

Dit is geen tekst over Teresa

Psychoanalytische methoden voor feministische epistemologie

Bibi Straatman

Terwijl ik schrijf, verandert het boek mij. (Michel Foucault, 1985, p. 8)

Eind jaren zeventig begon ik voorzichtig met Teresa (1515-1582) te denken, in plaats van over haar. Dat gebeurde niet meteen toen zij mijn pad kruiste tijdens een bezoek aan Avila, alhoewel ik al snel besloot dat ik iets van haar wilde lezen in plaats van een lemma over haar in een toeristische gids. Ik begon Teresa te lezen als een tijdgenoot en negeerde, misschien naïef, en misschien ingegeven door de halfklassieke opleiding die ik genoot alle cultuur-historische grenzen die ons van elkaar scheidten. Ik realiseerde me toen nog niet dat mijn belangrijkste opdracht in het proces van kennismaking met haar zou bestaan uit het bevragen van spatio-temporele ordeningsprincipes die doorgaans een oppositionele hiërarchie introduceren tussen vroeger en nu, tussen zij en wij, tussen katholieke traditie en (post)moderne vrijzinnigheid.

De deconstructie van de neokoloniale categorie van het 'pittoreske', van de *interessante* verleidingskracht van de niet-moderne Ander die door de toeristenindustrie zo graag wordt geëxploiteerd, en van geschiedenis als vooruitgang, kostte me meer dan vijftien jaar. Ik ontdekte dat iets 'interessant' noemen, betekent dat je het vervreemdt. Het is een symptoom van de bekende strategie van objectivering. Als tegenwicht begon ik een identificatie-oefe-

ning en probeerde me voor te stellen hoe mijn eigen leven er uit zou hebben gezien wanneer ik geboren zou zijn in Teresa's verwarrende en gewelddadige eeuw. Ik begon Teresa ook te mogen, ondanks de verschillen. Het was een sympathie gebaseerd op de intuïtie dat we iets gezamenlijks hebben, al kon ik nog niet definiëren wat. Ik vergeleek Teresa's werk met de subversieve kracht van bepaalde andere gepassioneerde teksten, zoals die van Heloise (Mews, 1999) en Hadewijch (2010) uit de hoofse liefdes-traditie, maar ik begreep de aard van het subversieve actorschap dat ik Teresa toedichtte (nog) niet.

Later ontdekte ik dat Freud mij kon helpen mijn vage sympathie te problematiseren en om met name het actorschap van Teresa, en de discussie zoals Butler (1990) die entameerde rond 'agency', in een nieuw perspectief te plaatsen.¹ Verder begon ik mijn schrijf- en leesactiviteiten te beschouwen vanuit de distributie van subjectposities binnen een psychoanalytische setting. Daarin wordt geen wetenschappelijk 'expert' geïnstalleerd, maar een 'subject supposed to know' (Lacan, 1966). De analytica is daarbij geen dokter; geen meester in de traditie van de neokoloniale epistemologie, maar iemand van wie men *veronderstelt* dat zij iets weet. De analytische

‘spreekkuur’, zoals Freuds eerste patiënte Anna O. de methode noemde (Freud, 1895), is bovendien uit op de productie van verandering, in plaats van op het vaststellen van een diagnose of het vastleggen van feiten. *Iemand* verlangt ernaar om los te komen van (een specifieke versie van) haar levensverhaal, of van bepaalde verlangens die haar gevangen houden (de ‘analysant’), en *iemand anders* stelt voor om kritisch en zonder moreel oordeel te luisteren (de analyticus). Deze posities kunnen verschuiven (La Berge, 2007; Assoun, 1996; Bowie, 1987). In de etnografie is het een normaal verschijnsel dat ook de geïnterviewde kan werken als ‘degene die iets weet’. In de filosofie wordt natuurlijk altijd al rekening gehouden met een uitwisseling van posities tussen lezer en auteur. Vanuit de strenge (post)structuralistische methodiek wordt binnen literatuurwetenschappen echter al enige decennia geabstraheerd van deze dynamiek tussen lezer en auteur. De auteur wordt daar hooguit gezien als een anonieme ‘force/kracht’ (Derrida, 1967), en de analyse focust op de tekst. Onbewust nam ik een andere leespositie in, waarbij Teresa ook de rol van analytica innam, met wie ik jarenlang in dialoog was.

De dialoog, of conversatie, zal ik in dit artikel als methode opvoeren; een methode die door Freud, als spreekkuur, binnen de psychiatrie werd geïntroduceerd, door Bakhtin in de linguïstiek (1981) en binnen de hermeneutische traditie in de vijftiger jaren (Gadamer, 1960) naar voren werd gehaald, later door Rorty (1979) opgefrist en daarna binnen etnografische en postkoloniale studies (Mignolo, 2000) werd herontdekt. Ik gebruik mijn ontmoeting met Teresa als casus, en zal laten zien wat ik ten aanzien van het ‘agency’-debat van haar leerde. Mijn focus is gericht op de vraag hoe we in de 21e eeuw vanuit de



Teresa van Avila, 1615, Peter Paul Rubens

psychoanalyse over feministische epistemologie en haar subversieve werking kunnen denken. Mijn dialogische leesmethode begint met wat Freud (1900) ‘Gleichschwebende Aufmerksamkeit’ noemde en omvat natuurlijk ook de gebruikelijke literatuurwetenschappelijke aandacht voor genre, toon, intertekstuele referenties (Kristeva, 1967; Bakhtin, 1981), semantische analyse van metaforen en andere typische elementen van persoonlijke stijl. Ook de narratieve theorie zoals die recentelijk binnen de psychologie (Riessman, 1993; Mishler, 1995; Andrews, 2008; Sools, 2010) en binnen de etnografie werd ontwikkeld (Behar, 1996; Schrijvers, 1991; Willemse, 2007; Davids, 2010; Ghorashi, 2005) is sterk verbonden met de aanpak die ik probeer te hanteren.

In gesprek raken

‘Die hermeneutische Aufgabe als ein In-das-Gesprächkommen mit dem Text ...’
(Gadamer, *Warheit und Methode*, 1960, p. 374)

Teresa, of beter, haar teksten maken deel uit van een mystieke beweging die ge-

grondvest was in een universum dat op het punt stond te imploderen ten gevolge van de corruptie en decadentie van de katholieke kerk, die, net als tegenwoordig, haar morele geloofwaardigheid aan het verliezen was en bovendien niet open stond voor verandering. Ik probeerde Teresa in eerste instantie te begrijpen tegen deze achtergrond van Reformatie en contra-Reformatie; een sociale context getekend door repressie, wanorde en onzekerheid, waarin een nieuwe golf aan mystieke teksten voornamelijk als handschrift circuleerde in de kloosters en binnen kleine groepen van medeplichtigen. Ik begon te zien hoe haar spiritualiteit gemodelleerd werd door de praktijk van de biecht die sinds het vierde concilie van Lateranen in 1215 geïnstitutionaliseerd raakte (Elliott, 2004) en hoe de biecht als controlemechanisme werkte, maar ook nieuwe ervaringen en dus ook nieuwe ('pastorale') machtsrelaties produceerde (Foucault, 1976a). Ik begon te begrijpen hoe ons modern bewustzijn diepgaand is gemoduleerd door de biecht, en hoe genderstereotypen – waarbij vrouwelijkheid geconnoteerd raakt met onbegrijpelijke, oncontroleerbare, gepassioneerde ervaringen, en mannelijkheid met de betekenisvolle, gedisciplineerde, controleerbare rationaliteit van de hermeneutische analyse – binnen het orthodox theologisch discours een steeds grotere rol gingen spelen (Jantzen, 1995; Maitre, 1997). Ook leerde ik dat vrouwen, zoals Hadewijch van Antwerpen, al vanaf de dertiende eeuw de ervaringsgerichte mystiek omarmden, omdat hen de studie van de Schrift verboden was. Mystiek wordt echter pas in de zestiende eeuw meer en meer een (schrijf-)praxis die geritualiseerd raakt in een monastiek systeem, waarbinnen (lichamelijke) *ervaring* en mystieke extase kan verschijnen als methode om kennis van God te verwerven.



St Teresa of Avila (1515-1582) as a Young Woman (detail) by François Gerard (1827)

Teresa schrijft ergens: 'Ik (...) stelde me tevreden met in alle eenvoud en zo oprecht mogelijk te vertellen wat er in mij plaatsvond' (Avila, 1984, 40:24).² Ik leerde begrijpen hoe zij daarmee refereert aan zowel een oud universum (met de biecht als geïnstitutionaliseerd genre) als aan een nieuwe ruimte van weten met een nieuw emancipatoir ideaal, dat zich later in de eeuw van Verlichting langzaam zal ontvouwen (Certeau, 1982). In deze nieuwe ruimte zou de eigen *ervaring*, zoals bij Descartes (1966), als uitgangspunt voor kennisproductie even waardevol worden als hermeneutische interpretatie van canonieke teksten. Terwijl Teresa, in haar nederigheid en onderworpenheid, dus 'alleen maar' schrijft wat er in haar gebeurt, en dat fundeert als mystieke ervaring, komt er tegelijkertijd een latente maar revolutionaire epistemologische claim tot spreken. Om die stap te kunnen zetten moest Teresa eerst bezit ne-

men van het mystieke, en ook heel lichamelijke *gebeuren* van de ontmoeting met God, of Christus, om het te hercontextualiseren als een subjectieve *ervaring*. Dit doet ze, literair gezien, via intertekstuele referenties naar het genre van de hoofse liefdespoëzie. Als ze niet met behulp van de al eeuwen bestaande en geformaliseerde schrijfprocedures van de biecht en de hoofse liefdespoëzie een persoonlijk getuigenis van dit gebeuren had gegeven, was er in feite niets gebeurd. Alleen taal (of een talig systeem, zoals muziek in het geval van Hildegard von Bingen) kan een *gebeuren* in een *ervaring* veranderen. Het gebeuren zelf verdwijnt, net als de realiteit van de pure materie, als we er geen talige procedure aan koppelen die een en ander vast probeert te leggen. Een gebeuren, zoals revoluties, of mystieke ervaringen, bestaat niet; minstens niet voor de toekomst en voor degenen die er niet bij waren, als er niet via een of ander medium op gereflecteerd wordt (Kristeva, 1998; Cupitt, 1998). Zonder (talige) reflectie krijgt het geen vervolg en zal het geen andere impact hebben dan die van een 'inslag', zoals materie alleen verschijnt als het gekoppeld wordt aan een talig betekenisgevend systeem (Barad, 2007).

Een gebeuren gronden als *subjectieve ervaring* was voor vrouwen in de zestiende eeuw nog gevaarlijker dan voor mannen. Lezen en schrijven en lesgeven waren taboe voor vrouwen, tenzij een mannelijke kerkfunctionaris als spirituele gids fungeerde. Ik begon kortom te begrijpen hoe Teresa de biecht gebruikte om een handelend subject te worden ofwel een subversief actorschap te ontwikkelen in een debat over hervormingen dat werd gecontroleerd door de kerk en de Inquisitie. Tegelijkertijd zag ik dat haar handelen niet revolutionair kan worden genoemd. Haar teksten werden door de kerk in de eeuwen na haar

dood gebruikt om de status quo te handhaven (Ahlgren, 1996) en om de patriarchale genderhiërarchie die dominant is in al onze westerse instituties, te ondersteunen. Elders (Straatman, 2009) heb ik laten zien hoe de delicateitheid van Teresa's positie is terug te vinden in elk geschrift, waarin ze in zowel de inleiding als de epiloog allerlei voorzorgsmaatregelen treft in de vorm van opdrachten aan en verwijzingen naar aansporingen van biechtvaders. Vanaf haar allereerste publiekelijke pennestreek etaleert Teresa een paradoxale mix van zowel nederigheid als ook ongenoegen omtrent het feit dat ze beperkt wordt in haar spreken. In al haar teksten herhaalt Teresa dit ritueel. Ze betuigt haar onderwerping aan de orthodoxe hiërarchie, terwijl ze onvermoeibaar pleit voor bepaalde hervormingen en vraagt om serieus genomen te worden in haar spirituele ervaringen. Ook stylistische eigenaardigheden, zoals de spontane, haastige manier waarop ze zegt haar teksten te hebben neergeschreven en haar tegen de spreektaal aanleunende syntaxis en lexicon, zoals bij voorbeeld haar veelvuldig gebruik van verkleinwoorden en superlatieven (Weber, 1990), passen in deze strategie. Het vaak als een bevestiging van de vrouwelijke waarden geïnterpreteerde 'spontane', 'volkse' karakter van Teresa's stijl contrasteert met de mannelijk geconnoteerde intellectuele academische geschriften van de theologische orthodoxie. Dit kan gelden als het logische gevolg van een gebrekkige opleiding (Janzen, 1995; Elliot, 2004; Ahlgren, 1996). Teresa suggereert echter ook, door een dergelijke stijl te hanteren, dat ze niet in concurrentie treedt met haar mannelijke collega's.

Zo wordt duidelijk hoe een tekst zowel subversieve effecten kan bezitten als ook bevestigend kan werken ten aanzien van bestaande gendernormen, zonder dat de

auteur zich ervan bewust is of zelfs ondermijnd wil zijn. Dat is wat Butler en Derrida de iterabiliteit van het discours zouden noemen. Deze discursieve 'agency' beweegt zich vanzelfsprekend altijd tussen herhaling en verandering. Zelfs zonder de bedoeling kan er in de herhaling iets nieuws gebeuren.

Conversatie of dialoog vormt, naast deze nadruk op de innerlijke, mystieke ervaring (Bataille, 1943) het andere subversieve Leitmotiv in Teresa's oeuvre. De ziel kan God leren kennen via een innerlijke, gesublimeerde lichamelijke ervaring en via conversatie. Teresa schetst hoe centraal de innerlijke conversatie met Christus in de vorm van contemplatie en gebed staat in haar spirituele leven (1984, 34:8, 34:17). Ook schrijft ze hoe belangrijk conversatie met goede biechtvaders kan zijn (1984, 4:3). Ik leerde zien dat dit de kern is van Teresa's onderhandeling met de katholieke orthodoxie. Opnieuw verschijnt hier deze verandering-in-de-herhaling. De op zichzelf niet revolutionaire inkeer, of meditatie, en de confidentiële privédialog met God/Christus en met haar biechtvaders maakt het voor Teresa en haar zusters mogelijk en denkbaar om te onderhandelen met het panoptische, altijd wakende oog van de Inquisitie. De praktijk van gebed en conversatie met de hemelse bruidegom vindt plaats in een innerlijke ruimte die voor niemand anders dan voor Christus zelf toegankelijk is. Deze *metaforische ruimte* heeft Teresa gestaag weten uit te sparen via de praktijk van gebed, als conversatie met God, en biecht, als conversatie met haar oversten: een innerlijke ruimte die ze in haar laatste tekst via het beeld van het innerlijk kasteel gedetailleerd zal uitwerken (Avila, 2007).

Het belichaamde subject: een innerlijke ruimte

'Deze innerlijke burcht. Je kunt er binnentreden en erin rondwaren om het even op welk uur, zonder toestemming van je oversten.' (Avila, 2007, p. 1)

Augustinus muntte in zijn *Confessiones* (397) als eerste de ziel als een ontmoetingsplaats voor conversatie, en als een scène, landschap of huis. Deze metaforen hebben onze moderne begrip van een zelf gevormd (Derrida, 1987; Lyotard, 1999). Teresa's *Innerlijke burcht* (2007) is te lezen als een grootse elaboratie van dit concept van de ziel als innerlijke ruimte. Alhoewel een bekende en veel herhaalde troep in de hele christelijke literatuur, en hoewel paradigmatisch voor de middeleeuwse disciplinaire praktijken en waarheidsprocedures (Badiou, 2003) zoals de biecht, begon ik te begrijpen dat Teresa 'iets nieuws' deed met deze innerlijke ruimte ten behoeve van de situering van haar controversiële lichamelijke en innerlijke ervaringen. In de herhaling, ontstond de nieuwe bijbetekenis. Voor Teresa is deze metaforische ruimte namelijk een plaats waar ze zich veilig kan terugtrekken en minstens haar gedachten en gesprekken met God *voor zichzelf kan houden* (Avila, 2007, p. 1). Hier vindt ze de stof voor haar heel eigen weg, die door de kerkelijke Inquisitie als mogelijk kettens werd gezien. Men vindt dus in Teresa's teksten een repetitie van traditionele, tot het katholieke genderdiscours behorende tropen en tegelijkertijd een voorzichtig modern experiment met een subjectpositie die kritisch is ten aanzien van de institutionele kerkelijke orthodoxie. Dit werd mogelijk omdat Teresa zichzelf terugtrok op die (metaforische) binnenruimte, die altijd al het domein van vrouwen was (Bourdieu, 1998). Dankzij

deze voorzichtige, zorgvuldige onderhandeling-in-de-herhaling wordt die vrouwelijk geconnoteerde domestieke privéruimte (de kloostercel, studeerkamer, keuken of dakterras) getransformeerd in een discussieve *plek van experiment* voor subversief actorschap.

Ik vond nieuwheid in de iterabiliteit/herhaling, maar alleen na lange oefening en jarenlange conversatie met Teresa. In die zin kan deze methode langzaam zijn. Ook Riessman (1993) en Ghorashi (2010) benadrukken de langzaamheid van de dialogische methode. Dit is hoe we verandering voorbij het paradigma van revolutionaire ommekeer kunnen denken. Ik leerde pas laat hoe Teresa's stylistische eigenaardigheden (haar spontaniteit en volkse schrijfwijze, haar nadruk op nederigheid et cetera) niet alleen 'plakkerige' (Ahmed, 2004), stereotiepe genderconnotaties bezitten, maar wel degelijk ook de nodige distantie creëerden ten aanzien van het dominante, mannelijke, academische discours van de theologie van die dagen. Mijn eigen langzaamheid ligt in het feit dat ik Teresa's werk pas echt begon te waarderen nadat ik voldoende kennis had verworven omtrent de context waarin zij zich moest bewegen. Dit strookt met Foucault's genealogische methode: ze bestaat uit een ontmoeting tussen high brow academische 'kennis' en vaak laag gekwalificeerde 'volkse' ervaringskennis (Foucault, 1976b).

Een innerlijke ruimte komt aan het licht, als bron van subversieve kracht, in een minimalistische beweging, van recycling en *doorwerking* (Freud, 1914; Lyotard, 1992) van oude, plakkerige metaforen, die we niet gewoon maar van ons af kunnen schudden. Lacan (1966), Baktin (1981) en Kristeva (1980) wezen op deze basale structuur van denken als iets wat vertrekt vanuit de 'taal van de ander', hetgeen betekent

dat taal, of het discours dat we gebruiken, altijd die eeuwenoude (plakkerige) lagen bezit die we meestal niet (bewust) kennen maar wel altijd herhalen. Als ik mijn leeshouding niet had veranderd, door sympathie op te vatten voor Teresa, of door de psychoanalytische tegenoverdracht serieus te nemen, was ik niet in staat geweest om haar subtiele en zorgvuldige, voorzichtige onderhandelingen met de patriarchale codes van het katholieke discours te zien. Pas nadat ik mij door een behoorlijke berg van vooroordelen had gewerkt die behoren tot mijn (post)moderne conditie (geloof in vooruitgang, en in opposities zoals links en rechts, liberaal en confessioneel, modern en traditioneel, meester en slaaf), begon ik te zien hoe Teresa's tekst weerstand biedt aan de meester-positie (Lacan, 1991), zoals die in veel klassieke en moderne literatuur wordt gecreëerd. Ook begon ik toen pas oog te krijgen voor de vruchtbaarheid van de metafoer van het innerlijk kasteel, als alternatief voor het cartesiaanse subject van de moderne epistemologie.

Foucault (1985) benadrukt hoe het structuralisme tijdens de tweede helft van de twintigste eeuw gefunctioneerd heeft als hefboom voor het loslaten van deze subjecttheorie. In het achterhoedegevecht van het poststructuralisme verwarren sommige auteurs de deconstructie van deze theorie met de deconstructie van het subject, aldus Braidotti (2002). In de eenentwintigste eeuw zijn wij bezig het gat te dichten: we creëren ruimte voor en geven body aan iets dat anderen hebben gereduceerd tot een spilvermigd verdwijnpunt, of tot een talige constructie. Ook Teresa kon dankzij die metaforische innerlijke ruimte, die als uitdijning verschijnt van het cartesiaanse nulpunt, bepaalde gendernormen beginnen uit te dagen, terwijl ze tegelijkertijd leunde op andere, meer patriarchale.

Door naar Teresa te luisteren als naar een stem die ertoe doet, óók na meer dan vier eeuwen, door te proberen met gelijkzwevende (Freud), gevoelige aandachtigheid (Behar) te luisteren zonder morele oordelen; door de positie van de objectieve observator te verlaten, leerde ik van Teresa dat *subversief actorschap* niet alleen in een schrijf- en conversatiepraktijk te vinden is, maar dat die wortelt in die heel lichamelijke ervaringen waarop zij zich inlaat, en die zij beschrijft als mystieke extase, of als toestand van mystieke inkeer, contemplatie en gebed, of als monastieke praktijk met een dagelijks terugkerende ritme van arbeid, gebed, contemplatie, zang, stilte. Body geven aan subjectiviteit betekent in dit kader dat we denken moeten leren zien als een dynamisch, dialogisch proces dat zich minimaal rond twee punten afspeelt; dat van de *belichaamde* onderzoeker (respectievelijk Teresa, of ikzelf) en de (metaforische) ander (respectievelijk God, of Teresa).

Dialogen met de OVT

'The past isn't dead and buried. In fact, it isn't even past.' (William Faulkner geciteerd door Barack Obama, 2008)

Al blijft dat een moeizaam werk en zijn (talig bemiddelde) patriarchale structuren stroperig, plakkerig en dominant, het kan een doel van wetenschap zijn om ze te willen veranderen, door inzicht in de geschiedenis en de intieme werking ervan te verwerven. Dit kan vanuit een genealogische benadering (Foucault, 1971) en via de methode van conversatie. Binnen de genealogische aanpak is het belangrijk te begrijpen dat verandering altijd *doorheen de herhaling* plaatsvindt, zoals ik in mijn dialoog met Teresa begon te begrijpen. Butler en Derrida gebruikten daarvoor het concept



iterabiliteit, Freud, Kristeva en Lacan het begrip herhalingsdwang. Ik kreeg maar langzaam oog voor dit op het eerste gezicht contradictoire mechanisme van verandering-in-de-herhaling. Hierdoor begreep ik wel het huidige debat rond 'agency' of actorschap beter.

De genealogische benadering stelt voorop dat onze actualiteit het resultaat is van een nooit eindigende (her-)interpretatie van en onderhandeling met een geschiedenis van overlappende praktijken. In dit non-lineaire proces van herhaling, onderhandeling en herinterpretatie kan verandering geproduceerd worden. Door deze benadering kunnen we de dubbele tijdsstructuur van onze werkelijkheid leren zien. Deze bestaat uit een lineaire, patriarchale tijd en uit een discontinue 'genealogische tijd' voor feministische bewustwording (Kristeva, 1979), waarin we transgenerationale dialogen (Braidotti, 1994) bouwen. Ook Bakhtins concept van de chronotoop (1981), en de freudiaanse conceptualisering van het onbewuste als een poging om een non-lineaire spatio-temporaliteit te

denken, kunnen helpen deze dubbele tijdsstructuur te begrijpen. Daarin gaat niets verloren, blijft alles beschikbaar voor herinnering, herhaling, interpretatie en bewerking (Freud, 1914).

De genealogische benadering in sociale- en geesteswetenschappen gaat niet zozeer over de productie van objectieve (historische) kennis, maar deconstrueert het evolutionair, utopisch-teleologisch perspectief op verleden en toekomst. Genealogie gaat over de (her)uitvinding van onszelf – hier en nu – binnen een discontinue tijdruimte, die we nog gedeeltelijk moeten uitvinden of voorstellen. Dit impliceert ook een andere opvatting van kennis, die Foucault (1971) ‘savoir’ (weten of ervaringskennis) noemde. Genealogie produceert nieuwe inzichten in ons verleden en ons heden, en een nieuwe ervaring van ‘waarheid’; in de zin dat je dat plotselinge gevoel kunt hebben van nieuwheid en betekenisvolheid (‘wat stom dat ik dáár niet aan gedacht heb!’).³ Door een psychoanalytische spreekkuur aan te gaan, of door vanuit sociaal- of geesteswetenschappelijk perspectief genealogie te bedrijven, kunnen we beginnen om verandering en nieuwheid die in het verleden plaats vonden op het microdynamische niveau van sociaal-historische machtsverhoudingen, opnieuw te appreciëren. Dan moeten we wel het verleden serieus beginnen te nemen, als tijdruimte die er nog steeds toe doet, en afstand nemen van het concept van lineaire vooruitgang. We moeten ophouden binnen de feministisch epistemologie verborgen oedipale scenario’s (Van der Tuin, 2008) te installeren, die ervan uitgaan dat wat in vorige generaties is gebeurd, na verloop van tijd vanzelf oversteegen wordt of achterhaald raakt. Het idee dat er een soort van ‘verjaring’ optreedt (Lacan, 1966)⁴, van gebeurtenissen uit het verleden, maakt deel uit van het moderne,

koloniale idee van vooruitgang, en van positionele scripts die nu juist gedeconstrueerd zouden moeten worden.

Al worden we gescheiden door meer dan vier eeuwen, we kunnen dus iets van Teresa leren; met name met betrekking tot het probleem van de verwevenheid van het lichamelijke met het metaforisch-talige en van epistemologie met politiek.

Feministische epistemologie en veranderperspectief

‘If the modality of political transformation in modernity was revolution, what lies beyond it?’ (Wendy Brown, 2005, p. 113)

Conversatie, als methode, gaat in de eerste plaats uit van de mogelijke en wenselijke omkering van subjectposities tijdens het onderzoeksproces en is dus uit op verandering, zoals ook kritisch, feministisch onderzoek in de 21e eeuw op verandering gericht is. We moeten daarbij zowel de strenge structuralistische leesmethodes nuanceren, als ook die wetenschapsopvatting die te eenzijdig de nadruk legt op het beschrijven, in kaart brengen en categoriseren van de wereld zoals deze is, in haar veronderstelde a-metabolische stabiliteit. Kritisch, feministisch onderzoek moet zich engageren in dit bewustmakingsproces van onze eigen epistemologische percepties en preconcepties als onderzoekers (Van der Tuin, 2008), en daarnaast doorgaan met het ondermijnen van ingebakken normen rond vrouwelijkheid binnen bestaande patriarchale structuren. Wij, als instabiele, veranderlijke, fantasmatische gemeenschap (Butler, 1990, p.142) van onderzoekers met gedeelde issues, en geworteld in de zelfde condities (namelijk die van een meer of minder patriarchale context) kunnen voor die subversie van gendernor-

men kiezen, omdat we ons erdoor beperkt voelen.

Judith Butler stelde echter in *Bodies that matter* (1993) al vast dat verandering en (subjectieve) 'agency' of actorschap moeilijke concepten zijn geworden ten gevolge van het postmoderne denken, met name binnen de (post)structuralistische context. Gedurende een aantal decennia leek men binnen Genderstudies vastgelopen in de repetitie van het postmoderne credo dat wij producten zijn van een discours, of van het systeem, en wij daardoor onvermogen zijn om echte verandering en echte handelingsperspectieven te produceren, of zelfs maar een kritische positie te verwerven. Het idee van verandering leek ook te lijden onder de fascinatie voor ons revolutionaire verleden (Brown, 2005). Saba Mahmood (2005) argumenteerde dat rechtse, vrouwelijke politici of islamitische, religieuze vrouwen niet gespeend zijn van actorschap. Anderen focussen op de microdynamica van discursief actorschap, in een poging om te begrijpen hoe vrouwen *gelijktijdig* bepaalde (verborgen) patriarchale gendernormen bevestigen, terwijl ze andere proberen te ondermijnen (Davids, 2010; Willems, 2007).

Butler is bekritiseerd voor haar gebrekkige uitwerking van de (on)mogelijkheid van subversief actorschap in een post-structurele context, en voor de gebrekkige argumentatie met betrekking tot de wenselijkheid van het ondergraven van gendernormen (Mahmood, 2005). De discussie rond de (on-)mogelijkheid van subversief actorschap is mijns inziens ontstaan ten gevolge van een gebrekkig subject-begrip, niet bij Butler maar bij andere auteurs, die teveel nadruk leggen op de 'agency' (werking) van het (talige) systeem, als postmoderne tegenhanger van de eenzijdig humanistische nadruk op 'agency' als

uitdrukking van vrije wil. Ook dingen en (talige) structuren bezitten 'agency' (Lacan, 1966; Barad, 2007), maar pas als we de verhoudingen tussen subject en object, taal en materie, geest en lichaam anders gaan begrijpen dan als dualisme of als dominantie van het één over het ander, kunnen we die agency-discussie sluiten. Freud (1895) was de eerste die de hybride verwikkelingen tussen woorden en dingen theoretiseerde door erop te wijzen dat woorden een effect op het lichaam kunnen hebben. In die zin zou men zich kunnen afvragen of Teresa's extasen niet het gevolg zijn van de conversaties die zijn voerde. In deze dynamiek zijn ontologie en epistemologie onscheidbaar en beginnen we pas recentelijk te beseffen hoezeer ze elkaar doordringen, en hoezeer materie pas via bij voorbeeld talig gestructureerd wetenschappelijk experiment of theorie kenbare en dus hybride (discursieve) materie wordt (Barad, 2007).

Verlichtingstheorieën projecteerden het subject als rationele actor in een mathematisch assenstelsel (Descartes, 1637), met als belangrijkste doel het systematisch categoriseren en in kaart brengen van de wereld, via een taal die als transparant medium onvoldoende werd geproblematiseerd (Foucault, 1966). Zo raakte de koloniale expansiedrift van West-Europa gelegitimeerd door haar epistemologische uitgangspunten. Mignolo (1995) stelde vanuit postkoloniale studies bijvoorbeeld het epistemologisch debat in deze expliciet politieke en ethische context. Ook voor de psychoanalyse staan epistemologische kwesties niet los van de overtuiging dat wetenschap een heel intieme rol speelt in (subjectieve) veranderingsprocessen. Het verlichtingsproject van spiegeling van de werkelijkheid (Rorty, 1979) en het bijbehorende subject-begrip, is de laatste decennia ook kritisch bevraagd vanuit het feminisme. Ik leerde

van Teresa dat we de extreem postmoderne feministische visie op de rol van discours moeten nuanceren, door te begrijpen hoe subjectiviteit een *belichaamde*, gelokaliseerde subjectiviteit is (Butler, 1993; Braiddotti, 2002). De psychoanalyse, waarop Butler steunt, is al sinds lang verwickeld in dit complexe debat (Straatman, 2011, in voorbereiding). Ze doet ons begrijpen dat woorden en dingen, cultuur en natuur, lichaam en geest *beide* materieel-discursief zijn, en geeft zich rekenschap van de paradox dat we als subjecten zowel het product zijn van (talige) systemen of structuren, die wij (onbewust) herhalen omdat we ze geïncorporeerd hebben, terwijl we tezelfdertijd handelingsbekwame actoren zijn, die bronnen van nieuwheid en verandering *kunnen* worden.

Langzaam denken

Ik ontdekte in mijn conversatie met Teresa een benadering die nabijheid vraagt en gefocust is op de microdynamiek van ‘agency’ in een tekst. Tegelijk leerde ik dat actorschap niet alleen huist in wat een auteur zegt en schrijft, maar ook in wat ze zegt te hebben *ervaren*. Teresa’s mystieke ervaring, die zij als een bijna ondraaglijk, onbegrijpelijk en niet onverdeeld plezierig genot presenteert (1984), speelde een belangrijke rol in haar zelfdefiniëring. Om haar getuigenissen te kunnen lezen kon ik niet volstaan met een linguïstische analyse, met aandacht voor allerlei stylistische details. De gevoelige observator, die afstand neemt van het oude positivistische wetenschapsparadigma waarin de onderzoekster een afstandelijke meesterlijke subjectpositie inneemt, is nog maar het begin. De volgende stap is dat de onderzoekster iemand wordt die in discussie gaat, of in gesprek, en die gaandeweg connectie maakt, mede-

plichtig wordt, sympathie kan opvatten (de freudiaanse tegenoverdracht), en van daaruit een openheid weet te vinden om bepaalde problemen ‘door te werken’ (Freud, 1975). De gevoelige observator, de aandachtvolle analyticus, zijn dus geen rollen die klaar liggen, met een protocol dat je als onderzoeker kunt toepassen; het vraagt om nieuwe epistemologische uitgangspunten.

We hebben in het kader van het agency-debat niet zozeer een nieuwe theorie van ‘radicale verandering’ nodig, zoals Brown (2006) zoekt. ‘Teresa’ laat zien hoe we deel uit maken van systemen en structuren, en nooit van nul af aan radicaal opnieuw kunnen beginnen of erbuiten kunnen staan. Nieuwe theorieën moeten ‘slow’ zijn, zoals Teresa’s mystieke houding ook niet op revolutionaire actie en verandering anticipeert. De genealogische benadering, waarvoor ik gekozen heb, en die naadloos aansluit op de psychoanalyse, is langzaam. Via deze methode kunnen we op een anachronistisch lijkende, transgenerationale manier beginnen om ons verleden, heden en onze toekomst te (her)definiëren, zoals ik hierboven ten aanzien van Teresa probeerde te laten zien. Het is een werk van ‘terugbuigen’ ofwel ‘re-volvere’ (Kristeva, 1998), dat ook een intrinsiek onderdeel vormt van het ‘doorwerken’, dat plaats kan vinden in een spreekuur, om het onbewuste automatisme van de herhaling tegen te gaan. Als we niet in herhaling van oude plakkerige, verleidelijke metaforen willen vervallen, die retorische, oppositionele (gender) verhoudingen installeren (zoals nederige, volkse spontaniteit versus intellectueel en beheerst meesterschap); als we verandering willen bewerkstelligen, moeten we beginnen met ons af te vragen wat we de afgelopen jaren, decennia, eeuwen gedaan hebben, en verandering ‘opgraven’ onder het stof van de tijd. Dit analytische of ge-

neologisch werk moet met zorgvuldigheid gebeuren en neemt tijd, zoals Freud al in 1914 stelde, en Lyotard later nog eens onderstreepte (1992). Het vraagt *herinnering, herhaling en doorwerking*.

Teresa is in deze benadering geen object van representatie in een project van kennisverwerving, maar een sparringpartner in een continu genealogisch werk van gronden en herdefiniëren. Zij groeide tijdens dit proces voor mij uit van een marginale zestiende eeuwse Spaanse non tot een markeringspunt van onze moderne tijdruimte die de *subjectieve innerlijke ruimte* serieus is gaan nemen als startpunt van (subversief) actorschap. Conversatie werd daarbij, als methode, in de context van een breder genealogisch project, een manier om mij te engageren in feministische research. In die zin is het genealogisch project te lezen als een heropening van het gesprek, hetgeen betekent dat we nieuwe onderhandelingen aangaan, en nieuwe ruimtes openen doorheen de historische tijdlagen, in een poging om onszelf als dialogisch zelf te reconstrueren, dat in staat is te denken en te handelen vanuit een ander perspectief dan dat van die latente, onderliggende ('toeristische') scripts van onze neokoloniale moderniteit. En misschien zal de lezer dan ook, net als ik, wetenschap beginnen te zien als een coproductie.

Het was Teresa die mij, via Freud, hielp de grenzen van het moderne discours, of meer specifiek, van de moderne positivistische epistemologie te doorbreken. Ik leerde ook dat wij net zo gevangen zijn in het discours van onze postmoderne kosmopolitische consumentencultuur als Teresa in haar katholieke kerk. Daarmee werd zij voor mij de *analytica* (de 'supposed to know'). In een conversatie kunnen posities verschuiven. Mijn positie is fundamenteel verschoven in die dertig jaar dat ik met Te-

resa in gesprek was. Ik deconstrueerde de afkeer die wij erfden van de Verlichting ten aanzien van religie als een prerationele praxis. Ik leerde zien hoe Teresa's 'agency' door middel van en binnen een geloofssysteem gestalte kreeg, en misschien wel dankzij die monotheïstische God-als-Anders-in-haartzelf met wie zij een praktijk van innerlijke conversatie ontwikkelde. Ik leerde van Teresa het belang van (subjectieve, belichaamde) ervaring – zoals de extase en de praktijk van diepe contemplatie en gebed – als bron van kennis, en hoe haar oeuvre daarmee een voorbereiding op de eeuw van Verlichting wordt. Het uitlichten van deze, nog weinig geëxploreerde, dimensie van de verlichtingsepistemologie levert interessante wegen voor verder onderzoek. Het gaat bij Teresa om getuigenissen van gesitueerde, belichaamde kennis (Haraway, 1988), waarnaar ook Lacan (1975) verwees met zijn concept 'jouissance/genot' (Straatman, 1996). Hier ligt een aanknopingspunt om te verduidelijken hoe discours niet met tekst dient te worden verward, maar hoe subjectieve lichamelijke ervaringen en het discours onderling verweven zijn, gelijk-oorspronkelijk zijn en elkaar nodig hebben en hoe deze ervaringen ingezet kunnen worden als onderzoeksmethode, zoals Teresa deed.

Noten

- 1 Ik zal 'agency' in dit artikel meesttijds vertalen met 'actorschap', alhoewel dat niet precies de juiste connotatie bezit: een actor suggereert veel duidelijker dan het begrip 'agency' een 'persoon', terwijl 'agency' veeleer naar de derridiaanse 'force' verwijst.
- 2 Ik verwijs naar Teresa's teksten door eerst het nummer van het hoofdstuk te noemen en dan de betreffende paragraaf.
- 3 Voor een uitgewerkte visie op een subjectieve, non-universalistische notie van waarheid, zie Badiou (2003), die – via een reconstructie van de waarheidsprocedures van de katholieke biecht – schetst hoe waarheid de uitkomst is van een traject of procedure.
- 4 Lacan gebruikte het juridische begrip 'forclusion'. Butler verwijst daar weer naar (1990).

Literatuur

- Augustinus, A. (397/1988). *Belijdenissen*. Baarn: Ambo.
- Ahlgren, G. (1996). *Teresa of Avila and the politics of sanctity*. London: Cornell University Press.
- Ahmed, S. (2004). *The cultural politics of emotion*. New York: Routledge.
- Andrews, M., Squire, C. & M. Tamboukou (2008). *Doing Narrative Research*. Los Angeles: Sage.
- Assoun, P.L. (1996) *Literature et psychanalyse*. Paris: Ellipses.
- Avila, Teresa van (1565/1984). Mijn leven, autobiografie. In *Mystieke werken IV*. Gent: Carmelitana.
- Avila, Teresa van (1577/2007). De innerlijke burcht. In *Mystieke werken III*. Gent: Carmelitana.
- Badiou, A. (2003). *Saint Paul or the foundations of universalism*. Stanford University Press.
- Bakhtin, M. M. (1930/1981). *The dialogic imagination: four essays*. Austin: University of Texas Press.
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway*. Durham, NC: Duke University Press.
- Bataille, G. (1943). *L'expérience intérieure*. Paris: Gallimard
- Behar, R. (1996). *The vulnerable observer*. Boston: Beacon Press.
- Berge, L.C. la (2007). The writing cure. In: Paul Bowman & Richard Stamp (Eds), *The Truth of Zizek*, 9-26. London: Continuum.
- Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Paris: Seuil
- Bowie, M. (1987). *Freud, Proust and Lacan: theory as fiction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Braidotti, R. (1994). *Nomadic subjects*. New York: Columbia University Press.
- Braidotti, R. (2002). *Metamorfoses*. Cambridge: Polity Press.
- Brown, W. (2005). *Edgework*. Princeton: Princeton University Press.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter*. New York: Routledge.
- Certeau, M. de (1982). *La fable mystique I*. Paris: Gallimard
- Cupitt, D. (1998) *Mysticism after modernity*. Malden: Blackwell Publishers.
- Dauids, T. (2010). Subjectivity and the discursive construction of agency. In: *European Journal of Women's Studies*. (forthcoming).
- Derrida, J. (1972). *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1967). *Écriture et différence*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1987). *Psyché, inventions de l'autre*. Paris: Gallilée.
- Descartes, R. (1637/1966). *Discours de la méthode*. Paris: Flammarion.
- Elliott, D. (2004). *Proving woman*. Princeton: Princeton University Press.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M (1971). *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. Paris: PUF.
- Foucault, M. (1976a). *L'Histoire de la sexualité I*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1976b). Two lectures. In: *Power and knowledge (p. 78-108)*. New York: Pantheon.
- Foucault, M. (1985). Schrijven vanuit de ervaring. *Ervaring en Waarheid*, 7-16. Nijmegen: Te Elfdere Ure.
- Freud, S. (1885/1979). *Studien über Hysterie*. Frankfurt: Fischer Verlag.
- Freud, S. (1900/1975). *Die Traumdeutung*. Frankfurt: Fischer Verlag.

- Freud, S. (1914/1975). *Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse (II); erinnern, wiederholen und durcharbeiten*. Frankfurt: Fischer Verlag.
- Gadamer, G. (1960). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.
- Ghorashi, H., Brinkgreve, C. (red.) (2010). *Licht en schaduw*. Amsterdam: VU Uitgeverij.
- Hadewijch (1246/2010). *Liederen*. Groningen: Historische Uitgeverij.
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges. In: *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.
- Jantzen, G. (1995). *Power, gender and christian mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kristeva, J. (1967/1980). *Desire in language*. New York: Columbia University Press.
- Kristeva, J. (1979). Le temps des femmes. In: *34/44: Cahiers de recherche de sciences des textes et des documents*, 5, 5-19.
- Kristeva, J. (1998). *L'avenir d' une Révolte*. Paris: Calmann-Lévi.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1975). *Le Séminaire. Livre XX. Encore*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1991). *Le Séminaire. Livre XVII. L'Envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- Lyotard, J.F. (1992). *Het onmenselijke*. Kampen: Kok Agora.
- Lyotard, J.F. (1999). *Augustinus belijdenis*. Baarn: Agora.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of piety*. Princeton: Princeton University Press.
- Maitre, J. (1997). *Mystique et féminité*. Paris: ed. du Cerf.
- Mews, C. (1999). *The lost love letters of Heloise and Abelard*. New York: St. Martin's Press.
- Mignolo, W. (1995). *The darker side of the Renaissance*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Mignolo, W. (2000). *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges and border thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Mishler, E. (1995). Models of narrative analysis: a typology. *Journal of Narrative and Life History*, 5, 87-123.
- Obama, B. (2008). A more perfect union. (Lezing uitgesproken op 18 maart 2008 in Philadelphia.
- Riessman, C. (1993). *Narrative analysis*. London: Sage.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University Press.
- Schrijvers, J. (1991). Dialectics of a dialogical ideal. In: Nancel & Pels (Eds). *Constructing knowledge* (p.162-179. London: Sage.
- Sools, A. (2010). *De ontwikkeling van narratieve competentie* (dissertatie).
- Straatman, B. (1996). Aan gene zijde van het plezier. In: *Lover*, 23 (1), 48-50.
- Straatman, B. (2009). In de herhaling ontstaat iets nieuws. In: *Tijdschrift voor Genderstudies*, 12 (1), 7-18.
- Straatman, B. (2011, in voorbereiding). *Palimpsest. Langzaam denken, over actorschap en revolutie* (dissertatie).
- Van der Tuin, I. (2008). *Third wave materialism* (dissertatie).
- Weber, A. (1990). *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princeton University Press.
- Willemse, K. (2007). *One foot in heaven*. Leiden: Brill.