitana.
- Bachofen, J.J. (1967) *Myth, religion, and mother right: selected writings of J.J. Bachofen*. (vertaald door: Ralph Manheim) New Jersey: Princeton University Press.
- Barker, C. (2008) *Cultural Studies. Theory & Practice*. Londen: Sage.
- Boven, E. van & G. Dorelijn (2008) *Literair mechaniek. Inleiding tot de analyse van verhalen en gedichten*. Bussum: Uitgeverij Coutinho.
- Buikema, R. & A. Smelik (1993) *Vrouwenstudies in de Cultuurwetenschappen*. Muidenberg: Dick Coutinho.
- Butler, J. (1988) 'Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory', in: *Theatre Journal*. Baltimore: John Hopkins University Press: 40:4, pp. 519-531.
- Butler, J. (1993) 'Critically Queer', in: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Durham: Duke University Press: 1:1, pp. 17-32.
- Butler, J. (1999) *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Butler, J. (2000) 'Lichamen die ertoe doen', in: *Gender Turbulentie*. (vertaald door: Ineke van der Burg en Niels Helsloot) Amsterdam: Boom/Parrèsia, pp. 94-122.
- Butler, J. (2000) 'Sekse, gender en verlangen', in: *Gender Turbulentie*. (vertaald door: Ineke van der Burg en Niels Helsloot) Amsterdam: Boom/Parrèsia, pp. 30-93.
- Claes, P. (1984) *De mot zit in de mythe. Hugo Claus en de oudheid*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Claus, H. (2004) *Groepsportret. Een leven in citaten*. Ed. Mark Schaevers. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Claus, H. (2008) *Het verdriet van België*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Clerbout, G. (2015) *En nu gaan ze boeten: repressie tegen zwarten in Vlaanderen na WO 2*. Leuven: Uitgeverij Van Halewyck.
- Couttenier, M. (2005) 'De constructie van het 'zelf' en de 'andere' in een Belgische burgerlijke ideologie', in: *Congo tentoongesteld. Een geschiedenis van de Belgische Antropologie en het museum van Tervuren (1882-1925)*. Leuven: Uitgeverij Acco, pp. 46-59.
- Debergh, G. (2002) 'Afscheid in mineur: Hugo Claus en René Girard', in: *DW en B*. Amsterdam: Meulenhoff: 5:147, pp. 358-365.
- Debergh, G. (2002) 'Liefdesomhelzing in sepia: Hugo Claus en René Girard', in: *DW en B*. Amsterdam: Meulenhoff: 4:147, pp. 822-829.

- Debergh, G. (2009) 'Kom, komkommer. Over herhaling, verdubbeling, gelijkenis en variatie in *Het verdriet van België*', in: *Spiegel der Letteren*. Gent: Uitgeverij Peeters: 1:51, pp. 71-98.
- Debergh, G. (2014) 'Mythologie en antropologie', in: *Lezen in verwondering. Veertien leeswijzers bij een roman van Hugo Claus*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, pp. 157-167.
- Derrida, J. (1976) *Of Grammatology*. (vertaald door: Gayatri Chakravorty Spivak) Baltimore: John Hopkins University Press.
- Eller, C. (2000) *The Myth of Matriarchal Prehistory. Why an Invented Past Won't Give Women a Future*. Boston: Beacon Press Books.
- Foucault, M. (2010) *The Archeology of Knowledge and The Discourse on Language*. New York: Vintage Books.
- Gauding, M. (2009) 'The Scandinavians', in: *The Signs and Symbols Bible: The Definitive Guide to Mysterious Markings*. New York: Sterling Publishing Company, pp. 56-57.
- Geest, D. de (2007) 'De trouwe afspiegeling van het Vlaamsche Meisje dat alle deugden in uw wezen verenigt'. *Alma met de vlassen haren* als 'voorbeeldige' roman', in: *Een wijf is een wijf. Mannen en vrouwen bij Stijn Streuvels*. Tiel: Lannoo, pp. 119-154.
- Gever, L. (1997) 'Voor God, Vaderland en moedertaal. Kerk en natievorming in België, 1830-1940', in: *Bijdragen tot de Eigentijdse Geschiedenis*. Brussel: CEGESOMA: 2:3, pp. 27-53.
- Gray, J. (1992) *Men are from Mars, Women from Venus*. New York: HarperCollins Publishers LLC.
- Halsema, A. (2000) 'Judith Butler: turbulentie op het gebied van gender en seksualiteit', in: *Gender Turbulentie*. Amsterdam: Boom/Parrèsia pp. 7-29.
- Hansen, E. T. (1997) 'Beyond the Patriarchal Mother', in: *Mother Without Child. Contemporary Fiction and the Crisis of Motherhood*. Oxford: University of California Press, pp. 1-27.
- hooks, b. (2004) 'Understanding Patriarchy', in: *The Will to Change: Men, Masculinity, and Love*. New York: Atira Books, pp. 17-34.
- Jansen, W. (2003) 'Religie, seksualiteit en vrouwen. Een vergelijking tussen islam en christendom', in: *Vreemde verwanten: Overeenkomsten en verschillen tussen islam en christendom*. Nijmegen: Valkhof Pers, pp. 100-121.
- Josephson, E. (1969) 'The Matriarchy: Myth and Reality', in: *The Family Coordinator*. Minneapolis: National Council on Family Relations: 18:3, pp. 268-276.
- Klages, M. (2006) 'Hélène Cixous and 'The laugh of the Medusa'', in: *Literary Theory: A Guide for the Perplexed*. Wiltshire: Cromwell Press Ltd, pp. 98-105.
- Lech, L. (2013) *Birds through a ceiling of alabast. Genderproblematiek in de romans van Hugo Claus*. Leiden: Universiteit Leiden.
- Lindow, J. (2002) *Norse Mythology: A Guide to Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. Oxford: Oxford University Press.

- Liska, V. (2007) 'Van feministische literatuurkritiek naar *Gendered Cultural Studies*: een kritische toetssteen', in: *Een vrouw die schrijft!: literatuur en literatoren feministisch bekeken*. Brussel: Uitgeverij VUBPRESS, pp. 13-38.
- Loon, van T. (2010) 'Opvattingen, hulpverlening en wetgeving ten aanzien van prostitutie in België', in: *Ethiek & Maatschappij*. Gent: Academia Press Wetenschappelijke Uitgeverij: 13:1, pp. 104-126.
- Lucretius (1984) *Over de natuur* (vertaald door: W. Timmerman) Amsterdam : Athenaeum-Polak & Van Gennepe.
- Meer, A. van der (2006) *Van Venus tot Madonna. Een verborgen geschiedenis*. Den Haag: Synthese.
- Meijer, M. (1996) *In tekst gevat. Inleiding tot de kritiek van de representatie*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Monaghan, P. (2014) 'Scandinavia', in: *Encyclopedia of Goddesses and Heroines*. California: Greenwood, pp. 281-294.
- Moyaert, P. (1998) *De mateloosheid van het christendom. Over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde*. Nijmegen: Uitgeverij SUN.
- Orchard, A. (1997). *Dictionary of Norse Myth and Legend*. Londen: Cassell & Co.
- Pavey, D. (2009) 'Ancient Colour Circles', in: *Colour Symbolism: Outline History of Its Aesthetics and Psychology*. Lulu.com: D.A. Pavey, pp. 21-28.
- Raat, G.F.H. (1980) *Over de Hondsdagen van Hugo Claus*. Amsterdam: Wetenschappelijke Uitgeverij b.v..
- Renssen, F. van (2013) 'Lezer, er zijn ook Belgen!': interactie tussen de Nederlandse en Vlaamse literatuur via literaire kritiek en uitgeverij (1980-1995). Antwerpen: Garant.
- Saller, R. P. (1999) 'Pater Familias, Mater Familias, and the Gendered Semantics of the Roman Household', in: *Classical Philology*. Chicago: University of Chicago Press: 94:2, pp. 182-197.
- Schaus, M. (2006) *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*. New York: Routledge.
- Sintobin, T. (2011) 'Een waarheid zonder sleutel.' (On)mogelijkheden van een carnavaleske analyse van *Het verlangen* van Hugo Claus', in: *Spiegel der Letteren*. Gent: Uitgeverij Peeters: 53:1, pp. 153-181.
- Sintobin, T. (2012) 'Haperende verhalen/verhalend haperen. Trauma en narrativiteit bij Hugo Claus.', in: *Woordeloos tot verhaal. Trauma en narratief in Nederlands en Afrikaans*. Stellenbosch: Sun Press, pp. 97-118.
- Skye, M. (2007) 'The Summer Solstice: Aine, Irish Goddess of Faeries and Fertility', in: *Goddess Alive!: Inviting Celtic & Norse Goddesses Into Your Life*. Minnesota: Llewellyn Worldwide, pp. 93-116.
- Sturken, M. & L. Cartwright (2009) *Practices of Looking. An Introduction to Visual Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Sullivan, N. (2014) The dance of Apollo and Dionysus: The interplay of forces bridging the white viewer and the black dance. Urbana: University of Illinois at Urbana-Champaign.

Sutherland, S. & S. Swan (2007) 'Raising the Bar: Brilliant Women Lawyers from Ann Kelsey to Miranda Hobbes', in: in *Geek Chic. Smart Women in Popular culture*. New York: Palgrave MacMillan, pp. 137-152.

Thienen, J. van (2003) 'Louis & Co. Identiteit en Gender in *Het verdriet van België* van Hugo Claus', in: *Spiegel der Letteren*. Gent: Uitgeverij Peeters: 45:1, pp. 49-73.

Thienen, J. van (2014) 'Genderstudies', in: *Lezen in verwondering. Veertien leeswijzers bij een roman van Hugo Claus*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, pp. 203-218.

Tridle, H. (2015) *The Esoteric Codex: Nazism and the Occult*. Lulu.com: H. Tridle.

Vandebroek, H. (2002) 'Emancipatie dankzij of ondanks een oorlog?', in: *Het geslacht van de arbeid: opvattingen over vrouwenarbeid in Belgische katholieke intellectuele kringen (1945-1960)*. Leuven: Leuven University Press, pp. 37-40.

Verhaeghe, P. (2008) *Tussen hysterie en vrouw. Van Freud tot Lacan: Een weg door honderd jaar psychoanalyse*. Leuven: Acco.

Walker, B. G. (1983) *The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets*. New York: HarperCollins Publishers.

Wesselo, J.J. (1974) *Het tijdsbeeld*. Brugge: Orion.

Digitale bronnen

Akker, D. van den (2015) *Runa* <http://www.heiligen.net/pdf/R/RUNA.pdf>. (13 juli 2015).

Auwers, G. Van der. (2015) *Hoofdstuk III: De vrouw in de nazi-ideologie en de nazi-economie*. http://www.ethesis.net/vrouwen_woll/vrouwen_woll_hfst_3.htm. (13 juli 2015).

Blaser, J. (1999) *No Place for a Woman: The Femme Fatale*. www.lib.berkeley.edu/MRC/noir/np05ff.html. (27 mei 2015).

Bork, G.J. van, D. Delabastita, H. van Gorp, P.J. Verkruijsse & G.J. Vis (2012) *Algemeen letterkundig lexicon. dbnl*. http://www.dbnl.org/tekst/dela012alge01_01/dela012alge01_01_00908.php. (4 mei 2015).

De Bezige Bij (2015) *Hugo Claus*. <https://www.debezigebij.nl/web/Auteurs/Auteur/Hugo-Claus.htm>. (6 juni 2015).

Felluga, D.F. (2002) *Definition: Symbolic Order*. <https://www.cla.purdue.edu/english/theory/psychoanalysis/definitions/symbolicorder.html>. (31 maart 2015).

Ferreira, A.M. (2004) *Patriarchy*. http://www.sagepub.com/upm-data/4728_Entries_beginning_with_P.pdf. (8 mei 2015).

Geni (2015) *Ludovicus Baekelandt* <http://www.geni.com/people/Ludovicus-Baekelandt/6000000025049131001>. (2 juli 2015).

Goodreads (2015) *Het verdriet van België by Hugo Claus – Reviews, Discussions, Bookclubs, Lists*. http://www.goodreads.com/book/show/1232873.Het_verdriet_van_Belgi. (15 april 2015).

Google Scholar (2015) *Het verdriet van België*.

https://scholar.google.nl/scholar?start=0&q=het+verdriet+van+belgie&hl=en&as_sdt=0,5. (7 juni 2015).

Hulsman, B. (2010) *Ook de duivel is katholiek*. <http://nrcboeken.vorige.nrc.nl/recensie/ook-de-duivel-is-katholiek>. (10 juli 2015).

InfoNu (2015) *Oedipus een tragische Griekse held*. <http://kunst-en-cultuur.infonu.nl/mythologie/82599-oedipus-een-tragische-griekse-held.html>. (23 maart 2015).

INL (2015) *Manscracht*. <http://www.inl.nl/zoekresultaten?q=mankracht>. (1 juli 2015).

Kinet, M. (2013) *Betekenaar / betekende | Psychoanalytisch woordenboek*. <http://www.psychoanalytischwoordenboek.nl/lemmas/betekenaar-betekende/>. (2 april 2013).

Kuhn, A. (2008) *Warum sitzt Europa auf dem Stier? Matriarchale Grundlagen von Europa*. http://www.hdfg.de/pdf/Europa-Handbuch-08_Kuhn.pdf. (1 juni 2015).

Literatuurgeschiedenis (2013) *Literatuurgeschiedenis.nl | de twintigste/eenentwintigste eeuw*. <http://www.literatuurgeschiedenis.nl/lg/20ste/tekst/lg20063.html>. (8 april 2015).

Michielsens, M. (2005) *175 jaar vrouwen. Gelijkheid en ongelijkheid in België 1830-2005*. <http://www.raadvandegelijkekansen.be/media/products/263/380/03175jaar.pdf>. (8 mei 2015).

Rijksoverheid (2015) *Vrouwenemancipatie | Onderwerp*. <http://www.rijksoverheid.nl/onderwerpen/vrouwenemancipatie>. (6 juni 2015).

RKK (2015) *Teresa van Avila*. http://www.rkk.nl/katholicisme/encyclopedie/t/teresia_van_avila. (26 mei 2015).

RTL (2013) *De jongens tegen de meisjes*. <http://www.rtl.nl/de-jongens-tegen-de-meisjes/#/>. (27 januari 2015).

Thorns, C. (2005) *Literary Symbolism*. <http://homepage.ntlworld.com/chris.thorns/theory/symbolism.pdf>. (3 juli 2015).

Tumblr (2015) *I need feminism because*. <http://www.tumblr.com/tagged/i-need-feminism-because>. (27 januari 2015).

Universiteit Utrecht (2014) *Het verdriet van België : een postmoderne roman*. <http://hugoclaus.wp.hum.uu.nl/het-verdriet-van-belgie-een-postmoderne-roman/>. (13 april 2015).

Universiteit Utrecht (2014) *Hugo Claus & Het Verdriet van België | Faculty of Humanities*. <http://hugoclaus.wp.hum.uu.nl/>. (8 april 2015).

Afbeeldingenlijst

Voorblad

laBruce, B. *Divinity*. 2012. Fotografie (afmetingen onbekend). La Fresh Gallery, Madrid. Gevonden op:

Arsenault, N. (2012) *Divinity*. http://ninaarsenault.net/wp-content/uploads/2012/08/MG_619712.jpg. (17 juni 2015).

Figuur 1. & 2.

Zelf gemaakt met het Windows programma: Windows (2015) *My Family Tree™*.

<https://chronoplexsoftware.com/myfamilytree/>. (17 juni 2015).

Figuur 3.

Bernini, G. L. *De extase van de Heilige Teresa*. 1652. Marmer, pleisterkalk en gegoten brons, 350 x 150 cm. Santa Maria della Vittoria, Rome. Gevonden op: Artble (2015) *The Ecstasy of Saint Theresa*. http://www.artble.com/artists/gian_lorenzo_bernini/sculpture/the_ecstasy_of_saint_theresa. (17 juni 2015).

Figuur 4.

Bernini, G. L. *De extase van de Heilige Teresa*. 1652. Marmer, pleisterkalk en gegoten brons, 350 x 150 cm. Santa Maria della Vittoria, Rome. Gevonden op: Mellicker, R. (2012) *What goes up must come down*. <http://thegoldpuppy.blogspot.nl/2012/12/what-goes-up-must-come-down.html>. (17 juni 2015).

Figuur 5.

Gevonden op: Wikipedia (2015) *Hator*. <http://en.wikipedia.org/wiki/Hathor>. (17 juni 2015).

Figuur 6.

Gevonden op: Wikimedia Commons (2015) *File:Runic letter sowilo variant.png*.

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Runic_letter_sowilo_variant.png. (11 augustus 2015).