

De paradox van kracht en kwetsbaarheid

**Empowerment
in feministische hulpverlening en humanistisch raadswerk**

The Paradox of Strength and Vulnerability
Empowerment
in Feminist Mental Health Care and Humanist Counselling
(with a Summary in English)

Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Universiteit voor Humanistiek te Utrecht
op gezag van de Rector, prof. dr. H.P. Kunneman
ingevolge het besluit van het College van Hoogleraren
in het openbaar te verdedigen op 31 januari 2001
des namiddags te 14.15 uur

door

Gabriele Caroline Jacobs
geboren op 15 september 1970, te Heerlen

PROMOTORES:

Prof. dr. H.P. Kunneman, Universiteit voor Humanistiek
Prof. dr. J. van Mens-Verhulst, Universiteit voor Humanistiek

BEOORDELINGSCOMMISSIE:

Prof.dr. A.J. Baart, Katholieke Theologische Universiteit Utrecht
Prof.dr. D.J. van Houten, Universiteit voor Humanistiek
Prof.dr. J.M. Richters, Leids Universitair Medisch Centrum, Faculteit Sociale Wetenschappen, Vrouwengezondheidszorg
Prof.dr. S. Sevenhuijsen, Universiteit Utrecht, Faculteit Sociale Wetenschappen
Dr. M.H.J. Bekker, Katholieke Universiteit Brabant, Faculteit Psychologie, afdeling Vrouwenstudies

Inhoudsopgave

Proloog	6
1. Inleiding	1
1.1. Geleefde kaders	3
1.2. Reflectie en leren	5
1.3. Opzet van het boek	7
2. Feministische hulpverlening	11
2.1. De geschiedenis van feministische hulpverlening	11
2.1.1. Kritiek op de gezondheidszorg en hulpverlening	11
2.1.2. Hulp en sociale actie	12
2.1.3. De depolitiserings in feministische hulpverlening of de vormverandering van het politieke	14
2.1.4. Aandacht voor verschillen tussen vrouwen	16
2.2. Stromingen in feministische hulpverlening	18
2.2.1. De politieke stroming	18
2.2.2. De cultuurkritische stroming	20
2.2.3. De postmoderne stroming	21
2.3. Kenmerken van feministische hulpverlening	23
2.3.1. Het politiserende en expliciet-normatieve karakter	23
2.3.2. Sensitiviteit voor macht/gender	24
2.3.3. De paradox van kracht en kwetsbaarheid	26
2.4. Empowerment	28
3. Humanistisch raadswerk	30
3.1. De geschiedenis van humanistisch raadswerk	30
3.2. Debatten over humanistisch raadswerk	31
3.2.1. De plaats van het humanisme in humanistisch raadswerk	31
3.2.2. Methodiek en normatieve professionaliteit	32
3.2.3. De verbreding van het beroepsprofiel en de functie van de vrijplaats	34
3.2.4. Het eigen domein van humanistisch raadswerk	35
3.3. Vier verhalen over humanistisch raadswerk	36
3.3.1. Het spirituele verhaal	36
3.3.2. Het narratieve verhaal	37
3.3.3. Het eenvoudige verhaal	38
3.3.4. Het communicatieve verhaal	40
3.4. Conclusie	42
4. Feministische perspectieven in het Humanistisch Verbond en humanistisch raadswerk	43
4.1. Feministische geluiden in het Humanistisch Verbond	43
4.2. Feministische perspectieven in humanistisch raadswerk	46
4.3. Beelden over feministische hulpverlening en feminisme in humanistisch raadswerk	49
4.4. Het feministische verhaal	51
4.4.1. De probleemduiding	51
4.4.2. De werkwijze	52
4.4.3. De gerichtheid	53
4.4.4. Conclusie en toespitsing van de vraagstelling	55
4.5. Empowerment en zingeving in humanistisch raadswerk	55

	57
5. Het autonomie-paradigma	58
5.1. Ongelijkheid in maatschappelijke macht	58
5.2. De contextuele identiteit van vrouwen	59
5.3. Macht als verbonden met vermogens en posities	60
5.4. Het gebrek aan maatschappelijke en persoonlijke autonomie als oorzaak van het ontstaan van problemen	61
5.5. Empowerment als gelaagd proces van zelfbeschikking	62
5.6. Politiserend werken	64
5.6.1. Het aanspreken van de eigen wijsheid en kracht van vrouwen	66
5.6.2. Het vermijden van onnodige machtsuitoefening	67
5.6.3. Reflexief zelfonderzoek	68
5.6.4. Openheid en betrokkenheid	69
5.6.5. Aandacht voor grenzen	70
5.7. Samenvatting en discussie	71
5.7.1. De focus op personen en contexten	71
5.7.2. De nuancering van het autonomie-ideaal	73
6. Het relatie-paradigma	75
6.1. De afsplitsing van ‘vrouwelijkheid’ in de westerse cultuur	75
6.2. De relationele zelfontwikkeling van vrouwen	76
6.2.1. Fasen in de relationele zelfontwikkeling	77
6.2.2. De eigen stem van vrouwen	79
6.3. Disconnectie als bron van psychische problemen	80
6.4. De transformatieve macht van relaties	81
6.5. Empowerment als een wederzijds en relationeel proces van zelfontwikkeling	82
6.5.1. De vijf componenten van empowerment	83
6.5.2. De moeder-dochter relatie als model voor therapie	84
6.5.3. Asymmetrie in de therapie-relatie	85
6.5.4. (Wederzijdse) empathie en reactie/vermogen	86
6.6. Relationele contexten	88
6.7. Samenvatting en discussie	89
6.7.1. De kritiek op het universalisme en het gevaar van essentialisme	90
6.7.2. De politisering van het relationeel perspectief	90
6.7.3. De idealisering van relaties	91
6.7.4. Verschillen en spanningen in relaties	93
6.7.5. De ‘vrouwelijke’ politiek van het relatie-paradigma	93
7. Het diversiteit-paradigma	96
7.1. Machtsprocessen die verschil maken	96
7.2. Taal en lichamen als voertuigen van macht in productieve en repressieve zin	98
7.3. Het gesitueerde, meervoudige en dynamische zelf	100
7.4. De reductie van diversiteit en dynamiek in het zelf als oorzaak voor het ontstaan van problemen	103
7.5. Empowerment als belichaamd en narratief proces van zelfconstructie	104
7.6. Het openhouden van meervoudigheid en ambivalentie	106
7.7. De hulpverleningsrelatie als tussenruimte	109
7.8. Ontwrichtende arbeid	112
7.9. Samenvatting en discussie	113
8. Zingeving als empowerment in humanistisch raadswerk	116

8.1. De verhalen ter discussie	116
8.1.1. Het feministische verhaal	117
8.1.2. Het communicatieve verhaal	117
8.1.3. Het narratieve verhaal	118
8.1.4. Het spirituele verhaal	119
8.1.5. Het eenvoudige verhaal	120
8.1.6. De onschuld voorbij	121
8.2. Presentie in humanistisch raadswerk: de grenzen aan empowerment?	123
9. Epiloog: reflectie in onderzoek	125
9.1. Criteria voor postmodern feministisch onderzoek	126
9.1.1. Betrouwbaarheid en validiteit	126
9.1.2. Transparantie: explicitering van subjectiviteit en normativiteit	127
9.1.3. Positionering in macht en een verantwoordelijk gebruik van discursieve macht	128
9.1.4. Bruikbaarheid	129
9.2. Reflectie op mijn handelen als onderzoeker	130
9.2.1. Betrouwbaarheid en validiteit	130
9.2.2. Transparantie	131
9.2.3. Positionering in macht en verantwoordelijk gebruik van discursieve macht	132
9.2.4. Bruikbaarheid	133
9.3. Ten slotte	134
Noten	135
Bijlage 1	155
Bijlage 2	163
Bijlage 3	164
Bijlage 4	168
Literatuur	171
Register	190
Summary	200
Over de auteur	208

Proloog

Het voorwoord is meestal een van de laatste delen van een boek die geschreven worden. Vaak is het al terugblikkend op de doorstane worstelingen en momenten van eenzaamheid, twijfel en frustratie, een dankwoord aan degenen die al die jaren als trouwe steun en toeverlaat fungeerden, of als bron van inspiratie en inhoudelijke ondersteuning. Zo ook bij dit proefschrift.

Toen ik vijf jaar geleden aan de Universiteit voor Humanistiek in Utrecht begon met mijn onderzoek naar vrouwenhulpverlening en humanistisch raadswerk, kon ik niet bevroeden hoezeer het zich in mijn bestaan zou nestelen en met mijn leven vergroeien. Uiteraard heb ik daar zelf een hand in gehad, door het te voeden met mijn passie en gedrevenheid en met het werk van auteurs die uitdrukking gaven aan mijn reeds gevormde, maar nog onbenoembare intuïties.

Gloria Steinem heeft ooit gezegd dat mensen de drang voelen te schrijven over datgene dat ze willen leren begrijpen. Voor mij is dat zeker het geval geweest. Het centrale concept in dit onderzoek, empowerment, is voor mij dan ook meer dan een theoretisch of voor praktijken van hulpverlening interessant concept. Het geeft uitdrukking aan datgene wat mij voortdrijft, zonder dat ik goed kan benoemen of vastpakken wat dat dan is. Ik noem het kracht, of verlangen, die in het contact met andere mensen, door beelden, muziek, geschreven woorden of bijvoorbeeld belichaamde ervaringen kan worden aangesproken. Het is niet een eenduidige positieve ervaring, verrijkend en versterkend, maar lijkt voortdurend gegeneerd te worden in tegenstrijdige ervaringen, worstelingen en strijd. Met gemengde gevoelens kijk ik dan ook terug op het intensieve proces van onderzoek doen, maar met dankbaarheid denk ik aan al diegenen die in deze fase voor mij van betekenis zijn geweest. Een aantal van hen wil ik hier speciaal noemen.

Op de eerste plaats mijn levensgezel Hans, die met zijn niet aflatende vertrouwen in mijn kunnen, nuchtere kijk op het leven en praktische hulp, in deze periode voor de broodnodige steun en afleiding zorgde. Ook wil ik noemen onze hond Samber, die me steeds weer wist te verleiden tot een wandelingetje in die lange zomer waarin ik mijn proefschrift afrondde.

Mijn familie en vrienden in het zuiden des lands hebben mij omringd met aandacht, geborgenheid en steun en stuurden op mijn 30e verjaardag massaal 'laatste loodjes' kaarten. Ik hoor nog de lieve woorden van mijn moeder toen ik het even niet meer zag zitten - 'ik ben ook zonder proefschrift trots op je' - en de kreet van mijn zus Marlies: 'laat je niet gek maken'. De niet aflatende vraag van vriendinnen - 'hoe gaat het met je proefschrift? Of kan ik dat beter niet vragen?' - vormde voor mij een reden te meer om dit project af te ronden. Ik hoop dat ik hen met dit boek duidelijk kan maken wat mij al die jaren zo heeft bezig gehouden.

Met velen heb ik in de afgelopen periode inhoudelijke gesprekken gevoerd over mijn teksten. Deze vormden een bron van inspiratie en intellectuele ontwikkeling. Ik denk dan aan de - soms heftige - discussies in de interdisciplinaire 'promogroep' die altijd weer stof tot nadenken opleverden. Frank Brinkhuis, Tonja van den Ende, Martin Gerrebrands, Doortje Kal, Geert Munnichs, Martien Schreurs, Mariëtte van Staveren, Simone van der Burg, Marc de Leeuw, Frederic Vandenberghe en Annemie Halsema - allen hartelijk dank. Verder wil ik ook Paulien Beusekamp danken, die vele uren vrijmaakte om met mij van gedachten te wisselen over vrouwenhulpverlening. Als 'ouwe rot' in het vak bood ze me haar ervaring, als een belangrijke aanvulling op de theorie over vrouwenhulpverlening.

Ik heb ook veel geleerd van de raadvrouwen en -mannen, die hebben deelgenomen aan mijn onderzoek en die ik ontmoette op conferenties. Met name de feministisch geïnspireerde raadvrouwen die ik heb leren kennen, boden me een uitzicht op een

kritische en betrokken vorm van raadswerk. In de loop van de jaren is mijn respect en bewondering voor het werk dat zij verrichten alleen maar gegroeid.

Ook mijn promotores wil ik op deze plaats danken: Janneke van Mens-Verhulst, die mijn teksten vijf jaar lang van zeer nauwgezet commentaar heeft voorzien, en een groeiend vertrouwen toonde in mijn kunnen. Zij was degene die met name in de eindfase de vinger aan de pols hield. Harry Kunneman stimuleerde mij om steeds weer de grenzen van mijn denken te verkennen, mijn passie en pijn te laten spreken, en de ambivalentie van een dergelijk project overeind te houden. De gesprekken met hem hebben voor mij meer betekend dan hij wellicht vermoedt.

Van Doortje Kal en Marloes Kloosterboer van der Hoeve, die beiden in dezelfde periode als ik bezig waren met de afronding van hun proefschrift, leerde ik wat steun en vriendschap in tijden als deze betekent. Zij begrepen mij als geen ander in mijn afwisseling van ups and downs, en met hen kon ik twijfels, problemen en 'weetjes' delen.

Dan waren er de Femi-vrouwen: Yvonne Ast, Sarah Bracke, Esther Vonk, Erna Kotkamp, Indrag Lampe, Mariska van der Steege, en Beitske Bouwman, de laatste weliswaar geen 'Femi' maar wel een tijdlang nauw betrokken bij ons boekproject. Onze bijeenkomsten hebben een belangrijke bijdrage geleverd aan het levend houden van mijn feminisme.

Tenslotte wil ik de mensen noemen die ieder op een bijzondere manier hebben bijgedragen aan de voltooiing van dit proefschrift. Mijn 'sportmaatje' en vriendin Paula, en onze lange gesprekken 'over van alles en nog wat' na afloop van de lessen. De mensen bij wie ik kon uithuilen vlak voor de eindstreep - 'het is ook klote' -, me hielpen te relativiseren en me aanspraken op mijn kracht, zodat ik in staat was een nieuw 'spanningsboogje' te creëren en mijn proefschrift af te maken (dank je wel Leander en Conny). Een bijzondere plaats heeft ook Annemie Halsema ingenomen in de wording van dit proefschrift. Met haar passie voor feministische theorie, haar kritische geest en warme betrokkenheid bij wat een ander bezig houdt, wist en weet ze het beste in me naar boven te halen.

De laatste persoon die ik wil noemen is mijn vader, die in de periode waarin ik dit onderzoek deed, kwam te overlijden. Ik zou willen dat hij mijn promotie had kunnen meemaken.

‘U bent zo jong, in het leven nog zo onervaren, dat ik u, mijn beste, zo goed ik kan zou willen vragen geduld te hebben met alles wat in uw hart nog niet tot een oplossing is gekomen en te proberen *de vragen zelf* lief te hebben als voor u niet toegankelijke kamers en als boeken die in een volkomen onbekende taal zijn geschreven. Zoek nu niet naar de antwoorden die u niet gegeven kunnen worden, omdat u niet in staat zou zijn ze te leven. En het gaat erom alles te leven. Leef nu uw vragen. Misschien leeft u dan gaandeweg, ongemerkt, op een dag in een ver verschiet het antwoord binnen.’

Rilke, Rainer Maria (1987). *Brieven aan een jonge dichter*. Amsterdam: Balans, p. 21.

1. Inleiding

Het leven van vragen, misschien is dat wel bij uitstek het kenmerk van wat Van Houten in zijn toespraak voor de opening van het academisch jaar een 'levensecht humanisme' noemt:

'Het is ons te doen om een open benadering, een kritische reflectie over de eigen uitgangspunten. Dit ook niet zozeer om definitieve antwoorden te formuleren, maar om het bestand op te maken en daarover met elkaar van gedachten te wisselen. Als iets kenmerkend is voor het humanisme, dan is het wel het in gesprek zijn en in gesprek blijven.' (Van Houten 1992: 1)

Met dit boek hoop ik een gesprek te openen met humanistisch raadslieden en andere betrokkenen bij praktijken¹ van humanistisch raadswerk. Dit gesprek gaat over de vraag: waarin schuilt de waarde van feministische hulpverlening en feministische theorie voor praktijken van humanistisch raadswerk en voor de theorievorming hierover? Het is geen open vraag, want ze drukt mijn overtuiging uit dat feministische hulpverlening en theorievorming belangrijke inzichten bevatten voor de verdere ontwikkeling van de theorie en praktijk van humanistisch raadswerk.

Deze overtuiging komt primair voort uit mijn feministische levensvisie en ervaring in de vrouwenhulpverlening.ⁱⁱ Ik heb vrouwenhulpverlening leren kennen als een praktijk waarin de aard en oorzaak van de vragen en problemen waarmee vrouwen worstelen in verband wordt gebracht met de sociaal-culturele context waarin vrouwen leven en zijn opgegroeid. Daardoor worden niet individuele vrouwen geïsoleerd, maar de contexten waarin zij leven, en de normen, beelden en verwachtingen die de maatschappij aan hen stelt. Vanuit de visie dat het voorkomen van problemen ook een verandering vereist van de contexten die vrouwen belemmeren in hun zelfwording, nodigen feministische hulpverleners vrouwen uit tot verandering in plaats van aanpassing aan hun omstandigheden (Nicolai 1997).

Humanistisch raadswerk kan in algemene zin uitgelegd worden als de begeleiding dan wel bijstand van mensen bij het doordenken van bestaans- ofwel zingevingsvragen, en bij het proces van oriëntatie op en het zoeken naar een houding ten aanzien van gebeurtenissen, eisen en verwachtingen waarmee ze in hun leven geconfronteerd worden (Mooren 1995). Het belangrijkste verschil tussen humanistisch raadswerk en feministische hulpverlening is op het eerste gezicht de gerichtheid op sociaal-culturele contexten in de laatste, terwijl de eerste gericht is op individuen en innerlijke processen.

Het is echter kenmerkend voor praktijken in het algemeen dat zij geen eenduidig en samenhangend stelsel van opvattingen en gedragingen vormen, maar dat deze voortdurend onderwerp zijn van onderhandeling, interpretatie en strijd, en dus voortdurend in beweging zijn (Sevenhuijsen 1996). Vanaf haar ontstaan begin jaren zeventig heeft feministische hulpverlening zich een dynamische praktijk getoond, die mee verandert met de veranderende behoeften en verwachtingen in de samenleving en een zekere verantwoordelijkheid voor het reilen en zeilen daarvan op zich neemt. Bovendien stelt zij haar eigen uitgangspunten ter discussie en incorporeert zij een veelvoud aan perspectieven en handelwijzen (Van Mens-Verhulst & Schilder 1994). Een belangrijke ontwikkeling die feministische hulpverlening onder invloed van ontwikkelingen in de vrouwenbeweging en de multiculturalisering van onze samenleving heeft doorgemaakt is die naar aandacht voor andere sociaal-culturele verschillen naast sekse, zoals etniciteit en seksuele gerichtheid (Van Mens-Verhulst 1996).

Ook humanistisch raadswork heeft vanaf haar ontstaan in de jaren vijftig belangrijke ontwikkelingen doorgemaakt. Deze lijken echter in vergelijking met de ontwikkelingen in feministische hulpverlening minder ingegeven te zijn door maatschappelijke ontwikkelingen. Met de oprichting van de Universiteit voor Humanistiek in 1989 komen er wel debatten op gang over de toekomst van deze professie in het licht van de individualisering van de samenleving en de voortgaande ontzuiling.ⁱⁱⁱ In de verschillende visies op de aard en inhoud van deze professie, worden mogelijke convergentie-punten zichtbaar tussen feministische hulpverlening en humanistisch raadswork.

Op de eerste plaats zijn er de stemmen van humanistisch raadslieden en andere betrokkenen, die aandacht vragen voor sekse en andere sociaal-culturele verschillen in het werken met cliënten en de 'kleurloosheid' en 'geslachtloosheid' van 'de mens' in het humanisme en humanistisch raadswork ondervragen (Hoogeboom 1992; van Dijk 1993, 1997, 1998; van Zanten 1995). Deze lijken echter niet of nauwelijks door te dringen tot de dominante beelden en opvattingen over humanistisch raadswork, zoals die in literatuur verschijnen, en de theorievorming over deze praktijken.

Daarnaast zijn er de stemmen die pleiten voor een de-individualisering van de professionele gerichtheid in humanistisch raadswork. Het 'gemengde karakter' van bestaansvragen vraagt van raadslieden zich niet alleen te richten op individuen, maar ook op de contexten waarin vragen en problemen zich aandienen (Kunneman 1997).

Met dit onderzoek sluit ik enerzijds aan bij de marginale want moeilijk hoorbare stemmen en tracht ik deze te versterken; anderzijds bij het werk van raadslieden die zich reeds de taak toebedacht hebben van 'klokkenluider' die misstanden in de organisatie aankaart en het 'menselijke gezicht' van de organisatie tracht te vergroten.^{iv} Ik ondersteun daarmee de oproep om humanistisch raadswork tot een kritisch-betrokken en medeverantwoordelijke professie te maken in de organisaties waarin raadslieden werkzaam zijn (Buijs 2000; Kunneman 1997; Van Houten 1999).

Aandacht voor sekse- en andere sociaal-culturele verschillen in praktijken van humanistisch raadswork is van groot belang in het licht van de maatschappelijke ontwikkelingen die reeds met de tweede feministische golf en de toename van aantallen migranten en vluchtelingen in onze samenleving zijn ingezet. Deze ontwikkelingen hebben ook gevolgen voor de instituties waarin humanistisch raadslieden werkzaam zijn. In de gezondheidszorg verandert de samenstelling van het personeel en van de groep mensen die zorg behoeven. Een groot percentage van de gedetineerden in de Nederlandse Huizen van Bewaring en Penitentiaire Inrichtingen bestaat nu al uit vrouwen en mannen die uit andere landen dan Nederland afkomstig zijn, en ook in de krijgsmacht valt een toename van vrouwen en mannen uit minderheidsgroepen waar te nemen. Deze veranderingen hebben niet alleen consequenties voor de organisatie-cultuur, maar ook voor praktijken van humanistisch raadswork. Raadslieden worden met de vragen en problemen geconfronteerd van mensen - vrouwen en mannen, ouderen en jongeren, migranten en in Nederland geboren - die conflicten kunnen ervaren tussen hun eigen identiteit, behoeften en verlangens enerzijds en de eisen en verwachtingen van de organisatie en de samenleving anderzijds.

Wil het humanistisch raadswork niet bepaalde groepen in onze samenleving bij voorbaat uitsluiten van haar zorg, dan kan het niet onveranderd blijven. In dit onderzoek tracht ik aannemelijk te maken dat humanistisch raadslieden als professionals die betrokken zijn op 'de mens' en een 'menswaardig samenleven', zich zouden moeten bezinnen op de positie die zij willen innemen in de samenleving en de organisaties waarin zij werkzaam zijn, en op de zorg die zij kunnen en willen bieden. Met dit onderzoek beoog

ik een bijdrage te leveren aan de bezinning op de identiteit van humanistisch raadswerk, en de wetenschappelijke discussie over de theorie en praktijk van humanistisch raadswerk te stimuleren.

Het stimuleren van reflectie is een voorwaarde om leer- of veranderingsprocessen in (het denken over) praktijken mogelijk te maken. De reflectie van werkenden in praktijken van zorg en hulpverlening is echter vaak van een andere orde dan die van degenen die betrokken zijn bij onderwijs of onderzoek over praktijken. Van de laatste groep mogen we verwachten dat ze in staat en bereid zijn hun eigen denkkaders te expliciteren voor anderen en die voortdurend te ondervragen. De denk- en handelingskaders van werkenden in praktijken kunnen echter van een meer impliciete aard zijn. In de volgende paragraaf ga ik daarop in.

1.1. Geleefde kaders

Onder het *professionele handelen* van werkenden versta ik: (1) de perspectieven, overtuigingen en waarden van werkenden in het contact met cliënten; (2) hun methoden of werkwijzen; (3) hun gerichtheid, oftewel doelen en missie. Het professionele handelen is altijd ingebed in een bredere context - de organisatie en samenleving - en kan ook betrekking hebben op die context, wanneer de functie van raadsman of -vrouw met andere taken dan bijstand of begeleiding van cliënten wordt ingekleed. Handelen is in dit onderzoek een ruim begrip: het kan betrekking hebben op een actief interveniëren in het proces van de cliënt of de organisatie, of op een actief of passief volgen daarvan; het omvat reflectie en (mee)beleven, spreken en zwijgen, evenals hetgeen werkers met hun belichaamde aanwezigheid uitdrukken.

Uit literatuur over humanistisch raadswerk komt naar voren dat raadslieden het lastig vinden om op hun eigen werk te reflecteren en hun perspectieven, werkwijzen en doelen te expliciteren (Prins 1991; Mooren 1999; Buijs 2000). Hun denk- en handelingskaders zouden overwegend impliciet blijven. In dit verband wordt ook wel gesproken over een 'geleefd humanisme', dat zich op performatieve wijze, dus in het handelen zelf toont (Van Houten 1999). Uit de literatuur blijkt verder dat uiteenlopende perspectieven, inzichten, vaardigheden en kennis deel uitmaken van de denk- en handelingskaders van humanistisch raadslieden. Zij hebben die zowel in de opleiding tot raadsman of -vrouw, als ook in andere opleidingen, en daarnaast op grond van werk- en levenservaring opgedaan. Met de komst van de interdiscipline humanistiek als ambtsopleiding kunnen raadslieden putten uit levensbeschouwelijke, filosofische, sociaal-wetenschappelijke en literaire perspectieven. Vanwege deze meervoudigheid spreek ik liever over *geleefde kaders*; immers niet alle perspectieven die raadslieden inzetten hoeven onder de noemer 'humanisme' te vallen.

Om de impliciete kaders die raadslieden hanteren te begrijpen, heb ik gebruik gemaakt van de theorie van Schön over 'reflectie in handelen'. Schön stelt dat de theorieën die werkenden in praktijken hanteren *theories in use* of *tacit theories* zijn (Argyris & Schön 1974; Schön 1983, 1987)). Hiermee bedoelt hij onuitgesproken cognitieve, affectieve en normatieve kaders die het denken en handelen afstemmen op bepaalde aandachtsgebieden en in overeenstemming met (veelal impliciete) waarden en doelen richting geven. De kennis die hierin ligt opgeslagen noemt hij *tacit knowledge*^v oftewel stilzwijgende kennis. Dit zijn de inzichten, regels, uitgangspunten, overwegingen en motieven die aan het handelen van werkenden ten grondslag liggen zonder dat ze deze als zodanig kunnen benoemen. Schön (1983; 1987) spreekt later liever over *knowing-in-action* omdat deze stilzwijgende of impliciete kennis in het handelen tot stand komt, namelijk in

de reflectie die dit handelen begeleidt. Deze reflectie is niet een denken over het handelen, maar is een reflectie in het handelen zelf. Er is sprake van een continue stroom van handelen en reflectie in dit handelen, gericht op toekomstig handelen, hetgeen Schön heeft aangeduid als *reflection-in-action* (Schön 1983; 1987). Hij geeft hiervan een prachtig voorbeeld.

Wanneer goede jazz-muzikanten samen improviseren, voeren zij een reflexieve conversatie met de voortdurend veranderende muziek, die een samenspel vormt van hun eigen handelen, dat van anderen en de groep als geheel, en van hun voortdurende reflectie daarop:

‘Listening to one another, listening to themselves, they “feel” where the music is going and adjust their playing accordingly. A figure announced by one performer will be taken up by another, elaborated, turned into a new melody. Each player makes on-line inventions and responds to surprises triggered by the inventions of the other players. But the collective process of musical invention is organized around an underlying structure. There is a common schema of meter, melody, and harmonic development that gives the piece a predictable order. In addition, each player has at the ready a repertoire of musical figures around which he can weave variations as the opportunity arises. Improvisation consists in varying, combining, and recombining a set of figures within a schema that gives coherence to the whole piece. As the musicians feel the directions in which the music is developing, they make new sense of it. They reflect-in-action on the music they are collectively making - though not, of course, in the medium of words.’ (Schön 1987: 30)

Door de eigen kaders te expliciteren, zo stelt Schön, kunnen werkenden zich interpretaties vormen van hun geleefde theorieën. Het blijven echter altijd interpretaties of constructies daarvan: pogingen om iets in een expliciete, discursieve vorm te gieten wat aanvankelijk pre-discursief, impliciet en spontaan was. Het expliciteren van *knowing-in-action* haalt de dynamiek ervan weg omdat onze interpretatie-vermogens en onze taal tekort schieten om dit voortdurende proces van reflectie in handelen weer te geven. Schön (1987) spreekt van *knowledge-in-action* om het meer statische karakter van geëxpliciteerde kaders - beschrijvingen van *knowing-in-action* - weer te geven. Het in woorden vatten van geleefde kennis is onvermijdelijk altijd slechts een benadering daarvan.

Als voorbeeld kunnen we opnieuw het samen muziek maken nemen. In het anticiperen op wat de ander gaat doen, vinden er voortdurend reflectie- en handelingsprocessen plaats, die elke seconde veranderen omdat de inschatting van de wijze waarop de muziek zich ontwikkelt en wat ervoor nodig is om hieraan bij te dragen, verandert. Een beschrijving achteraf van de reeks van handelingen, belichaamde ervaringen, gedachten en gevoelens die in dit creatieve proces een rol spelen, zal altijd een wat statisch en onvolledig karakter hebben.

De theorie van *knowing-in-practice* zoals Schön het ook wel aanduidt, helpt te begrijpen dat de handelingen van raadslieden niet willekeurig zijn, maar uitingen van een impliciet kennisdomein waarover de werker beschikt, oftewel van een pre-discursief ‘weten te handelen in het handelen’. Om leerprocessen en de professionele ontwikkeling van het raadswerk te stimuleren is echter ook de reflectie van raadslieden op hun geleefde kaders oftewel hun ‘weten te handelen in het handelen’ een belangrijke voorwaarde (Mooren 1999). Het is daarnaast ook van belang om zich als professie te profileren ten opzichte van andere beroepsgroepen, om de kwaliteit van het eigen werk te kunnen benoemen, om

raadslieden-in-opleiding op adequate wijze op hun toekomstige functie voor te bereiden, en om mee te veranderen met veranderende eisen die de professie, organisatie, cliënten en/of de maatschappelijke context stellen (Buijs 2000). Het stimuleren van die reflectie is dan ook een van de doelstellingen van dit onderzoek.

1.2. Reflectie en leren

Onder reflectie versta ik ‘beschouwing’ of ‘overdenking’. Reflectie is terugblikken op, ordenen, peilen, duiden, overdenken, analyseren en beoordelen van wat zich binnen en buiten het zelf afspeelt. In mijn visie op reflectie heb ik me laten inspireren door Giddens’ theorie over reflexieve identiteitsvorming in onze laat-moderne samenleving (1991), het werk van Schön (1983; 1987) en de uiteenzetting van Baart (1999) met betrekking tot reflexieve professionaliteit. Hieruit heb ik een aantal kenmerken van reflectie gedestilleerd die belangrijk zijn voor het begrijpen van reflectie door werkenden op hun eigen praktijken.

Het object van reflectie is de totaliteit van ervaringen (Schön 1987; Giddens 1991). Dit kan gedrag zijn, maar ook gevoelens en gedachten, perspectieven, overtuigingen, waarden, gebeurtenissen, lichaamssensaties, sociale relaties en contexten. In reflectie worden verbindingen gelegd tussen de diverse aspecten van een ervaring door bijvoorbeeld gevoelens en gebeurtenissen met elkaar in verband te brengen, of bepaalde lichaamssensaties toe te schrijven aan de relatie met de cliënt of door te oordelen over het eigen handelen. Zo worden oorzaak-gevolg relaties geconstrueerd en worden losse handelingen, gedachten en gevoelens in een coherent kader geplaatst. Reflectie heeft ook een tijdsaspect: het betreft een dialoog met de tijd in die zin dat in het reflecteren bijvoorbeeld gebeurtenissen en handelingen in het verleden in verband worden gebracht met actuele gebeurtenissen of handelingen. Reflectie is dus een middel voor het creëren van samenhang, van betekenis en zin (Giddens 1991).

Er is veelal een aanleiding nodig om reflectie-processen in werking te zetten. Reflectie ontstaat bijvoorbeeld wanneer het (professionele) handelen niet de bedoelde consequenties heeft of onverwachte gevolgen laat zien. Ook wanneer werkers benaderd worden door cliënten met andersoortige hulpvragen of zich geconfronteerd zien met maatschappelijke ontwikkelingen kan dit reflectie op hun geleefde kaders stimuleren. Niet alleen negatieve, moeilijk te plaatsen of ontwrichtende ervaringen, maar ook positieve ervaringen kunnen aanleiding geven tot reflectie, bijvoorbeeld bij het onverwacht goed verlopen van een gesprek met een cliënt. Al deze ervaringen, zowel plezierige als onplezierige, kennen een element van verrassing (Giddens 1991; Schön 1987).

Een derde kenmerk van reflectie is dat het een ‘bedoeld’, bewust en (zelf)kritisch proces is (Baart 1999). Reflectie is niet dagdromen of zich laten voortdrijven op de stroom der gedachten, gevoelens, handelingen of gebeurtenissen, maar zich doelgericht en kritisch daartoe verhouden, door een zekere afstand daartoe in te nemen. Bovendien is het een flexibel en dynamisch proces, in die zin dat het niet mag worden overgenomen door automatismen of strak ingekaderd mag worden in massieve theoretische rasters die geen ruimte laten voor flexibiliteit en vrijheid om andere perspectieven te hanteren (Baart 1999).

Een vierde kenmerk van reflectie ten slotte is dat het vaak in één adem wordt genoemd met leren en veranderen (Schön 1983; 1987). Reflectie is de weg waarlangs leren en veranderen tot stand kan komen. Er kan een onderscheid gemaakt worden tussen twee vormen van leren: *single-loop learning* en *double-loop learning* (Agyris, Putnam & McLain Smith 1985). Dit onderscheid loopt parallel met dat tussen ‘veranderingen van de eerste orde’ en ‘veranderingen van de tweede orde’, zoals uitgewerkt in de systeemtheorie door Watzlawick, Weakland & Fisch (1974). Bij eerste orde-veranderingen oftewel enkel-

lus leren vindt leren binnen het bestaande kader plaats, zonder dat de bestaande aannamen en uitgangspunten een verandering ondergaan. Dit is het geval bij het relateren van nieuwe ervaringen aan het bestaande geleefde kader of het integreren van ervaringen daarin.

In leren van de tweede orde komt dit kader zelf ter discussie te staan. In *double-loop learning* oftewel dubbel-lus leren is met andere woorden sprake van een extra terugkoppelingslus, die inhoudt dat werkers hun eigen kaders kritisch ondervragen. Het zelflerend vermogen van werkers wordt vergroot, zodat reflectie en leren inherent deel gaan uitmaken van de eigen praktijk. Zij zijn in staat om te reflecteren op bestaande geleefde kaders en hier alternatieve kaders voor in de plaats te zetten, wanneer de situatie daarom vraagt. Tweede orde leren houdt in dat werkenden in staat zijn om de adequaatheid van verschillende kaders in deze situatie met deze cliënt af te wegen en flexibel toe te passen, om dus als het ware een meta-perspectief op het eigen handelen te hanteren.^{vi}

Of zulk leren plaatsvindt, en welk soort leren dat is, is overigens afhankelijk van uiteenlopende factoren. Zo zullen werkenden open moeten staan voor datgene wat zich van binnenuit en van buitenaf aandient. Leren vraagt om een zekere nieuwsgierigheid en onderzoekende houding, een zich laten gezeggen door het onbekende en nieuwe, en met name bij tweede orde leren ook het kunnen hanteren van ambivalentie, verwarring, onzekerheid en chaos. In leerprocessen spelen de persoonlijke en collectieve geschiedenis van personen en de sociaal-culturele contexten waarin zij zich bewegen een belangrijke rol. Deze geven mede vorm aan de impliciete kaders die mensen ontwikkelen, ook met betrekking tot leerprocessen zelf. Verschillende auteurs hebben betoogd dat de wijzen waarop mensen kennis vergaren sociaal-cultureel geordend zijn, met andere woorden dat onder meer sociaal-economische positie, gender en etniciteit belangrijke ordeningsprincipes zijn (Freire 1970; Belenky e.a. 1986; hooks 1994b).^{vii} Zo is het concept van ‘ervaringsleren’ van Freire (1970) dankbaar binnengehaald in de vrouwenbeweging, omdat dit aansluit bij de verbonden wijze van kennisverwerving van veel vrouwen (Belenky e.a. 1986).

Humanistisch raadslieden creëren en ontwikkelen hun geleefde kaders vanuit een diversiteit aan perspectieven en theoretische inzichten, ervaringen in het werken met cliënten en ‘levenswijsheid’. Met dit onderzoek hoop ik hun geleefde kaders verder te verrijken met feministische perspectieven op hulpverlening, dan wel hun bestaande kaders uit te breiden met nieuwe kaders die ze naar eigen inzicht kunnen inzetten in het werken met cliënten. Daarnaast beoog ik ook de wetenschappelijke discussie over de theorie en praktijk van humanistisch raadswerk te stimuleren. In het kader van deze primaire doelstelling, onderzoek ik allereerst verschillende perspectieven op feministische hulpverlening om op die manier het ‘eigene’ van deze praktijk te kunnen vatten. Ik zal betogen dat dit ‘eigene’ gevat kan worden met het concept van empowerment. Een subdoelstelling van mijn onderzoek is om empowerment de centrale plaats te geven in feministische hulpverlening en theorievorming die dit concept mijns inziens toekomt, en tot een verheldering en aanscherping van dit begrip te komen voor feministische hulpverlening en theorie.

Dit boek biedt geen pasklare antwoorden, maar schetst een richting waarin gezocht kan worden en verschillende perspectieven die als inspiratiebronnen kunnen dienen voor het denken en handelen van raadslieden en andere betrokkenen. Het aanbieden van nieuwe perspectieven werkt op zichzelf echter niet reflectie-bevorderend. Daarom zal ik met name zoeken naar punten waarop de praktijken van humanistisch raadswerk en feministische hulpverlening convergeren. Mijn achterliggende veronderstelling is dat juist de dynamiek

van herkenning en verwondering de reflectie van raadslieden op hun geleefde kaders kan stimuleren. Of zoals Abma zegt:

‘De combinatie van herkenning - dit is *mijn* verhaal - en vreemdheid - zo had ik het nog niet bekeken - bergt mogelijkheden voor transformatie in zich.’
(Abma 1996: 185)

1.3. Opzet van het boek

Feministische hulpverlening en humanistisch raadswerk zijn beide dynamische en meervoudige praktijken die betrekking hebben op uiteenlopende werkerterreinen, doelgroepen, perspectieven, waarden, overtuigingen en handelwijzen. Om ze te onderzoeken heb ik met name literatuur over deze praktijken bestudeerd. Voor praktijken van humanistisch raadswerk heb ik literatuurstudie aangevuld met vragenlijstonderzoek en vraaggesprekken. Op die manier kon ik een beeld krijgen van feministische perspectieven op het raadswerk.

Noodgedwongen is elke weergave van deze praktijken een constructie, die onmogelijk recht kan doen aan de complexiteit en dynamiek die beide praktijken kenmerken. Dit pretendeer ik dan ook niet met dit onderzoek. Wel ben ik van mening dat de perspectieven die ik selecteer en de wijzen waarop ik deze weergeef, verbind, onderzoek en waardeer betekenisvolle constructies zijn van feministische hulpverlening en humanistisch raadswerk die het zelfverstaan van werkenden en andere betrokkenen bij deze praktijken kunnen verrijken.

In hoofdstuk 2 bied ik de lezer een blik op de geschiedenis van feministische hulpverlening en twee belangrijke ontwikkelingen daarbinnen: veranderingen in het politiserende karakter van deze praktijk en een toenemende aandacht voor sociaal-culturele verschillen naast of verweven met gender in de visie op het ontstaan van problemen en klachten van vrouwen. Om de diversiteit aan perspectieven in feministische hulpverlening voor een reflectie op praktijken van humanistisch raadswerk af te bakenen heb ik drie ‘stromingen’ in feministische hulpverlening onderscheiden: de politieke, de cultuurkritische en de postmoderne stroming. Deze stromingen zijn ieder in een andere periode in de geschiedenis van feministische hulpverlening ontstaan en kunnen ieder in een andere ‘generatie’ van het feministische denken geplaatst worden, te weten het gelijkheidsfeminisme, het verschilfeminisme en het differentiefeminisme. Ik zal betogen dat het gemeenschappelijke van deze stromingen, wat tegelijkertijd het ‘eigene’ vormt van feministische hulpverlening, kan worden aangeduid met het concept empowerment.

In hoofdstuk 3 ga ik in op humanistisch raadswerk. Ook dit hoofdstuk begin ik met een korte schets van de geschiedenis van deze praktijk, waarna ik inga op een aantal debatten over humanistisch raadswerk in het afgelopen decennium. Deze debatten zijn gecentreerd rond de plaats en aard van de humanistische levensbeschouwing in het professionele handelen van raadslieden, de methodiek van humanistisch raadswerk, de verbreding van het beroepsprofiel en de functie van de vrijplaats, en het eigen domein van humanistisch raadswerk. Uit deze debatten kan ik uiteenlopende en tegenstrijdige visies op deze praktijk afleiden, die ik uiteenzet in de vorm van vier - elkaar deels overlappende - ‘verhalen’ over deze professie: het spirituele verhaal, het narratieve verhaal, het eenvoudige verhaal en het communicatieve verhaal.

In hoofdstuk 4 komt nog een vijfde verhaal aan bod, dat nauwelijks hoorbaar is in de literatuur over humanistisch raadswerk, maar wel op te maken is uit mijn vragenlijstonderzoek en mijn vraaggesprekken met humanistisch raadvrouwen. Ik heb dit het feministische verhaal over humanistisch raadswerk genoemd. Dit verhaal wordt ondersteund door de stemmen van (raads)vrouwen in het Humanistisch Verbond, die reeds vanaf de jaren zeventig hebben geijverd voor de 'vrouwenzaak'. In de confrontatie van dit verhaal met de vier verhalen uit het vorige hoofdstuk kom ik tot twee profielen van humanistisch raadswerk. In het eerste profiel staan spiritualiteit, narrativiteit en eenvoud centraal, en verschijnt zingeving als een gerichtheid op individueel-innerlijke processen. Dit profiel is kenmerkend voor het spirituele, narratieve en het eenvoudige verhaal, maar dit laatste heeft ook als inspiratiebron gefungeerd voor het tweede profiel. In dit tweede profiel is sprake van zingeving als empowerment, in die zin dat er sprake is van een machtsperspectief op zingevingsvragen, een machtsensitiviteit in de werkrelatie en een focus op sociaal-culturele contexten. Dit zijn kenmerken van het feministische verhaal en het communicatieve verhaal. De convergentie van feministische hulpverlening en humanistisch raadswerk in dit profiel ondersteunt het belang van een empowerment-benadering in humanistisch raadswerk. Uit de verschillende stromingen in feministische hulpverlening leid ik drie paradigmata van empowerment af: een autonomie-paradigma, een relatie-paradigma en een diversiteit-paradigma.

In hoofdstuk 5 ga ik in op het autonomie-paradigma. Dit paradigma kenmerkt zich door een maatschappelijk machtsperspectief, dat wil zeggen dat de hulpvragen van cliënten in een maatschappelijke context worden geplaatst en dat de ongelijke machtsverhoudingen tussen de seksen en andere sociaal-culturele groepen erbij betrokken worden. Die machtsverhoudingen maken dat de kansen en mogelijkheden om de regie over het eigen bestaan te voeren niet voor alle groepen in onze samenleving gelijk zijn. De ongelijkheid in maatschappelijke macht drukt haar stempel op de persoonlijke levenssfeer, zelfbeleving en vermogens tot zelfbeschikking van vrouwen en belemmert hen in de vormgeving aan hun eigen leven. Empowerment kan in dit paradigma gedacht worden als een persoonlijk, collectief en maatschappelijk proces van zelfbeschikking. In hulpverlening kenmerkt het handelen van feministische hulpverleensters zich door een politiserende werkwijze, waarin hulpverleensters (groepen) cliënten mobiliseren om hun leven in eigen handen te nemen en hen uitrusten met de vaardigheden en vermogens daartoe. In de werkrelatie trachten zij onnodige machtsuitoefening te vermijden en spreken zij vrouwen aan op hun eigen wijsheid en kracht om zelf veranderingen te bewerkstelligen in hun leven.

In hoofdstuk 6 staat het relatie-paradigma centraal. Dit paradigma baseert zich op het werk van cultuurkritische feministische hulpverleensters en theoretici die een alternatieve theorie over de vrouwelijke zelfontwikkeling ontwikkeld hebben waarin connectie oftewel verbondenheid een sleutelbegrip vormt. Uit het belang dat deze hulpverleensters hechten aan connectie voor de zelfontwikkeling van vrouwen, volgt dat disconnectie op interpersoonlijk en op cultureel niveau als de oorzaak van het ontstaan van psychische problemen wordt beschouwd. Empowerment kan in dit paradigma gedacht worden als een wederzijds en relationeel proces van zelfontwikkeling dat zich kenmerkt door een vijftal componenten: vitaliteit, een toenemend verlangen naar verbondenheid, een vergroting van de eigenwaarde, een toenemend zelfverstaan en de ontwikkeling van relationele vermogens als empathie en responsiviteit. Deze relationele vermogens vormen tevens de 'middelen' die feministische hulpverleensters in dit paradigma ter beschikking staan in het creëren van wederzijdse groeibevorderende - lees: empowerende - relaties die op hun beurt de ingang vormen voor transformatie van de samenleving.

Het derde empowerment-paradigma, het diversiteit-paradigma, leid ik af uit de postmoderne stroming in feministische hulpverlening. Dit paradigma is van een andere orde dan de twee voorgaande paradigmata, aangezien het een diversiteit in perspectieven, waarden en handelwijzen openhoudt, inclusief politieke en cultuurkritische denk- en handelingskaders. Postmoderne feministische hulpverlening kenmerkt zich door meervoudige verklaringsmodellen voor het ontstaan van problemen en klachten van vrouwen. Problemen van vrouwen ontstaan wanneer zij spanningen en tegenstrijdigheden in hun zelf in relatie tot de buitenwereld trachten te vermijden of op te heffen, waardoor zij bepaalde facetten van hun zelf opgeven of hun voortdurende zelfconstructie stilleggen. Empowerment kan in dit paradigma gedacht worden als processen van belichaamde en narratieve zelfconstructie. De hulpverleningsrelatie fungeert hier als overgangsgebied tussen zelf en ander, en tussen de intrapsychische en maatschappelijke realiteit die vrouwen leven, die gezien wordt als meervoudig, soms tegenstrijdig en dynamisch. In het ondersteunen van cliënten in processen van belichaamde en narratieve zelfconstructie spreken feministische hulpverleensters de kracht en het verlangen van cliënten aan, in het besef van het altijd aanwezige risico van uitsluiting en geweld. In die zin is het politieke handelen in dit paradigma een ‘strijden met de middelen die je hebt’.

Hierna open ik in hoofdstuk 8 het gesprek tussen beide praktijken en de theorievorming daarover. Achtereenvolgens geef ik voor het feministische, het communicatieve, het narratieve, het spirituele en ten slotte het eenvoudige verhaal aan welke aanknopingspunten de paradigmata bieden voor zingeving als empowerment. Deze liggen met name in de mogelijkheden die de empowerment-paradigmata bieden voor een politisering van zingevingsvragen, voor een transformatie van de vrijplaats tot een strategische ‘tussenruimte’ binnen organisaties, en in het bijzonder in het vergroten van de machtsensitiviteit van werkenden in de relatie tot hun cliënten. In de confrontatie van de verhalen over humanistisch raadswerk met de empowerment-paradigmata wordt een spanning voelbaar tussen empowerment en ‘stil werk’ in humanistisch raadswerk, die zich concentreert in het eenvoudige verhaal. Dit roept de vraag op of hier de grenzen aan empowerment zichtbaar worden.

In de epiloog ten slotte zal ik mijn gedachten laten gaan over de plaats die reflectie, macht en empowerment in dit onderzoek hebben ingenomen. Als leidraad voor de reflectie op mijn professionele handelen als onderzoeker heb ik vier criteria voor postmodern feministisch onderzoek geformuleerd: betrouwbaarheid en validiteit, transparantie, positionering in macht en een verantwoordelijk gebruik van discursieve macht, en ten slotte de bruikbaarheid van het onderzoeksproduct.

2. Feministische hulpverlening

In dit hoofdstuk ga ik in op de ontstaansgeschiedenis van feministische hulpverlening in de Verenigde Staten en in Nederland, en op belangrijke ontwikkelingen daarbinnen.¹

Vervolgens onderscheid ik drie stromingen in feministische hulpverlening, die zich onderscheiden in hun achterliggende perspectieven, gerichtheid en werkwijze. Ondanks hun verschillen, hebben deze stromingen in feministische hulpverlening ook een aantal kenmerken gemeenschappelijk. Deze kenmerken duiden in hun samenhang op wat ik een empowerment-benadering in hulpverlening noem.

2.1. De geschiedenis van feministische hulpverlening

Feministische hulpverlening is begin jaren zeventig van de twintigste eeuw ontstaan in het spoor van de tweede feministische golf in West-Europa en de Verenigde Staten.² Ze heeft tevens wortels in de gezondheidsbeweging en de patiëntenbeweging die in deze periode een bloei doormaakten (Slangengodin & Co 1986).³ De opkomst van de tweede feministische golf luidde een nieuwe periode in van protesten en acties van feministen tegen de onderdrukking van vrouwen door het patriërchaat⁴, en vóór gelijke rechten en mogelijkheden, en meer autonomie voor vrouwen op alle terreinen van de samenleving - zoals actief en passief kiesrecht, vrije en veilige toegang tot alle openbare gelegenheden, 'baas zijn in eigen buik' en economische zelfstandigheid. Vrouwen begonnen actief uitdrukking te geven aan hun ontevredenheid over de beperkte rollen die zij in het gezin, de politiek, de arbeidsmarkt en uiteenlopende instituties konden innemen. In de eerste fase van de tweede feministische golf stond autonomie voor 'de individuele bewerking van een politiek programma: het vergroten van het zelfbeslissingsrecht, ontplooiing en het opeisen van een plaats in het maatschappelijk bestel en op de arbeidsmarkt', zoals Nicolai dit twee decennia later treffend samenvatte (1994a: 78).

In de jaren zeventig kwamen vrouwen bijeen in groepen en praatten met elkaar over hun ervaringen met vrouw-zijn in het ouderlijk gezin, in relaties, op hun werk, op straat, kortom in alle domeinen van hun leven. In het luisteren naar elkaars verhalen, herkenden zij hun eigen gevoelens van boosheid en onvrede, maar ook gevoelens van neerslachtigheid, machteloosheid of minderwaardigheid. Zij werden zich ervan bewust dat wat zij tot dan toe als hoogstpersoonlijk hadden beschouwd, het product was van de eisen die de maatschappij - vaak onuitgesproken - aan vrouwen stelde (Kirsch 1974; Katier 1978). Zij begonnen verbanden te leggen tussen ervaringen in de privé-sfeer en publieke sfeer en stelden de scheiding tussen het openbare en het private domein ter discussie. De voor de tweede feministische golf zo typerende radicaal-politieke leuze 'het persoonlijke is politiek' geeft hier uitdrukking aan. Deze leuze stond symbool voor de solidariteit en het zusterschap van vrouwen in hun strijd voor persoonlijke en maatschappelijke veranderingen (Redstockings Manifesto 1970).

2.1.1. Kritiek op de gezondheidszorg en hulpverlening

Eind jaren zeventig keerde de kritiek van feministen zich ook tegen de gezondheidszorg en hulpverlening. Een belangrijk kritiekpunt was de bejegening van vrouwen door hulpverleners en artsen. In de interactie met hun arts of hulpverlener voelden vrouwen zich vaak niet gehoord en serieus genomen (De Bonte Was 1978; Van den Boogaard & Ruiters 1984). Feministen onderzochten de processen van probleembenoeming in de gezondheidszorg en hulpverlening, en lieten zien dat de eigen kennis, ervaringen en

beleving van vrouwen hierin geen plek kregen, of geherformuleerd werden opdat zij binnen de diagnostische kaders van hulp- of zorgverleners zouden passen (Davis 1984; van den Boogaard & Ruiter 1984). Bovendien begonnen feministen expliciet de theoretische kaders en diagnostische categorieën te bekritisieren die hulp- en zorgverleners in hun behandeling van klachten en problemen hanteerden. Zij vestigden onder meer de aandacht op het androcentrisme in deze theorieën en categorieën⁵ en op de geringe aandacht voor sociale verklaringen van ziekte en onwelbevinden (Sturdivant 1980; Lerman 1985; Baert & Baerveldt 1986; Brown 1990a; Te Vaarwerk 1991). Problemen en klachten van vrouwen werden zodoende gereduceerd tot medische of psychische problemen. Dit is ook wel aangeduid als de individualisering van gezondheidsklachten en problemen van vrouwen. Dit proces vond enerzijds plaats in de vorm van medicalisering, dat wil zeggen door het vertalen van levensprocessen in ziekteprocessen, om daar vervolgens uitsluitend in medische termen over te spreken en er enkel medische oplossingen voor aan te dragen. Anderzijds kreeg het gestalte in de vorm van psychologisering, dat wil zeggen door klachten of problemen uitsluitend aan psychische factoren toe te schrijven. Dit betekende dat de psyche of het lichaam van de vrouw geproblematiseerd werd, niet de omstandigheden waarin vrouwen leefden en trachtten te overleven.⁶

De oorzaak van dit androcentrisme en de individualisering van problemen in de bestaande hulpverlening zochten feministen in de ongelijke machtsverhoudingen tussen de seksen in de maatschappij, die zich in alle instituties, dus ook de somatische en geestelijke gezondheidszorg, manifesteerden. Deze fungeerden daarmee eerder als een instrument van aanpassing van vrouwen aan de bestaande sociale verhoudingen dan als een instrument van verandering daarvan, zo stelden zij. De gezondheidszorg werd door hen als *gendering machine* - zoals Sevenhuijsen (1996: 43) dit jaren later noemt - bekritiseerd.

2.1.2. Hulp en sociale actie

Als reactie op dit feministisch onbehagen kwamen er allerlei initiatieven van de grond, zoals vrouwentelefoons, opvanghuizen voor mishandelde vrouwen (Blijf van m'n Lijfhuizen in Nederland) en het abortus comité Wij Vrouwen Eisen. In deze initiatieven gingen steun en hulp aan vrouwen hand in hand met bewustwording van de maatschappelijke positie van vrouwen en met acties gericht op het doorvoeren van maatschappelijke veranderingen. Van deelname aan politieke acties zou een therapeutische werking uitgaan, zo dachten feministen toen.⁷ Maar in de praat- en bewustwordingsgroepen bleek al snel dat vrouwspecifieke gedragspatronen, attitudes en gevoelens, evenals klachten en problemen, hardnekkig stand hielden, ondanks de bewuste wens van de deelneemsters om vrij en onafhankelijk te worden (Lieberman e.a. 1979; Ernst & Goodison 1981), en ondanks de verbeterde kansen en toegenomen rechten voor vrouwen op diverse terreinen. Feministen zochten de verklaring hiervoor in de diep ingesleten denk-, voel- en handelingspatronen die socialisatie-processen in hen hadden achtergelaten:

'We hoped that if we could understand how certain attitudes are socially determined, we could, by a conscious act of will, choose to change or banish them. But even within a growing and effective movement active in the world, and with a radical restructuring of domestic life, our feelings and relationships did not change easily. Women were gaining new power but continued to feel depressed, inadequate and confused. [...] We began to recognise the historical dimension of our oppression: the depth of our gender conditioning which would continually hinder our efforts to change. [...] Unconscious feelings formed by our childhood conditioning would continue to sabotage our

conscious choices for liberation [...]. We hoped that by making the unconscious conscious we would reveal the ways in which we had absorbed and internalised the prevailing values.' (Ernst & Goodison 1981: 3-4)

Feministen begonnen te beseffen dat het patriarchaat dat zij zo verafschuwden, blijkbaar ook in hen zelf zat en dat zij dus ook aan hun persoonlijke bevrijding zouden moeten werken (Enns 1993).

Er zijn in de loop van de jaren zeventig en de eerste helft van de jaren tachtig een scala aan groepen ontstaan, waarvan de FORT-groepen (Feministische Oefengroepen Radicale Therapie), assertiviteitstrainingen⁸ en psychodynamische vrouwengroepen de bekendste zijn. Aan deze groepen liggen verschillende visies ten grondslag op problemen en klachten van vrouwen, en in overeenstemming daarmee verschilt ook hun aanpak. In diezelfde periode zien we in de Verenigde Staten en in Nederland een sterke uitbreiding van lotgenotengroepen en zelfhulpgroepen. Deze komen vaak onder begeleiding van (ervarings)deskundigen bijeen, en de deelnemers weten zich verbonden op grond van hun lotgenootschap in maatschappelijke positie, ervaringen, problematiek en/of het gewenste veranderingsperspectief. Er bestaan incestverwerkingsgroepen, groepen voor Vrouwen In De Overgang (VIDO-groepen), vrouwen met eetproblemen, lesbische vrouwen, ongewild kinderloze vrouwen, vrouwen die te veel liefhebben en 'sandwichvrouwen'⁹, om maar enkele te noemen. Ook zijn er allerlei overkoepelende stichtingen, die naast opvang en hulp, voorlichting bieden aan vrouwen en hulpverleners en de belangen behartigen van vrouwen die bij hen aankloppen. Voorbeelden daarvan zijn de stichting Anorexia Nervosa, de stichting Tegen Haar Wil, Vrouwen Tegen Seksueel Geweld (VTSG), Vrouwen Tegen Verkrachting, en de Vereniging tegen Seksuele Kindermishandeling in het gezin (VSK).

Halverwege de jaren tachtig is er een enorme verscheidenheid ontstaan aan feministische initiatieven op het terrein van zorg en welzijn, zowel in Nederland als in de Verenigde Staten. Terugblikkend zien we een grote verscheidenheid aan doelen, doelgroepen en achterliggende theoretische visies in vrouwengroepen.¹⁰ Het geheel wordt nog complexer doordat begeleidsters van vrouwengroepen op een eclectische wijze gebruik maken van een verscheidenheid aan methoden en werkvormen uit uiteenlopende therapiescholen en vormen van hulpverlening, zoals de gestaltpsychologie, de bio-energetica, psychodrama, gedragstherapie, humanistische therapie, creatieve therapie en de Transactionele Analyse. Zij hanteren deze methoden echter op een emancipatoire wijze en alleen nadat de cliënte over het 'hoe' en 'waarom' ervan is geïnformeerd, en instemt met het gebruik ervan. Met 'emancipatoir' wordt bedoeld dat deze methoden alleen op zo'n manier worden toegepast dat zij de zeggenschap van vrouwen over hun zelf en leven vergroten. Bovendien zijn sommige groepen meer gestructureerd dan andere en zijn er open en gesloten groepen. Gesloten groepen kennen een vaste deelnemersgroep. In open groepen kan de samenstelling van de deelnemersgroep tussentijds wijzigen: deelnemers kunnen de groep verlaten en er kunnen nieuwe deelnemers toetreden. Ten slotte varieert ook het politiserende gehalte van de groepen, dat wil zeggen de mate waarin problemen van vrouwen in een maatschappelijke context geplaatst worden en de groepen gericht zijn op maatschappelijke veranderingen.

Begin jaren tachtig raken in Nederland de termen 'vrouwenhulpverlening' en 'vrouwengezondheidszorg' in zwang.¹¹ In de Verenigde Staten wordt onder meer gesproken over *feminist (mental) health care*, *feminist therapy* en *feminist counseling*. Naast de veelheid aan groepen zien we in deze periode ook autonome vrouwenhulpverlenings- en vrouwengezondheidscentra ontstaan, als alternatieven voor de ambulante en intramurale geestelijke gezondheidszorg, respectievelijk de somatische gezondheidszorg (Van Mens-Verhulst 1988).¹² De visies, uitgangspunten en doelstellingen

in het werken met cliënten in deze praktijken hebben zich dan uitgekristalliseerd en de eerste publicaties over feministische hulpverlening verschijnen (Gilbert 1980; Sturdivant 1980; Bauduin 1982; Van Mens-Verhulst 1985; van den Boogaard & Ruiters 1986).

2.1.3. De depolitisering in feministische hulpverlening of de vormverandering van het politieke

De jaren tachtig vormen ook in andere opzichten een belangrijk moment in de geschiedenis van feministische hulpverlening. Ze staan in het teken van een toenemende belangstelling voor psychoanalytische theorieën - theorieën die bij uitstek de psychologische ontwikkeling van individuen centraal stellen. Dit is een omslag in de feministische beweging. In de beginperiode van de tweede feministische golf hebben feministen zoals Betty Friedan in *The Feminine Mystique* (1963), Shulamith Firestone in *The Dialectic of Sex* (1970) en Kate Millet in *Sexual Politics* (1970) veel kritiek geuit op psychoanalytische theorieën. Met name de psychoanalytische theorie van Freud werd bekritiseerd, wiens opvattingen over de psychoseksuele ontwikkeling van jongens en meisjes diep verankerd zijn in onze westerse cultuur en wetenschap. Ook in feministische hulpverlening werd het werk van Freud in de beginperiode niet bepaald enthousiast ontvangen (Sturdivant 1980; Lerman 1985, 1986). Met de rehabilitatie van Freud's werk door Juliet Mitchell (1974) in *Psychoanalysis and Feminism* zien we echter langzaam maar zeker een hernieuwde belangstelling ontstaan voor de psychoanalyse en daaruit afgeleide psychologische theorieën, zoals object-relatie theorieën (Chodorow 1978; Orbach & Eichenbaum 1984).¹³

De opkomst van psychodynamische vrouwengroepen begin jaren tachtig moet in relatie tot deze ontwikkelingen gezien worden. Deze groepen waren sterk gebaseerd op feministische object-relatie theorieën¹⁴, en boden verklaringen voor het gebrek aan psychische autonomie van vrouwen. Het doel van deze groepen was dat vrouwen door het onderzoeken van de relatie tot hun moeder en andere vrouwen in hun leven (inclusief de vrouwen in de groep) inzicht kregen in de behoeften en verlangens die zij hadden afgesplitst en hen belemmerden in hun psychische functioneren. Op die manier kregen vrouwen de gelegenheid om aan vroege ontwikkelingsstoornissen te werken (Delahay 1993; Orbach & Eichenbaum 1984). Door de nadruk in deze theorieën en groepen op zelfbelemmerende psychische patronen van vrouwen en de moeder-dochter relatie als context waarin deze zich ontwikkeld hebben, verdween echter de invloed van de bredere maatschappelijke context op de vroegkinderlijke ontwikkeling naar de achtergrond.¹⁵

In dezelfde periode ontwikkelde de vrouwenhulpverlening zich - mede gestimuleerd door ontwikkelings- en overdrachtssubsidies van de overheid - binnen reguliere instellingen, met name instellingen voor ambulante geestelijke gezondheidszorg en maatschappelijk werk, en in een later stadium ook de psychiatrie. De integratie van vrouwenhulpverlening binnen reguliere instellingen leidde, naast de steeds zwaarder wordende problematiek van vrouwen die hulp zochten in het zelfhulpcircuit, tot een verdergaande professionalisering en differentiatie in vrouwenhulpverlening. De integratie in een 'systeem' dat voor een groot deel (nog) berustte op een medisch-psychiatrisch model, had echter ook tot gevolg dat de gerichtheid op maatschappelijke veranderingen wat op de achtergrond is geraakt. Dit wordt ook zichtbaar in de taal waarin klachten en problemen van vrouwen worden beschreven: deze is verschoven van een sociaal-politieke naar een psychologische (Steketee & Ten Dam 1992; Groen 1994).

In de beginjaren van de politieke stroming waren feministische hulpverleensters van mening dat een beperking tot hulpverlening die alleen gericht was op individuele veranderingen een vorm was van symptoombestrijding, waarbij de ziekte - de samenleving

- ongemoeid werd gelaten. Collectieve actie, gericht op maatschappelijke veranderingen, vormde een essentieel onderdeel van de FORT-beweging en behoorde daarmee tot de professionele verantwoordelijkheid van feministische hulpverleners (Rawlings & Carter 1977; Katier 1978; Wyckoff 1976; 1977).

In haar overzicht van twee decennia feministische therapie en counseling in de Verenigde Staten, stelt Enns echter dat in de jaren negentig:

‘commitment to social action no longer remains an area of consensus among feminist therapists, and some of the early enthusiasm for social change has dimmed.’ (Enns 1993: 51)

De periode van idealisme, solidariteit en gemeenschapsgevoel in de vrouwenbeweging is voorbij. Feministische hulpverleners en hun cliënten zijn nu meer geïnteresseerd in individuele groei en ontwikkeling dan in het bewerkstelligen van maatschappelijke veranderingen. In die zin is het politieke streven van feministische hulpverlening verminderd (Enns 1993).

Anderen zijn echter van mening dat er eerder sprake is van een vormverandering van het politieke, dan van een afname van het politiek engagement bij feministische hulpverleners in de Verenigde Staten:

‘Rather than assume that political action and social activism has diminished, we may instead be witnessing a progression of feminist thought through multiple social arenas.’ (Worell & Robinson 1993: 94)

Feministische hulpverleners hebben de collectieve acties van weleer tegenwoordig voor een groot deel vervangen door meer alledaagse en individuele vormen van strijd voor een betere maatschappij op vele uiteenlopende terreinen. Zij nemen deel aan preventieprojecten of belangengroeperingen; ze nemen zitting in besturen en ondernemingsraden om te ijveren voor veranderingen in de organisatie-cultuur van (gezondheidszorg)instellingen; ze doen onderzoek en verspreiden feministische inzichten door het geven van onderwijs, lezingen of workshops; ze bieden ondersteuning bij juridische procedures van cliënten of laten een kritische stem horen in de (nieuwe) media. Dat de nadruk meer op het micro-niveau van politieke veranderingen is komen te liggen, is inherent aan een tijdgeest waarin het individu meer centraal is komen te staan en ook de vrouwenbeweging een grotere onderlinge verscheidenheid laat zien (Worell & Remer 1992; Weiner 1998; Morrow & Hawxhurst 1998).

Ook in Nederland constateren verschillende auteurs een depolitiserende tendens in feministische hulpverlening (Steketee & Ten Dam 1992; Boedjarath 1994; Richters 1995). Waar de Nederlandse vrouwenhulpverlening zich eerst richtte op het aan de kaak stellen van maatschappelijke misstanden en vrouwvijandige ideologieën, gaat het nu met name om het mobiliseren van de strategieën die een vrouw op eigen kracht - al dan niet in groepsverband - kan ontwikkelen (Richters 1995). Richters constateert bijvoorbeeld met betrekking tot de problematiek van seksueel geweld in onze samenleving, dat:

‘er steeds meer aandacht wordt besteed aan de behandeling van de herinneringen die individuele vrouwen aan geweldservaringen hebben of verdrongen hebben, en steeds minder aan het aanpakken van de culturele en maatschappelijke oorzaken van de betreffende ziekmakende herinneringen en andere klachten en kwalen.’ (Richters 1995: 100)

Deze depolitiserende tendens gaat samen met een tendens tot meer individuele hulpverlening, ten koste van het werken in groepen. Boedjarath (1994) vreest dat feministische hulpverlening daardoor op den duur niet meer te onderscheiden zal zijn van de bestaande geïndividualiseerde en getherapeutiseerde hulpverlening. Met name migrantenvrouwen in Nederland zijn volgens haar juist gebaat bij politiserende hulpverlening die in groepsverband gestalte krijgt. Maar hoewel het risico van individualisering en therapeutisering van problemen groter is in individuele hulpverlening, kunnen deze problemen net zo goed in groepshulpverlening optreden, zo heeft Bransen (1994) terecht betoogd. Ook in groepen kan hulpverlening immers beperkt blijven tot het aanspreken van individuele vrouwen om zich te bevrijden van de negatieve effecten van de socialisatie en om hun wensen en behoeften kenbaar te maken. Daarmee kunnen ze ongewild het beeld creëren dat cliënten niet alleen (mede) verantwoordelijk zijn voor hun leer- en veranderingsprocessen, maar ook voor het ontstaan en voortbestaan van hun problemen. Jagt & Nicolai (1984) hebben dit ‘feministische therapeutisering’ genoemd:

‘De maatschappij, de socialisatie of het seksestereotype rollenpatroon mag de schuldige zijn, je moet er wel zélf aan werken.’ (Jagt & Nicolai 1984: 93)

In Nederland zien we echter dat de zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwenbeweging (zmv-beweging) het politiserende (groeps)werk voortzet in haar strijd voor goede zorg en hulpverlening en voor zeggenschap en participatie op alle terreinen van het samenleven.¹⁶ Deze beweging plaatst ook aandacht voor verschillen tussen vrouwen, met name op grond van etniciteit en de migratie-geschiedenis, op de agenda van de Nederlandse vrouwenhulpverlening, zo zal ik in de volgende paragraaf betogen.

2.1.4. Aandacht voor verschillen tussen vrouwen

Een andere ontwikkeling vanaf de jaren tachtig is een toenemende aandacht voor verschillen tussen vrouwen onderling. Deze aandacht sluit aan bij de kritiek op feministische hulpverlening, met name op de radicaal-politieke tak daarbinnen, die vanaf halverwege de jaren tachtig in Nederland opkomt. Die kritiek behelst de uitsluiting van vrouwen die ‘anders’ zijn. De stilzwijgende eis van herkenbaarheid en mondigheid in FORT-groepen zou als een uitsluitingsmechanisme functioneren voor vrouwen die het contact met hun omgeving zijn kwijtgeraakt oftewel ‘gek’ zijn, of vrouwen die niet op de gewenste wijze kunnen reflecteren op zichzelf en communiceren over hun eigen behoeften en ervaringen. Deze vorm van feministische hulpverlening zou therapie zijn voor normale vrouwen in moeilijke tijden, waarvan ‘abnormale’ vrouwen worden buitengesloten, zo luidde een belangrijke kritiek (Van Og 1984). Begin jaren negentig hebben feministische hulpverleensters dit zelfselectie- of uitsluitingsmechanisme van feministische hulpverlening opnieuw bevraagd, in het kader van de kritiek op het witte, westerse, middenklasse karakter van feministische hulpverlening (Boedjarath 1994; Enns 1993). De initiatieven in de eerste fase van feministische hulpverlening (tot halverwege de jaren tachtig) kenmerkten zich met name door sekse als gemeenschappelijke deler. De denk- en handelingskaders van feministische hulpverleensters werden gekleurd door een ‘wij vrouwen’ waaronder echter grote verschillen in geleefde werkelijkheid, in waarden, idealen en uitgangspunten schuilgingen. Dit betekende dat feministische hulpverleensters in eerste instantie niet in de gaten hadden dat zij met hun kaders aansloten bij een beperkte groep ‘witte’, westerse feministen uit de middenklasse. Onder meer ‘zwarte vrouwen’ en

vrouwen uit de arbeidersklasse voelden zich niet door dit feminisme aangesproken, of werden erdoor buitengesloten (Enns 1993).¹⁷

Vanaf halverwege de jaren tachtig zien we een toenemende aandacht voor specifieke doelgroepen in feministische hulpverlening - zoals lesbische, verslaafde en oudere vrouwen. Dit komt tot uitdrukking in specifieke hulpverleningsactiviteiten voor deze groepen (Van Mens-Verhulst 1988; Enns 1993). Aandacht voor verschillen betekent in deze periode dat feministische hulpverleensters uitgaan van een gemeenschappelijke identiteit en problematiek als vrouwen, maar dat zij daarbinnen onderscheid maken op grond van bijvoorbeeld lesbische of heteroseksuele identiteit, klasse-achtergrond of verslavingsproblematiek (Ouborg 1986; Rosewater & Walker 1985; Itzin 1985).

Vanaf de jaren negentig zien we in de Verenigde Staten een toenemend aantal publicaties over feministische hulpverlening aan *women of color*¹⁸ en zwarte vrouwen (Boyd 1990; Gutierrez 1991; Turner 1991; Skodra 1992; hooks 1993; Comas-Diaz & Greene 1994; Raja 1998; Braun Williams 1999). Ook zien we dat feministische hulpverleensters in de Verenigde Staten oog krijgen voor de geleefde werkelijkheid van vrouwen met een functiebeperking of chronische ziekte.¹⁹ In Nederland komt er in die periode meer aandacht voor het werken met allochtone vrouwen en migrantenvrouwen in (feministische) hulpverlening (Deug 1990; Meijer & Pereira 1991; Babel & Hitipeuw 1992; Mesch & Van Mens-Verhulst 1993; Van der Post 1994; Boedjarath 1994). Dit is mede te danken aan de inspanningen van de zmv-beweging in Nederland.

In de loop van de jaren negentig wordt ook de samenstelling van teams in (autonome) vrouwenhulpverleningscentra en reguliere hulpverleningsinstellingen steeds diverser qua etniciteit, vanuit de gevoelde noodzaak om uiteenlopende cliëntengroepen te kunnen bedienen (Van der Post 1994; Jordan 1997). In deze periode wordt onder invloed van de confrontaties met 'nieuwe' cliëntenpopulaties en collega's uit andere etnische groepen de mythe doorbroken dat vrouwen een homogene groep vormen met dezelfde doelen en belangen. Ook de problemen, conflicten en spanningen die gepaard gaan met sociaal-culturele verschillen in de praktijk van hulpverlening worden nu zichtbaar (Meulenbelt, Sayers, Essed e.a. 1992; Jordan 1997). Feministische hulpverleensters en theoretici raken er van doordrongen dat een uitbreiding van doelgroepen alleen onvoldoende is. De theoretische kaders die ten grondslag liggen aan feministische hulpverlening blijken te eenzijdig gefundeerd in de ervaringen, kennis, normen en waarden van geprivilegieerde groepen - witte, middenklasse, hoger opgeleide, gezonde en heteroseksuele - vrouwen.²⁰ Om de diversiteit en complexiteit van vrouwen en hun levens te omvatten, is ook een aanpassing vereist van de in feministische hulpverlening gehanteerde theorieën en de daaraan ten grondslag liggende filosofieën (Brown 1990b; Brown & Root 1990; Brown & Brodsky 1992; Enns 1993; Van Mens-Verhulst 1996; Brabeck & Brown 1997).

Anno 2000 zien we dat feministische hulpverlening is uitgegroeid van een kritische gezondheidsbeweging tot een erkende vorm van hulpverlening met eigen opleidingen, trajecten op hogescholen en onderwijsmodulen op universiteiten.²¹ Ook wordt er (wetenschappelijk) onderzoek naar verricht en bestaat er in Nederland een vereniging voor feministische therapeuten (Steketee 1995; Enns 1993). Bovendien krijgen de vele verschillende initiatieven op het terrein van feministische hulpverlening gestalte vanuit uiteenlopende therapie-'scholen' en feministische perspectieven. Het is zelfs mogelijk om te spreken van verschillende 'stromingen' in feministische hulpverlening.

2.2 Stromingen in feministische hulpverlening

Vanaf halverwege de jaren tachtig worden in feministische hulpverlening verschillende stromingen onderscheiden, zoals een ‘politieke’ en een ‘cultuurkritische’ stroming, een stroming gericht op een ideaal van androgynie²², een ‘spirituele’ stroming, een ‘politiek-naïeve’ stroming, en ten slotte een ‘postmoderne’ stroming (Van Mens-Verhulst 1992a; Steketee 1992; Beusekamp 1994; Hare-Mustin & Marecek 1988).²³ Deze stromingen zijn in verschillende tijdsperiodes ontstaan en hebben zich ontwikkeld als reactie op elkaar en als reactie op maatschappelijke en wetenschappelijke ontwikkelingen - inclusief ontwikkelingen in de vrouwenbeweging en vrouwenstudies.²⁴ Aan het eind van het tweede millennium bestaan zij naast elkaar en zijn ze bovendien verweven met elkaar.

In dit boek zal ik me beperken tot wat ik beschouw als de drie hoofdstromingen in feministische hulpverlening: de politieke, cultuurkritische en postmoderne stroming. Ik ben van mening dat deze voor de ontwikkeling van de theorie en praktijk van humanistisch raadswerk het meest relevant zijn. Het androgynie-ideaal heeft weliswaar in het eerste decennium van feministische hulpverlening veel aandacht gekregen (Bem 1976), maar die is daarna weggeëbd, zodat deze stroming in latere beschouwingen over feministische hulpverlening meestal buiten beschouwing wordt gelaten. De spirituele en politiek-naïeve stroming worden niet tot de kern-stromingen in feministische hulpverlening gerekend. Hoewel de spirituele stroming²⁵ voor spiritueel geïnteresseerde humanistische raadsliden mogelijk interessante inzichten bevat, beslaat deze een veel breder terrein dan alleen hulpverlening, zodat ik deze stroming verder niet in dit onderzoek betrek. Spirituele elementen zijn overigens ook in de cultuurkritische stroming aanwezig. Bij een politiek-naïeve stroming ten slotte is het de vraag of deze eigenlijk wel tot feministische hulpverlening gerekend moet worden, aangezien feministische hulpverlening juist een politiek bewuste vorm van hulpverlening is.

2.2.1. De politieke stroming

De zogenaamde politieke stroming is de ‘oudste’ stroming. Zij is in de Nederlandse vrouwenhulpverlening zeer invloedrijk geweest. De benaming ‘politiek’ is afgeleid van de liberaal- en radicaal-feministische uitgangspunten die aan deze hulpverleningspraktijken ten grondslag liggen en van haar gerichtheid op maatschappelijke veranderingen.

Het liberale feminisme, ook wel aangeduid als gelijke rechten feminisme ofwel gelijkheidsfeminisme²⁶, is kenmerkend voor de eerste generatie feministen van de tweede feministische golf, die streed tegen de maatschappelijke achterstelling van vrouwen ten opzichte van mannen, en daarmee voor gelijkheid van vrouwen aan mannen op alle terreinen van de samenleving (Lazerson 1992). Dit feminisme staat ook aan de wieg van veel feministische initiatieven en projecten in de eerste fase van feministische hulpverlening. Het komt tot uitdrukking in de visie dat vrouwen in wezen gelijk zijn aan mannen omdat zij net als mannen over vermogens tot zelfbewustzijn, betekenisgeving en autonomie beschikken, en verantwoordelijkheid dragen voor zichzelf en hun eigen leven (Sturdivant 1980).

Steunend op sociaal- en cognitieve leertheorieën, zoals die van Belotti (1975), zoeken liberale feministen de oorzaak voor het gebrek aan autonomie van vrouwen in hun opvoeding. Vrouwenrollen en de bijbehorende gedragspatronen, zo luidt hun visie, worden aangeleerd en kunnen dus ook weer afgeleerd worden. In assertiviteitstrainingen evenals in de later ontwikkelde autonomie-groepen (Ten Have - De Labije & Jongma 1992) kunnen vrouwen onder meer leren eigen doelen te stellen, voor zichzelf op te komen en ‘nee’ te zeggen, een gunst te vragen, kritiek en spot te hanteren, met autoritair gedrag om te gaan, contacten te leggen, gevoelens te uiten en te luisteren. Op die manier kunnen vrouwen ook een grotere mate van zelfvertrouwen en zeggenschap over het eigen leven krijgen. Deze

groepen hebben een belangrijke functie gehad in de rol-emancipatie van vrouwen, dat wil zeggen het toegankelijk maken van een breed scala aan gedragspatronen voor vrouwen (Katier 1976; Fodor 1985; Stere 1985).

Het radicale feminisme vormt eveneens een belangrijke voedingsbodem voor de politieke stroming. Het komt tot uitdrukking in de visie dat problemen van individuele vrouwen zijn te herleiden tot de maatschappij en de machtsverhoudingen tussen de seksen daarbinnen, en dat niet individuele vrouwen, maar de ziekmakende omstandigheden moeten veranderen. Het 'zuivere' radicale feminisme toont zich in de visie dat onderdrukking door het patriarchaat verloopt via de lichamen en seksualiteit van vrouwen. Dit radicale feminisme vormt de achtergrond voor het grote scala aan groepen en activiteiten die in de jaren zeventig en tachtig ontstaan zijn, gericht op de hulpverlening aan slachtoffers van seksueel en fysiek geweld, en op de bestrijding van dit geweld.

Daarnaast ligt een radicaal-feministische visie ook ten grondslag aan de FORT-groepen die halverwege de jaren zeventig in Nederland en de Verenigde Staten opkwamen.²⁷ Feministen die zich tot de FORT-beweging rekenen, hanteren de visie dat de onderdrukking van vrouwen zich op drie gebieden manifesteert: maatschappelijke machtsverhoudingen leiden niet alleen tot maatschappelijke ongelijkheid van vrouwen en mannen, maar laten ook hun sporen na in interpersoonlijke relaties en de individuele psyche. Zij maken gebruik van inzichten uit de Transactionele Analyse, die stelt dat mensen gevangen zitten in een 'script' waarin zij bepaalde rollen oftewel posities wel, en andere niet kunnen innemen en ze bepaalde delen van zichzelf moeten onderdrukken. Met name deze laatste vorm van onderdrukking, de zogenaamde 'geïnternaliseerde onderdrukking', heeft veel aandacht gekregen. Deze onderdrukking zou resulteren in 'vervreemding':

'A sense of not being right with the rest of the world or humankind, a feeling of being not O.K., because something is wrong with you that makes you incapable of being happy and in tune with your world.' (Wyckoff 1976: 7)

Het isolement en de vervreemding van vrouwen zorgt ervoor dat ze gaan geloven dat hun situatie 'normaal' is (Wyckoff 1976, 1977; Katier 1978; Rooselaar 1980). Bewustwording, contact met andere vrouwen en sociale actie zijn in deze groepen de middelen om tot bevrijding te komen.

Deze liberaal- en radicaal-feministische visies liggen ten grondslag aan wat vanaf halverwege de jaren tachtig herkenbaar is als de politieke stroming in feministische hulpverlening. Politieke feministische hulpverleners stellen dat vrouwen onvoldoende in staat zijn om over zichzelf, hun eigen lichaam en eigen leven te beschikken, omdat externe factoren (de maatschappelijke omstandigheden waarin vrouwen leven en hun handelingsruimte) dan wel interne factoren (een gebrek aan vaardigheden, aan vermogens om autonoom te handelen) hen daarin belemmeren. De 'oplossing' wordt in deze stroming gezocht in het vergroten van de psychische, fysieke en maatschappelijke autonomie van vrouwen op persoonlijk én maatschappelijk vlak (Worell & Remer 1992; Van Mens-Verhulst 1988). Daartoe maken politieke feministische hulpverleners gebruik van bewustwordingsmethoden, creatieve methoden, gedragstherapeutische technieken en lichaamswerk, waarbij bij voorkeur in een groepssetting wordt gewerkt.

2.2.2. De cultuurkritische stroming

De cultuurkritische stroming in feministische hulpverlening neemt halverwege de jaren tachtig in de Verenigde Staten duidelijke vormen aan. Deze stroming wordt gevoed door het cultuurkritisch feminisme, ook wel aangeduid als het cultureel feminisme of verschilfeminisme dat kenmerkend is voor de tweede generatie feministen (Lazerson 1992; Enns 1993). Het cultuurkritisch feminisme heeft zich ontwikkeld vanuit de kritiek op de onzichtbaarheid, dan wel pathologisering van ‘het vrouwelijke’ in onze westerse cultuur en in de gangbare ‘mannelijke’ ontwikkelingstheorieën. Cultuurkritische feministen en feministische hulpverleners willen het vrouwelijk perspectief op de werkelijkheid, en de vrouwelijke psychologische eigenschappen en moraal, een gelijkwaardige plek geven in de samenleving. Daartoe hebben zij eigen theorieën ontwikkeld met betrekking tot de psychologische (Baker Miller 1976; Jordan e.a. 1991; Jordan 1997; Baker Miller & Stiver 1997), morele (Gilligan 1982)²⁸ en cognitieve (Belenky e.a. 1986)²⁹ ontwikkeling van vrouwen. Er bestaat niet één perspectief op de werkelijkheid, niet één waarheid, zo luidt hun stelling: de waarheid die vrouwen jarenlang is voorgeschoteld is een mannelijke en daarmee een verstoorde en beperkte waarheid. Vrouwen bevinden zich in een marginale positie ten opzichte van dit dominante perspectief, maar kunnen juist vandaaruit een ander, ja zelfs een meer compleet perspectief op de werkelijkheid bieden (Lazerson 1992).

In feministische hulpverlening heeft met name de relationele zelfontwikkelingstheorie van Jordan e.a. (1991), Jordan (1997) en Baker Miller & Stiver (1997), die tevens een alternatieve feministische therapeutische benadering impliceert, haar sporen nagelaten.³⁰ Het boek *Towards a New Psychology of Women* van Baker Miller (1976) luidde deze nieuwe stroming in feministische hulpverlening in. In dit boek maakt zij een begin met het formuleren van een feministische cultuurkritiek en van een alternatieve, positieve visie op de psychologische eigenschappen van vrouwen. Vanaf 1977 komen Jean Baker Miller, Janet Surrey en Judith Jordan bijeen in de *Monday Night Group*: een soort intervisie- en theoriegroep om de vrouwelijke psychologische ontwikkeling en de problemen die vrouwen tegenkomen, beter te gaan begrijpen. Later sluiten ook Alexandra Kaplan en Irene Stiver zich bij deze groep aan. In 1981 gaan zij samenwerken met het *Stone Center*, waarvan Jean Baker Miller dan educatief directeur wordt. Dit centrum houdt zich bezig met onderzoek en ontwikkeling van psychologische theorieën over vrouwen en de psychologische begeleiding van vrouwen. Hierbinnen beginnen zij met de ontwikkeling van een eigen theorie over de psychologische constitutie van vrouwen, die tot op heden voortduurt, en bekend is geworden als de ‘zelf-in-relatie’ theorie (Jordan e.a. 1991; Jordan 1997; Baker Miller & Stiver 1997).³¹

Het uitgangspunt van cultuurkritische feministische hulpverleners is dat de psychologische zelf-ontwikkeling van meisjes en vrouwen in tegenstelling tot die van jongens en mannen, in relatie tot anderen verloopt. Hierdoor ontwikkelen zij ‘vrouwelijke’ psychologische eigenschappen als empathie, het vermogen tot verbondenheid, zorgzaamheid en verantwoordelijkheid jegens anderen en voor de wereld. Het verschil met politieke feministische hulpverleners is dat cultuurkritische feministische hulpverleners de vrouwelijke ontwikkeling niet als een probleem beschouwen omdat zij de zelfbeschikking van vrouwen in de weg zou staan. In plaats daarvan beschouwen zij vrouwelijke eigenschappen als zorg, empathie en koestering juist als kwaliteiten, die de bouwstenen vormen van relaties en van de samenleving in haar totaliteit. Problemen ontstaan niet doordat vrouwen te weinig autonoom zijn, maar door een ontbreken van de ervaring van connectie in interpersoonlijke relaties en in sociaal-culturele contexten, waardoor hun zelfontwikkeling wordt belemmerd. Dit probleem van disconnectie vloeit voort uit de dominantie van het ‘mannelijke’ in onze westerse cultuur - de sterke gerichtheid op controle, beheersing en individuele behoeftebevrediging. In het werken met

cliënten zijn deze hulpverleners dan ook gericht op het creëren van een wederzijds empathische en responsieve relatie, waarin de verstoorde zelfontwikkeling van vrouwen weer op gang kan komen.

De zelf-in-relatie theorie heeft in het begin van de jaren negentig haar invloed doen gelden in feministische hulpverlening in Nederland.³² Inzichten uit de cultuurkritische stroming worden in Nederland, samen met inzichten uit bijvoorbeeld feministische psychoanalytische en object-relatie theorieën, vooral toegepast in individuele feministische therapieën. Het betreft veelal langer durende psychodynamisch gerichte therapieën die gehanteerd worden bij een variëteit aan hulpvragen, van zware traumatisering en eetstoornissen tot relatie- en ontwikkelingsproblematiek (Nicolai 1997). Daarnaast zien we dat deze inzichten het denken over autonomie en zorg in de politieke stroming hebben genuanceerd (Nicolai 1994a). In Nederland treffen we echter niet de ‘zuivere’ vorm van deze feministisch-therapeutische stroming aan, zoals die in het Stone Center in de Verenigde Staten is ontwikkeld en wordt beoefend. Een verklaring hiervoor is de relatief ‘feminiene’ cultuur in ons land, vergeleken bij de individualistische en zakelijke Amerikaanse samenleving. Een andere verklaring voor de relatieve ‘marginaliteit’ van deze stroming in feministische hulpverlening in Nederland is dat met de introductie van deze stroming in Nederland eind jaren tachtig reeds in de Verenigde Staten de eerste kritiek op deze stroming hoorbaar werd, met name de kritiek op het essentialistische en universalistische karakter ervan (zie Hare-Mustin & Marecek 1988). Deze kritiek heeft in de loop van de jaren negentig geleid tot meer aandacht voor verschillen tussen vrouwen onderling en voor de relationele zelfontwikkeling van mannen.

2.2.3. De postmoderne stroming

De postmoderne stroming in feministische hulpverlening is aan het eind van de jaren tachtig ontstaan, onder invloed van ontwikkelingen in de vrouwenbeweging en vrouwenstudies. Vanaf halverwege de jaren tachtig beginnen feministische theoretici in de Verenigde Staten onder invloed van kritiek van onder meer zwarte en lesbische feministen³³ te beseffen dat met de nadruk op gelijkheid van vrouwen onderlinge verschillen verdwijnen in de constructie van gemeenschappelijke behoeften en problemen (Hare-Mustin & Marecek 1988). Solidariteit tussen vrouwen op grond van hun vrouw-zijn kan niet langer als een vanzelfsprekendheid worden beschouwd. ‘Het’ feminisme, dat bij nadere beschouwing een wit, westers, middenklasse feminisme blijkt te zijn, maakt plaats voor uiteenlopende ‘feminismen’ (Harding 1992; Burman 1994).

Ook in Nederland komt er kritiek op het witte karakter van vrouwenstudies en de vrouwenbeweging door auteurs als Philomena Essed (1984; 1991; 1994), Troetje Loewenthal (1997), Gloria Wekker (1996) en Sawitri Saharso (1994; 1995). Vanaf dat moment beginnen ook witte feministen expliciet aandacht te schenken aan de invloed van andere sociaal-culturele verschillen, zoals ras, klasse en seksuele gerichtheid, en de interactie daarvan met gender, op het leven en welbevinden van vrouwen. Een nieuwe generatie feministen is geboren: de differentie- ofwel postmoderne feministen (Lazerson 1992).³⁴ Deze feministen staan zowel sceptisch tegenover het feministische gelijkheidsdenken als tegenover het feministische verschildenken. In hun visie bestaat er noch één werkelijkheid, noch één vrouwelijke werkelijkheid. Vrouwen gaan identificaties aan met uiteenlopende en wisselende groepen en verbreken deze weer, in verschillende contexten nemen zij verschillende en steeds wisselende posities in langs uiteenlopende ‘assen van differentiatie’ (Braidotti 1994). Dat betekent dat deze feministische theoretici gender niet langer als het enige, noch per definitie als het dominante sociaal-culturele ordeningsprincipe beschouwen, maar de relaties daartussen onderzoeken. Het betekent ook

dat de (gender-)identiteit van vrouwen niet als eenduidig en stabiel wordt beschouwd, maar als meervoudig en veranderlijk. Identiteiten worden voortdurend in het denken, spreken en handelen van vrouwen ge(re)construeerd. Dat betekent dat de ontwikkeling van identiteiten een proces is waarin mensen een actieve rol vervullen. Hoewel zij niet onbegrensd zijn in de mogelijkheden om hun eigen identiteit vorm te geven, kunnen zij gebruik maken van de betekenissystemen en handelingsrepertoires die in een specifieke context voorhanden zijn. Dat wil zeggen dat identiteit geconstitueerd wordt door de maatschappelijke praktijken en culturele betekenissystemen waarin mensen zich bewegen, en dat mensen deze praktijken en betekenissen tegelijkertijd aanwenden in de (re)constructie van hun identiteiten. Dezelfde ‘middelen’ die de zelfconstitutie van mensen inperken, maken deze ook mogelijk.

In de postmoderne stroming in feministische hulpverlening zien we deze ontwikkelingen terug in de visie op het vrouwelijk subject als meervoudig en dynamisch. Deze stroming wordt voor een belangrijk deel gevoed door poststructuralistische, psychoanalytische en intersubjectiviteitstheorieën (Flax 1990, 1993; Nicolai 1997, 1998; Benjamin 1995, 1998), maar ook door systeemtheoretische inzichten (Goldner 1997), (radicaal-)politieke perspectieven en het zwarte feministische standpuntdenken (Brown 1994). Deze stroming is voor een belangrijk deel ontwikkeld door feministische hulpverleners en theoretici die in hun kritische doordenking van hun politiek en/of psychoanalytisch geïnspireerde denk- en handelingskaders zijn ‘opgeschoven’ naar de postmoderne stroming (Van Mens-Verhulst 1996, 1997, 1998; Nicolai 1997; Hare-Mustin & Marecek 1990; Brown 1994).

In de postmoderne stroming is er geen eenduidig verklaringsmodel voor problemen en klachten van vrouwen voorhanden. Klachten en symptomen kunnen voortkomen uit complexen van factoren. Postmoderne feministische hulpverleners zoeken de oorzaak voor het ontstaan van problemen en klachten in de pogingen die vrouwen ondernemen om innerlijke conflicten op te lossen. Ook kunnen problemen het gevolg zijn van de strategieën die vrouwen ontwikkelen om zich te verhouden tot gebeurtenissen in hun leven en tot de - vaak tegenstrijdige - eisen, normen en opvattingen die de omgeving of maatschappij hen oplegt. Postmoderne feministische hulpverleners trachten vrouwen te helpen om met deze tegenstrijdigheden en conflicten om te gaan en zo hun mogelijkheden te verruimen voor zelfconstructie. Daarbij maken ze gebruik van een verscheidenheid aan denk- en handelingskaders. Juist het afhankelijk van de context uit verschillende - bijvoorbeeld radicaal-feministische, psychoanalytische, systeemtheoretische - registers putten in de hulpverlening aan cliënten én het voortdurend ondervragen van die registers is kenmerkend voor deze stroming (Nicolai 1997, 1998; Benjamin 1995, 1998; Kaschak 1992; Brown 1994; Goldner 1997e; Flax 1990, 1993).

In mijn uiteenzetting van de politieke, cultuurkritische en postmoderne stroming in de voorgaande paragrafen valt op dat aan deze stromingen uiteenlopende feministische perspectieven, overtuigingen en waarden ten grondslag liggen, en dat zij zich kenmerken door verschillende streefrichtingen in het werken met cliënten. Op een hoger abstractie-niveau kan ik in deze verschillen echter ook een aantal gemeenschappelijke kenmerken van feministische hulpverlening traceren.

2.3. Kenmerken van feministische hulpverlening

Uit de literatuur over de drie stromingen in feministische hulpverlening leid ik drie kenmerken af die geldig zijn voor het professionele handelen van feministische hulpverleners, maar wel in elke stroming een andere invulling krijgen.

2.3.1. Het politiserende en expliciet-normatieve karakter

Een eerste kenmerk is het politiserende en expliciet-normatieve karakter van de hulpverlening of begeleiding. Het politiserend karakter van feministische hulpverlening verwijst naar wat De Turck heeft omschreven als:

‘die benadering in de hulpverlening waarin de invloed van extra-psychische variabelen op de inter- en intrapsychische variabelen een expliciete plaats innemen in het hulpverleningsproces. Zo mogelijk worden cliënten geactiveerd om zich te verzetten tegen de nadelige invloed van extra-psychische variabelen op het welzijn [...]. Globaal kunnen in deze stroming die hulpverleners ingedeeld worden, die zowel in de diagnose als in de behandeling van de problematiek een direct verband leggen tussen de problemen van cliënten en de maatschappelijke en situationele achtergronden ervan. Tekorten in het welzijn van mensen worden in de eerste plaats geduid als maatschappelijke tekorten en de hulpverleners helpen de cliënten hun individuele klachten te vertalen in maatschappelijke klachten. In het hulpverleningsproces worden de cliënten gestimuleerd om hun individuele problemen te beleven in samenhang met hun objectieve situatie en om zich te verzetten tegen levensomstandigheden die hun welzijn remmen of bedreigen.’ (De Turck 1978: 8)

In de politieke stroming komt dit tot uitdrukking in de maatschappelijke contextualisering van hulpvragen, een gerichtheid op verandering van die sociaal-culturele contexten en het toerusten van cliënten met de vaardigheden daartoe. Het politiserende karakter van de cultuurkritische stroming kenmerkt zich door een kritische houding van feministische hulpverleensters ten aanzien van de dominante waarden in de westerse cultuur, zoals autonomie en individualiteit, en de effecten daarvan op de vrouwelijke ontwikkeling. In de postmoderne stroming toont het zich onder meer in het onderzoeken van de uiteenlopende wijzen waarop de binnen- en buitenwereld van vrouwen met elkaar interfereren in het ontstaan van problemen en klachten, en in het vergroten van de maatschappelijke bewegingsruimte en culturele zelfdefiniëruimte van mensen.

Het expliciet-normatieve karakter van feministische hulpverlening komt tot uitdrukking in de beelden en opvattingen met betrekking tot wat welbevinden en ‘goed samenleven’ inhouden, die richting geven aan het handelen van hulpverleensters. Feministische hulpverleensters expliciteren hun eigen waarden ten overstaan van cliënten en maken deze bediscussieerbaar in de werkrelatie. Zij onderzoeken samen wat voor hun cliënten ‘het goede leven’ inhoudt, wat zij nodig hebben om dit te benaderen, welke verwachtingen bij cliënten leven over de rol van hulpverlening en welke bijdrage zij als hulpverleensters kunnen en willen leveren. Het handelen van feministische hulpverleensters in de verschillende stromingen wordt grofweg door de volgende waarden gemotiveerd: de politieke stroming kenmerkt zich door de waarden van gelijkheid, autonomie en rechtvaardigheid, in de cultuurkritische stroming staan zorg en verbondenheid als belangrijke waarden centraal en in de postmoderne stroming gaat het om verantwoordelijkheid en het openhouden van diversiteit en tegenstrijdigheden.

2.3.2. Sensitiviteit voor macht/gender

Een tweede kenmerk van empowerment is de sensitiviteit voor macht/gender van de hulpverleenster. Macht/gender speelt een rol in de geleefde werkelijkheid³⁵ van cliënten, in de werkrelatie met de cliënt(e) en in de methoden of werkwijzen die zij hanteert. Macht en

gender moeten in feministische hulpverlening gekoppeld worden gezien, dat wil zeggen dat gender het product is van machtsprocessen. Het afgelopen decennium is er bovendien meer aandacht gekomen voor andere sociaal-culturele verschillen als het resultaat van machtsprocessen, zoals etniciteit en seksuele gerichtheid.

Macht wordt in feministische hulpverlening op verschillende wijzen geconceptualiseerd. In de politieke stroming wordt macht begrepen als een gelaagd begrip, dat tot uitdrukking komt in ongelijke machtsverhoudingen op persoonlijk, interpersoonlijk, collectief en/of maatschappelijk vlak. In de cultuurkritische stroming is er sprake van een dualistische machtsopvatting, waarin onderdrukkende, culturele staat tegenover scheppende, relationele processen. In de postmoderne stroming ten slotte wordt macht beschouwd als productieve en repressieve processen die uiteenlopende (openlijke en subtiele) gedaanten aannemen en zich op uiteenlopende bestaansdimensies manifesteren.

Gender is een begrip afkomstig uit vrouwenstudies en wordt wel aangevoerd ter onderscheiding van sekse als het biologische geslacht. Het staat voor de sociaal-culturele betekenissen en praktijken die aan het biologische man- of vrouw-zijn zijn gehecht.³⁶ Later hebben feministische theoretici, afhankelijk van hun discipline en veranderingsinteresse, gender verder uiteengerafeld in verschillende lagen³⁷, en zien we ook de opvatting dat gender niet alleen iets is wat je hebt (identiteit), of wat zich buiten je afspeelt (cultuur), maar ook iets wat je doet, wat je voortdurend zelf produceert en reproduceert in het spreken en handelen met gebruik making van voorhanden zijnde middelen: *doing gender* (West & Zimmerman 1987; Butler 1990; Bohan 1993). In deze opvatting gaat het om de wijze waarop vrouwen de culturele beelden, opvattingen en gedragscodes met betrekking tot vrouwelijkheid 'leven' en in dit proces ook kunnen transformeren. Ook het onderscheid tussen sekse en gender komt op losse schroeven staan, in die zin dat ook sekse als een sociaal-culturele en historische constructie wordt beschouwd.

Feministische hulpverleners onderscheiden eveneens verschillende lagen van sekse/gender in hun visie op het ontstaan van problemen en klachten van vrouwen. Op de eerste plaats spreken zij over 'sekse' als aanduiding voor lichamelijke (biologische, genetische, hormonale) processen. De sekse van een vrouw wordt op grond van de aanwezigheid van vrouwelijke geslachtskenmerken direct na haar geboorte 'bepaald' of liever gezegd: toegewezen (Nicolai 1998). Dit is minder eenduidig dan het lijkt, omdat er lichamen, genetisch of hormonaal allerlei 'varianten' of 'tussenvormen' van mannelijk en vrouwelijk mogelijk zijn, die desalniettemin in een van beide categorieën worden ondergebracht. Deze lichamelijke dimensie is belangrijk, omdat vanaf het moment van de geslachtstoewijzing de omgeving van het meisje zich meestal conform deze geslachtstoekenning gaat gedragen. De betekenissen, verwachtingen, rollen en normen die aan de vrouwelijke sekse zijn gehecht, zijn in belangrijke mate bepalend voor het leven dat het meisje zal gaan leiden. De biologische sekse 'vrouw' komt dus zowel tot stand door toeschrijving van buitenaf als door processen in en aan het lichaam.

Al heel vroeg ontwikkelt het meisje op grond van deze geslachtstoewijzing een 'gender-identiteit', een diep verankerde persoonlijke beleving van het geslacht waartoe het behoort en de persoonlijke betekenisgeving daaraan. Deze psychologisch en sociaal bepaalde gender-identiteit vormt de tweede dimensie. Zij blijft zich ontwikkelen gedurende de hele levensloop en wordt door verschillende gebeurtenissen en bestaansknoppunten beïnvloedt. Feministische hulpverleners onderscheiden in gender-identiteit vaak nog een bewust en een onbewust deel: een deel wat je 'hebt' en een deel wat je 'bent' (Flax 1990; 1993; Benjamin 1988, 1995; Nicolai 1998). Het laatste betreft een genderspecifieke en vaak niet bewuste wijze van in het leven staan en zichzelf beleven, het organisatie-schema van het zelf³⁸, dat veelal onbewust alle opeenvolgende ervaringen kleurt en het zelfgevoel

vormgeeft. Sommigen spreken in dit verband over libidinale verlangens, sensaties uit het lichaam en temperamenten, die het zelf 'van binnenuit' constitueren en waar het zichzelf niet van bewust is, noch er vat op heeft (Flax 1993; Benjamin 1995). Het meer bewuste deel van gender-identiteit betreft processen als waarneming, denken, expressie van gevoelens, conflicthantering, communicatie en handelen in relatie tot anderen. Evenals het vroeg ontwikkelde zelfgevoel, vindt de ontwikkeling van deze bewuste processen plaats in relaties met anderen gedurende het gehele leven (Nicolai 1998).

Naast deze processen op het persoonlijke en interpersoonlijke vlak onderscheiden feministische hulpverleners ook maatschappelijk-structurele processen en praktijken die bepalen wat vrouwen kunnen doen en wat niet. Deze dimensie van gender omvat de sociaal-cultureel bepaalde sekse-rollen, en gender als sociale relatie die alle maatschappelijke praktijken beïnvloedt, zoals onderwijs, rechtspraak, wetenschap en politiek (Flax 1990).

Ten slotte heeft gender ook betrekking op de historische en sociaal-culturele constructie van wat 'mannelijk' en wat 'vrouwelijk' heet, wat tot uitdrukking komt in beelden, normen en waarden, en opvattingen die circuleren rondom 'mannelijkheid' en 'vrouwelijkheid'. Dit is gender als symbolisch-cultureel proces dat alle andere bestaansdimensie doortrekt:

‘Vrouwelijkheid’ is een constructie. [...] Vrouwelijkheid valt in geen enkel opzicht samen met “vrouwen” zoals ze in levende lijven, van vlees en bloed, hun leven leiden, hun werk doen, hun kinderen opvoeden, denken, wandelen, liefhebben en hopen. Geen enkele vrouw ontkomt echter aan de maatschappelijke invloed die de constructie van “vrouwelijkheid” uitoefent. Het bepaalt wat je wel kan doen en wat niet, wat je mag weten en wat niet, hoe je je mag kleden, hoe je kinderen krijgt of niet. Het bepaalt ook wat er in je leven met je gebeurt en welke mogelijkheden je hebt om daar iets aan of mee te doen. Het bepaalt je keuzen of juist het gebrek aan keuzen. Het bepaalt uiteindelijk hoe je over jezelf denkt en voelt en daarmee je identiteit.’ (Nicolai 1997: 343)

In de verschillende stromingen krijgt gender een andere betekenis. Politieke feministische hulpverleners richten zich op een persoonlijke laag van zelfbeelden, sekserollen en gedragingen die mede bepaald worden door een sociaal-culturele dimensie van gender - zoals de toegankelijkheid van voorzieningen als onderwijs en arbeid voor de seksen en de mogelijkheden voor participatie in besluitvormingsprocessen, en de opvattingen, beelden en verwachtingen met betrekking tot mannelijkheid en vrouwelijkheid in de samenleving. In de cultuurkritische stroming staat de interpersoonlijke dimensie van de ontwikkeling van gender-identiteit centraal, in relatie tot de culturele context en dominante waarden, beelden en opvattingen daarbinnen. De postmoderne stroming kenmerkt zich door een meervoudige en processuele opvatting van gender. Gender komt tot uitdrukking en wordt voortdurend ge(re)produceerd in lichamelijke uitingen en sensaties, in het zelfgevoel en het handelen in relaties tot anderen, in culturele betekenissystemen en maatschappelijke praktijken.

2.3.3. De paradox van kracht en kwetsbaarheid

In feministische hulpverlening wordt met verschillende begrippen de persoonlijke ontwikkeling van vrouwen beschreven in relatie tot de sociaal-culturele contexten waarin vrouwen zich bewegen. Deze begrippen tonen de ontvankelijkheid en daarmee ook de

kwetsbaarheid van het vrouwelijke zelf voor invloeden van buitenaf. Ik zal hieronder de belangrijkste processen van zelfconstitutie weergeven: geïnternaliseerde onderdrukking en dominantie, socialisatie, identificatie met anderen, en de verinnerlijking van anderen. Deze processen komen in alle drie de stromingen ter sprake, met uitzondering van de politieke stroming waarin alleen de eerste drie een rol spelen.

Een eerste proces is dat van *geïnternaliseerde onderdrukking*. Dit begrip is ontleend aan het werk van Paulo Freire (1972) en werd in Nederland geïntroduceerd door Pheterson (1982). Het verwijst naar de internalisatie van bijvoorbeeld racisme, seksisme of homofobie door mensen die tot marginale groepen behoren. Specifieker gaat het daarbij om:

'Verinnerlijking en aanvaarding door individuen binnen een onderdrukte groep van de vooroordelen die in de dominante cultuur jegens hen bestaan. Geïnternaliseerde onderdrukking uit zich vaak in zelfhaat, teruggetrokkenheid, minderwaardigheidsgevoelens, berusting, het gevoel geïsoleerd te zijn, angst voor geweld, machteloosheid en dankbaarheid omdat men desalniettemin mag bestaan.' (Pheterson 1982: 413)

Een hieraan verwant begrip is dat van *geïnternaliseerde dominantie* ofwel overheersing:

'Geïnternaliseerde overheersing is verinnerlijking en aanvaarding door individuen van de dominante groep van vooroordelen tegen anderen. Geïnternaliseerde overheersing uit zich vaak in gevoelens van meerderwaardigheid, normaliteit en zelfingenomenheid. Ze gaat samen met ontkenning van de werkelijkheid, projectie, angst, schuldgevoelens en met vervreemding van het eigen bestaan en van de natuur.' (Pheterson 1982: 414)

Bernardez (1988) heeft dit ook wel aangeduid als de kwetsbaarheid van vrouwen op dominante posities in de samenleving voor 'culturele tegenoverdracht': de verborgen wijzen waarop culturele verwachtingen en veronderstellingen over anderen het vermogen verstoren om de ander te zien en te kennen zoals die zelf gezien of gekend wil worden. Deze impliciete veronderstellingen die voortkomen uit het zich niet bewust zijn van de eigen kleur (wit), kunnen evenals geïnternaliseerde onzekerheid of minderwaardigheid open en eerlijke interactie in de weg staan.

Een ander proces van zelf-constitutie is dat van *socialisatie*. Socialisatie heeft betrekking op het aanleren van de rollen die in een cultuur aan (een bepaalde groep) vrouwen worden toegeschreven, dat wil zeggen de psychologische eigenschappen, waarden en normen, vaardigheden, regels en voorschriften voor gedrag dat van die groep verwacht wordt. De relaties met anderen vormen hierin een belangrijke rol, zoals de primaire opvoeders, vrienden en vriendinnen, maar ook de expliciete dan wel impliciete boodschappen die vrouwen via de media over zich krijgen uitgestort (van den Boogaard & Ruiters 1986; Worell & Remer 1992; Nicolai 1997).

Sociaal-leertheoretici, zoals Mischel (1966), leggen de nadruk op processen van straf en beloning waardoor kinderen leren welk gedrag voor hun sekse geoorloofd is. Ook imitatie vanuit de identificatie met rolmodellen vormt daarbij een belangrijk proces. In cognitieve ontwikkelingstheorieën ligt de nadruk op de actieve inbreng van kinderen. Kinderen gelden als naar waardering en consistentie zoekende wezens. Dat motiveert hen

om hun gedrag zoveel mogelijk in overeenstemming te brengen met dat van de sekse waartoe ze zichzelf rekenen (Kohlberg 1966).

Feministische theorieën over socialisatie, zoals die van Belotti (1975), benadrukken vooral de opvoedingspraktijken die meisjes vanaf hun vroege kinderjaren conditioneren en beroven van hun zelfstandigheid en creativiteit, doordat zij ander speelgoed krijgen dan jongens, andere spelletjes met hen worden gedaan, en stelselmatig een stereotype beeld van vrouwen respectievelijk mannen krijgen voorgeschoteld in verhaaltjes en sprookjes.

Socialisatie blijft echter niet beperkt tot de kindertijd, maar is een levenslang proces, waarin een aantal bestaansknoppunten ofwel fase-overgangen (zoals de puberteit, de eerste baan, het begin of het einde van relaties, zwangerschap, chronisch ziek worden, etc.) en de sociaal-culturele betekenissen die daar in het algemeen en voor specifieke sociale groepen aan gehecht zijn, bepalende momenten kunnen vormen in de zelf-constitutie (Nicolai 1997).

De zelf-constitutie van vrouwen krijgt verder gestalte in processen van *identificatie met anderen*. Identificatie staat voor het 'je eigen maken van aspecten van iemand anders met wie je door hechting of bewondering verbonden bent' (Nicolai 1998: 156). Vrouwen kunnen zich met uiteenlopende en steeds wisselende groepen, personen en aspecten van personen vereenzelvigen. Van de-identificatie is sprake wanneer vrouwen (aspecten van) mensen buiten hun zelfbeleving sluiten omdat zij zich deze niet eigen willen maken. Van geheime identificatie is sprake wanneer vrouwen het zichzelf niet toestaan zich met een bepaalde persoon of groep te identificeren.

Ten slotte zien we dat vrouwen ook (aspecten van) belangrijke anderen in zich opnemen. Dit wordt ook wel aangeduid als *internalisatie* of 'verinnerlijking van (aspecten van) anderen' (Nicolai 1998). Het betreft grotendeels onbewuste oftewel intrapsychische processen in de ontwikkeling van een eigen identiteit. Sommige geïnternaliseerde anderen of aspecten van anderen gaan de kiemen van het geweten vormen, de drager van normen en waarden. Het internaliseren van geprivilegieerde anderen kan het 'gewenste zelf' vormen; het internaliseren van onderdrukte posities juist het 'ongewenste of afgesplitste zelf', degene die je niet wilt zijn of de eigenschappen die je niet wilt bezitten. Dat betekent dat het zelf gedeeltelijk geconstitueerd wordt door middel van netwerken van relaties en ook de onderdrukking daarvan, door fantasieën over, en verwachtingen tussen 'interne objecten' (Flax 1993). Het zelf vormt als het ware een complexe 'innerlijke wereld' met haar eigen systeem van interne relaties, een wereld die echter nooit los staat van de positionering van mensen in sociale relaties in de wereld 'daarbuiten', de sociale voorschriften die daaraan gehecht zijn en de belichaamde ervaringen die zich in dergelijke relaties aandienen. Omdat we leven in een maatschappelijke context en betekenissystemen, die gekleurd worden door onder meer asymmetrische gender relaties, hiërarchische rassenverhoudingen en een grote kloof tussen armen en rijken, zullen we geneigd zijn bepaalde delen van ons zelf te ontkennen of af te splitsen. Homofobie bijvoorbeeld versterkt de onderdrukking, buitensluiting of vervorming van bepaalde aspecten van seksualiteit, verlangens, fantasieën en relaties in onszelf.

De zelfconstitutie van vrouwen krijgt kortom gestalte in de relaties die vrouwen met anderen onderhouden en de maatschappelijke structuren en/of culturele betekenissystemen waarin zij zich bewegen. Deze inbedding en met name de machtsprocessen die daarvan uitgaan maken vrouwen kwetsbaar omdat ze op uiteenlopende manieren hun ontwikkeling kunnen (ver)vormen of verstoren. Dat betekent echter niet dat in feministische hulpverlening vrouwen beschouwd worden als slachtoffers van deze structuren en

systemen. In de politieke stroming verschijnen vrouwen als in potentie actief handelende subjecten, behept met vermogens tot zelfbeschikking. In onderdrukkende omstandigheden kunnen deze echter moeilijk ontwikkeld worden. In de cultuurkritische stroming worden de relationele en cultureel ondergewaardeerde kwaliteiten van vrouwen als kracht ge(her)definieerd. Ook in de postmoderne stroming hoeven vrouwen niet samen te vallen met de eisen die de buitenwereld aan hen stelt, maar is er altijd iets dat ontsnapt aan inschrijving door de cultuur: een kracht of verlangen dat vaak alleen aan het lichaam voelbaar wordt.

De erkenning van vrouwen in hun kwetsbaarheid en het aanspreken van hun vermogens, kracht en verlangen zijn in feministische hulpverlening onlosmakelijk met elkaar verbonden. Dit derde kenmerk van feministische hulpverlening heb ik om die reden aangeduid als de paradox van kracht en kwetsbaarheid.

2.4. Empowerment

Na mijn uiteenzetting van de drie centrale kenmerken in feministische hulpverlening in de voorgaande paragrafen kan ik nog een volgende stap zetten in mijn reconstructie van feministische hulpverlening. Ik ben namelijk van mening dat deze kenmerken in hun samenhang kunnen worden aangeduid met de term *empowerment*. Ook in literatuur op het brede terrein van zorg en welzijn worden een politiserende benadering van problemen en klachten van mensen en aandacht voor machtsprocessen en machtsverschillen in de werkrelatie en methoden, als centrale kenmerken van een empowerment-benadering opgevoerd. Net als in feministische hulpverlening, behoort daartoe bovendien het uitgaan van de eigen vermogens en vaardigheden van mensen om zelf gewenste veranderingen in hun persoonlijke leven en leefomstandigheden aan te brengen.³⁹

Voor een goed begrip van empowerment moeten we teruggaan naar omstreeks 1960 in de Verenigde Staten, waar het een centraal item vormt in de sociale actie-ideologie van onder meer de burgerrechtenbeweging, het anti-kolonialisme en de vrouwenbeweging (Stein 1997). De opkomst van dit begrip hangt samen met de toenemende aandacht in de sociale wetenschappen vanaf de jaren vijftig voor het verschijnsel van machteloosheid en daarmee verwante begrippen als aangeleerde hulpeloosheid, vervreemding en geïnternaliseerde onderdrukking (Wallerstein 1992). Vanaf het eind van de jaren zeventig wordt de term empowerment steeds vaker gehanteerd in discussies over strategieën voor sociale preventie en gemeenschapsinterventies. We zien een toenemende aandacht voor empowerment in literatuur op het terrein van maatschappelijk werk (Pinderhughes 1983; Solomon 1976, 1987; Gutiérrez 1988), geestelijke gezondheidszorg en de zogenaamde *community psychology* (Rappaport 1981, 1987; Kieffer 1984; Zimmerman 1991, 1995; Prilleltensky & Nelson 1997). Ook in literatuur over ontwikkelingslanden (Van Touwen 1994; Stein 1997), specifieke doelgroepen, zoals ouderen, chronisch zieken en gehandicapten, migranten en ex-psychiatrische patiënten (McWhirter 1994; Royers, de Ree & Verbeek 1998), en op het terrein van educatie en onderwijs, *human resource management* en organisatiekunde is de term ingeburgerd geraakt.

In feministische hulpverlening komen we het begrip met name tegen in de buitenlandse literatuur als aanduiding voor de gerichtheid van feministische hulpverleners en/of het hulpverleningsproces (Worell & Remer 1992; Morrow & Hawxhurst 1998; Surrey 1991b, 1991c; Baker Miller & Stiver 1997). In de Nederlandse context is empowerment geïntroduceerd door de zwarte-, migranten- en vluchtelingenvrouwenbeweging (zmv-beweging) als een sleutelbegrip in de zorg en hulpverlening aan zmv-vrouwen (Targuia 1997a; Fienieg 1998), maar in de Nederlandse

vrouwenhulpverlening wordt dit begrip slechts sporadisch gebruikt (Jongerius-Joras 1993; van Mens-Verhulst 1996). Empowerment is mijns inziens echter een begrip dat de kern weergeeft van feministische hulpverlening, vanwege de centrale plek die macht in deze praktijk inneemt, het positieve en krachtige beeld van vrouwen dat feministische hulpverlening uitdraagt en de traditie die zij heeft in zelfhulp, waarin vrouwen op eigen kracht hun hulp ter hand nemen. In die zin verdient dit concept een centrale plaats in het zelfverstaan van deze beroepsgroep.

3. Humanistisch raadswerk

In dit hoofdstuk staat humanistisch raadswerk centraal. Om een beter zicht te krijgen op de aard en inhoud van deze professie heb ik gebruik gemaakt van literatuur hierover. Aan de hand van de debatten die in de loop van de jaren negentig in tijdschriften als *Praktische Humanistiek* en *Rekenschap* gevoerd zijn, kan ik een viertal verhalen onderscheiden met betrekking tot wat humanistisch raadswerk inhoudt, dan wel zou moeten inhouden. De gemeenschappelijke noemer daarin is zingeving. De wijze waarop over zingevingsvragen en -processen wordt gedacht, verschilt echter in de vier verhalen, zo zal ik laten zien. Eerst ga ik in op de geschiedenis van humanistisch raadswerk en op de debatten die de ontwikkeling van deze professie tot inzet hebben.

3.1. De geschiedenis van humanistisch raadswerk

De naoorlogse wederopbouw-periode vormde een ideale voedingsbodem voor het ontstaan van een humanistische beweging. Deze moest de belangen gaan behartigen van de groeiende groep buitenkerkelijken. Van Praag (1953) heeft dit aangeduid als de ‘kleine strijd’ van de humanistische beweging. Bovendien was er nog een ‘grote strijd’ te leveren tegen het voortschrijdende ‘nihilisme’ in de samenleving, dat wil zeggen: ‘de sociaal-culturele ontworteling en vernummering, en de daarmee samenhangende vervlakking’ (Van Praag 1953: 5). De humanistische beweging stelde zich ten doel om mensen bewust te maken van de verantwoordelijkheid voor hun eigen leven en de samenleving, om hun geestelijke weerbaarheid en normbesef te activeren, en bevooroordeeldheid, vervreemding en zinloosheidservaringen te bestrijden (Burger 1993).

Het beroep van humanistisch raadswerker is voortgekomen uit deze kleine en grote strijd en is daarmee in feite ontstaan als pendant van de geestelijke begeleiding op godsdienstige basis (Van Houten 1993).¹ Dat betekent dat deze professie zich met name een plek heeft verworven binnen de instituten waarin ook andere vormen van geestelijke begeleiding present waren: de gezondheidszorg, justitie en de krijgsmacht.²

Vanaf de oprichting van het Humanistisch Opleidingsinstituut (HOI) in 1964, kwamen discussies op gang over de professionalisering van het ambt. In datzelfde jaar werd het werk van humanistisch raadsliden - in eerste instantie bij defensie - door de overheid erkend. Daarna volgde het werkveld justitie en nog later werden ook vrijwilligers die werkzaam waren in de gezondheidszorg, als betaalde kracht aangesteld vanuit het Humanistisch Verbond dat fungeert als zendend genootschap.

De meest geciteerde definitie in het humanistisch raadswerk is die van Van Praag, de ‘vader’ van het Nederlandse moderne humanisme:

‘Humanistische begeleiding is de ambtshalve, systematische benadering van mensen in hun situatie in een sfeer van veiligheid en empathie, zodanig dat hun vermogen geactiveerd wordt tot zingeving, oriëntatie en zelfbestemming, mede door confrontatie met de mogelijkheden van het mens-zijn naar humanistisch inzicht, waardoor zij zelfstandig een levensvisie kunnen ontwerpen en hanteren.’ (Van Praag 1978: 210)

Na 25 jaar is het Humanistisch Opleidingsinstituut opgehouden te bestaan en overgegaan in een wetenschappelijke beroepsopleiding, die verzorgd wordt door de Universiteit voor Humanistiek.³ Met de oprichting van deze universiteit in 1989 is de professionalisering van het werk een nieuwe fase ingegaan, hetgeen tot uitdrukking komt in debatten en discussies

rondom de ‘fundering’ en professionalisering van het raadswerk, de methodiek ervan en de verbreding van het beroepsprofiel van humanistici en humanistisch raadslieden. Nog later heeft ook de kwaliteitsdiscussie de kop opgestoken. In het najaar van 1996 werd hieraan een werkconferentie voor humanistisch raadslieden gewijd.

Anno 1999 zijn raadslieden werkzaam in diverse instellingen en instituten op het terrein van de gezondheidszorg, justitie en defensie, en zijn er ook een aantal vrijgevestigde raadslieden. Onder de noemer van humanistisch raadswerk, humanistisch geestelijke verzorging of humanistisch geestelijk werk verlenen zij bijstand aan mensen die steun behoeven bij de doordenking van bestaansvragen, en bij het proces van oriëntatie op en zoeken naar een houding ten aanzien van gebeurtenissen en situaties waarmee ze worden geconfronteerd (Mooren, 1995). Dit gebeurt in overwegend individuele contacten.

3.2. Debatten over humanistisch raadswerk

In de tijdschriften *Praktische Humanistiek* en *Rekenschap* zijn, zoals ik al eerder aangaf, in de loop van de jaren negentig debatten gevoerd over humanistisch raadswerk. In deze paragraaf ga ik hier nader op in, met als doel om de verschillende visies op het raadswerk scherper te krijgen. Ik ga achtereenvolgens in op de discussie over de plek die het humanistische gedachtegoed moet innemen in het humanistisch raadswerk, op de methodiek-discussie en de ontwikkeling van een normatief professionaliteitsbegrip voor humanistisch raadswerk, en ten slotte op de discussie over de verbreding van het beroepsprofiel en de rol van het ‘ambt’ en de ‘vrijplaats’ in humanistisch raadswerk. Een kwestie die in al deze debatten een rol speelde was de vraag naar het eigen domein van deze praktijk. De kwaliteitsdiscussie laat ik buiten beschouwing, omdat deze voor een verheldering van de visies op humanistisch raadswerk niets toevoegt.

3.2.1. De plaats van het humanisme in humanistisch raadswerk

Een eerste belangrijke debat is dat over de ‘fundering’ van humanistisch raadswerk. De discussie cirkelt met name rondom de plaats van het humanisme en het humanistische gedachtegoed in het raadswerk. De twee extreme posities worden ingenomen door aan de ene kant de voorstanders van wat is aangeduid als een ‘expliciet’ humanisme, en aan de andere kant degenen die voor een ‘impliciet’ humanisme pleiten. Het eerste dient op inhoudsniveau tot uitdrukking te komen in het werk. Cliteur, de toenmalig voorzitter van het Humanistisch Verbond, is de belangrijkste woordvoerder hiervan. Het impliciete humanisme dient daarentegen op performatieve⁴ wijze een plek te krijgen in het raadswerk en is eerder een *humanism in use* (Van Houten 1993). Deze laatste pool wordt met name vertegenwoordigd door Kunneman, hoogleraar Praktische Humanistiek aan de Universiteit voor Humanistiek (UvH).⁵

Aan deze opvattingen liggen verschillende visies op de ontzuiling en individualisering van de samenleving ten grondslag. Kunneman legt deze maatschappelijke ontwikkelingen uit als een fragmentatie van de samenleving en teloorgang van collectieve zingevingskaders, zodat er nieuwe vormen van - niet-denominatiegebonden - geestelijke verzorging nodig zijn die kunnen inspelen op de vele uiteenlopende en geïndividualiseerde vormen van omgang met bestaansvragen van mensen. Cliteur daarentegen is van mening dat de samenleving niet zozeer gefragmenteerd dan wel pluriform geworden is. Mensen zouden zich met elkaar verwant voelen op grond van een bepaalde traditie, cultuur en levensbeschouwelijke gemeenschap en zouden daarom (nog steeds) behoefte hebben aan een collectieve en expliciete humanistische identiteit.⁶

Derkx & Mooren (1996) hebben later nog een andere terminologie in dit debat geïntroduceerd, namelijk die van ‘exclusief’ en ‘inclusief’ humanisme. Met ‘exclusief humanisme’ verwijzen zij naar een gesloten of afgegrensd en tamelijk statisch humanisme. Zij zijn voorstander van een ‘inclusief humanisme’, dat wil zeggen een open en dialogische levensbeschouwing, die betrokken is op de kwaliteit van leven van concrete mensen, en uiteenlopende levenswijzen, opvattingen en uitgangspunten kan insluiten. Bovendien is ze voor verandering vatbaar op grond van nieuwe ervaringen en inzichten. Dit inclusieve humanisme dient wel een expliciete plaats in te nemen in het professionele handelen van raadslieden, dat wil zeggen uitgangspunten, perspectieven en waarden te leveren vanwaaruit het handelen van humanistisch raadslieden gestalte krijgt.

Een impliciet en inclusief humanisme raakt aan wat Van Houten (1999) later heeft aangeduid als een ‘geleefd humanisme’. Hij verwijst hiermee naar een humanistische levensvisie die zich in concrete handelings- en levenspraktijken toont, of beter gezegd, stilzwijkend het handelen motiveert.

3.2.2. Methodiek en normatieve professionaliteit

Een discussie die uit de voorgaande voortvloeit, heeft betrekking op de methodiek van het humanistisch raadswerk.⁷ De professionele vorming en methodiekontwikkeling in de HOI-periode behelsde vooral het leren van gespreksvormen en -technieken en de attitudevorming van de werker (Mooren 1999). Met de oprichting van de Universiteit voor Humanistiek doemt ook de vraag op naar de noodzaak en de richting van het proces van methodiekontwikkeling. Daarin kunnen grofweg twee kampen onderscheiden worden: degenen die de persoon van de werker en de relatie als ‘methoden’ van het humanistisch raadswerk beschouwen of als uitgangspunt nemen voor de ontwikkeling van een communicatieve methodiekopvatting voor humanistisch raadswerk enerzijds en de voorstanders van een methodiek die vanuit een expliciet humanistisch kader gestalte krijgt anderzijds.⁸

Een belangrijke woordvoerster van het eerste kamp is Hoogeveen (1991, 1993).⁹ Humanistisch geestelijk werk gaat in haar visie uit van:

‘de veronderstelling dat de cliënt zélf zijn doel en weg bepaalt, zélf zijn antwoord op of een houding tegenover de vragen kan vinden die het leven hem stelt. De geestelijk werker wil hem daarbij tot steun zijn, als medemens in een gelijkwaardige relatie van mens tot mens. [...] Binnen deze relatie stelt de geestelijk werker alle mogelijkheden van zijn eigen mens-zijn ten dienste van de cliënt - zijn gevoelens, gedachten, meeleven, meedenken, kennis en ervaringen. Het betekent gezamenlijk mens-zijn. [...] Geestelijk werk is in die zin te typeren als het gezamenlijke worstelen met de gezamenlijke menselijke problematiek.’ (1993: 282/285)

Als er al sprake is van ‘methodiek’ in humanistisch raadswerk, zo stelt Hoogeveen, dan:

‘gaat [het] daarbij juist níet om methoden, technieken, behandelings- of benaderingswijzen, níet om het toepassen van kennis of wetenschap. Het gaat daarbij vooral en bovenal om de wijze waarop de geestelijk werker zich met zijn persoon in de relatie met de cliënt begeeft. De methodische vragen richten zich daarom dan ook vooral op de wijze waarop hij zelf in het leven staat, op zelfreflectie, op bezinning en op het doordenken van hoe hij - van zijn kant -

op de beste wijze de voorwaarden kan scheppen voor een gelijkwaardige relatie van mens tot mens' (1993: 281-282).

In deze visie op het professionele handelen bepaalt de cliënt zelf de inhoud en koers van het gesprek. De raadsman of raadvrouw is slechts een gids op de reis of zoektocht van de cliënt(e), een katalysator in het proces van de cliënt, of een vriend, medemens of lotgenoot (Hoogeveen 1991, 1993, 1997; Mooren & van der Kwaak 1996; Molenaar 1997). Hij of zij verricht veelal 'eenvoudig' werk, zoals luisteren, praten, troosten en er 'gewoon zijn' voor de ander. Hiermee bedoelt Hoogeveen dat raadslieden niet in het proces van de cliënt(e) ingrijpen, maar dit in werking zetten, bevorderen of ondersteunen (Hoogeveen 1993: 286).¹⁰ Anderen vergelijken om die reden het raadswerk met het werk van een vroedvrouw, die dat wat verwekt is laat groeien en naar buiten helpt brengen waar de cliënt(e) vol van is (Jorna 1993). Om de fundamentele gelijkwaardigheid van raadswerker en cliënt(e) te onderstrepen stellen deze raadslieden zichzelf liever niet voor als 'professionals maar [als] leken als ieder ander' omdat zij 'in hun mens-zijn evenals hun cliënten gewoon beginnelingen zijn' (Molenaar 1997: 220-221).¹¹

In deze opvatting van humanistisch raadswerk als 'eenvoudig werk' hanteren raadslieden geen vooropgezette inhoudelijke kaders of perspectieven, noch hebben zij doelen in de begeleiding van hun cliënten. Zij zouden de verhalen van cliënten onbevangen en onbevooroordeeld tegemoet treden en dus ook niet sturen of bepalend zijn voor de richting die de gesprekken uitgaan. Raadslieden die hun eigen professie als 'eenvoudig' voorstellen hanteren uiteenlopende benamingen voor hun professionele activiteiten, maar spreken niet graag over 'hulpverlening', 'doelstellingen' of 'methoden' als ze aan hun eigen werk refereren, omdat zij dit in verband brengen met een 'behandelgedachte', instrumenteel-technisch handelen, en een top-down benadering die het hulpaanbod en niet de cliënt centraal stelt.

Deze visie op het werk vormt het uitgangspunt voor de inspanningen van onder meer Kunneman (1994) om de methodiek van het raadswerk een eigen invulling te geven, waarin het humanisme een impliciete plek krijgt toebedeeld als normatieve inspiratiebron of voedingsbodem vanwaaruit het werk gestalte krijgt. Zo stelt hij een 'communicatieve methodiekopvatting' voor humanistisch raadswerk voor, gebaseerd op een zogenaamde 'brede rationaliteitsopvatting', als alternatief voor de technisch-instrumentele methodiekopvatting en de 'smalle' rationaliteit die kenmerkend zijn voor veel mensgerichte professies. Met een brede rationaliteitsopvatting bedoelt hij dat niet alleen het effectief en doordacht hanteren van vaardigheden en methoden die gebaseerd zijn op wetenschappelijke kennis een plek dienen te krijgen in een methodiek van humanistisch raadswerk, maar ook de normatieve gezichtspunten en subjectiviteit van de werker (zijn of haar houding, authenticiteit, persoon). Deze methodiekopvatting sluit aan bij zijn visie op de aard van de professionaliteit van dit beroep, die hij aanduidt als 'normatieve professionaliteit'.¹² Anders dan in een technisch-instrumentele opvatting van professionaliteit ligt hierin niet de nadruk op de vaardige toepassing van vaststaande handelingsrepertoires op grond van wetenschappelijke theorieën. In normatieve professionaliteit staat de communicatieve kwaliteit van het professionele handelen centraal en vormt reflexiviteit een intrinsiek onderdeel van dit handelen (Van Houten 1996; Baart 1996). Deze vorm van professionaliteit impliceert bovendien een normatieve stellingname, zowel in politieke als in existentiële zin (Kunneman 1996).

Een tegengestelde opvatting is die van Mooren (1999). Hij plaatst vraagtekens bij de huiver voor het hanteren van inhoudelijke kaders in het werken met cliënten, als zouden deze per definitie reductionistisch zijn, het verhaal van cliënten in een strak stramien gieten

en geen ruimte laten voor reflexief handelen in de richting van door de cliënt te bepalen doelen. De beelden en opvattingen van humanistisch raadswerk als een professie die geen inhoudelijke kaders hanteert en open en zonder doelen de begeleiding vormgeeft, noemt hij 'mythen'. Deze beelden en opvattingen functioneren veelal onbesproken en op weinig gefundeerde wijze in het zelfbegrip van humanistisch raadslieden, en kunnen om die reden op hun juistheid betwijfeld worden (Mooren 1999).¹³ Deze mythen zouden de explicitering en ontwikkeling van de specifieke aandachtsgebieden van humanistisch raadswerk in de weg staan. Bovendien zouden ze er mede verantwoordelijk voor zijn dat inhoudelijke visies op de vragen en problemen van cliënten onvoldoende zijn ontwikkeld. Ten slotte zijn ze er debet aan dat een beschrijving van het professionele handelen in relatie tot inhoudelijke perspectieven en uitgangspunten achterwege is gebleven. Mooren is dan ook een belangrijk voorstander van methodiekontwikkeling: in zijn recente werk ontwikkelt hij een narratieve methodiek voor humanistisch raadswerk (1999). Het referentiekader van humanistisch raadslieden dat vorm en inhoud geeft aan hun werk, bestaat daarbij uit twee hoofdbestanddelen: de humanistische levensbeschouwing en inzichten over zingeving en zinervaring.

3.2.3. De verbreding van het beroepsprofiel en de functie van de vrijplaats

In het verlengde van de eerder gesignaleerde maatschappelijke ontwikkelingen in de richting van een geïndividualiseerde samenleving en het wegvallen van collectieve zingevingskaders - de 'grote verhalen' - is er naast de eerdergenoemde discussies ook gedebatteerd over een verbreding van het beroepsprofiel van humanistisch raadslieden (Van Houten & Kunneman 1993; Mooren 1995). In deze discussie gaat het om de vraag of en zo ja, hoe de bestaande praktijk veranderingen moet ondergaan dan wel aangevuld moet worden met nieuwe beroepsmogelijkheden. Het nut van het ambt en de vrijplaats¹⁴ van humanistisch raadswerk neemt in deze discussie een belangrijke plaats in. Terwijl sommigen de ambtshalve binding aan het Humanistisch Verbond verdedigen als essentieel voor het behoud van arbeidsplaatsen voor humanistisch raadslieden (Mooren 1995), wordt deze door onder meer Kunneman (1997) als problematisch beschouwd. Hij stelt dat zo'n ambtsopvatting het humanistisch raadswerk insnoert in een pastoraal model met als uitgangspunt de veronderstelling dat raadswerker en cliënt(e) een gezamenlijke levensbeschouwelijke identiteit delen. Maar dat is in de praktijk vaker niet dan wel het geval (Hooegeven 1991). Dit pastoraal model en de vrijplaats die daarmee verbonden is, zouden bovendien ten grondslag liggen aan de gerichtheid op personen in plaats van contexten in het humanistisch raadswerk, aldus Kunneman (1997). De pastorale vorm beperkt het gezag van de raadswerker tot de vrijplaats die met de ambtshalve binding verbonden is:

'Daarbinnen kan inderdaad vrijelijk gesproken worden met cliënten, met mensen die het contact met de HGW'er [humanistisch geestelijk werker] vrijwillig aangaan. Maar daarbuiten heeft de HGW'er in feite geen poot om op te staan, precies omdat het inhoudelijke gezag waar zij - althans in naam - op steunen van buiten de organisatie stamt.' (Kunneman 1997: 283)

De uitkomst van de debatten rondom de verbreding van het beroepsprofiel, het ambt en de vrijplaats, is dat er nieuwe werkerterreinen en functies verkend worden voor afgestudeerden aan de Universiteit voor Humanistiek op het terrein van beleid en organisatie, onderwijs, onderzoek en media. Daarnaast zien we dat betrokkenen bij deze professie ijveren voor een verbreding van het beroepsprofiel van humanistisch raadswerkers in de huidige settings

waarin zij werkzaam zijn (Van den Doolaard 1996; Buijs 2000). Dit komt ook tot uitdrukking in het onderwijs dat er meer dan tevoren op gericht is humanistisch raadswerkers op te leiden om naast hun begeleidingstaken, tevens de rol te vervullen van moreel aanspreekpunt voor collega's; om zich op beleidsniveau met het menselijk gezicht van de organisatie te bemoeien; en om te participeren in discussies of onderzoek naar de kwaliteit van zorg en leven voor bewoners, patiënten of gedetineerden in de organisaties waarin zij werkzaam zijn (Studiegids UvH 2000/2001). Het gevaar daarvan is volgens Mooren (1995) dat humanistisch raadsliden een soort barbabappa's moeten worden die zich vrijelijk kunnen plooiën naar de wensen en behoeften van de organisatie waarin zij werkzaam zijn.

3.2.4. Het eigen domein van humanistisch raadswerk

Een kwestie ten slotte die in al deze debatten een rol heeft gespeeld is de vraag waarmee humanistisch raadswerk zich onderscheidt van andere professies, zoals maatschappelijk werk en psychotherapie. Sommigen voeren het 'humanistische' en het 'geestelijke' (al dan niet in samenhang) aan als het 'eigene' van humanistisch raadswerk: de humanistische levensvisie vanwaaruit het werk gestalte krijgt, zou haar onderscheiden van andere vormen van geestelijke verzorging, en de gerichtheid op 'geestelijke' processen zou haar onderscheiden van maatschappelijk werk en psychotherapie, die zich met maatschappelijke respectievelijk psychische problemen bezighouden (Mooren 1989, 1995; Brinkhuis 1993).

Anderen zijn van mening dat het humanistisch geestelijk werk als professie in eerste instantie wordt gedefinieerd door het geestelijke (Wimmers 1985b, 1985c, 1985d; Prins 1996; Jorna 1993, 1998). Het humanistische is daarbij het decor waartegen zich een en ander afspeelt. Wimmers (1985d) definieert het geestelijke in navolging van Van Peursen (1981) als volgt:

'Het geestelijke is niet een bepaald aspect naast andere aspecten, maar duidt op datgene wat de aspecten samenhang verleent. [...] Wil men een beeld voor wat dan met geest bedoeld wordt, dan zou men dit niet zozeer naar de analogie van een iets, een ding moeten zoeken, maar veeleer van een beweging. Het gaat dan om de manier waarop de mens zich situeert ten overstaan van en in samenhang met zijn wereld.' (Wimmers 1985d: 56 e.v.)

In de discussie rondom impliciet en expliciet humanisme bleek reeds dat over de plek die dit 'humanistische' in humanistisch raadswerk moet innemen geen overeenstemming bestaat. Maar ook het 'geestelijke' als eigen domein van humanistisch raadswerk staat ter discussie. Zo stelt Kunneman (1997) dat niet een concentratie op het 'geestelijke' de kern uitmaakt van het werk, maar 'individuerende performativiteit', zodat de ander zich gezien, gesteund en serieus genomen weet:

'Wat door de HGW'er [humanistisch geestelijk werker] in de eerste plaats wordt verzorgd, is kortom niet de geest, maar de mens of het individu in diens bijzonderheid.' (Kunneman 1997: 283)

3.3. Vier verhalen over humanistisch raadswerk

Bovenstaande debatten geven een beeld weer van de verschillende visies op humanistisch raadswerk in literatuur. Uit deze debatten zijn vier dominante verhalen over humanistisch raadswerk te destilleren, waarin op verschillende manieren wordt aangekeken tegen het

‘eigen domein’ van deze praktijk, de werkwijze en de gerichtheid. In deze paragraaf geef ik deze vier verhalen weer. Daarbij moet worden opgemerkt dat een dergelijke categorisering wel iets zichtbaar maakt, maar nooit volledig ‘recht kan doen’ aan de praktijken waar het over gaat. De verhalen vallen dan ook niet samen met het werk van de auteurs waarnaar ik verwijs. Ik heb bepaalde visies en elementen van visies die een zekere verwantschap vertonen samengebracht als hulpmiddel om een ordening aan te brengen in de diversiteit aan opvattingen over humanistisch raadswerk.

3.3.1. Het spirituele verhaal

In sommige opvattingen over humanistisch raadswerk, zo zagen we in de discussie over het eigen domein van humanistisch raadswerk, ligt de nadruk op het ‘geestelijke’ aspect van het werken met cliënten (Wimmers 1985a, 1985b; Prins 1996; Jorna 1993, 1998). Hiermee bedoelen de betreffende auteurs de gerichtheid van raadslieden op innerlijke of geestelijke processen, ook wel aangeduid als spirituele processen. Spiritualiteit is ‘een keuze voor de weg naar binnen om aandacht te geven aan wat hart en ziel beroert’ (Jorna 1998: 35). Vanwege deze gerichtheid spreek ik over het spirituele verhaal.

Bestaansvragen ofwel zingevingsvragen worden in het spirituele verhaal over humanistisch raadswerk als universeel-menselijke en tegelijkertijd hoogstpersoonlijke vragen voorgesteld die zich bijvoorbeeld aandienen in het licht van belangrijke levensgebeurtenissen als ziekte of verlies van een geliefd iemand. Zingeving is in deze visie een ‘innerlijke reis of weg’ (Prins 1996: 21). Het is een spiritueel proces omdat:

‘tot helderheid komen omtrent het doel en bestemming van het eigen leven niet een kwestie is van enkel een cognitief begrijpen. De vraag naar de zin van het bestaan verwijst naar de eigen biografie van de mens en kan niet enkel met de ratio worden “gekend”. (Prins 1996: 185)

Spiritualiteit verwijst naar processen op een andere bewustzijnslaag, die de totaliteit van de menselijke ervaring omvat. Het gaat om een overkoepelende bestaansdimensie want ze overstijgt de psychische, somatische en maatschappelijke dimensie (Jorna 1993, 1997). Prins spreekt over de geestelijke, spirituele of universele dimensie:

‘De geestelijke dimensie kan worden gevoeld in zichzelf en in en rondom het gehele bestaan, heeft open verbindingen en “bevindt” zich “achter” en “voorbij” de psychische dimensie. Het is ieder mens gegeven, ongeacht de aard van welke (verlies)ervaring dan ook, om de werkzame activiteit of energie van deze dimensie aan te boren en door zich heen te laten werken.’ (Prins 1996: 21)

Geestelijk welbevinden wordt in het verlengde hiervan gedefinieerd als de ervaring van heelheid (Prins 1996), of als een ervaring van autonomie-in-verbondenheid, verbindingen tussen lichaam, hart en hoofd, en tussen zelf, omgeving, de aarde en de kosmos (Jorna 1993; 1998).

Geestelijke begeleiding is in deze verhalen niet gebaseerd op wetenschappelijke kennis, op doelgericht handelen en methoden gericht op het verwezenlijken van die doelen. Het vindt juist plaats op basis van levenservaringskennis, doorleefde vermogens en een bewustwordingsproces van de werker met betrekking tot het eigen leven (Jorna 1993; 1994). In het spirituele verhaal over humanistisch raadswerk wordt net als in de opvatting van het ‘eenvoudige’ werk van Hoogeveen (1991; 1993), methodiek in ‘traditionele’ zin afgewezen en krijgt de wijze waarop de persoon van de werkende zich in de relatie met de cliënt(e) begeeft en beweegt alle aandacht. Het werk wordt ook wel vergeleken met dat van

een vroedvrouw, die laat groeien wat reeds verwekt is en meehelpt dit naar buiten te brengen (Jorna 1993).

Verbondenheid is het centrale methodische begrip in deze verhalen. Het begrip ‘geest’ in geestelijke begeleiding verwijst naar een ‘bewegende kracht die werkzaam is in het contact tussen werker en cliënt’ (Jorna 1993: 307). De ontmoeting met een ander subject staat centraal (Wimmers 1985d), waarbij elke ontmoeting met een cliënt(e) een nieuwe gebeurtenis is, waarvoor iedere keer weer moed nodig is (Jorna 1994). Moed, omdat de geestelijk werker zich open moet durven stellen voor de ander, waardoor er ‘een verbindend gevoel van verdriet en rust’ of ‘een verbindend gevoel van los kunnen komen in ervaren van vreugde en beweging’, ‘geluk’, ‘verdriet’ en ‘liefde’ kan ontstaan (Hoogeveen 1991: 83-84).

3.3.2. Het narratieve verhaal

In de narratieve visie op humanistisch raadswerk staat de gerichtheid op de (re)constructie van de levensverhalen van cliënten centraal. Deze benadering van humanistisch raadswerk heeft met name betrekking op het werk dat in de zorgsector plaatsvindt, zoals in ziekenhuizen en verzorgingstehuizen (Prins 1996; Mooren 1999). Zingevingsvragen ontstaan bij belangrijke levensgebeurtenissen zoals ziekte, ongeluk, een handicap, ouderdom en aftakeling en het naderende levenseinde. In deze levensperiodes kunnen bovendien ook oude thema’s - zoals een moeilijke jeugd - opnieuw opduiken, zodat mensen zich tot verschillende gebeurtenissen en ervaringen tegelijk moeten zien te verhouden.

Zingeving is in deze verhalen een narratief proces. In het vertellen van verhalen geven mensen betekenis en zin aan het eigen leven en belangrijke gebeurtenissen en ervaringen daarin, door een nieuwe samenhang en structuur te creëren tussen ervaringen en gebeurtenissen (Mooren 1999). In het begeleiden van mensen in zingevingprocessen gaat de aandacht van raadslieden uit naar hun levensverhalen, met name daar waar er gaten of breuken zitten of de verhalen ‘verbrokken’ of ‘onaf’ zijn (Mooren 1999).

In de gesprekken tussen raadswerker en cliënt(e) vindt er een (re)constructie plaats van het eigen levensverhaal, in die zin dat er een (nieuwe) structuur of samenhang wordt aangebracht tussen gebeurtenissen en ervaringen die er eerder nog niet of niet op dezelfde manier was. In die zin kan geestelijke begeleiding worden gezien ‘als een vorm van ondersteuning van mensen die zich richt op het bevorderen van samenhang in de ervaringen van de patiënt of bewoner’ (Mooren 1999: 112). De werkende en zijn of haar gerichtheid vervult hierin een belangrijke rol. Deze is geen

‘passieve ontvanger: hij reconstrueert wat hij hoort weer tot een voor hemzelf betekenisvol verhaal. En hij reageert vanuit die reconstructie op de verteller. Die reacties krijgen een plaats in het verhaal van de verteller, oefenen invloed uit op diens verhaal. Narratieven zijn derhalve co-producties, oftewel co-reconstructies.’ (Mooren 1999: 113)

In deze opvatting van humanistisch raadswerk benaderen raadslieden de verhalen van hun cliënten vanuit een referentiekader dat bestaat uit de humanistische levensbeschouwing en inzichten over zingeving en zinervaring. Het beluisteren en interpreteren van het verhaal van cliënten krijgt gestalte vanuit dit inhoudelijke kader en de inzichten die daarin vervat liggen. Op die manier kan de werkende vanuit zijn inzichten de cliënt(e) helpen tot

verheldering te komen van in woorden en gedrag vervatte betekenissen en begeleiden bij het creëren van (nieuwe) samenhang en zin (Mooren 1999).

3.3.3. Het eenvoudige verhaal

De verhalen over humanistisch raadswerk waarin de raadswerker geen doel heeft buiten de relatie met de cliënt(e), niet-methodisch werkt, geen vooropgezette kaders hanteert in de begeleiding van cliënten, maar alleen zijn of haar levensvisie, levenshouding en levenswijsheid inzet, noem ik het eenvoudige verhaal. Met name in het werk van Hoogeveen (1991; 1993) wordt deze benadering uitgewerkt.

In deze opvatting van het werk houden raadslieden zich niet alleen bezig met zingevingsvragen, integendeel: voor een groot deel bestaat hun werk uit ‘alledaagse’ handelingen, als het haar van een cliënte kammen, het aanhoren van angsten voor een operatie en het bekijken van foto's van kleinkinderen (Hoogeveen 1991). Waar een cliënt(e) worstelt met levensvragen gaat het vaak om heel basale zaken die het menselijk bestaan als zodanig raken, zoals angst, schuld, verdriet, onmacht en uitzichtloosheid. In deze vragen en worstelingen van de cliënt(e) heeft de raadvrouw of -man niet meer te bieden dan haar of zijn persoon, het aanwezig zijn:

‘Hij [de geestelijk werker] kan geen oplossing aanreiken. Hij werkt vanuit het besef, de levensinstelling, dat voor de problemen die het leven met zich meebrengt alleen het beleven van het leven zelf een oplossing kan aanreiken. Het is de cliënt zélf die bij het doorleven en doordenken zich een houding eigen kan maken en keuzes kan maken die zijn leven en de ervaring van zijn leven richting kunnen geven. De geestelijk werker is daarbij mogelijk behulpzaam als medemens die ook in het leven staat, ook het leven beleeft. Het delen van dit gegeven is een sleutelgegeven.’ (Hoogeveen 1993: 288)

In het werken met mensen die ongeneeslijk ziek of stervend zijn, waarin woorden te kort schieten, niets meer gezegd kan of hoeft te worden, rest vaak nog slechts een simpelweg ‘er zijn’ voor de ander: ‘stil werk’ zodat de ander voelt dat hij niet losgelaten en vergeten wordt (Hoogeveen 1993).

De wijze waarop de werker zich met zijn of haar persoon in de relatie tot de cliënt(e) begeeft is in dit verhaal ‘de methode’. Het uitgangspunt is de fundamentele gelijkwaardigheid tussen raadswerker en cliënt(e) op grond van het feit dat zij beiden mensen zijn, en de veronderstelling dat de cliënt(e) - op zijn of haar eigen wijze - over dezelfde menselijke mogelijkheden beschikt als de raadswerk(st)er zelf. Dit betekent niet dat er in deze verhalen geen oog is voor de grenzen aan gelijkwaardigheid tussen raadswerker en cliënte, die gegeven zijn met verschillen in positie en belangen. Dat zijn onder meer grenzen aan beschikbaarheid (op emotioneel en intentioneel gebied en qua tijd) van de humanistisch raadvrouw of -man, de (tijdelijke) afhankelijkheid¹⁵ die de situatie en context waarin de cliënt(e) zich bevindt met zich meebrengt, en de verschillen in competentie en ‘bagage’ van beiden (Hoogeveen 1991; Mooren & van der Kwaak 1996¹⁶; Molenaar 1997). Maar binnen deze asymmetrie is het mogelijk om ‘elkaar ten diepste te verstaan in elkaars gevoelens en ervaringen, in elkaars zijn’ (Mooren & van der Kwaak 1996: 12).

Het raadswerk wordt in het eenvoudige verhaal nadrukkelijk geplaatst binnen de organisatie en de dehumaniserende tendensen oftewel het ‘systeemgeweld’ dat hierin plaatsvindt. Hier ligt de door Kunneman (1990) in het raadswerk geïntroduceerde theorie

van het communicatieve handelen van Habermas aan ten grondslag en met name het onderscheid tussen systeem- en leefwereld dat Kunneman aan deze theorie ontleent.

Kunneman spreekt over positieve en negatieve stromen uit het systeem en uit de leefwereld die in het overgangsgebied (de interferentiezone) op elkaar botsen. Onder de negatieve systeemstroom verstaat hij zowel de disciplinerende van lichamen tot productieve werknemers en passieve staatsburgers, en de normalisering van personen tot gretige consumenten en afhankelijke cliënten via vertogen, zoals die door Foucault in kaart gebracht zijn, als ook de monetarisering en de bureaucrativering van communicatieve processen zoals die door Habermas geanalyseerd zijn. Daartegenover wordt de positieve systeemstroom gevormd door de randvoorwaarden die het economische systeem en de bureaucratische staatsapparaten bieden voor een leven:

‘dat minder door pijn en ontzegging wordt bepaald en meer ruimte biedt voor nieuwe ervaringsmogelijkheden en voor het vinden van authentieke antwoorden op onontkoombare existentiële vragen.’ (Kunneman 1990: 33-34)

Onder de negatieve leefwereldstroom verstaat hij het geweld en de ontzegging op het niveau van alledaagse communicatieve processen, die tot uitdrukking komen in dominante culturele interpretatiekaders, in privé-relaties en in verinnerlijkte identiteitsprojecties. Tot de positieve leefwereldstroom ten slotte behoren:

‘alle vormen van communicatie die een bijdrage leveren aan praktische leerprocessen, het stem geven aan en gehoor vragen voor ervaren pijn en geleden onrecht, het zoeken naar institutionele verbanden die een grotere sensibiliteit voor dat appèl toelaten en het ontwikkelen van nieuwe belevings- en ervaringsmogelijkheden.’ (Kunneman 1990: 33-34)

In het eenvoudige verhaal wordt het systeemgeweld met name op instellingsniveau gelokaliseerd. Het verwijst naar de bureaucratische processen, starre regels, doelen en structuren die objectiverend en standaardiserend werken waar menselijkheid en flexibiliteit vereist zijn, naar de hiërarchische verhoudingen tussen beroepsgroepen, en de (stilzwijgende) vooronderstellingen, normen en waarden die de cultuur van deze organisaties vormen en weinig ruimte laten voor de autonomie van mensen die hierbinnen verblijven (Hoogeveen 1991; Van Houten 1994; Prins 1996).

Humanistisch raadsliden trachten een tegenwicht te bieden tegen dit systeemgeweld - de ‘medische’ macht in de zorgsector, de ‘krijgsmacht’ bij defensie en de ‘justitiële’ macht bij justitie - door individuen binnen deze instituten de ervaring te geven dat zij gezien en gehoord worden. Hun ervaringen, geleden onrecht, pijn en behoeften kunnen tot uitdrukking komen, waardoor zij ervaren dat zij er mogen zijn en ertoe doen (Molenaar 1997). Bovendien nodigen raadsliden hen uit om zelf hun kwaliteit van leven te vergroten (Van Houten 1994).

Humanistisch raadsliden vertegenwoordigen als het ware de positieve stromen uit de leefwereld (zorg en verbondenheid) tegenover de negatieve stromen uit de systeemwereld en trachten de belangen van hun cliënten te behartigen tegenover dat grote, vaak mensonterende systeem. In die zin heeft de geestelijk werker in dit verhaal een ‘gewetensfunctie’ in de organisatie, die hij of zij alleen kan vervullen door zich afzijdig te houden van het reilen en zeilen van de organisatie en door inkapseling in het beleid van de organisatie of vereenzelviging ermee te voorkomen. Vanuit die positie kan de geestelijk werker in relatie treden met andere werkenden binnen de organisatie en hen mobiliseren op

het punt van medemenselijkheid in het belang van humanisering (Hoogeveen 1991, 1994). Onder 'humanisering' verstaat Hoogeveen:

'De beweging die een mens stimuleert en in staat stelt zijn mogelijkheden te ontplooiën en zich te ontwikkelen als een creatief, eigenstandig en zelfbestemmend individu. Waardoor hij op zijn eigen gekozen wijze binnen zijn fysieke, psychische en intellectuele mogelijkheden zijn eigen leven vorm kan geven en in vrijheid medemens kan zijn. Daarmee is verbonden dat hij de andere mens niet schaadt of belemmert om op eenzelfde wijze zijn mens-zijn te beleven, maar ook dat hij de ander - in individueel en maatschappelijk verband - daartoe de mogelijkheden tracht te bieden.' (Hoogeveen 1991: 131)

De vrijplaats krijgt in deze verhalen over het raadswerk een belangrijke functie in het tegengaan of -houden van systeemgeweld. Het is een plek die vrij is van negatieve machtsuitoefening, van geweld. Het is een plek waar mensen hun verhaal kwijt kunnen en als mens op verhaal kunnen komen en 'normatief geladen weerwerk' kunnen krijgen (Hoogeveen 1994).

3.3.4. Het communicatieve verhaal

De opvattingen over humanistisch raadswerk waarin de persoon van de werker en een symmetrisch, communicatieve relatie tussen werkende en cliënt(e) een belangrijke plaats krijgen toebedeeld in het professionele handelen, duid ik aan als het communicatieve verhaal. Kenmerkend voor dit verhaal is ook de gerichtheid op humanisering. Dit verhaal overlapt deels met het eenvoudige verhaal, omdat dit als een belangrijke voedingsbodem voor de ontwikkeling daarvan heeft gefungeerd.

Zingevingvragen zijn in deze visie op het raadswerk niet strikt persoonlijk, maar hebben eerder een 'gemengd karakter', dat wil zeggen dat zij naar voren komen 'op het snijvlak van de eigen biografie en leefwereld enerzijds en de verzakelijkte institutionele contexten anderzijds' (Kunneman 1997: 288).

Het raadswerk bevindt zich in deze visie in de interferentiezône tussen systeem en leefwereld, in het krachtenveld waarin systeemmotieven en de individuele en diepgevoelde behoeften en verlangens van mensen met elkaar botsen. De vrijplaats is in deze verhalen evenals in het eenvoudige verhaal een 'communicatieve vrijplaats'. Mensen kunnen gehoord en gezien worden in hun individuele bijzonderheid, en kunnen reflexief tegenspel krijgen op grond van existentieel doorleefde levensbeschouwelijke, filosofische en sociaal-wetenschappelijke perspectieven en tradities (Kunneman 1993d; Van Houten & Kunneman 1993). De vrijplaats krijgt in dit verhaal echter niet alleen een functie ten behoeve van de begeleiding van individuele cliënten, maar levert bovendien een bijdrage aan het 'communicatiever' maken van organisaties, door (impliciete en vastgeroeste) regels en gebruiken te ondervragen en organisaties gevoelig te maken voor zingevingvragen en voor het respecteren van de menselijke waardigheid (Hoogeveen 1994; Van Houten 1994; Kunneman 1997).

Raadsliden nemen een 'dubbelzinnige' positie in binnen de organisatie, aangezien zij zowel de belangen van de individuen binnen de organisatie dienen, als ook een bijdrage leveren aan het vergroten van de institutionele ruimte waarbinnen mensen als uniek individu kunnen verschijnen en zingevingvragen ter sprake kunnen komen (Van Houten & Kunneman 1993; Breuker 1997; Kunneman 1995c; 1997; 1998; 1999; Van Houten 1999; Buijs 2000).

Deze ‘dubbelzinnige’ positie vraagt van raadslieden om een scala aan vermogens. Het professionele handelen van raadslieden is een communicatief handelen, dat wordt gekenmerkt door een streven naar gelijkwaardigheid en dialoog tussen twee individuen. Dit veronderstelt een zekere ‘bewogenheid’ van raadswerkers, een vermogen zich voor de ander en diens belevingswereld open te stellen en zich daardoor te laten ‘aanraken’. Dit maakt zowel de raadswerk(st)er als de cliënt(e) kwetsbaar. Het communicatieve verhaal over humanistisch raadswerk toont raadslieden als mensen met twijfels, grenzen en emoties, als ‘lerend’ van cliënten en van de wijzen waarop die omgaan met de vragen die het leven hen stelt (Hoogeveen 1991; Kunneman 1994; Molenaar 1997). In de functie van ‘manager van organisatie-vraagstukken’ dienen raadslieden echter ook het ‘strategische’ taalgebruik of handelen te beheersen, zodat zij niet alleen het gesprek met individuele cliënten kunnen aangaan maar ook met de staf of het management van de organisatie (Breuker 1997).

De vrijplaats is in dit verhaal niet vrij van macht maar doortrokken van de krachtenvelden die ook in de samenleving en organisatie voelbaar zijn. Om de communicatieve kwaliteit van het handelen zoveel mogelijk te waarborgen is een ‘sensibiliteit’ nodig, ‘zowel ten aanzien van eigen gevoelens en lichamelijke reacties als bij anderen, met name tekenen van blokkering en onderdrukking’ (Kunneman 1994: 119). Maar ook met een dergelijke gevoeligheid zijn niet alle factoren en invloeden die het verloop van het contact tussen raadswerker en cliënt(e) bepalen te controleren en uit te schakelen, zo stelt Kunneman. De *habitus*¹⁷ van de raadspersoon maakt dat deze altijd ook voertuig is van onbewust geweld.

In het verlengde van de bemoeienis van raadslieden op institutioneel vlak zien we in dit verhaal ook een oproep aan raadslieden om een bijdrage te leveren aan de humanisering van het (samen)leven in algemene zin (Van Houten & Kunneman 1993; Van Houten 1994; 1999; Hoogeveen 1991, 1994). Dit zien we ook terug in het programma van de humanistiek als interdisciplinaire en praktijkbetrokken menswetenschap. In het onderzoeksprogramma van de Universiteit voor Humanistiek valt te lezen:

‘De zingevingsprocessen die haar primaire object vormen worden niet om zichzelf wille bestudeerd, maar met het oog op het vergroten van de mogelijkheden voor zingeving en zinervaring op het niveau van het alledaagse bestaan. Dit betekent dat de maatschappelijke voorwaarden waaronder zingevingsvragen zich voordoen, in het bijzonder de daarmee verbonden vormen van culturele en institutionele uitsluiting en afsluiting, binnen de humanistiek een centrale plaats innemen. Tegen de achtergrond van humanistische tradities is de humanistiek in praktisch opzicht gericht op het vergroten van ruimte voor mensen om aan het woord te komen en gehoord te worden met betrekking tot datgene waar het hen in hun leven in de kern om gaat.’
(onderzoeksprogramma Universiteit voor Humanistiek 1997-1999: 1)

Humanisering verwijst naar het creëren van een samenleving waarin iedereen in eigen regie een bestaan als volwaardig medeburger kan ontwikkelen, waarin respect is voor verschillen, aandacht voor de kwaliteit van leven, waarin zorg erkend wordt als een integraal onderdeel van het menselijk bestaan, en mensen een zinvol bestaan kunnen leiden, waarin ze tot hun recht komen en de ervaring hebben ertoe te doen (Van Houten 1999).¹⁸

3.4. Conclusie

De vier verhalen over humanistisch raadswerk kenmerken zich op de eerste plaats door een andere ‘taal’, die afhankelijk is van de tradities waarin de betreffende auteurs te situeren zijn. Die tradities zijn bepalend voor hun perspectieven op het humanistisch raadswerk en op zingeving. In deze verhalen zien we de humanistiek als interdisciplinaire menswetenschap weerspiegeld worden. Wat verder opvalt is dat alleen in het communicatieve verhaal zingevingsvragen in een bredere context van de organisatie en samenleving worden geplaatst. In de andere verhalen zijn zingevingsvragen toch met name een individuele of innerlijke aangelegenheid, en is zingeving een hoogstpersoonlijk (en innerlijk) proces waarbij de raadswerker een faciliterende en soms - in het narratieve verhaal - een meer actieve rol vervuld.

Behalve in het communicatieve verhaal hebben raadslieden ook in het eenvoudige verhaal een taak op meso-niveau, maar het verschil ligt erin dat raadslieden in het communicatieve verhaal directe en expliciete bemoeienis met het beleid van de organisatie hebben, terwijl ze zich daarvan afzijdig houden in het eenvoudige verhaal.

Met betrekking tot de werkwijze valt op dat slechts één verhaal, het narratieve, het handelen van raadslieden verbindt met de inhoudelijke kaders die zij hanteren. In de andere verhalen vormt de persoon van de werker en diens (spirituele) ontwikkeling, open houding of habitus de methode van humanistisch raadslieden. Het humanisme krijgt geen expliciete plaats toebedeeld als inhoud die de werkwijze en gerichtheid motiveert.

Ten slotte bestaan er spanningen tussen de verschillende opvattingen over humanistisch raadswerk en benaderingen daarvan. Het eenvoudige verhaal wordt het makkelijkst door de andere drie verhalen geaccepteerd en ingezet ter ondersteuning van het eigen verhaal. Het vormt als het ware de verbindende kracht tussen de andere verhalen.

In het volgende hoofdstuk zal ik nog een vijfde verhaal reconstrueren op grond van vragenlijstonderzoek en vraaggesprekken met feministisch geïnspireerde humanistisch raadsvrouwen. Dit is het feministische verhaal over humanistisch raadswerk, dat in de literatuur niet of nauwelijks hoorbaar is.

4. Feministische perspectieven in het Humanistisch Verbond en humanistisch raadswerk

‘Is het niet voorbarig vrouwen te overtuigen humanist te worden, wanneer het begrip “mens” nog steeds mannelijk gedefinieerd is?’

Rosemarie Tong (1989: 27)

Bovenstaande vraag vormt de achtergrond van inspanningen van feministische (raads)vrouwen in het Humanistisch Verbond (HV) om vrouwenemancipatie op de agenda te krijgen van deze organisatie. Dat blijkt uit rapporten van de Landelijke Vrouwengroep van het Humanistisch Verbond en scripties van studenten van het toenmalige Humanistisch Opleidingsinstituut. Met hun kritiek op het humanisme van Van Praag stellen deze vrouwen bepaalde uitgangspunten van humanistisch raadswerk ter discussie, met name de gelijkheidsgedachte daarin.

In het tweede deel van dit hoofdstuk ga ik in op de resultaten van de vragenlijsten en vraaggesprekken. Het doel daarvan was om een antwoord te krijgen op de vraag of humanistisch raadslieden feministische perspectieven en uitgangspunten hanteren in hun praktijk en indien dat het geval is, welke dat zijn. Op grond van deze resultaten kan ik een ‘feministisch’ verhaal over humanistisch raadswerk construeren, dat in de literatuur over deze professie tot nu toe niet of nauwelijks hoorbaar is. Op grond van een confrontatie van dit feministische verhaal met de andere verhalen over humanistisch raadswerk, kan ik bovendien mijn onderzoeksvraag verder aanscherpen.

4.1. Feministische geluiden in het Humanistisch Verbond

Vanaf de oprichting van het Humanistisch Verbond (HV) in 1946 komen vrouwen in de verschillende afdelingen in groepsverband bij elkaar. In de jaren zeventig, wanneer de tweede feministische golf zich aandient, ijveren ook vrouwen binnen het Humanistisch Verbond voor aandacht voor vrouwenemancipatie en het binnenbrengen van een feministisch perspectief in de humanistische visie op gelijkheid, autonomie en zelfbestemming. Zo stelt Berends (1978) in haar afstudeerscriptie voor het Humanistisch Opleidingsinstituut dat het met name voor vrouwen geen eenvoudige zaak is om ‘de schepper te zijn van haar eigen geest’ (Berends 1978: 32). Hiermee bedoelt zij de innerlijke belemmeringen van vrouwen om zelfstandig keuzes te maken, de eigen behoeften te volgen en een leven te leiden gericht op zelfverwerkelijking en ontplooiing.¹ Humanistisch geestelijk werk moet zich daarom volgens haar inzetten voor een

‘verandering van de huidige maatschappijstructuur [en vrouwen] stimuleren tot en steunen in een bewustwordings- en veranderingsproces om zo te komen tot gelijkheid, op alle gebieden in de maatschappij.’ (Berends 1978: 34)

Ook anderen waarschuwen voor een methodisch gelijke begeleiding van mensen die op grond van hun sekse, nog niet als gelijkwaardig gezien worden en zichzelf ook nog niet als zodanig beleven (Van Huizen 1980; Bruins 1980).

Deze kritiek op het humanisme van Van Praag, leidt in 1979 tot de oprichting van een vrouwengroep² in het Humanistisch Verbond, die twee jaar later een structureel

karakter krijgt onder de naam Landelijke Vrouwengroep. Deze groep heeft met name kritiek op het uitgangspunt van gelijkheid op grond van gemeenschappelijk mens-zijn. Het humanisme van Van Praag dat uitgaat van de ‘totale mens’, is voor vrouwen een ideaal en geen werkelijkheid, aldus de leden van deze groep. Zij vinden dat Van Praag de achterstand van vrouwen in hun mogelijkheden tot zelf-actualisatie over het hoofd ziet, doordat hij niet differentieert naar vrouwen en mannen. Het is opmerkelijk, zo constateert De Leeuw in 1992, dat Van Praag zijn belangrijke boek over humanisme schreef ten tijde van de tweede emancipatiegolf eind jaren zeventig, maar volledig aan dit verschijnsel voorbij lijkt te zijn gegaan.

De vrouwengroep beschouwt vrouwenemancipatie als een belangrijke taak van het Humanistisch Verbond in het algemeen en van humanistische vorming en humanistische geestelijke verzorging in het bijzonder. Zo stelt de groep in 1986 in een commentaar op het Humanistisch Manifest 1985-1987 onder de titel *Humanisme en Emancipatie*:

‘In zijn strijd tegen het dogmatisme dient het HV een strijd te voeren tegen de vanzelfsprekendheid waarmee in onze samenleving waarden en eigenschappen aan sexe gebonden worden.’ (6)

In een brief aan het hoofdbestuur van het Humanistisch Verbond op 9 juli 1982 formuleert de vrouwengroep wat HV-vrouwen van het hoofdbestuur verwachten, onder andere:

‘Wij adviseren u bij het HVO [Humanistisch VormingsOnderwijs] en HOI aandacht te vragen voor expliciet bezig zijn met de vrouwenemancipatie in de opleiding en werkprogramma’s en in het aandeel van vrouwen in het beleid van de instellingen.’ (3)

Een volgend punt heeft betrekking op geestelijke verzorging en groepswork:

‘Binnen de geestelijke verzorging en in het persoonsgericht groepswork zou volgens ons aandacht en tijd besteed moeten worden aan het herkennen van en meeleven met levensvragen die met emancipatie verbonden zijn. Het HV dient te zoeken naar haar specifieke bijdrage in het brede en diepgaande veranderingsproces dat op het ogenblik bij veel mensen in verschillende mate spreekt onder invloed van de bewustwording in de vrouwenbeweging.’ (3)

Halverwege de jaren tachtig ontstaat het besef dat het nastreven van gelijke kansen tot zelfontplooiing voor vrouwen op het terrein van educatie en arbeid, en bewustwording van de maatschappelijke machtsverhoudingen tussen de seksen en de invloed daarvan op het persoonlijke leven van vrouwen onvoldoende is om ‘fundamentele veranderingen in de patriarchale premissen als basis voor een maatschappelijke ordening’ teweeg te brengen (Den Ouden-Dekkers 1989: 21). De patriarchale grondslag van het huidige maatschappelijke systeem moet vervangen worden door een grondpatroon van algemene menselijkheid, aldus Den Ouden-Dekkers in haar Socrateslezing. Een dergelijk grondpatroon is volgens haar

‘in feite geslachtloos, omdat man en vrouw als gelijkwaardige componenten van het fenomeen “mens” worden beschouwd, waardoor beider specifieke kenmerken in de organisatie van de maatschappij en de verdeling der

maatschappelijke goederen op gelijke wijze bepalend zijn voor de maatschappelijke ordening.’ (Den Ouden-Dekkers 1989: 22)³

Zij is van mening dat het geven van een impuls aan het proces van ‘ontpatriarchalisering’ van de samenleving een taak is voor een feministisch-humanistische levensbeschouwing.

Feministische (raads)vrouwen in het Humanistisch Verbond ruilen het ‘mannelijke’ mensbeeld van Van Praag in voor een ideaal van een androgyn mens en samenleving, waarin ‘positief-mannelijke’ en ‘positief-vrouwelijke’ eigenschappen en waarden verenigd zijn (Dommerholt 1991). In humanistisch geestelijk werk komt dit tot uitdrukking in een gerichtheid op het herstellen van de balans tussen ‘mannelijke’ waarden en eigenschappen (zoals vrijheid, beheersing, doelgerichtheid, individualiteit en verlangen naar inzicht, macht en bezit) en ‘vrouwelijke’ waarden en eigenschappen (waaronder verbondenheid, intimiteit, altruïsme, harmonie, emotionaliteit en wederkerige zorg) om zo als mens tot heilheid en volledigheid te komen (Hoogeboom 1990).

Net zoals dat in de feministische beweging gebeurt, ebt ook in de humanistische beweging en het humanistisch raadswerk dit androgynie-ideaal geleidelijk aan weer weg. Met het opheffen van de vrouwengroep in 1991, lijken alle feministische impulsen richting humanisme en humanistisch raadspraktijken te zijn verdwenen. De Leeuw stelt in haar terugblik op twaalf jaar vrouwenwerk binnen het Humanistisch Verbond:

‘dat er nog heel wat “water” door het HV zal moeten stromen, alvorens feministen zich blijvend kunnen herkennen binnen het HV. [...] Het werk is nog niet af [...]. Nog steeds vervult het HV, dat zich inzet voor versterking van het zelfbeschikkingsrecht en dat zich nauw verwant voelt met emancipatiebewegingen die hierop gericht zijn, geen voorttrekkersrol op dit gebied.’ (De Leeuw 1992: 47)

In 1996 zien we echter een nieuwe opleving van het feminisme in het Humanistisch Verbond met de oprichting van de werkgroep Humanisme-Feminisme. Die stelt zich tot taak humanistische en feministische visies zo te doordenken en uit te werken dat daardoor het feministische gedachtegoed geïntegreerd kan worden in het humanisme. In het eindrapport concluderen de werkgroepleden:

‘Om centrale feministische principes te kunnen integreren in het humanisme is het allereerst noodzakelijk dat het door humanisten gehanteerde mensbeeld ook in de praktijk diversiteit verwelkomt [...]. De doelstellingen van het humanisme zijn niet dichterbij te brengen zonder dat erkend wordt dat er in de huidige maatschappij sprake is van machtsongelijkheid tussen de seksen. Wanneer humanisten hiervoor de ogen sluiten in de veronderstelling dat alle burgers ongeacht sekse, etniciteit, gezondheidstoestand, opleiding, etcetera, in onze hedendaagse samenleving dezelfde mogelijkheid tot ontplooiing, zelfbestemming en maatschappelijke invloed hebben, legitimeren zij de bestaande ongelijkheid.’ (Werkgroep Humanisme-Feminisme 1997: 9)

Voor het eerst wordt de machtsongelijkheid tussen de seksen in één adem genoemd met andere sociaal-culturele categorieën van uitsluiting. Dit hangt nauw samen met de in hoofdstuk 2 genoemde ontwikkelingen in vrouwenstudies en de vrouwenbeweging en de verdergaande ontwikkeling van onze samenleving in de richting van een multiculturele samenleving. Deze laatste ontwikkeling betekent dat mensen in contact komen met

uiteenlopende waarden, normen, denkbeelden en leefstijlen, en zich aspecten van verschillende collectieve identiteiten kunnen toe-eigenen. Mensen die vroeger in verschillende ‘hokjes’ opgesloten waren of van elkaars bestaan niet eens op de hoogte waren, kunnen nu gemeenschappelijkheden ontwikkelen (Buijs 2000).

In het licht van deze ontwikkelingen moeten we de oproep zien van de werkgroep Feminisme-Humanisme om ook in de praktijk diversiteit te verwelkomen. Het is een oproep om de deuren en het denken te openen voor ‘de ander’ in de samenleving, om de grenzen van het bekende te overschrijden en aandacht te schenken aan andere denkbeelden, normen, waarden en leefstijlen.⁴

De differentiëring en pluriformering van de samenleving waar Buijs over spreekt kan in het positieve geval tot een grotere ruimte leiden om het eigen bestaansproject zelfstandig in te vullen, in het negatieve geval echter leidt ze tot een aanscherping van verschillen tussen (groepen) mensen. De vrijheid om het eigen bestaansproject zelfstandig in te vullen is niet voor iedereen even groot; de onderdelen van een collectieve (levensbeschouwelijke) identiteit, zoals het humanisme, zijn wellicht in beginsel voor iedereen toegankelijk, maar in de praktijk ervaren veel mensen dit niet zo of moeten zij genoegen nemen met een plek in de marge.

Tot zover de feministische kritiek op het humanisme en het Humanistisch Verbond. In het volgende deel van dit hoofdstuk ga ik in op het vragenlijstonderzoek en de vraaggesprekken met drie humanistisch raadvrouwen. Het doel hiervan was om een beeld te krijgen van de affiniteit met feminisme en vrouwenhulpverlening in humanistisch raadswerk, en van de wijze waarop feministische perspectieven in humanistisch raadswerk worden ingezet en tot uitdrukking komen in de werkwijze, werkrelatie en gerichtheid.

4.2. Feministische perspectieven in humanistisch raadswerk

Ik heb schriftelijke vragenlijsten⁵ ontwikkeld en verzonden naar alle humanistisch raadslieden die begin 1997 via het Humanistisch Verbond in de werkvelden zorg, justitie en defensie werkzaam waren. In totaal betrof het 174 vragenlijsten. 42 raadslieden, te weten 26 vrouwen en 16 mannen, hebben de vragenlijsten ingevuld en teruggestuurd. Dit betekent dat bijna een kwart (24%) van de benaderde raadslieden (vrouwen iets minder - 23% - dan mannen, 27%) hebben meegewerkt aan dit vragenlijstonderzoek. Er waren geen opmerkelijke verschillen in respons tussen de werkvelden (zie bijlage 4, tabel 1).

Naast vragen naar demografische gegevens om een beeld te krijgen van de respondentengroep⁶, heb ik in de vragenlijsten vragen opgenomen met betrekking tot de bekendheid en affiniteit van raadslieden met feministische hulpverlening. Het doel daarvan was om meer inzicht te krijgen in de kennis en attitude van humanistisch raadslieden ten aanzien van feministische hulpverlening en feminisme en in de mate waarin een feministische visie en uitgangspunten worden toegepast in het werk.

Van de 26 raadvrouwen die de vragenlijst hebben ingevuld en geretourneerd, geven 12 aan kennis over vrouwenhulpverlening en/of ervaring in de vrouwenhulpverlening te hebben.⁷ Deze kennis en ervaring hebben zij opgedaan in onder meer FORT-groepen (Feministische Oefengroepen Radicale Therapie), in de hulpverlening aan seksueel misbruikte vrouwen, in het begeleiden van vrouwengroepen, bij werkzaamheden voor stichting De Maan, in een Blijf van m'n Lijf huis, bij de telefonische hulpdienst Vrouwen bellen Vrouwen, bij Vrouwen tegen Verkrachting, als cliënte in de vrouwenhulpverlening en door middel van trainingen, cursussen en workshops.

Van de raadsmanen zeggen 10 van de 16 respondenten bekend te zijn met vrouwenhulpverlening. Dat betekent dat van alle respondenten meer dan de helft (!) aangeeft bekend te zijn met vrouwenhulpverlening.⁸

De raadslieden die zeggen bekend te zijn met vrouwenhulpverlening, wijzen op mijn vraag naar de visie van vrouwenhulpverlening bijna allen op de rol van ‘onderdrukking’ of ‘achterstand’ van vrouwen, op de ‘maatschappelijke ongelijkheid tussen de seksen’ en/of de sekse-socialisatie in het ontstaan van problemen. Een raadsman verwoordt de visie in vrouwenhulpverlening als volgt:

‘Vrouwenhulpverlening heeft bijzondere aandacht voor de samenhang tussen de problematiek waarvoor hulp wordt gezocht en bijvoorbeeld sekse-specifieke socialisatie en machtsverhoudingen. Daarnaast hebben de problemen die in onze samenleving veel bij vrouwen voorkomen de aandacht, zoals eetstoornissen, afhankelijkheidsproblematiek, schuldgevoelens, problemen in het combineren van verschillende posities (moeder, echtgenote, werkneemster).’

Een aantal respondenten benoemt een andere visie, die eerder kenmerkend is voor de cultuurkritische stroming in feministische hulpverlening (zie hoofdstuk 2, paragraaf 2.2.2.). Zij stellen dat ‘feminisering van de samenleving: waardering voor het zogenaamd vrouwelijke’, of waardering van ‘de eigen aard van de vrouw’ kenmerkend is voor vrouwenhulpverlening. Vrouwenhulpverlening gaat volgens hen uit van de visie dat ‘vrouwen anders in het leven staan’.

Eén respondente ten slotte noemt de ‘ontwikkeling van het denken in termen van machtsongelijkheid tussen de seksen naar erkenning van diversiteit in seksespecifieke gedragingen’. Zij geeft daarmee aan op de hoogte te zijn van recente ontwikkelingen in vrouwenhulpverlening waarin aandacht uitgaat naar andere sociaal-culturele verschillen dan alleen gender (zie hoofdstuk 2, paragraaf 2.1.4.).

In de antwoorden van de respondenten zien we de drie eerder genoemde stromingen in feministische hulpverlening terug. De visie die het meest genoemd wordt is echter die van de zogenaamde politieke stroming. Dat is ook niet verwonderlijk, omdat dit in de Nederlandse vrouwenhulpverlening tot op heden de dominante stroming is. Hetzelfde zien we terug in de uitgangspunten van vrouwenhulpverlening die de respondenten noemen.

- Op de eerste plaats verwijzen zij naar het versterken van de autonomie van cliënten (22 maal) onder noemers als: ‘leren eigen keuzes te maken’; ‘vergroten eigenwaarde’; ‘bevorderen van de keuzevrijheid’; ‘vergroten van de zelfbeschikking’; ‘innerlijke en uiterlijke zelfbevrijding’; ‘nadruk op individuele ontplooiingskansen’; ‘assertiviteit’ en ‘eigen verantwoordelijkheid voor eigen leven’.
- Een ander veelgenoemd uitgangspunt is het contextualiseren van klachten en problemen. Dit wordt door 13 respondenten genoemd. Het komt tot uitdrukking in uitspraken als: ‘aandacht voor socialisatie’; ‘problemen in maatschappelijke context plaatsen, de-individualiseren’; ‘verhelderen sekse-specifieke rol’; ‘rolpatronen ter discussie stellen’ en ‘genderperspectief hanteren’.
- Drie respondenten noemen als uitgangspunt van vrouwenhulpverlening het benoemen van klachten en problemen in termen van overlevingsstrategieën en het aanspreken van vrouwen op hun kracht.

- Gelijkwaardigheid en symmetrie en het expliciet maken en inzetten van macht in het begeleidingsproces worden 7 respectievelijk 2 maal ingebracht.
- Vier respondenten noemen het ‘positief bevestigen van het vrouwelijke’ en ‘relationele verbondenheid’ als uitgangspunten van vrouwenhulpverlening. Dit zijn uitgangspunten die ontleend zijn aan de cultuurkritische stroming.
- Een aanzienlijk aantal respondenten (10) noemt groepswork en de voordelen daarvan (‘herkenning’, ‘erkenning’, ‘solidariteit tussen vrouwen bevorderen’, ‘vrouwen voor vrouwen’) als uitgangspunt, hoewel dit eerder naar de setting en methode van vrouwenhulpverlening verwijst.
- Ook worden basale houdingsaspecten als ‘ondersteuning’, ‘zorg’, ‘respect’, ‘erkenning’ en ‘vertrouwen’ genoemd.
- Ten slotte kwamen ook ‘kinderopvang’, ‘gelijke beloning’, ‘integratie van vrouwen op de arbeidsmarkt en van mannen in de zorgarbeid’ en ‘gelijke rechten voor mannen en vrouwen’ ter sprake. Dit zijn weliswaar aandachtspunten van de vrouwenbeweging, maar niet van de vrouwenhulpverlening.

Bij de groep raadsman en -vrouwen die bekend is met vrouwenhulpverlening ben ik nagegaan welk deel daarvan zegt deze kennis en/of ervaring ook in hun werk als raadvrouw of -man te hanteren. Van de 12 raadvrouwen die bekend zijn met vrouwenhulpverlening zegt de overgrote meerderheid (namelijk 11) in meer of mindere mate, en al dan niet expliciet, de visie en werkprincipes van de vrouwenhulpverlening in hun werk als raadvrouw te hanteren. Van de raadsman is dit de helft (5). Als reden geven deze man en vrouwen aan dat het een adequate wijze van handelen is in de begeleiding van cliënten. Zij noemen in dit kader de resultaatgerichtheid van vrouwenhulpverlening. Verder zou vrouwenhulpverlening een toetsingskader bieden voor het eigen handelen, een houvast, basis of grondpatroon. Ook vinden ze deze visie belangrijk omdat zij gender, machtsongelijkheid en discriminatie aan de orde stelt. Ten slotte vinden ze de gerichtheid op zelfbeschikking en zelfredzaamheid belangrijk in het werken met cliënten.

Ik heb de respondenten ook gevraagd of zij zichzelf ‘humanistisch’, ‘feministisch’, ‘humanistisch én feministisch’ noemen of geen van beide (zie bijlage 4, tabel 2). Hun toelichting op de antwoorden is voor mij belangrijker dan hun zelfbenoeming, omdat deze het mogelijk maakt de uitspraken van de respondenten in het licht te plaatsen van maatschappelijke opvattingen en beelden met betrekking tot feminisme en vrouwenhulpverlening.

De raadsman die affiniteit hebben met het feminisme en het belang van de vrouwenhulpverleningsvisie en -uitgangspunten in hun werk onderstrepen, geven daarvoor verschillende redenen. Zo stelt een humanistisch raadvrouw dat het hanteren van de humanistische visie dat alle mensen in wezen gelijk zijn, nog niet betekent ‘dat het in de praktijk goed loopt’. Bewuste aandacht voor de achterstandspositie van vrouwen en positieve actie is volgens haar nodig om gelijkwaardigheid en een gelijke behandeling van vrouwen en mannen te bewerkstelligen. Een andere vrouw merkt op dat het humanistische principe dat de mens de kans moet krijgen en nemen om zich te ontplooien tot dat individu dat men kan en wil zijn, voor mannen en vrouwen verschillend uitpakt. Want ‘vrouwen zijn (meestal) opgegroeid met het idee dat ze moeten zijn, wat anderen van hun verwachten.’ Dat betekent voor haar juist dat extra inspanningen nodig zijn om vrouwen te helpen om tot zelf-ontplooiing en zelfbeschikking te komen. Deze twee humanistisch raadvrouwen hebben een eigen mix gemaakt van humanistische en feministische

uitgangspunten in hun werk, omdat zij feminisme als een belangrijke inspiratiebron ervaren in hun werk en leven. In de woorden van een van deze vrouwen:

‘het humanisme is de levensovertuiging waarin ik mij thuis ben gaan voelen en die is inspirerend naar mijn werk. Mijn eigen zoektocht als vrouw heeft geleid tot een sterk gekleurde feministische saus in mijn humanisme.’

Concluderend kan ik stellen dat meerdere raadslieden (16) affiniteit hebben met vrouwenhulpverlening en aangeven feministische perspectieven te hanteren in het werken met cliënten. Alvorens te onderzoeken hoe deze perspectieven tot uitdrukking komen in hun professionele handelen, zal ik eerst ingaan op de uitspraken van de groep raadslieden die in de bespreking van de vragenlijsten tot nu toe buiten beschouwing zijn gebleven. Het betreft de respondenten die geen affiniteit hebben met vrouwenhulpverlening en feminisme of daar wel affiniteit mee hebben, maar om bepaalde redenen juist niet een feministische visie hanteren in hun werk. Ook hun uitspraken bieden belangrijke inzichten met betrekking tot de onderzoeksvraag.

4.3. Beelden over feministische hulpverlening en feminisme in humanistisch raadswerk

Raadslieden die wel affiniteit met vrouwenhulpverlening hebben maar deze visie en uitgangspunten niet of met enige terughoudendheid in hun werk hanteren, geven daarvoor als reden dat deze niet (altijd even) geschikt is voor hun werk, omdat zij cliënten te weinig ruimte zou geven om hun eigen tempo en behoeften te volgen. De hierboven genoemde raadvrouw die werkzaam is in een penitentiaire inrichting voor vrouwen, merkt op dat ze een zekere affiniteit heeft met het feminisme, maar niet onverdeeld positief tegenover vrouwenhulpverlening staat. Haar bedenkingen komen voort uit haar eigen ervaringen in een FORT-groep waarin ze zag hoe een andere deelneemster niet de ruimte en tijd kreeg om voor zichzelf uit te zoeken wie ze was, en wat ze wilde of nodig had. Ze geeft aan dat ze in haar werk met gedetineerde vrouwen het feministisch principe van zelfbeschikking weliswaar een centrale plaats toekent, maar daarbij altijd probeert aan te sluiten bij waar de cliënte is en daar niet op vooruit te lopen. Dit betekent ook dat ze niet schuwt om (een gedeelte van) de verantwoordelijkheid van een cliënte tijdelijk over te nemen, ook al is dit in strijd met feministische principes. Haar punt en dat van anderen is dat het streven naar zelfredzaamheid en zelfbeschikking in de vrouwenhulpverlening niet voor alle cliënten op elk moment het meest geëigende uitgangspunt is, want dat het cliënten die daartoe (nog) niet in staat zijn ook in de kou kan laten staan.

Daarnaast is er een niet te verwaarlozen groep respondenten (20) die niet bekend is met vrouwenhulpverlening en/of zich er ook niet door aangesproken voelt. Deze respondenten geven aan een feministische visie te eenzijdig te vinden in vergelijking met een humanistische visie: de exclusieve gerichtheid op vrouwen zou niet stroken met de belangstelling van humanisten voor ‘de samenleving in haar geheel’, en met hun streven om ‘ruimte te geven aan elk individu, mannen én vrouwen’. Ook associëren verschillende respondenten feminisme met activisme, zodat het volgens hen niet aansluit bij het tempo en de behoeften van de cliënt of patiënt en in een richting stuurt die mannen en vrouwen uit elkaar drijft. Hieraan ligt het maatschappelijke beeld ten grondslag dat het feminisme de bron was van veel echtscheidingen. In het verlengde hiervan associëren deze respondenten vrouwenhulpverlening met een therapeutische, veranderingsgerichte,

sturende en ‘lineaire werkwijze’, die volgens hen niet past bij humanistisch raadspraktijken.

Een andere veelgehoorde opvatting is, dat feminisme als een ‘logisch onderdeel’ van humanisme kan worden beschouwd. Met een humanistische levensvisie wordt dus aparte aandacht voor feminisme of vrouwen overbodig: ‘Het humanisme dekt de hele lading van feminisme en vrouwenhulpverlening’, zo merkt een raadvrouw op. Andere respondenten vinden dat het feminisme passé is:

‘Hoewel de feministen zeer goed werk hebben verricht in het verleden, hebben ze thans mijn belangstelling verloren; de huidige generatie is mijns inziens weerbaar genoeg, misschien uitgezonderd de allochtonen.’

Ten slotte blijken verschillende raadvrouwen bang om zichzelf te ‘labelen’ als feministe, alhoewel zij wel feministische uitgangspunten in hun werk hanteren. Hun angst om een etiket opgeplakt te krijgen of in een hokje geplaatst te worden, blijkt in het geval van feminisme sterker te gelden dan in dat van humanisme. Ook dat is weer terug te voeren op de negatieve maatschappelijke beelden rondom feminisme. Deze uitspraken staan dus niet op zichzelf, maar kunnen geplaatst worden in het licht van de sterke weerstand die het feminisme het laatste decennium ontmoet in de Nederlandse en Amerikaanse samenleving.⁹

Andere humanistisch raadvrouwen weigeren zich ‘onder een vlag te scharen’ omdat dit onvoldoende recht zou doen aan wie zij zijn en waar zij voor staan. Dit wijst erop dat één visie of benadering niet de meervoudigheid van hun denk- en handelingsrepertoires uit kan drukken.

Wat opvalt in de antwoorden van vrijwel alle raadsliden, is dat zij een beeld hebben van vrouwenhulpverlening en feminisme dat terug te voeren is op de eerste periode van de tweede feministische golf in Nederland. Die werd gekenmerkt door een sterk politiserende en seksespecifieke benadering. Dit is niet vreemd, aangezien deze generatie raadsliden de strijd voor rechten en gelijke kansen voor de vrouw in onze samenleving bewust heeft meegemaakt. Een aantal van hen heeft hier ook zelf actief aan deelgenomen. Bovendien heeft dit politieke feminisme en hebben de daaruit voortvloeiende zelfhulp-, praat- en therapie-groepen, hun sporen achtergelaten in de Nederlandse samenleving en gezondheidszorg. Daarmee is de strijd tegen onderdrukking en voor emancipatie van de vrouw niet meer uit de beeldvorming over vrouwenhulpverlening weg te branden. Raadvrouwen en -mannen die deze strijd van belang achten, blijken vrouwenhulpverlening een warm hart toe te dragen en geven vaak aan feministische inzichten ook in hun werk te hanteren. Anderen beschouwen de feministische strijd echter als gestreden of vinden dat vrouwenhulpverlening te politiek en te sekse-specifiek is om van waarde te zijn voor praktijken van humanistisch raadswork.

In de volgende paragraaf ga ik in op de wijze waarop deze politiek-feministische inzichten tot uitdrukking komen in het professionele handelen van raadsliden. Daartoe maak ik gebruik van de resultaten van de vraaggesprekken, aangevuld met gegevens uit de vragenlijsten.

4.4. Het feministische verhaal

Om een beter beeld te krijgen van het professionele handelen van humanistisch raadsliden die aangaven een feministische visie te hanteren in het werken met cliënten, heb ik

vraaggesprekken gevoerd met drie van hen. Bij mijn keuze speelden kennis van en ervaring in vrouwenhulpverlening een rol, het aantal jaren ervaring in humanistisch raadswerk en het werkveld waarin zij werkzaam waren. De drie vrouwen met wie ik een gesprek heb gevoerd zijn allen bekend met vrouwenhulpverlening; één van hen bezit tevens ervaring in de vrouwenhulpverlening. Alle drie bezitten ruime ervaring in praktijken van humanistisch raadswerk (meer dan 5 jaar). Ten slotte vertegenwoordigen zij verschillende werkvelden, te weten de gezondheidszorg en justitie. Ik heb met deze vrouwen gesproken over hun werk in een humanistisch verzorgingstehuis, een algemeen ziekenhuis respectievelijk een penitentiaire inrichting, en over de plek van hun feministische visie en inspiratie in hun professionele handelen als humanistisch raadvrouw.

In de vraaggesprekken heb ik gewerkt met een lijst van onderwerpen.¹⁰ Tevens heb ik de vrouwen de ruimte gegeven om zelf gespreksonderwerpen in te brengen en vragen te stellen. Op die manier konden ook onderwerpen aan bod komen, die ik van tevoren niet had kunnen bedenken maar wel van belang waren voor mijn onderzoek. Een voorbeeld daarvan vormden de verhalen van deze raadvrouwen over de plaats van het feminisme in hun persoonlijke leven. Dit bood een verdieping en verrijking van het beeld dat ik kreeg van hun professionele handelen.¹¹

In mijn weergave van de wijze waarop feministische perspectieven tot uitdrukking komen in het humanistisch raadswerk, maak ik een onderscheid tussen de perspectieven op vragen en problemen van cliënten, de werkwijze en de gerichtheid.

4.4.1. De probleemduiding

Op mijn vraag hoe de vrouwenhulpverleningsvisie en -uitgangspunten tot uitdrukking komen in hun werk, zeggen respondenten in de vragenlijsten op de eerste plaats dat het naar voren komt in het ‘geloof in de eigen kracht’ van cliënten en ‘in het uitgaan van gelijkheid tussen mannen en vrouwen’. In hun visie op vragen en problemen van cliënten noemen ze onder meer aandacht voor man-vrouw-verhoudingen, seksespecifieke rol- en denkpatronen, de invloed van mannelijke en vrouwelijke waarden en normen, socialisatie, sociale positie en sekse-specifieke identiteitsontwikkeling. Ook noemt een respondente:

‘Aandacht voor de geleefde werkelijkheid: luisteren, aandacht, dicht bij de beleving en het verhaal van de vrouw blijven’

en:

‘beschouwen van gedrag als overlevingsstrategie en niet als defect - het komt tot uitdrukking in begrip voor de cliënt, in het redelijke zien van diens keuze voor bepaald gedrag, gedrag met als het ware een eigen logica, en een respect voor de cliënt ook al is die in de problemen geraakt, een geloof ook dat het weer anders kan worden.’

In mijn gesprekken met de raadvrouwen blijken macht en gender eveneens belangrijke thema's te vormen in hun perspectief op zingevingsvragen en -problemen. Dit blijkt uit de wijze waarop zij de verhalen van cliënten beluisteren. Ze zoeken samen met cliënten wat het voor hen betekent om man of vrouw te zijn en hoe dit hun leven heeft getekend, of de keuzes die ze gemaakt hebben heeft beïnvloed. Ze onderzoeken waaraan mensen hun ‘bestaansrecht’ ontlenu, wat voor hen belangrijk is, en hoe dit samenhangt met sekse-

verschillen. De raadvrouwen benoemen daarbij macht en het wegvallen daarvan als belangrijke oorzaken voor het ontstaan van zingevingsproblemen. Zo kan dit voor mannen het wegvallen van een publieke functie (hun werk) inhouden, en voor vrouwen de zorg voor hun gezin waaraan ze hun identiteit ontleen.

De raadvrouwen tonen zich verder ook gevoelig voor sekseverschillen in de beleving en omgang van cliënten met problemen of hun situatie. Zo merkt een raadvrouw die werkzaam is in een verzorgingstehuis op dat vrouwen anders omgaan met verlies dan mannen en dat zij het moeilijker vinden om verzorgd te worden dan mannen die zich 'hun leven lang hebben laten verzorgen'. Het valt haar op dat vrouwen meer dan mannen geneigd zijn de regie te houden over zichzelf en onthand raken als ze die kwijtraken. Een raadvrouw in een penitentiaire inrichting merkt op dat vrouwen anders dan mannen hun agressie op zichzelf, naar binnen richten, en moeilijk opkomen voor zichzelf.

4.4.2. De werkwijze

Ook ben ik nagegaan hoe de feministische visie tot uitdrukking komt in de werkwijze van de respondenten. In de vragenlijsten noemen de respondent aandacht voor bepaalde thema's zoals mishandeling of uithuwelijking, 'aandacht voor communicatie', een vragende, onderzoekende en/of confronterende opstelling met als doel bewustwording, en 'vraagtekens zetten bij wat vaak als vaststaand gegeven wordt beschouwd'. Verder noemen de respondenten het 'scheppen van een veilig klimaat met ruimte voor reflectie op het aangeleerde rolgedrag', 'respectvol met cliënten omgaan', 'verbaal én non-verbaal de ander als gelijkwaardig benaderen' en aandacht voor sekse-verschillen in het contact met de cliënt. Zoals een raadsman zegt:

'Ik ben me bewust dat ik als man tegenover die ander zit en ik sta open voor hoe dat voor die ander is en hoe hij/zij een bewustzijn heeft van zijn man/vrouw-zijn en wat dat doet ten aanzien van de omgeving.'

De drie raadvrouwen met wie ik een gesprek heb gehad, noemen ook bewustzijn van sekse-verschillen in het contact met cliënten. Daarbij werken ze veelal 'verhalend', dat wil zeggen dat ze samen met hun cliënten het levensverhaal onderzoeken op wat voor hen van belang is (geweest), en wat hun leven zin en richting geeft. Ook confronteren ze cliënten, houden hen een spiegel voor, en motiveren hen om de regie over hun eigen leven te bewaren of terug te nemen. Desgewenst 'oefenen' ze ook met cliënten om de vragen die ze hebben te stellen aan artsen of om voor hun eigen belangen op te komen. In die zin kenmerkt hun werkwijze zich niet alleen door 'stilstaan' bij het levensverhaal maar ook door 'het onderzoeken en motiveren van veranderingsprocessen in de richting van autonomie', zoals een respondent dat benoemt in de vragenlijst.

4.4.3. De gerichtheid

In de vragenlijsten zeggen respondenten dat zij onder meer beogen dat cliënten 'voor zichzelf leren spreken' en 'eigen keuzen leren maken'. Ze willen ook 'reflectie op het aangeleerde rolgedrag bevorderen' en cliënten helpen zich 'op een eigen manier [te] verhouden tot de omstandigheden'. Een andere respondente noemt bovendien het doorvoeren van veranderingen op beleidsniveau als een belangrijke doelstelling. Dit doet ze door zitting te nemen in een projectgroep ten behoeve van de integratie van vrouwenhulpverlening in het beleid van het ziekenhuis waarin ze werkzaam is.

In de gerichtheid van de drie geïnterviewde raadvrouwen wordt een ‘driedubbele’ beweging zichtbaar. Deze raadvrouwen zijn zowel gericht op geestelijke oftewel innerlijke processen, die zij benoemen als het ‘eigene’ van humanistisch raadswork, als op het mobiliseren van cliënten om waar mogelijk de regie over hun leven in eigen handen te nemen, als ook op het veranderen van de organisatie waarin zij werken.

Innerlijke processen stimuleren

Op mijn vraag waar het ‘eigene’ van hun professie nu in gelegen is, zeggen zij na enig nadenken alle drie dat dit ligt in hun gerichtheid, hun benadering van mensen. Een raadvrouw die werkzaam is in een ziekenhuis benoemt dit als ‘het stilstaan’: het vragen vanuit welke inspiratie, vanuit welk kader of vanuit welke waardensystemen mensen hun keuzes maken, hun eigen weg zoeken. Daarbij gaat het niet zozeer om het zoeken naar oplossingen, om doelgericht werken, maar om:

‘mensen uit te nodigen om even terug te stappen, om bij zichzelf te rade te gaan [...] Dan vraag je eigenlijk “sta eens even stil, kijk eens naar dingen, wat zit daar dan allemaal”. Ik denk dat het dat is waar wij mee bezig zijn.’

Een andere raadvrouw benoemt het eigene van het geestelijke werk in een Penitentiaire Inrichting als ‘het naar binnen kijken’, om vragen te onderzoeken als:

‘wat wil ik nou, wil ik nou zo leven dat ik nooit meer een risico loop? [...] waar draait het nou om in het leven? [...] En het zoeken naar waarden, het kijken van waar voor het eerst keuzes gemaakt zijn... het proces terug van hoe ze hier belanden.’

Voordat deze vragen aan de orde kunnen komen, is er heel wat aan vooraf gegaan, zo laat deze raadvrouw weten. Er is een zekere rust en vertrouwen nodig. De ergste paniek en chaos die kenmerkend zijn voor vrouwen die net vastzitten en nog geen duidelijkheid hebben over hun vonnis, moet eerst bedaard zijn wil er ruimte komen voor het geestelijk werk.

De gerichtheid op innerlijke processen of een innerlijke transformatie noemen zij dus als een belangrijk kenmerk van hun werk met cliënten. Ook de visie van de derde geïnterviewde raadvrouw sluit hier bij aan. Het geestelijke van dit werk heeft voor haar ook te maken met ‘stilstaan’, maar daarnaast ook met bewustworden, confronteren, teruggeven, zicht laten krijgen op, ‘het op een rij zetten van dingen en opnieuw je plattegrond invullen’.

Uit hun verhalen blijkt dat feministische perspectieven een rol spelen in dit ‘naar binnen kijken’ met mensen, met andere woorden in de geestelijke gerichtheid van deze raadvrouwen. Zoals een van hen aangeeft:

‘Kijken naar, en op een rij zetten, ja, daarbij vind ik man-vrouw verschillen toch best vaak een onderwerp. In gesprekken met mensen, hoe dat hun leven getekend heeft of dat bepaalde keuzes daardoor beïnvloed zijn.’

Hun feministische levensvisie en levenshouding maakt echter ook dat hun werk niet beperkt blijft tot ‘naar binnen kijken’. Hun professionele handelen kent ‘geestelijke momenten’, maar het professionele handelen van deze raadvrouwen omvat meer.

Mobiliseren tot zelfbeschikking

In hun gerichtheid neemt ook zelfbeschikking een centrale plaats in. De geïnterviewde raadvrouwen spreken in dit verband over ‘voor zichzelf opkomen’ en ‘de regie over het eigen leven houden’. Zowel in de thuissituatie van cliënten als binnen de instellingen waar hun cliënten verblijven, zijn deze raadvrouwen alert op situaties en processen bij cliënten die de regie over hun eigen leven inperken. Zij zien het als een belangrijke taak om cliënten te steunen en te stimuleren om mondiger te worden ten aanzien van artsen, verpleegkundigen, verzorgenden en bewakingspersoneel en om voor hun rechten op te komen. Zoals de raadvrouw die werkzaam is in een ziekenhuis zegt:

‘Ik vind het een taak van mij om te helpen emanciperen als patiënt: “vraag dan aan die arts wat je wil vragen, zeg dan wat je wil zeggen” en daar help ik ze ook mee.’

Daarbij deinzen ze er niet voor terug om als belangenbehartiger van hun cliënten op te treden, indien nodig, of om als ruggensteun en ‘tolk’ te fungeren, als een ‘schakel tussen patiënt en arts’.

De raadvrouw die werkzaam is in een verzorgingstehuis geeft aan in het verhaal van cliënten alert te zijn op de momenten waarop zij de macht uit handen geven, want ‘zolang mensen nog die macht over het eigen leven hebben, het idee van zelfbeschikking, [dan is] ook hun leven zinvol’. Ze vraagt van cliënten om zich bewust te worden van de plek die ze hebben in het leven en in het huis, en van de plek die zij willen hebben en daar ook verantwoordelijkheid voor te nemen:

‘ik ben nu bezig met een oud mevrouwtje, nu 86, te praten over hoe zij de macht uit handen geeft en hoe zij moet leren een grote mond te geven. Hoe zij ook jonge meiden, die haar niet serieus nemen, eruit moet sturen, want waar het om gaat is dat zij het beste weet hoe er met haar omgegaan moet worden, zij heeft de deskundigheid.’

Transformatie van contexten

Ook op organisatie-niveau ijveren deze raadvrouwen voor structurele veranderingen, maar beseffen de beperkte rol die zij hierin spelen en de lange adem die zij moeten hebben. De raadvrouw die werkzaam is in een ziekenhuis merkt op:

‘Dan denk ik misschien is het zo een klein sneeuwballetje dat wat teweeg kan brengen. Ik denk dat we het daar toch van moeten hebben, van al die kleine dingetjes.’

De raadvrouw die met gedetineerde vrouwen werkt, ziet met lede ogen aan dat veel gedetineerde vrouwen na het uitzitten van hun straf noodgedwongen terugkeren naar hun - vaak mishandelende - partner, omdat zij geen eigen woning en uitkering kunnen krijgen. Ook binnen de organisatie constateert zij allerlei ‘misstanden’, zoals ze dat noemt:

‘Ik vind dat die “werkzame detentie” niet kan, ik denk dat dat onrechtmatig is. Dat is al twee jaar aan de gang. Maar ik ben al twee jaar aan het zoeken naar iemand die in de klacht wil gaan [...] die daarvoor de financiële middelen heeft om dat risico te lopen, de energie heeft, het gevecht durft aan te gaan, maar die ben ik nog niet tegengekomen.’

De raadvrouw die werkzaam is in een verzorgingstehuis ten slotte heeft een belangrijke rol in het formuleren en implementeren van de ‘missie’ van het tehuis waar ze werkzaam is en beoogt daarmee de openheid van humanistische verzorgingstehuizen voor mensen van ‘alle gezindten, rassen en nationaliteiten’ en bevordering van de kwaliteit van zorg en leven voor hen.

4.4.4. Conclusie en toespitsing van de vraagstelling

Resumerend kan ik stellen dat er een duidelijk ‘feministisch’ verhaal te vertellen is over humanistisch raadswerk, hoewel dit in de literatuur nauwelijks tot uitdrukking komt. In dit verhaal worden zingevingsvragen, de beleving daarvan en de omgang daarmee beschouwd vanuit een genderperspectief. In de werkrelatie hebben deze raadslieden aandacht voor machtsverschillen op grond van sekse. Verder zien we dat deze raadslieden niet alleen gericht zijn op het stimuleren van zingevingsprocessen bij individuele cliënten, maar ook op het autonome handelen van cliënten in relatie tot hun omgeving en het bewerkstelligen van veranderingen in de organisatorische context waarin zij werkzaam zijn. Deze raadslieden hebben een duidelijke mening over hoe de kwaliteit van leven van hun cliënten bevorderd kan worden en trachten daar ook een bijdrage aan te leveren. Hun werkwijze kenmerkt zich door een sensitiviteit voor macht in het ‘stilstaan’ bij het leven van cliënten, en door het mobiliseren van cliënten om hun leven waar mogelijk in eigen handen te nemen.

Een dergelijke visie, werkwijze en gerichtheid is herkenbaar als een empowerment-benadering in hulpverlening of begeleiding, zoals ik die in hoofdstuk 2 voor feministische hulpverlening heb uiteengezet. Met deze empowerment-benadering onderscheiden feministisch geïnspireerde raadslieden zich in hun professionele handelen van de andere verhalen over humanistisch raadswerk, zoals ik die in hoofdstuk 3 heb uiteengezet. Een uitzondering daarop vormt het communicatieve verhaal, dat een interessante verwantschap toont met het feministische verhaal, zo zal ik in de volgende paragraaf laten zien.

4.5. Empowerment en zingeving in humanistisch raadswerk

In de confrontatie van het feministische verhaal in dit hoofdstuk met de vier verhalen uit het vorige hoofdstuk valt op dat het feministische verhaal zich op een aantal essentiële punten onderscheidt van (de meeste) andere verhalen. Die punten heb ik eerder aangeduid als kenmerken van empowerment.

Op de eerste plaats onderscheidt het feministische verhaal zich van het spirituele, narratieve en het eenvoudige verhaal door aandacht voor gender in het ontstaan van zingevingsvragen, de expressie ervan en omgang ermee. In de genoemde drie verhalen hebben zingevingsvragen en -processen een individueel-innerlijk karakter. Een genderperspectief ontbreekt in het beluisteren van de verhalen van cliënten en het onderzoeken van hun vragen of innerlijke processen. Het communicatieve verhaal vormt daarop een uitzondering, aangezien zingevingsvragen hierin expliciet gesitueerd worden in de institutionele en maatschappelijke krachtenvelden waarin deze zich aandienen. De contextualisering van zingevingsvragen komt hierin echter niet expliciet tot uitdrukking in een genderperspectief op zingevingsvragen.

In het verlengde daarvan valt op dat het feministische verhaal zich onderscheidt van het spirituele en narratieve verhaal door het politiserende en expliciet-normatieve karakter ervan. Het communicatieve verhaal en in mindere mate ook het eenvoudige verhaal getuigen, evenals het feministische verhaal, van een expliciete visie op het ‘goede leven’ en een gerichtheid op humanisering van de institutionele contexten waarin

raadslieden werkzaam zijn, zodat deze verhalen eveneens ‘politiserend’ genoemd kunnen worden.

Op de tweede plaats zien we een belangrijk verschil tussen het feministische verhaal enerzijds en het spirituele, narratieve en het eenvoudige verhaal anderzijds in de sensitiviteit voor machtsverschillen op grond van sekse in de werkrelatie en werkwijze in het feministische verhaal. In het spirituele en narratieve verhaal wordt niet expliciet gesproken over macht; impliciet blijkt macht hierin echter net als in het eenvoudige verhaal gesitueerd te worden buiten de werkrelatie in het ‘systeemgeweld’ in organisaties en de materialistische cultuur. In het communicatieve verhaal zien we daarentegen dat de raadswerker bedacht moet zijn op het mogelijke geweld dat hij of zij uitoefent in de relatie tot de cliënt(e).

Ten slotte verschilt het feministische verhaal van het spirituele en narratieve verhaal in die zin dat het mensen niet alleen een innerlijke transformerende kracht toedicht oftewel een innerlijke autonomie¹², maar ook het vermogen tot handelen in de wereld en verruiming van de externe mogelijkheden tot zingeving. Zingeving krijgt in het feministische evenals in het communicatieve (en in mindere mate het eenvoudige verhaal) ook een actieve dimensie. ‘De mens’ is in deze verhalen niet alleen een narratief maar ook een handelend zelf; zowel actor als narrator van het eigen levensverhaal.

Op grond van mijn bevindingen uit de literatuurstudie van feministische hulpverlening en humanistisch raadswerk en mijn analyse van de vragenlijsten en vraaggesprekken kan ik op de eerste plaats concluderen dat het feministische verhaal uitdrukking geeft aan een empowerment-benadering in praktijken van humanistisch raadswerk.

Op de tweede plaats is er sprake van een zekere verwantschap tussen het feministische verhaal en het communicatieve verhaal en op essentiële punten een onderscheid met het spirituele en het narratieve verhaal. Deze verschillen en overeenkomsten wijzen op het bestaan van twee verschillende zwaartepunten oftewel profielen in humanistisch raadswerk.

Het eerste profiel kenmerkt zich door een gerichtheid op zingeving als individuele en innerlijke processen. Dit wordt gevormd door het spirituele en het narratieve verhaal. Het tweede profiel kenmerkt zich door een gerichtheid op zingeving als empowerment, waarin de werker behalve op individuele zingevingsprocessen ook gericht is op het ondersteunen van cliënten in het voeren van de regie over hun eigen leven, en op het eventueel veranderen van het beleid en de cultuur van organisaties waarin hij of zij werkzaam is. Dit profiel is terug te vinden in het communicatieve verhaal en het feministische verhaal. Maar beide tonen onderling weer interessante verschillen, met name in hun machtsopvatting.

Het eenvoudige verhaal lijkt een tussenpositie in te nemen tussen beide profielen. Het draagt weliswaar elementen van empowerment in zich, maar op een minder uitgesproken wijze dan het feministische en communicatieve verhaal. In de nadruk op eenvoud en verbondenheid in het werken met cliënten toont het tevens een grote verwantschap met het spirituele en narratieve verhaal. In die zin vormt dit verhaal de verbinding tussen de beide profielen.

Mijn voorlopige conclusie is dat empowerment als dialogisch concept kan dienen tussen de theorie en praktijk van feministische hulpverlening enerzijds en de theorie en praktijk van humanistisch raadswerk anderzijds. Empowerment maakt verschillende punten zichtbaar waarop een convergentie mogelijk is tussen feministische hulpverlening en humanistisch raadswerk en biedt zodoende openingen voor een dialoog tussen deze praktijken. In de

volgende fase van dit onderzoek zal ik onderzoeken hoe empowerment in feministische hulpverlening gedacht kan worden.

Empowerment staat - afhankelijk van de stroming in feministische hulpverlening - voor processen van en tussen personen, in groepen en gemeenschappen en in de samenleving in haar totaliteit. Ik ga specifiek in op de betekenis van empowerment in een hulpverleningscontext en de wijze waarop hulpverleensters de empowerment van cliënten met hun professionele handelen kunnen ondersteunen dan wel in werking zetten. Daartoe onderzoek ik de achterliggende perspectieven (zoals de subject- en machtsopvatting en visie op ontstaan van problemen en klachten van vrouwen), waarden en overtuigingen van feministische hulpverleensters, als ook hun handelwijze en gerichtheid. Uit de drie stromingen in feministische hulpverlening (zie hoofdstuk 2) kan ik verschillende *paradigmata*¹³ van empowerment afleiden. Ik heb de paradigmata vernoemd naar de centrale waarde in de verschillende stromingen: in de politieke stroming is dat *autonomie*, in de cultuurkritische stroming is dat connectie oftewel *relatie*, en in de postmoderne stroming is dat *diversiteit*.

In de weergave van de paradigmata houd ik de taal aan van de theoretische kaders en stromingen waaruit ik put. Dat betekent dat in het *autonomie-paradigma* het politieke taalspel van onderdrukking domineert; in het *relatie-paradigma* het psychologische (en in mindere mate spirituele) taalgebruik van de cultuurkritische stroming; en dat het *diversiteit-paradigma* meer filosofisch-theoretisch klinkt, hoewel hierin uiteenlopende theoretische kaders en dus talen bij elkaar komen. In die zin vertelt dit derde paradigma ook letterlijk het verhaal van de diversiteit. In het volgende hoofdstuk werk ik het autonomie-paradigma verder uit; in de hoofdstukken 6 en 7 ga ik op het relatie-respectievelijk het diversiteit-paradigma.

5. Het autonomie-paradigma

In dit hoofdstuk ga ik in op het autonomie-paradigma, dat ik afleid uit de politieke stroming in feministische hulpverlening en de visie van de zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwenbeweging op goede zorg en hulpverlening.¹ Daartoe onderzoek ik in het eerste deel van dit hoofdstuk de subject- en machtopvatting van politieke feministische hulpverleensters en hun visie op het ontstaan van problemen van vrouwen. In het tweede deel staat de vraag centraal hoe empowerment in dit paradigma gedacht kan worden, en met name hoe dit tot uitdrukking komt in de gerichtheid en werkwijze van politieke feministische hulpverleensters.

5.1. Ongelijkheid in maatschappelijke macht

Politieke feministische hulpverlening is voortgekomen uit de strijd van feministen tegen de ‘onderdrukking van de vrouw’ en het streven naar gelijkheid van vrouwen aan mannen op alle terreinen van de samenleving, zo heb ik in hoofdstuk 2 laten zien. Anno 2000 spreken politieke feministische hulpverleensters liever over de ongelijkheid in maatschappelijke macht tussen de seksen, of over hun ongelijkheid in sociale positie (Van Mens-Verhulst 1997). Radicaal-politieke feministische hulpverleensters blijven wel in veel gevallen de term ‘onderdrukking’ gebruiken (Brown 1994; Burstow 1992).

De machtsongelijkheid tussen de seksen komt tot uitdrukking op alle terreinen van de samenleving, zoals in de geringere carrière-kansen van vrouwen - ‘het glazen plafond’-, in seksueel misbruik en fysieke mishandeling van vrouwen zowel binnen als buiten partnerrelaties, en in de medicalisering van vrouwenlevens. Ook kunnen we denken aan de liefdes- en zorgplicht van vrouwen; de (nog steeds) geringere economische zelfstandigheid van vrouwen in vergelijking met mannen; het sociale isolement en het gebrek aan invloed op de eigen tijdsindeling van vrouwen in posities van fulltime huisvrouw, moeder of bijstandsvrouw; het gebrek aan maatschappelijke waardering voor huishoudelijk werk en de ‘onzichtbaarheid’ ervan; evenals de mogelijke dubbele belasting van vrouwen die zorgtaken en betaalde arbeid combineren. Al deze ervaringen van vrouwen maken de sociale positie van vrouwen tot een complex van ziekmakende factoren (Van Mens-Verhulst 1991).²

In het aanroeren van de achterstand van vrouwen in maatschappelijk opzicht en de problemen die daaruit voortvloeien, zijn politieke feministische hulpverleensters het afgelopen decennium steeds meer aandacht gaan schenken aan andere sociaal-culturele verschillen in relatie tot gender. Een voorbeeld daarvan is de erkenning van de ‘dubbele kwetsbaarheid’ van zmv-vrouwen op grond van hun vrouw-zijn én etniciteit (Karimi & Kalka 1996). Zmv-vrouwen nemen in dit maatschappelijk machtspectief een bijzondere positie in de Nederlandse samenleving in, want ze hebben op twee vlakken te kampen met een situatie van structurele machtsongelijkheid: binnen de eigen etnische gemeenschap op grond van hun vrouw-zijn, en binnen de Nederlandse samenleving op grond van zowel hun sekse als hun etniciteit. Hierdoor hebben zij stelselmatig minder toegang tot ‘machtsmiddelen’ als kennis en onderwijs, arbeid en politieke en maatschappelijke besluitvormingsprocessen (Karimi & Kalka 1996). Het ‘leven tussen twee culturen’ van zmv-vrouwen en het racisme en seksisme waarmee zij geconfronteerd worden, vormen de bron van de ‘dubbele kwetsbaarheid’ van zmv-vrouwen. Daarnaast kan de migratie- of vluchtgeschiedenis en de verliezen die zij daarbij ervaren³, hun

welbevinden aantasten. Dit kan tot uitdrukking komen in de ontwikkeling van lichamelijke en psychische klachten.

Sommige politieke feministische hulpverleners spreken zelfs over drie- of vierdubbele onderdrukking van vrouwen op grond van het seksisme en bijvoorbeeld het racisme, *ableism* en *ageism*⁴ waarmee ze geconfronteerd worden in hun leven (Burstow 1992). Aandacht voor verschillen in het autonomie-paradigma betekent aandacht voor de wijze waarop verschillende sociaal-culturele ordeningsprincipes elkaar versterken in de uitsluiting en discriminatie van bepaalde groepen vrouwen. Zo vragen zmv-vrouwen aandacht voor hun extra moeilijke positie in de Nederlandse samenleving. Ook in de politieke feministische hulpverlening - met name buiten de reguliere hulpverlening in autonome projecten - zien we specifieke initiatieven voor oudere en lesbische vrouwen vanuit de gedachte dat zij vanuit hun ervaringen van vrouw-zijn én lesbisch- of 'op leeftijd'-zijn met meerdere vormen van discriminatie in aanraking komen en daarom specifieke aandacht behoeven (Van Mens-Verhulst 1997).

Ik noem een dergelijk perspectief een *additief onderdrukkingsperspectief*, omdat de aandacht voor andere sociaal-culturele verschillen dan gender resulteert in een 'gender en...'-benadering. Gender blijft het dominante ordeningsprincipe, maar wordt nu aangevuld met etniciteit, klasse en bijvoorbeeld seksuele gerichtheid. De achterliggende gedachtegang is dat de optelsom van verschillende factoren in het leven van vrouwen hen extra kwetsbaar maakt, omdat hun maatschappelijke positie vanuit meerdere invalshoeken gezien zwak is. De geringe maatschappelijke macht van (groepen) vrouwen heeft daarbij ook consequenties voor hun persoonlijke leven, zo zal ik hieronder betogen.

5.2. De contextuele identiteit van vrouwen

Kenmerkend voor het autonomie-paradigma is een mensvisie 'waarbij lichaam en geest als één geheel worden bekeken en geen strikte scheiding wordt aangebracht tussen individu en omgeving' (Van den Boogaard & Ruiter 1986: 23). Dat betekent dat de identiteit van vrouwen ook altijd een sociaal-culturele component omvat en in die zin een sociale identiteit is. In overeenstemming met de sociaal-culturele omgeving waarin vrouwen zich bewegen, kunnen hierin verschillende 'lagen' onderscheiden worden.

De opvatting van 'contextuele identiteit' van Barret (1998) kan deze visie verhelderen. Identiteit kent volgens haar verschillende lagen. De unieke persoonlijkheid van vrouwen (de individuele laag) is altijd ingebed in een contextuele laag, gebaseerd op de verschillende groepen en contexten waarvan ze deel uitmaken en de verschillende rollen en functies die ze daarbinnen vervullen, zoals die van moeder, dochter, werkneemster, etc. Naast deze directe context is er een sociaal/maatschappelijke laag van identiteit die mede bepaald wordt door de klasse, etnische gemeenschap en het geslacht waartoe vrouwen behoren en het land waarin ze wonen. Ten slotte, zo stelt Barret (1998) is er sprake van een meer universele identiteit die verschillen overstijgt, want gebaseerd is op het mens-zijn.

De sociaal-culturele contexten waarin vrouwen zijn ingebed, zijn mede-bepalend voor de wijze waarop vrouwen zichzelf beleven en de vermogens die zij ontwikkelen. Zo kan de geringe maatschappelijke macht van (groepen) vrouwen en de negatieve beeldvorming over (groepen) vrouwen via processen van internalisatie van onderdrukking, socialisatie en aangeleerde hulpeloosheid op persoonlijk vlak resulteren in (de ervaring van) machteloosheid en op die manier de maatschappelijk zwakke positie van vrouwen bestendigen (Butler 1985; Meulenbelt 1984; Ouborg 1986; Van Mens-Verhulst 1988; Van den Boogaard & Ruiter 1986; Van der Post 1994; Aisa 1995).

‘Machteloosheid staat voor: geen greep op de situatie (meer) hebben, een gebrek aan handelingsperspectief hebben, of het feitelijk geen middelen tot beheersing voorhanden hebben. Machteloosheid kan zich manifesteren bij een individu, maar ook bij een groep mensen wanneer het gaat om een door hen allen ervaren “ziekmakende” situatie.’ (Fienieg 1998: 40)

Zmv-vrouwen in Nederland hebben bijvoorbeeld in vergelijking tot autochtonen minder toegang tot voorzieningen en ‘machtsmiddelen’ als kapitaal, opleidingen en de arbeidsmarkt. Zo is het voor vluchtelingenvrouwen die in afwachting van het krijgen van een verblijfsvergunning in Nederland wonen, vaak niet mogelijk om een studie te volgen of een baan te zoeken (Karimi & Kalka 1996). Aan besturen en raden waar de maatschappelijke en politieke besluitvormingsprocessen plaatsvinden hebben zij nog vaak geen deel.

Deze maatschappelijk zwakke positie in combinatie met bijvoorbeeld het verlies dat gepaard gaat met migratie, kan tevens hun probleemoplossende vermogens aantasten en hen het gevoel geven machteloos te staan tegenover hun situatie. De negatieve beeldvorming over migranten en de discriminatie en uitsluiting in de Nederlandse samenleving kan hun zelfbeeld gaan bepalen. De normen, waarden en gedragscodes die kenmerkend zijn voor hun eigen etnische gemeenschap kunnen conflicteren met die van andere etnische groepen of de normen in de Nederlandse samenleving in haar totaliteit.

Het gebrek aan macht van (groepen) vrouwen komt dus niet alleen tot uitdrukking in een gebrek aan mogelijkheden of kansen om hun leven naar eigen behoefte vorm te geven, maar via socialisatie, internalisatie van onderdrukking en sociaal-leerprocessen ook in een gebrek aan vermogens om dit te doen. Macht is in dit paradigma verbonden met zowel de vermogens waarover vrouwen kunnen beschikken als met de sociaal-culturele posities die ze innemen in de samenleving en die mede bepalend zijn voor hun kansen of ruimten tot zelfbeschikking.

5.3. Macht als verbonden met vermogens en posities

Binnen het autonomie-paradigma kan op grond van literatuur een onderscheid worden aangebracht tussen drie soorten macht. Op de eerste plaats bestaat er zoiets als *persoonlijke macht*, die betrekking heeft op de strategieën, kennis, motivatie, (verbale, fysieke, morele, sociale en psychische) vaardigheden en persoonlijke hulpbronnen die vrouwen ter beschikking staan in het verwezenlijken van hun doelen en verwachtingen. Het is de macht die verbonden is met competenties, kwaliteiten en vaardigheden (Van Mens-Verhulst 1988). Opmerkelijk aan deze persoonlijke macht of kracht is dat vrouwen deze voor een belangrijk deel al bezitten, maar deze niet als zodanig definiëren en ervaren (Smith & Siegel 1985; Gutiérrez 1991; Fienieg 1998).

Een tweede soort macht is de *maatschappelijke macht*, ook wel aangeduid als *structurele macht*. Deze macht heeft betrekking op de maatschappelijke voorzieningen en hulpbronnen waarover (bepaalde groepen) mensen kunnen beschikken, invloed en inspraak in maatschappelijke besluitvormingsprocessen, participatie in besturen en directies van organisaties en zeggenschap in wet- en regelgeving (Van Mens-Verhulst 1988; Gutiérrez 1991). Deze maatschappelijke macht bepaalt de (stilzwijgende) kansen en mogelijkheden - van vrouwen om interacties, thema's, onderhandelingen en besluitvormingsprocessen te reguleren en te definiëren.

Een derde laag van macht is de macht om opvattingen en beelden omtrent bepaalde groepen vrouwen op cultureel niveau te beïnvloeden. In de feministische hulpverlening in Nederland is de machtsopvatting van Lukes (1974) daarbij een belangrijke inspiratiebron

geweest (Van Mens-Verhulst 1988; Van den Berg 1994).⁵ Deze macht wordt ook wel aangeduid als de *symbolisch-culturele macht* die schuilt in de stilzwijgende normen, waarden, beelden en verwachtingen die in een maatschappij ten aanzien van de seksen en andere sociaal-culturele groepen heersen. Historisch gegroeide denkbeelden en verwachtingen ten aanzien van (groepen) vrouwen, dragen ongemerkt bij aan de reproductie van machtsongelijkheid, omdat verschillen in macht als vanzelfsprekend en niet als onrechtvaardig beleefd worden. Voor een goed begrip van deze derde vorm van macht haalt Van den Berg (1994) het werk van Foucault aan, met name zijn opvattingen over de ‘macht van vertogen’. In het autonomie-paradigma wordt deze macht vaak in één adem genoemd met maatschappelijk-structurele macht.⁶

Een gebrek aan macht van (groepen) vrouwen op maatschappelijk of persoonlijk vlak wordt in dit paradigma ook wel aangeduid als een gebrek aan autonomie van vrouwen in de zin van maatschappelijke kansen en persoonlijke vermogens. Dit gebrek aan autonomie beschouwen politieke feministische hulpverleners als de oorzaak van het ontstaan van problemen van vrouwen.

5.4. Het gebrek aan maatschappelijke en persoonlijke autonomie als oorzaak van het ontstaan van problemen

Autonomie is samengesteld uit de Griekse woorden *autos*: zelf, en *nomos*: wet of recht. Het betekent letterlijk: ‘zichzelf de wet stellen’ oftewel zelfbeschikking en is verwant aan begrippen als zelfbestuur, onafhankelijkheid, zelfstandigheid en vrijheid van onderdrukking. Het autonomiestreven in de politieke stroming komt voort uit opvattingen over rechtvaardigheid en uit een impliciet streven naar gelijkheid in mogelijkheden en kansen. Hiermee wordt bedoeld dat regels, wetten en voorzieningen niet nadelig mogen uitpakken voor bepaalde groepen. Het betekent ook dat er specifieke regels, wetten en voorzieningen nodig kunnen zijn om bepaalde groepen dezelfde kansen te bieden als andere, wanneer de eerste een achterstand hebben of andere behoeften of belangen.

Autonomie omvat in dit paradigma echter niet alleen ruimten of kansen tot zelfbeschikking, maar heeft ook betrekking op de vermogens om het leven naar eigen behoeften te kunnen inrichten. Bij zelfbeschikkingsvermogens kunnen we denken aan assertiviteit, zelfredzaamheid, zelfbewustzijn, besluitvormingsvaardigheden en communicatie-vaardigheden, lichamelijke weerbaarheid, psychische onafhankelijkheid (zich als individu met eigen behoeften en verlangens ervaren), vertrouwen in eigen kunnen, en een gevoel van eigenwaarde. De achterliggende gedachte in het autonomie-paradigma is dat een gebrek aan zelfbeschikkingsruimte of -kansen en zelfbeschikkingsvermogens van vrouwen elkaar in stand houden. Autonomie als wisselwerking tussen vermogens en kansen betekent ook dat autonomie altijd contextgebonden is (Van Mens-Verhulst 1988).

Een gebrek aan autonomie van vrouwen op maatschappelijk en persoonlijk vlak wordt in dit paradigma gezien als de oorzaak voor het ontstaan van problemen en klachten van vrouwen (Van Mens-Verhulst 1988; Nicolai 1997). Daarmee leggen politieke feministische hulpverleners een directe link tussen autonomie enerzijds en de gezondheid en het welbevinden van vrouwen anderzijds (Dauphin-Drost 1994; Bauduin 1987). Deze gerichtheid op het gebrek aan maatschappelijke en persoonlijke macht van (groepen) vrouwen betekent overigens niet dat vrouwen als ‘slachtoffers’ van hun omstandigheden worden opgevat. Politieke feministische hulpverleners beschouwen vrouwen namelijk als in potentie actief handelende subjecten die in staat zijn hun zelf en eigen leven naar eigen inzicht vorm te geven (Van Mens-Verhulst 1988; Worell & Remer

1992). Autonomie staat in dit paradigma niet alleen voor een analyse van de kwetsbaarheid van vrouwen, maar ook voor het geloof in de kracht van vrouwen om hun eigen leven vorm te (leren) geven, om van object tot subject van het eigen bestaan te worden (Nicolai 1997). Door zich bewust te worden van hun eigen socialisatie en sociale positie, kunnen vrouwen leren beslissingen te nemen en keuzen te maken in overeenstemming met hun eigen behoeften en verlangens. Sommige politieke feministische hulpverleners geven daarbij de voorkeur aan termen als zelfbeschikking, zelfbepaling, zelfsturing of zelforganisatie boven autonomie. Deze termen zouden beter in staat zijn het procesmatige, dynamische karakter van autonomie weer te geven, omdat ze naar het zelf als een actieve kern verwijzen (Van Mens-Verhulst 1992).

De visie op vrouwen als actoren vormt een belangrijk kenmerk van dit empowerment-paradigma. In het actorschap van vrouwen ligt hun kracht besloten die het vertrekpunt vormt voor veranderingen in het persoonlijke leven, de groepen of gemeenschappen waar vrouwen deel van uitmaken en de samenleving in haar totaliteit.

5.5. Empowerment als gelaagd proces van zelfbeschikking

In de voorgaande paragrafen heb ik laten zien dat zowel identiteit als macht in dit paradigma gelaagde concepten zijn. Hieruit volgt dat ook empowerment als een gelaagd proces kan worden opgevat, dat een persoonlijke, interpersoonlijke, collectieve en maatschappelijke dimensie kan beslaan (Worell & Remer 1992; Weiner 1998; Morrow & Hawxhurst 1998).

Politieke feministische hulpverleners in de Verenigde Staten onderscheiden in de jaren negentig verschillende niveaus in het politieke handelen: van individuele en collectieve acties gericht op het vergroten van rechten en toegang tot maatschappelijke hulpbronnen (zoals onderwijs, arbeid of huisvesting), informatie-verstrekking en belangenbehartiging door feministische organisaties en bondgenootschappen, tot het in individuele of groepstherapie uitrusten van vrouwen met de vaardigheden om zelf veranderingen in hun situatie aan te brengen (Worell & Remer 1992; Burstow 1992; Caplan 1992; Waterhouse 1993; Worell & Robinson 1993; Morrow & Hawxhurst 1998; Weiner 1998).

Het empowerment-model van Morrow & Hawxhurst (1998) biedt een goede illustratie van de verschillende lagen die empowerment kan omvatten.⁷ We komen die ook op meer impliciete wijze tegen in het werk van andere politieke feministische hulpverleners. Ze definiëren empowerment als een proces van ingrijpen in de interne en externe condities van vrouwenlevens door middel van individuele en collectieve bewustwording en actie, vanuit een streven naar sociale gelijkheid en rechtvaardigheid. Naast een persoonlijke en interpersoonlijke dimensie van empowerment noemen zij een sociaal/politieke dimensie, waarin een collectieve en maatschappelijke dimensie van empowerment samenkomen. Dit heeft wellicht te maken met de in hoofdstuk 2 besproken ontwikkelingen in het 'politieke karakter' van feministische hulpverlening. Met de toenemende individualisering in de (Amerikaanse) samenleving en de aandacht voor sociaal-culturele verschillen tussen vrouwen onderling, hebben groepsgebonden vormen van empowerment aan belang ingeboet.

In de visie op goede zorg en hulpverlening aan zmv-vrouwen in Nederland krijgt de collectieve dimensie wel een zelfstandige plaats toebedeeld in het denken over empowerment (Boedjarath 1994). Evenals in de vroeg-politieke stroming is het zich verenigen op gemeenschappelijke belangen en behoeften vanuit gedeelde ervaringen van uitsluiting of achterstelling in de zmv-beweging een belangrijk middel in het streven naar een multiculturele samenleving. Het bestaan van een krachtige, levendige en actieve zmv-

vrouwenbeweging is een noodzakelijke voorwaarde voor de realisering van 'gelijktijdige processen van interne en externe empowerment' (Karimi & Kalka 1996:8). Daarmee doelen zij op het streven naar zeggenschap en gelijkwaardige participatie binnen de eigen etnische gemeenschap én in de Nederlandse samenleving (Karimi & Kalka 1996; Aisa 1995).

Op grond van literatuur uit de politieke stroming in feministische hulpverlening en de zmv-beweging kunnen vier dimensies van empowerment onderscheiden worden binnen het autonomie-paradigma.

Bij *persoonlijke empowerment* gaat het op de eerste plaats om onderzoek van het zelf: de eigen behoeften, belangen, geschiedenis, lichaam en gezondheid, en de overlevingsstrategieën die vrouwen hanteren. Daartoe behoort ook bewustwording van verinnerlijkte maatschappelijke beelden en opvattingen, en de ontwikkeling van een gevoel van eigenwaarde en zelfrespect: het geloof dat je vriendschap, liefde en de aandacht en zorg van anderen waard bent en dat je recht hebt op een kwalitatief goed leven. In het verlengde hiervan omvat persoonlijke empowerment ook het vergroten van de persoonlijke vaardigheden, kwaliteiten, mogelijkheden en hulpbronnen om gestalte te geven aan het leven dat je zelf wilt leiden (Worell & Remer 1992; Burstow 1992; Aisa 1995; Karimi & Kalka 1996; Morrow & Hawxhurst 1998; Fienieg 1998).

Op het interpersoonlijke vlak staan de relaties centraal die een vrouw onderhoudt met anderen - zoals familie, kennissen, collega's, vrienden - en de wijze waarop deze haar persoonlijke macht inperken of vergroten. *Interpersoonlijke empowerment* omvat op de eerste plaats de (ervaring van) steun en erkenning van anderen, en belangenbehartiging door anderen. Wederkerigheid, gezamenlijke besluitvorming en samenwerking zijn belangrijke condities waaronder empowerment in interpersoonlijke relaties gestalte kan krijgen. Het delen van verhalen en doorbreken van het zwijgen en het isolement in contact met anderen behoren eveneens tot deze dimensie.

Collectieve empowerment heeft betrekking op de inspanningen van groeperingen, organisaties of (buurt)gemeenschappen om veranderingen te bewerkstelligen in de leefomgeving of samenleving. Ook hier zijn gezamenlijke besluitvorming, samenwerking en onderlinge steun en (h)erkenning belangrijke voorwaarden waaronder empowerment kan plaatsvinden. Groepen en sociale bewegingen vormen de contexten waarbinnen de persoonlijke kracht van individuen zich kan ontwikkelen en worden omgezet in macht en invloed op maatschappelijk vlak. Vanuit het versterken van de sociale positie en het collectieve zelfbeeld van (groepen) vrouwen kunnen ook weer persoonlijke empowerment-processen in werking gezet, ondersteund, dan wel mogelijk gemaakt worden (Raghoebier 1998).

Bij *maatschappelijke empowerment* ten slotte gaat het om het onderzoeken van de regels, wetten, normen, waarden, sancties, taboes, vooroordelen, geboden en verboden die de rechten en vrijheid van groepen mensen ondersteunen of ondermijnen. Op juridisch vlak komt dit empowerment-streven onder meer tot uitdrukking in de strijd voor het recht op een zelfstandige verblijfsvergunning voor vluchtelingenvrouwen zodat zij niet afhankelijk zijn van hun (mishandelende) partners om in Nederland te blijven.⁸ Op maatschappelijk en economisch vlak gaat het om inspanningen gericht op het verkrijgen van toegang tot en zeggenschap over economische hulpbronnen als kennis en onderwijs, arbeid, informatie en kapitaal, en om participatie in politieke en maatschappelijke besluitvormingsprocessen. Op sociaal-cultureel gebied betreft empowerment bijvoorbeeld het recht op uitoefening van de eigen etnische identiteit, in de vorm van religie, taal of feestdagen (Karimi & Kalka 1996). Het is nodig om de aard van machtsrelaties op het maatschappelijke niveau - onder meer gefundeerd in hiërarchische gender, klasse en rassensystemen - te begrijpen en te

veranderen om empowerment op persoonlijk en interpersoonlijk niveau te bewerkstelligen, omdat deze bepalend zijn voor de rechten en de toegang tot hulpbronnen van individuen en groepen.

Maatschappelijke empowerment is in het autonomie-paradigma zowel een gevolg van persoonlijke empowerment-processen, als een voorwaarde daarvoor. De visie dat empowerment op maatschappelijk vlak het werk is van de inspanningen van mensen, zowel individueel als in interpersoonlijk- en groepsverband, toont de onlosmakelijke verwevenheid van de persoonlijke, interpersoonlijke, collectieve en maatschappelijke dimensie van empowerment in dit paradigma.

In de rest van dit hoofdstuk ga ik in op de vraag hoe een gelaagde opvatting van empowerment tot uitdrukking komt in het methodische handelen in feministische hulpverlening.⁹ Met andere woorden: wat is persoonlijke, interpersoonlijke, collectieve en maatschappelijke empowerment in de context van hulpverleningsrelaties?

5.6. Politiserend werken

Een sleutelbegrip in empowerment op het niveau van het methodische handelen is politisering. Een politiserende werkwijze zien we bijvoorbeeld bij Worell & Remer (1992), die empowerment conceptualiseren als een tweeledig proces waarin het appèl van hulpverleners op cliënten om hun leefomstandigheden te veranderen hand in hand gaat met het uitrusten van cliënten met de vermogens daartoe:

‘First, the individual is empowered in dealing with her life situations through achieving flexibility in problem-solution, and developing a full range of interpersonal and life skills. She learns to identify and cherish her personal strengths and assets as well as to recognize her responsibility for change. Second, empowerment encourages women to identify and challenge the external conditions of their lives that devalue and subordinate them as women or as members of minority groups, and that deny them equality of opportunity and access to valued resources. [...] Feminist views of intervention with women incorporate a mandate for public action and social change. It is insufficient to “fix” the woman for functioning in a dysfunctional society.’ (Worell & Remer 1992: 22/24)

Het is van belang een onderscheid te maken tussen politiserend werken en politiek handelen van hulpverleners. Politisering verwijst naar de visie dat de primaire bron van klachten en problemen van vrouwen niet intrapsychisch of persoonlijk is, maar sociaal en maatschappelijk (Worell & Remer 1992). Feministische hulpverleners helpen cliënten zich bewust te worden van de sociaal-culturele factoren die hun welbevinden aantasten en nodigen hen uit tot verandering in plaats van aanpassing (Nicolai 1997). Het verwijst naar een manier van werken in hulpverlening, waarin inhoud en methode op elkaar betrokken zijn:

‘Doel is bij feministische therapie tegelijkertijd de methode: het gebruik maken van de autonomie van de hulpvraagster, het in wisselwerking vergroten van haar mogelijkheden en het aftasten van de interactie tussen haar mogelijkheden en kansen.’ (Nicolai 1997: 151)

Politiek handelen van feministische hulpverleners heeft betrekking op hun handelen in de publieke ruimte. Als lid van een politieke partij kan een hulpverlener een bijdrage leveren aan het doorvoeren van veranderingen in wet- en regelgeving, omtrent bijvoorbeeld de verdeling van arbeid en zorg, of in het strafrecht bij seksueel geweldsmisdrijven. Via deelname aan besturen en adviesorganen kunnen hulpverleners veranderingen helpen doorvoeren in het personeelsbeleid in organisaties, bijvoorbeeld door het opnemen van maatregelen gericht op het vergroten van het percentage vrouwelijke werknemers en werkneemsters van niet-Nederlandse afkomst. Andere voorbeelden van politiek handelen van feministische hulpverleners zijn: het verzorgen van lezingen, het geven van onderwijs en voorlichting of berichtgeving in de media over (de) maatschappelijke (componenten van) problemen; het bieden van (juridische) ondersteuning van vrouwen en het ter beschikking stellen van de eigen deskundigheid aan belangengroeperingen en vrouwencentra.

Politiserende hulpverlening impliceert dat veranderingen niet louter op persoonlijk vlak kunnen plaatsvinden. Het vergroten van de kansen of ruimte tot zelfbeschikking kan in feministische hulpverlening zowel plaatsvinden via het politieke handelen van feministische hulpverleners, als ook via de individuele en collectieve leerprocessen van cliënten. Het werken in groepen neemt van oorsprong een belangrijke plaats in politieke feministische hulpverlening in, vanwege haar politiserende potenties. Het doorbreken van het isolement; onderlinge steun, herkenning en erkenning; spreiding van macht over de groepsleden; en de relatief veilige 'oefenomgeving' die groepen bieden, zijn allen belangrijke componenten van het werken in groepen die vrouwen stimuleren hun leven in eigen handen te nemen (Boedjarath 1994).

Bij wijze van voorbeeld kan gedacht worden aan een cliënte die deelneemt aan een groepstherapie en zich in gesprek met andere vrouwen bewust wordt van het feit dat de seksistische opmerkingen van een collega niet op zichzelf staan, maar de ongelijke maatschappelijke machtsverhoudingen tussen de seksen weerspiegelen. Met behulp van oefeningen in assertiviteit kan ze zich meer bij machte gaan voelen om zowel de collega rechtstreeks op zijn gedrag aan te spreken, als haar werkgever te confronteren met ongewenste intimidatie op de werkvloer. Het resultaat hiervan kan zijn dat de houding van haar werkgever ten opzichte van seksisme verandert, er procedures worden opgesteld ter voorkoming en vermindering van seksuele intimidatie en een vertrouwenspersoon wordt aangesteld. Deze veranderingen, die beginnen met de bewustwording van een individuele vrouw, kunnen uiteindelijk resulteren in veranderingen op institutioneel en procedureel vlak.

Politiserende feministische hulpverlening is ook wel aangeduid in termen van een 'emancipatoir leerprogramma' (Van Mens-Verhulst 1991; Fienieg 1998), of een 'psycho-educatie model' in feministische hulpverlening (Nicolai 1997). In een dergelijke opvatting van hulpverlening fungeert de hulpverlener als consulent, gids, vroedvrouw of reismaatje in het leerproces van de cliënte (Nicolai 1997: 143). Het leerproces van de cliënte begint vanaf de eerste kennismaking en informatie-verstrekking, want op ieder moment in het leerproces van de cliënte doemen nieuwe beslissingsmomenten op.¹⁰ De werkrelatie kenmerkt zich door participatie en zeggenschap van de cliënte in alle fasen van het hulpverleningsproces, van de keuze voor een hulpsoort tot en met de probleemstructurering, doelstelling, keuze van werkvormen en evaluatie. De hulpverlener zal perspectieven aanreiken en deze samen met de cliënte exploreren, en ze kan methodieken en oefeningen aanbieden ter ondersteuning van de reflectie-, leer- en keuzeprocessen van de cliënte. Ze zal deze processen echter niet van de cliënte overnemen

of voor haar invullen. Het onderhandelingskarakter van de relatie maakt dat het hulpverleningsproces zelf reeds een leerweg in autonomie is voor de cliënte.

Belangrijke uitgangspunten in dit empowerment-proces zijn de 'eigen wijsheid' en deskundigheid van vrouwen met betrekking tot hun eigen leven en welbevinden, en het vermogen hun leven zelf vorm te geven, hun autonomie (Van den Bogaard & Ruiter 1986; Vos e.a. 1993; Worell & Remer 1992). Daarnaast trachten feministische hulpverleensters onnodige machtsuitoefening in de hulpverleningsrelatie zoveel mogelijk te vermijden, om de ervaringen van machteloosheid van vrouwen niet te bevestigen of te versterken. In de volgende paragrafen zal ik op beide werkprincipes nader ingaan.

5.6.1. Het aanspreken van de eigen wijsheid en kracht van vrouwen

Politieke feministische hulpverleensters gaan er vanuit dat vrouwen zelf het beste weten wat goed voor hen is. In het hulpverleningsproces betekent dit dat hulpverleensters cliënten vragen naar de eigen visie op hun problemen of klachten, welke oplossingsmogelijkheden ze zelf zien voor hun problemen en wat ze zelf 'willen'. Dit betekent dat hulpverleensters zoveel mogelijk aansluiten bij de eigen leerdoelen van hun cliënten. Hiermee wordt vermeden dat cliënten opnieuw de wensen en ideeën van anderen - in dit geval de hulpverleenster - volgen (Vos e.a. 1993). Het benoemen van de eigen leerdoelen kan reeds een doel op zichzelf zijn, omdat cliënten vaak vervreemd zijn geraakt van hun eigen behoeften en wensen en zich machteloos voelen staan ten opzichte van hun problemen waardoor zij geen oplossingen meer zien (Van Mens-Verhulst 1988).

In het werken aan de leerdoelen van cliënten trachten hulpverleensters zoveel mogelijk aan te sluiten bij de aanwezige vermogens van vrouwen om zichzelf te genezen en te helpen.¹¹ 'Al doende' zullen zij proberen deze vermogens waar mogelijk en nodig te versterken. Hiertoe behoort ook het benoemen van 'gekke' of 'ziekelijke' gedragspatronen als *overlevingsstrategieën* of *verzetstrategieën* in een ziekmakende omgeving of tengevolge van een ziekmakende geschiedenis. Overlevingsstrategieën zijn denk-, voel- of gedragspatronen die een vrouw heeft ontwikkeld in reactie op traumatische ervaringen. Deze stellen haar in staat om met problemen of conflicten om te gaan, of zich staande te houden in moeilijke situaties (Sturdivant 1980; Greenspan 1983; Vos e.a. 1993; Nicolai 1997).

Deze strategieën kunnen in de loop der tijd disfunctioneel worden, en de cliënte in haar functioneren gaan belemmeren, wanneer ze bijvoorbeeld niet aangepast worden aan de veranderende omgeving of situatie of te vaak herhaald worden. Denk bijvoorbeeld aan dissociatie-strategieën van vrouwen die als kind seksueel misbruikt zijn, of aan normen en gewoonten uit hun geboorteland waaraan migrantenvrouwen in Nederland zich vastklampen, ook als die in dat land zelf niet eens meer zo geleefd worden. Maar ook wanneer deze strategieën hun doel voorbijschieten en zelf een bron van problemen worden, biedt het positief en in actieve termen¹² benoemen ervan vrouwen de erkenning dat zij niet gek, zwak of ziek zijn, maar dat hun gedrag, gevoelens en gedachten 'normaal' zijn gezien de omstandigheden waarin zij leven of de gebeurtenissen die zij hebben meegemaakt. Het herdefinieert deze bovendien als betekenisvolle uitingen van hun behoeften of verlangens, of als verzet tegen de huidige situatie zodat zij van overlevingskracht getuigen (Brown 1994).

Naast het aanspreken van de eigen wijsheid en kracht van vrouwen omvat empowerment ook het vergroten van vaardigheden en vermogens van vrouwen om controle over het eigen leven te krijgen. Het gaat daarbij om de reeds eerder genoemde zelfbeschikkingsvermogens: het vermogen om mee te denken over mogelijke oorzaken van

problemen en klachten en mogelijke oplossingen voor problemen, het bewustzijn van eigen wensen, behoeften, gedachten en gevoelens en het vermogen deze over te brengen, en het vermogen om afwegingen en keuzes te maken. Het aanspreken en vergroten van de kracht van vrouwen kan alleen wanneer hulpverleners de verantwoordelijkheid en zorg voor het hulpverleningsproces niet van de cliënte overnemen, maar onderdeel maken van het onderhandelingsproces over wat beiden wenselijk en mogelijk achten (Nicolai 1994a).

5.6.2. Het vermijden van onnodige machtsuitoefening

De vormgeving van het hulpverleningsproces als onderhandelingsproces wordt ondersteund door een tweede werkprincipe: het vermijden van onnodige machtsuitoefening. In het licht van empowerment van cliënten trachten hulpverleners machtsverschillen in begeleidingsrelaties en groepswork zoveel mogelijk uit te bannen, omdat deze een afspiegeling en herhaling vormen van de onmachtige positie van vrouwen in de samenleving. Dit wordt ook wel aangeduid als het *principe van gelijkwaardigheid* (Van Mens-Verhulst 1988; Worell & Remer 1992). Machtsongelijkheid in de werkrelatie kan voortkomen uit verschillen in persoonlijke vermogens of hulpbronnen en uit verschillen in positie in de institutionele en sociaal-culturele context.

Bij verschillen in persoonlijke vermogens of hulpbronnen tussen hulpverlener en cliënte kunnen we denken aan verschillen in kennis, in communicatieve vaardigheden, in financiële armslag of sociale steun. Ongelijkwaardigheid op grond van verschillen in competenties en persoonlijke hulpbronnen is ook wel aangeduid als *materiële ongelijkwaardigheid* (Van Mens-Verhulst 1988).

Een andere mogelijke bron van machtsongelijkheid in de hulpverleningsrelatie is terug te voeren op de positie die de hulpverlener en hulpvraagster innemen binnen de institutionele context. Het betreft hier een verschil in structurele of procedurele macht: de mogelijkheid invloed uit te oefenen op de regels en voorschriften die de handelingsruimte in het hulpverleningsproces bepalen. Als voorbeeld kunnen we denken aan omgangsregels en voorschriften met betrekking tot de beschikbare tijd voor gesprekken en 'therapietrouw'. Ondanks het streven van feministische hulpverleners om hun cliënten zoveel mogelijk zeggenschap te geven over het gehele hulpverleningsproces, zal de hulpverlener vanuit de aard van haar functie altijd een grotere invloed houden op de handelingsruimte. In die zin is er sprake van *structurele ongelijkwaardigheid*.

Een derde vorm van ongelijkwaardigheid is de *culturele ongelijkwaardigheid*. Het betekent dat de samenleving en de ongelijke machtsverhoudingen tussen de seksen en etnische groepen zich niet 'ergens daarbuiten' bevinden, maar dat het hulpverleningsproces zelf als een *micro-cosmos van sociaal-culturele verhoudingen* beschouwd kan worden, omdat zowel de hulpverlener als de cliënten 'dragere' zijn van sociaal-culturele kenmerken, waaraan bepaalde beelden, waarden en verwachtingen verbonden zijn. Te denken valt aan huidskleur, leeftijd, taalgebruik, kledingstijl en houding die geassocieerd worden met bijvoorbeeld een bepaalde seksuele gerichtheid, opleidingsniveau, sociaal-economische positie of klasse, levensstijl of etnische afkomst. Ook verschillen in normen, waarden en opvattingen importeren *culturele ongelijkwaardigheid* in de hulpverleningsrelatie, wanneer de hulpverlener bijvoorbeeld de dominantie van haar westerse normen en waarden met betrekking tot wat gezondheid en een goed leven inhouden niet ondervraagt.

Politieke feministische hulpverleners gaan er dus vanuit dat er sprake is van machtsongelijkheid tussen hulpverlener en cliënte:

‘Egalitarian therapeutic relationships are difficult to achieve. The establishment of an egalitarian relationship with clients is more of an ideal that is continually strived for, rather than an accomplished reality for all or even most therapeutic relationships.’ (Worell & Remer 1992: 96)

Het hele empowerment-proces in het autonomie-paradigma is er op gericht om de cliënte toe te rusten met vaardigheden en vermogens en haar zoveel mogelijk zeggenschap te geven over het besluitvormingsproces om op die manier in ieder geval de structurele en materiële ongelijkwaardigheid zoveel mogelijk te beperken en (uiteindelijk) op te heffen. In dit opzicht spreekt Douglas (1985) over de hulpverleningsrelatie als 'tijdelijk ongelijkwaardig':

‘One principle guiding the balance of power in feminist therapy is to define the therapeutic relationship as one of temporary inequality with the eventual goal of terminating it and/or redefining it as equalitarian. A second principle... is to make the inequality as least disparate as possible while still allowing for the achievement of therapeutic goals.’ (Douglas 1985: 247)

Een voorbeeld van een manier om onnodige machtsuitoefening te vermijden is de *50% regel*. Dit betekent dat feministische hulpverleners ervoor waken dat ze niet teveel maar ook niet te weinig verantwoordelijkheid op zich nemen in het veranderingsproces van hun cliënten, vanuit de achterliggende gedachte dat dit de cliënte eerder machteloos maakt dan dat haar eigen kracht en verantwoordelijkheid worden aangesproken (Van Mens-Verhulst 1988).

Extra inspanningen zijn vereist om de culturele ongelijkwaardigheid - de minst zichtbare vorm van machtsongelijkheid - in het vizier te krijgen en waar mogelijk uit te schakelen. Belangrijke middelen daartoe zijn reflexief zelfonderzoek van de hulpverlener; openheid over de eigen visie, doelen en werkwijzen en betrokkenheid van de hulpverlener; en op de derde plaats aandacht voor de grenzen van cliënten.

5.6.3. Reflexief zelfonderzoek

In politieke feministische hulpverlening wordt hulp verlenen niet als een waardevrije en neutrale activiteit gezien. Elke hulpverlener hanteert immers bepaalde normen, waarden, vooronderstellingen en mens- en maatschappijbeelden in het werken met cliënten. Wanneer deze opvattingen en normen impliciet blijven, zal ook het effect ervan op het hulpverleningsproces onopgemerkt blijven. Zelfonderzoek door middel van reflectie op het eigen denken, voelen en handelen beschouwen feministische hulpverleners als een belangrijk middel om inzicht te krijgen in de eigen socialisatie en (geïnternaliseerde) onderdrukking en overheersing, zoals die zich manifesteren in (vaak onuitgesproken en onbewuste) normen en waarden, gevoelens, opvattingen en beelden met betrekking tot bepaalde groepen en personen in de samenleving. In de hulpverleningsrelatie betekent dat bijvoorbeeld dat het taalgebruik, de lichaamsexpressie, huidskleur of kledingstijl van cliënten allerlei beelden en opvattingen oproepen bij hulpverleners die vervolgens vrijwel onmerkbaar de hulpverleningsrelatie beïnvloeden, althans wanneer hulpverleners niet alert blijven op de sociaal-culturele ‘bagage’ die zij meenemen in het hulpverleningsproces.

Zelfonderzoek heeft daarnaast ook een functie in het vermijden van ‘valkuilen’ of het omgaan met dilemma's in feministische hulpverlening (Nicolai 1997). Wanneer een hulpverlener zich leeg of ‘op’ voelt na een gesprek met een cliënte of een

groepsbijeenkomst, dan kan dit een signaal zijn dat zij harder gewerkt heeft dan haar cliënte(n) of de verantwoordelijkheid voor haar welzijn te veel bij zichzelf legt, zodat zij haar cliënten gaat ‘redden’. In die zin draagt zelfonderzoek bij aan het bewaken van een goede balans tussen zorg geven en zorg ontvangen door hulpverleners, en daarmee aan het vermijden van eenzijdige afhankelijkheidsrelaties en het gedesillusioneerend raken en ‘opbranden’ van hulpverleners.¹³ Andere ‘machts’valkuilen voor feministische hulpverleners zijn herhaling van de moeder-dochterrelatie door zich niet bewust te zijn van overdracht- en tegenoverdracht in het werken met cliënten, en overidentificatie met hun cliënten, waardoor secundaire traumatisering kan optreden.¹⁴ Al deze processen kunnen een gelijkwaardige hulpverleningsrelatie in de weg staan of een signaal zijn van ongelijkwaardigheid in de werkrelatie.

5.6.4. Openheid en betrokkenheid

In het verlengde van het onderzoeken van het eigen waarden- en normensysteem (onder meer ten aanzien van klasse, sekse, religie en etniciteit) en mens- en maatschappijopvattingen, zijn hulpverleners bereid deze in de hulpverleningsrelatie te expliciteren en ter discussie te stellen. Door openheid te bieden over de eigen visie en de uitgangspunten vanwaaruit zij hulp verlenen, en door informatie en uitleg te geven over hun werkwijzen en mogelijke alternatieven te bespreken, bieden feministische hulpverleners hun cliënten de gelegenheid om over het hulpverleningsprogramma te onderhandelen (bijvoorbeeld over de frequentie van contacten of de aard van de methodieken) dan wel te kiezen voor een programma elders. Openheid leidt daarmee ook tot een demystificatie van het hulpverleningsproces (Smith & Siegel 1985). Feministische hulpverleners stimuleren hun cliënten bovendien om na te denken over hun besluit om in therapie te gaan, door ook op mogelijke ongunstige effecten ervan te wijzen of op andere mogelijkheden die wellicht effectiever zijn. Op die manier wordt het in therapie gaan zelf een afgewogen beslissing. Brown duidt deze onthullende werkwijze aan als *empowered consent* ter onderscheiding van *informed consent*, dat in veel gevallen verworden is tot een beschermingsmaatregel voor de hulpverlener en beperkt blijft tot het ondertekenen van een formulier aan het begin van de therapie (Brown 1994).

In de Amerikaanse literatuur over de politiserende stroming verwijst openheid ook naar *self-disclosure* en *self-involvement* van hulpverleners (Worell & Remer 1992). *Self-disclosure* staat voor openheid van de hulpverlener over haarzelf door het delen van informatie met de cliënte over vroegere en huidige levenservaringen: het openen van het *private self* (Hertzberg 1990). Deze openhartigheid maakt het mogelijk om gemeenschappelijke maatschappelijke omstandigheden of gemeenschappelijke ervaringen van hulpverlener en cliënte te ontdekken. Herkenning is een belangrijk element in het autonomie-paradigma, omdat het de onderlinge afstand die onvermijdelijk optreedt als gevolg van de verschillende posities die de hulpverlener en cliënte in het hulpverleningsproces innemen, reduceert: de hulpverlener blijkt ook een gewone vrouw te zijn, die niet gevrijwaard is van problemen.

Self-involvement van de hulpverlener heeft betrekking op het delen met de cliënte van reacties (gevoelens en gedachten) die optreden tijdens het hulpverleningsproces. Hiermee stelt de hulpverlener zich kwetsbaar op ten opzichte van de cliënte (iets wat van cliënten doorlopend gevraagd wordt, wil hulpverlening ‘succes’ hebben) en brengt zij de boodschap over dat het ‘goed’ is om gevoelens en gedachten te uiten, hetgeen belangrijk is voor het aangaan van een dialoog. *Self-involvement* is verder belangrijk omdat de cliënte daarmee feedback krijgt over haar impact op een ander, in dit

geval de hulpverleenster, en omdat de hulpverleenster als een soort rolmodel fungeert voor het op een constructieve manier omgaan met emoties en het uitdrukking geven daaraan (Worell & Remer 1992).

5.6.5. Aandacht voor grenzen

Feministische hulpverleners hebben ten slotte nog een derde belangrijke werkprincipe tot hun beschikking om onnodige machtsuitoefening te vermijden. Dit principe draagt er zorg voor dat zij openheid en betrokkenheid alleen zo inzetten in de werkrelatie dat ze het belang van cliënten en hun leerprocessen dienen (Worell & Remer 1992). Door de verschillen in positie van cliënte en hulpverleenster te erkennen, kunnen grensoverschrijdingen bij de cliënte voorkomen worden:

‘The counsellor and client are two different people using “clues” to explore the life of one of them. The focus is on the client. The counsellor is not there to explore her own life. Her role is one of container, supporter and enabler.’
(Chaplin 1988)

Een consequentie van openheid is dat hulpverleners voortdurend de grenzen van hun cliënten en van zichzelf moeten verkennen - in cultureel, lichamelijk, emotioneel en interpersoonlijk opzicht - en dat zij rekening houden met deze grenzen in de hulp die ze aanbieden en in de openhartigheid over zichzelf (Vos e.a. 1993; Nicolai 1997). Brown (1994) voegt hieraan toe dat de grenzen in de therapie-relatie niet vaststaan, omdat ze afhankelijk zijn van beide deelnemers aan de relatie, hun culturele achtergrond en de sociopolitieke context waarin de hulpverleningsrelatie plaatsvindt. Het zoeken naar en vaststellen van grenzen in een specifieke therapie-relatie moet een voortdurend interactief proces zijn tussen hulpverleenster en cliënte. De ‘onvoorwaardelijke solidariteit’ met de cliënte vanuit herkenning en mee(be)leven (Schilder & Wolf 1984), waarin in de beginjaren van feministische hulpverlening sprake was, heeft plaats gemaakt voor een werkrelatie die gekenmerkt wordt door een streven naar ‘maximale openheid en betrokkenheid, met behoud van de erkenning van verschillen en wederzijdse grenzen’ (Nicolai 1997: 133).

5.7. Samenvatting en discussie

Het autonomie-paradigma kent een duidelijk politieke en ethische doelstelling: een streven naar een rechtvaardige samenleving met gelijke kansen voor vrouwen en mannen uit verschillende etnische groepen om hun bestaan naar eigen behoeften in te richten.

Autonomie vormt de centrale waarde in dit paradigma. De achterliggende visie is dat macht over het eigen leven een belangrijke voorwaarde is voor de ervaring van (psychisch en lichamelijk) welbevinden. Deze macht berust zowel op persoonlijke vermogens, vaardigheden tot zelfbeschikking en gevoelens van controle, eigenwaarde en zelfvertrouwen, als ook op maatschappelijke kansen en ruimten tot zelfbeschikking. In het streven naar zelfbeschikking op persoonlijk en maatschappelijk vlak kunnen groepen en gemeenschappen een belangrijke rol vervullen, de zogenaamde collectieve empowerment.

Het professionele handelen in het autonomie-paradigma kenmerkt zich door een politiserende benadering met autonomie als (persoonlijk en maatschappelijk) doel en methode. Dit leerproces in autonomie omvat onder meer bewustwording van de maatschappelijke context en machtsverhoudingen waarin vrouwen leven en de relatie met hun problemen en klachten, en de ontwikkeling of versterking van vermogens en vaardigheden om greep op het eigen leven te krijgen en maatschappelijke macht en invloed te vergroten. Dit leerproces kan zowel individueel als in groepsverband gestalte krijgen.

De hulpverleningsrelatie kan getypeerd worden als een onderhandelings- of samenwerkingsrelatie waarbij de hulpverleenster fungeert als gids of vroedvrouw in het leerproces van de cliënte. Facilitatie van dit leerproces vindt plaats door het werken vanuit twee uitgangspunten: het aanspreken van de eigen wijsheid en kracht van vrouwen (hun potenties) en het vermijden van onnodige machtsuitoefening (om de ontwikkeling van deze potenties niet te belemmeren).

Het autonomie-paradigma vertoont, voor wat betreft de invulling van empowerment, veel overeenkomsten andere sociale bewegingen en maatschappelijk gerichte disciplines, zoals de chronisch zieken en gehandicaptenbeweging¹⁵, het buurtgericht werken of lokaal opbouwwerk (Steenbrink 1992), de community psychology (Rappaport 1984, 1987; Kieffer 1984; Zimmerman 1995), ontwikkelingsstudies (Stein 1997; Van Touwen 1994) en het maatschappelijk werk (Pinderhughes 1983). De grote verdienste van dit paradigma ligt in haar gerichtheid op maatschappelijke participatie en zeggenschap van gemarginaliseerde groepen in onze samenleving. Dit kunnen zmv-vrouwen zijn, maar ook andere 'kansarme groepen', zoals mensen uit de lagere sociaal-economische klassen of mensen met een functiebeperking.¹⁶ De kracht van het autonomie-paradigma ligt in het zoeken naar het gemeenschappelijke en het bundelen van krachten, en in het vergroten van de vaardigheden en vermogens van mensen om hun leven zelf vorm te geven. De kracht van dit paradigma is echter tevens haar zwakte, zo zal ik in de volgende paragrafen uiteenzetten.

5.7.1. De focus op personen en contexten

In het autonomie-paradigma zijn er vier niveaus waarop empowerment kan plaatsvinden: het persoonlijke, het interpersoonlijke, het collectieve en het maatschappelijke niveau. Politieke feministische hulpverleners hebben aandacht voor de maatschappelijke machtsverhoudingen tussen groepen en wat dit betekent voor individuele vrouwenlevens. Dit maakt dit paradigma goed bruikbaar in de emancipatiestrijd van uiteenlopende groepen: het biedt aanknopingspunten voor het uitrusten van vrouwen met de vaardigheden

en vermogens die nodig zijn om de regie over hun eigen leven te voeren en hun leefomstandigheden te veranderen, individueel dan wel samen met anderen. Het is echter minder geschikt om gestalte te geven aan de persoonlijke empowerment van vrouwen, als het gaat om het onderzoeken van de processen en conflicten die zich in de binnenwereld van vrouwen afspelen. Het 'intrapersoonlijke' neemt immers geen zelfstandige plek in dit paradigma in. Daarin schuilt de zwakte van dit paradigma.

Een gebrek aan zelfvertrouwen of eigenwaarde, gevoelens van machteloosheid of boosheid of een (geremd) seksueel verlangen zijn alle het gevolg van het 'internaliseren van onderdrukking'. Het zijn dus in wezen fenomenen die tot de buitenwereld behoren. Daartegenover staat dat politieke feministische hulpverleners wel spreken over een 'eigen wijsheid en deskundigheid' van vrouwen, over actorschap of 'eigen kracht' als iets wat vooraf of buiten de maatschappelijke context bestaat (Marecek & Kravetz 1998). Het autonomie-paradigma biedt echter geen zicht op de relatie tussen dit 'eigene' van vrouwen en het 'vreemde' dat van buiten afkomstig is en verinnerlijkt is in het vrouwelijk zelf. In de scheiding tussen binnenwereld en buitenwereld verschilt het niet van de vroege radicaal-feministische visie die verhaalt van een 'waar zelf' dat diep weggestopt is onder lagen van onderdrukking en 'ontdekt' of 'aangesproken' moet worden om bevrijding van onderdrukking mogelijk te maken (Wyckoff 1976, 1977; Steinem 1991).

Dat dit paradigma minder geschikt is om de complexiteit van de processen in de binnenwereld en tussen de binnen- en buitenwereld van vrouwen te denken, heeft er vooral mee te maken dat politieke feministische hulpverleners zich afzijdig hebben gehouden van psychoanalytische theorieën. De belangrijkste reden die daarvoor wordt aangevoerd is de nadruk die deze theorieën leggen op de vroegkinderlijke ontwikkeling in het ontstaan van problemen, waardoor de maatschappelijke context waarin vrouwen leven uit het oog zou worden verloren. Toch had deze stroming baat gehad bij het werk van de sociologe Nancy Chodorow (1978).

In *The Reproduction of Mothering* laat Chodorow (1978) namelijk op ingenieuze wijze zien hoe maatschappelijke structuren en psychologische ontwikkelingsprocessen elkaar in stand houden. Ze neemt zowel psychoanalytische als sociologische perspectieven mee in de vraag waarom vrouwen moederen en constateert dat de vroegkinderlijke ontwikkeling van meisjes en jongens plaatsvindt in een 'male dominant society but father absent family' (Chodorow 1978: 106). In deze context vervullen mannen functies in het openbare leven, terwijl moeders de zorgtaken in het privé-domein op zich nemen. Deze context is volgens haar uitermate belangrijk om te begrijpen waarom meisjes de psychologische eigenschappen ontwikkelen die hen in staat stellen tot zorg, verbondenheid en inlevingsvermogen, terwijl jongens 'sterke' ego-grenzen ontwikkelen die hen in staat stellen om functies in het publieke leven te bekleden. De psychologische ontwikkeling die meisjes respectievelijk jongens doormaken, plaatst beiden voor andere problemen, aldus Chodorow. Jongens zouden door de fysieke en emotionele afwezigheid van de vader problemen ondervinden in de vorming van hun mannelijke identiteit. Voor meisjes daarentegen zouden de noodzakelijke psychologische processen van separatie-individuatie moeizamer verlopen dan voor jongetjes. Met name in een gezinsverband dat naast de moeder geen andere vrouwen, noch een actief aanwezige vader omvat, zouden dochters problemen ondervinden met het ontplooiën van een voldoende geïndividualiseerd, autonoom zelf. Op hun beurt zouden deze dochters het moeilijk vinden om zichzelf later, wanneer zij zelf moeder zijn, als losstaand van hun dochters te ervaren. Hun 'moederlijke' kwaliteiten, zoals empathie, en hun verlangen naar verbondenheid zouden dan leiden tot 'overidentificatie' en 'pseudo-empathie', gebaseerd op eigen projecties in plaats van op inzicht in de behoeften van hun kind.

Chodorow heeft met haar werk de complexiteit van de relatie tussen maatschappelijke structuren en psychologische processen laten zien: het gebrek aan vermogens tot autonomie, competitie en rationaliteit van vrouwen op psychisch vlak zijn onlosmakelijk verbonden met de maatschappelijke arbeidsdeling tussen de seksen en het gebrek aan maatschappelijke autonomie van vrouwen. In dit licht bezien is het opmerkelijk te noemen dat haar werk en dat van andere feministische object-relatie theoretici is bestempeld als a-politiek en dus als niet relevant voor de politieke stroming (Kaschak 1992; Brown 1994). Deze kritiek komt waarschijnlijk voort uit de ‘cirkelredenering’ die in Chodorow’s theorie besloten ligt: de maatschappelijke arbeidsdeling tussen de seksen vormt zowel de verklaring voor het feit dat vrouwen moederen en is ook het gevolg daarvan. Deze cirkel geeft politieke feministische hulpverleners nauwelijks handvatten om het gebrek aan autonomie van vrouwen te verhelpen. Wanneer de maatschappelijke sekse-segregatie te groot blijkt om aan te pakken, kan de nadruk al snel komen te liggen op de moeder-dochter relatie en de grote invloed daarvan op de psychologische ontwikkeling van vrouwen. Van daaruit is bovendien de stap naar *mother-blaming* niet groot (Flax 1990).

Hoewel in de verwerking van Chodorow’s theorie door andere feministische object-relatie theoretici¹⁷ deze tendens zeker te bespeuren is, ben ik van mening dat deze kritiek aan het adres van Chodorow niet terecht is. Als sociologe beschouwt Chodorow de context waarin het moederen plaatsvindt als oorzaak van problematische moeder-dochter relaties, niet het moederen op zichzelf genomen. Dat zij daarbij ook de pathologische kanten laat zien van moeder-dochter relaties in de afwezigheid van andere identificatiefiguren, is haar door politieke feministische hulpverleners en ook door cultuurkritische feministische hulpverleners, niet in dank afgenomen (zie volgend hoofdstuk).

5.7.2. De nuancering van het autonomie-ideaal

Uit de voorgaande paragraaf volgt dat de nadruk in het autonomie-paradigma ligt op de persoon in relatie tot anderen en op de contexten waarin zij zich beweegt, en dat autonomie verwijst naar de handelingsvermogens en -ruimte van vrouwen om hun leven zelfstandig inhoud en richting te geven. Het afgelopen decennium is het autonomie-ideaal van de politieke stroming echter onder vuur komen te liggen. Met name cultuurkritische feministische hulpverleners hebben hierin een belangrijke rol gespeeld. Zij betoogden dat de nadruk op onafhankelijkheid en zelfredzaamheid als norm voor geestelijke gezondheid in ‘mannelijke’ ontwikkelingspsychologische theorieën, de wederzijdse afhankelijkheid en verbondenheid tussen mensen als onvolwassen of pathologisch bestempelde. Bovendien zou de nadruk in onze westerse cultuur op het verlangen naar beheersing en controle, de onvermijdelijke kwetsbaarheid van het menselijk bestaan miskennen en de verschillende gradaties en vormen van zorgbehoefte van mensen gedurende hun levensloop (Baker Miller 1986; Jordan e.a. 1991; Jordan 1997).

Deze kritiek had tot gevolg dat ook politieke feministische hulpverleners zich de vraag gingen stellen welke cliënten, of welke gevoelens, gedachten, gedragingen en ervaringen van cliënten ze met hun autonomie-streven buiten hun professionele handelen hadden gesloten. Het autonomie-ideaal in de politieke stroming bleek met name aan te sluiten bij een witte, westerse en middenklasse wijze van in het leven staan en zichzelf beleven, oftewel bij de positie en levensoriëntatie van feministische hulpverleners zelf (Hare-Mustin & Marecek 1986). Chronisch zorgafhankelijke vrouwen, zoals vrouwen met een functiebeperking¹⁸, en vrouwen afkomstig uit zogenaamde ‘wij-culturen’ voelden zich hierdoor buitengesloten (Babel & Hitipeuw 1992).

Ook in de zmv-beweging in Nederland zien we dat autonomie wordt afgewezen wanneer dit verwijst naar vermogens en behoeften om onafhankelijk van anderen het eigen leven in te richten. Zmv-vrouwen zouden zich eerder herkennen in een ‘autonoom zijn in verbondenheid met anderen’, hetgeen tot uitdrukking komt in het belang dat zij hechten aan collectieve empowerment (Targuia 1997a). Op maatschappelijk, juridisch en economisch vlak en op het vlak van het fysieke zelfbeschikkingsrecht is autonomie echter wel een belangrijk streven in deze beweging (Karimi & Kalka 1996).

Onder invloed van postmoderne inzichten hebben feministische hulpverleners in het afgelopen decennium de tegenstelling tussen autonomie enerzijds, en zorg en verbondenheid anderzijds ontrafeld als een oneigenlijke. Autonomie en verbondenheid impliceren elkaar, want autonomie of een zekere mate van zelf-differentiatie (een gevoel een losstaand zelf te zijn) is onontbeerlijk om een relatie met een ander aan te gaan zonder zichzelf daarin te verliezen; omgekeerd vindt de zelfwording van mensen plaats in relatie tot anderen (Flax 1990, 1993; Nicolai 1994, 1997; Benjamin 1995, 1998). In hulpverleningsrelaties betekent dit dat autonomie en zorg zich als twee continua tot elkaar verhouden. Afhankelijk van de situatie kunnen en moeten zorg en autonomie zich in verschillende mengverhoudingen voordoen; zorg zonder autonomie wordt tot slavenarbeid of paternalistische bevoogding, en autonomie zonder zorg tot egocentrisch eigenbelang of onverschilligheid (Nicolai 1994).

Ten slotte is onder invloed van de postmoderne stroming - en met name de ‘psychoanalytische’ richting daarbinnen - de visie op vrouwen als autonome en zelfbewuste wezens gerelativeerd door het vrouwelijk subject te beschouwen als gesitueerd in een veld van uiteenlopende en tegenstrijdige krachten waar het slechts ten dele zicht en vat op heeft. Daartoe is de opvatting van autonomie als vermogen en als ruimte uitgebreid met een opvatting van autonomie op het niveau van het beleven (Nicolai 1997).

Deze nuanceringen van het autonomie-ideaal tonen de ontwikkelingen die politieke feministische hulpverleners en theoretici hebben doorgemaakt naar een meer postmoderne visie op feministische hulpverlening (Nicolai 1997; Hare-Mustin & Marecek 1990; van Mens-Verhulst 1996, 1997, 1998). In hoofdstuk 7 zal ik hier dieper op ingaan bij mijn bespreking van het diversiteit-paradigma. In het volgende hoofdstuk zal ik eerst een ander paradigma aan de orde stellen: het relatie-paradigma.

6. Het relatie-paradigma

Ik het vorige hoofdstuk heb ik het autonomie-paradigma uiteengezet, dat ik heb afgeleid uit de politieke stroming in feministische hulpverlening. In dit hoofdstuk onderzoek ik de vraag hoe empowerment in de cultuurkritische stroming gedacht wordt, hetgeen ik aanduid als het relatie-paradigma.¹ Hiervoor ga ik in het eerste deel in op de cultuurkritische visie die aan het professionele handelen van feministische hulpverleensters in deze stroming ten grondslag ligt, op hun visie op de relationele zelfontwikkeling van vrouwen en het ontstaan van problemen, en op de machtsopvatting die kenmerkend is voor het relatie-paradigma. In het tweede deel onderzoek ik hoe empowerment in het professionele handelen van cultuurkritische feministische hulpverleensters gestalte krijgt.

6.1. De afsplitsing van ‘vrouwelijkheid’ in de westerse cultuur

Zoals ik in hoofdstuk 2 reeds heb besproken, is de cultuurkritische stroming primair ontstaan als een reactie op de onvrede van feministische psychologen en therapeuten met de wijze waarop in de westerse cultuur stelselmatig bepaalde aspecten van het menselijk bestaan ondergewaardeerd of verborgen zijn, namelijk aspecten die geassocieerd worden met vrouwelijke eigenschappen en kenmerken. Baker Miller (1976) legde in *Towards a New Psychology of Women* het fundament voor deze kritiek. Zij staat hierin uitvoerig stil bij de effecten van maatschappelijke en culturele onderdrukking op de psyche van onderdrukte groepen, met speciale aandacht voor vrouwen. Zij betoogt dat de eigenschappen die als ‘natuurlijk’ voor vrouwen worden beschouwd - zoals afhankelijkheid, passiviteit, gehoorzaamheid, besluiteloosheid, hulpeloosheid en zwakte - in werkelijkheid aan vrouwen worden opgelegd in de vorm van stilzwijgende culturele verwachtingen en boodschappen, en ook door openlijk fysiek en seksueel geweld. Vrouwen zouden als het ware de wensen en overtuigingen van de dominante groep met betrekking tot wie zij (moeten) zijn in hun eigen denken, voelen en handelen opnemen, om te overleven. Tegelijkertijd worden ze hierop afgerekend, aldus Baker Miller, omdat de aan hen toegedichte geringe vermogens tot autonomie, besluitvaardigheid en rationaliteit hen ongeschikt zouden maken voor het uitoefenen van bepaalde rollen en maatschappelijke functies; iets wat ze zelf ook gaan geloven.

Het grote probleem is niet dat mannen en vrouwen verschillende psychologische eigenschappen ontwikkelen, maar dat de psychologische ontwikkeling van vrouwen in onze westerse cultuur stelselmatig wordt ondergewaardeerd. Vrouwen zijn voor de samenleving als het ware de ‘dragers’ van de onacceptabele, maar onvermijdelijke aspecten van de menselijke ervaring: kwetsbaarheid en lijden, zwakte, behoefte, afhankelijkheid en verbondenheid tussen mensen. Want hoewel kwetsbaarheid van mensen reeds gegeven is met hun sterfelijkheid, komt het lijden van mensen ook voort uit het feit dat mensen elkaar kwetsen of in de steek laten, niet in staat zijn zich met een ander te verbinden, of hun ervaringen en gevoelens verborgen houden uit angst hier geen begrip en erkenning voor te krijgen. Bovendien moeten mensen zich zien te handhaven temidden van hiërarchische structuren en systemen die ze als objectiverend ervaren en waarvan ze niet het gevoel hebben dat ze deze kunnen veranderen. Niettemin wordt in de westerse cultuur, en de dominante psychologische ontwikkelingstheorieën daarbinnen, de mythe overeind gehouden van het onkwetsbare en autonome zelf, door het verlangen naar verbondenheid, de behoefte en kwetsbaarheid van mensen niet als deel te zien van een ‘gezond zelf’. Het gezonde zelf in de westerse cultuur is namelijk een autonoom zelf, afgescheiden van anderen en voor haar behoeften niet aangewezen op relaties met anderen (Jordan 1995).

Cultuurkritische feministen bekritisieren deze mensvisie omdat zij geen recht doet aan de ervaringen van vrouwen en de psychologische ontwikkeling die zij doormaken. Het autonome oftewel ‘mannelijke’ zelf kan alleen bestaan door de ongewenste, maar onvermijdelijke, aspecten van het menselijk bestaan af te schuiven op vrouwen en vrouwen vervolgens als gebrekkige, zwakke en behoeftige, want niet autonome individuen voor te stellen.

Het resultaat van deze culturele afsplitsing van bepaalde menselijke aspecten naar mannen en andere naar vrouwen is niet alleen problematisch voor vrouwen, maar ook voor mannen (Baker Miller 1976). Zij moeten hun zwakte en kwetsbaarheid zien te overwinnen, hun passie en behoeftigheid onder controle brengen, en zichzelf beschermen tegen hun neiging zich emotioneel aan anderen te hechten, aangezien de erkenning anderen nodig te hebben een bedreiging vormt voor hun zelfbeeld als autonoom en onafhankelijk wezen, en daarmee hun mannelijkheid ondermijnt. De behoeften die zij uitbannen en op vrouwen projecteren, zijn echter de meest noodzakelijke elementen in de instandhouding, creatie en bevordering van menselijk leven en groei. Om die reden herdefinieert en herwaardeert Baker Miller de psychologische eigenschappen van vrouwen als bronnen van kracht en als de fundamentele voor een meer ‘geavanceerde vorm van leven’. Het kunnen toelaten van kwetsbaarheid, zwakte, hulpeloosheid en emoties, zowel bij jezelf als bij anderen, en het vermogen tot participatie in de ontwikkeling van anderen, tot samenwerking en creativiteit, zijn in haar ogen juist de kwaliteiten die leven, groei en ontwikkeling van mensen mogelijk maken en bevorderen. Op paradoxale wijze biedt juist hun onderdrukte positie vrouwen de inzichten en vermogens die maken dat zij in contact staan met basale levenservaringen en met de werkelijkheid van mensenlevens, terwijl mannen die juist moeten verdringen of ontkennen. De kwetsbaarheid van vrouwen is tevens hun kracht.

In de loop van de jaren hebben de psychologen en therapeuten verbonden aan het Stone Center in de Verenigde Staten (zie hoofdstuk 2, paragraaf 2.2.2.) hun visie op de vrouwelijke zelfontwikkeling steeds verder uitgewerkt. In de volgende paragraaf zal ik hier nader op ingaan.

6.2. De relationele zelfontwikkeling van vrouwen

Cultuurkritische feministische hulpverleners nemen, evenals (feministische) object-relatie theoretici, de moeder-dochter relatie als vertrekpunt om de ontwikkeling van het relationele, verbonden zelf van vrouwen te beschrijven. In de ontwikkeling van hun zelf-in-relatie theorie hebben ze zich laten inspireren door object-relatie theorieën² waaronder ook de feministische object-relatie theorie van Chodorow (1978). Wat zij van Chodorow hebben overgenomen is de aandacht voor de invloed van de bredere sociaal-culturele context en met name de machtsverhoudingen tussen de seksen op interpersoonlijke relaties. Het gegeven dat het vooral vrouwen zijn die moeders en dus groeibevorderende relaties creëren en onderhouden, dat vrouwen de ‘dragers’ zijn van relaties, is van groot belang voor de psychologische ontwikkeling van meisjes en jongens.

Tegelijkertijd nemen zij afstand van deze theorieën, omdat die de klassieke Freudiaans psychoanalytische aannamen niet ontstijgen (Baker Miller & Stiver 1997; Jordan 1997). (Feministische) object-relatie theorieën hechten namelijk veel waarde aan autonomie en separatie in het individuatie-proces van vrouwen, en leggen de nadruk op de complexiteit van innerlijke relaties, op internalisatie-processen, onbewuste verdedigingsmechanismen en conflicten. Het vrouwelijk zelf ontwikkelt zich in deze theorieën dan wel door middel van relaties met belangrijke anderen, maar die object-relaties (met name die met de moeder) zet het kind toch vooral in als een middel voor de persoonlijke behoeftebevrediging en daarmee voor de ontwikkeling van het zelf tot een

uniek, afgegrensd en onafhankelijk individu, zo luidt hun kritiek (Jordan e.a.1991; Baker Miller & Stiver 1997). Deze nadruk op autonomie, afgrenzing van de buitenwereld en op individuele behoeftebevrediging is ook het manco van de Freudiaanse visie op de psyche en psychologische ontwikkeling waarvan onze gehele cultuur, inclusief hedendaagse psychologische (ontwikkelings)theorieën³, doordrongen is (Baker Miller 1976; Gilligan 1977; Jordan 1991b, 1997b; Stiver 1991a; Surrey 1991b). Bovendien zou de ander (lees: de moeder) in object-relatie theorieën niet daadwerkelijk als een subject erkend worden met haar eigen persoonlijke voortgaande constructie van de werkelijkheid, zodat er geen sprake is van een daadwerkelijke interactie of relatie tussen subjecten (Surrey 1991b). Ten slotte hebben cultuurkritische feministische hulpverleners ook grote moeite met de pathologisering van de moeder-dochter relatie in (feministische) object-relatie theorieën (Surrey 1993).

De theorie die cultuurkritische feministische hulpverleners ontwikkelen met betrekking tot de psychologische ontwikkeling van vrouwen, staat in contrast met de bestaande theorieën en fasenindelingen daarbinnen. Tegenover het zelf van mannen dat georganiseerd is rondom onafhankelijkheid, controle en afgescheidenheid, en behept is met ondoorlaatbare grenzen, plaatsen zij een vrouwelijk zelf dat in staat is verbindingen aan te gaan en te handhaven:

‘One central feature is that women stay with, build on, and develop in a context of connections with others. Indeed, women’s sense of self becomes very much organized around being able to make and then to maintain affiliations and relationships. Eventually, for many women the threat of disruption of connections is perceived not as just a loss of a relationship but as something closer to a total loss of self.’ (Baker Miller 1986: 83)

De primaire ervaring van het vrouwelijk zelf is relationeel, het is een *self-in-relation* (Surrey 1991b; Kaplan 1991c). Dat wil zeggen dat vrouwen zich ontwikkelen in en door middel van relaties met anderen, en in dit proces neemt hun vermogen tot verbondenheid en relationaliteit toe. In tegenstelling tot veel gangbare theorieën, betekent de nadruk op de relationele ontwikkeling van meisjes hier niet dat zij meer moeite hebben met de ontwikkeling van een zelfgevoel, maar dat zij een ander zelfgevoel dan jongens ontwikkelen. Het relationele zelf van vrouwen betekent dat de eigenwaarde van vrouwen gebaseerd is op het gevoel deel uit te maken van relaties en zorg ervoor te dragen, in plaats van onafhankelijkheid en controle. Het relationele zelfgevoel van meisjes is bovendien een meer omvattend zelfgevoel, in vergelijking met het meer afgegrensde of beperkte zelfgevoel van jongens, zo stelt Baker Miller in navolging van Surrey (1991a; 1991b); sterker nog ‘it is closer to the elementary human necessities from which our dominant culture has become unnecessarily removed’ (Baker Miller 1991a: 16).

6.2.1. Fasen in de relationele zelfontwikkeling

Cultuurkritische feministische hulpverleners onderscheiden verschillende fasen in de vrouwelijke relationele zelfontwikkeling.⁴ In de eerste levensfase begint het kind een innerlijke representatie te vormen van zichzelf als relationeel. Het is het beginpunt van een zelfgevoel dat georganiseerd is rond de interactie tussen mensen: het kind pikt de gevoelens van de ander op en reageert daarop vanuit de behoefte in relatie tot de ander te blijven of de relatie met de ander te verbeteren. Op die manier begint het kind een intern gevoel van zichzelf te ontwikkelen als iemand die invloed heeft op het emotionele samenspel van zelf en ander. Deze vroege mentale constructie van het zelf is veel

gecompliceerder dan gesuggereerd wordt in klassiek-psychologische theorieën en object-relatie theorieën door termen als symbiose of samensmelting (Baker Miller 1991a). Het gevoel van in-relatie-zijn geldt voor kinderen van beide seksen, maar de culturele verwachtingen ten aanzien van meisjes en jongens maken dat de primaire opvoeders meisjes aanmoedigen om zich in de ander in te leven en de ander te leren kennen, terwijl ze dit bij jongens eerder ontmoedigen. Surrey (1991b) legt de nadruk op het feit dat de primaire relatie van het meisje die tot de moeder is. Deze relatie vormt het begin van een proces dat zich kan ontwikkelen in relaties met anderen in de kindertijd en het gehele leven.

In de volgende fase vindt de ontwikkeling van een gevoel van persoonlijke effectiviteit in relaties tot anderen plaats. Baker Miller en andere cultuurkritische feministen spreken niet over een separatie- of individuatiefase met de ontwikkeling van autonomie als doel, maar over een fase waarin het kind de vaardigheden en vermogens tot effectief handelen en reageren op anderen in relaties vergroot. Het in-relatie-zijn vormt in dit paradigma geen bedreiging voor een coherent of positief zelfgevoel, maar juist de voorwaarde, omdat het zelf zich in relatie tot anderen verder kan ontwikkelen. In het zich emotioneel verbonden weten met anderen - het 'gevoed' worden door anderen en tegelijkertijd anderen 'voeden' - kan het meisje haar persoonlijke effectiviteit ervaren, dat wil zeggen: een positief gevoel van macht of kracht om veranderingen teweeg te brengen (Baker Miller 1991a).

In de derde fase krijgen meisjes de culturele boodschap dat ze zich in hun relaties meer op het welzijn en de ontwikkeling van mannen moeten richten, hoewel de relaties met vrouwen (hun moeder en vriendinnen) blijven bestaan en zelfs een zeer belangrijke rol spelen. Er is dus geen sprake van een oedipale fase zoals die in de psychoanalyse wordt weergegeven, waarin meisjes zich met hun vader gaan identificeren en zich van hun moeder afwenden. Cultuurkritische feministische hulpverleners betogen dat de kern gender-identiteit van meisjes en jongens veel eerder tot stand komt dan in de oedipale fase, en dat castratie-angst een 'mannelijk' fenomeen is dat geen recht doet aan de vrouwelijke ontwikkeling. Penisnijd bij meisjes moet niet letterlijk genomen worden en ook jongetjes zouden een zekere afgunst kennen ten opzichte van lichamelijke kenmerken die zij niet bezitten. Uitgaan van een oedipus-complex in de vrouwelijke zelfontwikkeling miskent de belangrijke rol die uiteenlopende, voortdurende en complexe relaties met moeder, vader, broers en zusjes, vriendinnen, etc. spelen in de zelfontwikkeling van meisjes (Stiver 1991a; Baker Miller 1991a).

De vierde fase is de adolescentie-fase. Deze is in klassiek-psychologische theorieën voorgesteld als een fase waarin de seksuele, cognitieve en handelingsvermogens van individuen sterk toenemen. Voor het meisje zou dit echter eerder een periode van 'inkrimping' in plaats van 'expansie' zijn, zo stellen cultuurkritische feministen. Met betrekking tot seksualiteit leren meisjes dat hun eigen ervaringen, sensaties en impulsen niet vanuit zichzelf behoren te komen, maar uit de interactie met mannen en dus ook de behoeften van mannen moeten dienen. Dit kan leiden tot het afkeuren van de eigen seksuele gevoelens en tot onderschikking aan die van mannen, om niet in conflict met hen of met zichzelf te komen. Een soortgelijke dynamiek treedt op met betrekking tot het handelingsvermogen van vrouwen. De jonge vrouw ontvangt in de adolescentie-fase sterker dan tevoren de culturele boodschap dat zij niet geacht wordt haar vermogen tot handelen en veranderen - macht - in relaties te gebruiken, maar zich moet richten naar de ander. Ze zal in veel gevallen zowel haar openlijke handelen aanpassen, als haar interne zelfgevoel transformeren van een dynamisch in-relatie-zijn naar een meer passief en statisch zelf-in-relatie (Baker Miller 1991a). Brown & Gilligan (1992) hebben betoogd dat jonge vrouwen in deze periode onder druk van stilzwijgende culturele verwachtingen en

eisen hun 'eigen stem' kwijtraken door conflicten uit de weg te gaan, verschillen niet uit te spreken en hun eigen mening, gedachten, gevoelens en ervaringen het zwijgen op te leggen.

De dynamiek van de vroege moeder-dochter relatie en ook van andere relaties in de kindertijd leidt tot de ontwikkeling van een relationeel zelf. Pas in de adolescentie-fase treden er voor het eerst problemen op in de vrouwelijke zelfontwikkeling, omdat meisjes dan te maken krijgen met de stilzwijgende culturele eisen en verwachtingen ten aanzien van vrouwen. Waar zij eerder naïef 'zichzelf' waren in de interacties met anderen, daar beginnen zij in deze fase zichzelf steeds meer weg te stoppen om de relaties met anderen te behouden. Zij raken hun eigen stem kwijt.

6.2.2. De eigen stem van vrouwen

Met de metafoer van *voice* geven cultuurkritische feministische hulpverleners uitdrukking aan de contextuele, relationeel oprijzende aard van de vrouwelijke ervaring en de voortgaande dynamiek daarvan (Jordan 1997b, c, d). De eigen stem staat niet voor een essentie of *real self* van vrouwen, maar voor de wijze waarop zij zich ontwikkelen. De ontwikkeling van de eigen stem is een dynamisch proces tussen degenen die spreken en luisteren, en wordt mede bepaald door de kwaliteit van het luisteren (Word ik gehoord? Hoe reageert de ander op mij?) en de sociaal-culturele context waarin dit proces plaatsvindt (Hoe groot is mijn spreekruimte? Wat is wel en wat niet bespreekbaar?).

Geleidelijk is de nadruk in de cultuurkritische stroming komen te liggen op de dynamiek van relaties en de wijze waarop zowel relaties als de mensen die daarvan deel uitmaken zich voortdurend ontwikkelen en veranderen. In die context moeten we ook de verschuiving zien in terminologie van *self-in-relation* naar *being-in-relationship* of *relational being* (Jordan 1997b; Baker Miller & Stiver 1997) en zelfs naar *movement-in-relationship* (Baker Miller & Stiver 1997). De term *being* kan fixatie en vermaterialisering van datgene wat in beweging is, verandert en voortgaat, vermijden, omdat de term zowel een zelfstandig naamwoord is als een werkwoord, en verwijst naar het snijpunt van het zelf als structuur en proces. De ervaring van 'echt zijn' die zo centraal staat in het zelfgevoel, ontstaat immers in een voortgaande dynamische relationele context, zo stelt Jordan (1997b).

De term *movement-in-relationship* drukt nog sterker dan de term *being* de beweging en verandering uit die de essentie vormen van de vrouwelijke ervaring. In die beweging zijn zelf, ander en de relatie geen gescheiden entiteiten, maar elkaar wederzijds vormende processen (Baker Miller & Stiver 1997; Jordan 1997b). De grenzen van het relationele zelf moeten worden begrepen als processen van contact en uitwisseling, momenten van inzicht, beweging en groei in het ontmoeten van en groeien met de ander (Jordan 1997d).

Van verlies van de eigen stem is sprake wanneer deze relationele dynamiek stopt en een verstoring optreedt van de voortgaande ontwikkeling van zelf, ander en de relatie. De adolescentie-fase kan voor veel meisjes een verstoring van hun relationele ontwikkeling betekenen, omdat er sprake is van 'disconnectie'. Disconnectie is echter ook in andere levensfasen de oorzaak van veel problemen waarmee vrouwen te kampen hebben.

6.3. Disconnectie als bron van psychische problemen

Disconnectie betekent letterlijk dat iets niet verbonden is, niet 'in relatie staat'. Het verwijst naar een scheiding, breuk, ontkoppeling of losmaking met als gevolg dat de

ontwikkeling van mensen stopt. Disconnectie moet volgens cultuurkritische feministen altijd gezien worden in de context van machtsverhoudingen, zowel op interpersoonlijk als cultureel niveau.⁵

Disconnectie kan op interpersoonlijk niveau variëren van een sluimerend gevoel geen contact met een ander te hebben, tot emotioneel, fysiek en seksueel geweld. Op sociaal-cultureel vlak komt het tot uitdrukking in de onderdrukking en onderwaardering van vrouwelijke kwaliteiten als zorg, verbondenheid en empathie, waardoor gezinnen, organisaties, scholen en andere instituten in veel gevallen onvoldoende in staat zijn om de relationele contexten te bieden waarin mensen zich gehoord, gezien en erkend weten als uniek persoon met eigen behoeften en verlangens (Baker Miller & Stiver 1997; Jordan 1997d). Disconnectie op interpersoonlijk en cultureel vlak vormt in de visie van cultuurkritische feministen een belangrijke oorzaak voor de ontwikkeling van ernstige psychologische problemen bij vrouwen, zoals verslavingen, eetproblemen, depressies en posttraumatische stress-stoornissen (Jordan 1997d; Baker Miller & Stiver 1997). Om te begrijpen hoe dit functioneert is het van belang om te zien hoe het ontbreken van relaties en relationele contexten de zelfbeleving van vrouwen beïnvloedt.

Veel van datgene wat vrouwen doen, voelen, denken en zeggen in relaties vloeit voort uit het beeld dat zij gecreëerd hebben van relaties en hun eigen rol daarbinnen: de zogenaamde 'relationele beelden' (Baker Miller & Stiver 1997: 75). Vrouwen zoeken naar verklaringen waarom hun relaties zijn zoals ze zijn; ze trachten zichzelf in relatie tot anderen te begrijpen door een constructie daarvan te maken. Wanneer zij geen gehoor vinden voor hun behoeften en verlangens bij anderen en geconfronteerd worden met afstandelijkheid, onverschilligheid of zelfs agressie, zullen zij de verantwoordelijkheid daarvoor vaak bij zichzelf zoeken. Vanuit hun relationele motivatie zullen zij aan zichzelf een grote en vaak negatieve betekenis toekennen en een hoge prijs betalen voor hun pogingen relaties in stand te houden of te verbeteren.

Op korte termijn kan disconnectie vrouwen het gevoel geven psychologisch geïsoleerd te zijn van anderen. Dit houdt het gevoel in geen contact te kunnen maken met andere mensen (ook wanneer deze fysiek wel aanwezig zijn), plus een gevoel van machteloosheid om verandering te brengen in deze situatie. Op langere termijn kan psychologisch isolement leiden tot een gevoel van wanhoop en het aangrijpen van alle mogelijke middelen om de relaties met anderen te veranderen. Op paradoxale wijze geeft het meisje haar eigen stem - en daarmee de relationele dynamiek die zij nodig heeft om zich voortdurend te ontwikkelen - op in haar pogingen de verbondenheid met anderen in stand te houden. Ze zal zich niet langer 'echt' kunnen voelen in relaties; verbonden, levenslustig, helder en doelgericht, omdat ze risico's, conflicten en de uiting van een scala aan moeilijke gevoelens uit de weg gaat (Baker Miller & Stiver 1997). Dit gevoel van 'echtheid' in relaties wordt ook wel aangeduid met de term *relatie-authenticiteit* (Surrey 1991b).

Brown & Gilligan (1992) stellen dat deze 'relationele paradox' in meer of mindere mate voor alle vrouwen optreedt in de adolescentie-periode, wanneer jonge vrouwen onder druk van de eisen en verwachtingen van de patriarchale cultuur leren dat zij hun relationele vermogens op het andere geslacht moeten gaan richten en hun eigen gevoelens, ervaringen en gedachten moeten wegstoppen om optimaal aan de wensen en behoeften van mannen tegemoet te komen en conflicten te vermijden. Dit verlies van de eigen stem oftewel het relationele zelf in de adolescentie-fase, maakt vrouwen ontvankelijk voor psychologische problemen (Brown & Gilligan 1992). Depressies, eetproblemen, fobieën, angst- en persoonlijkheidsstoornissen zijn uitingvormen van het streven van vrouwen naar connectie in contexten die worden gekenmerkt door machtsongelijkheid, isolement en

geweld. Deze problemen geven uitdrukking aan het verbergen van gevoelens en behoeften om harmonieuze relaties niet in de weg te staan; tegelijkertijd proberen vrouwen daarmee verdere kwetsuren of geweld te vermijden omdat ze met het onderdrukken van hun eigen stem ook minder kwetsbaar worden in de relatie. In die zin zijn het overlevingsstrategieën die vrouwen ontwikkelen om te leven met de paradox van het verlangen naar, én de angst voor verbondenheid. Deze strategieën maken echter zelf deel uit van het probleem omdat zij het ontstaan van groeibevorderende relaties en een mogelijke reconstructie van de relationele beelden van vrouwen verhinderen (Baker Miller & Stiver 1997).

Maar hoe kunnen vrouwen deze paradox doorbreken? Hoe kunnen zij hun eigen stem in stand houden of versterken? Het antwoord ligt volgens cultuurkritische feministen in de transformatieve macht van 'wederzijdse groeibevorderende relaties' en 'relationele contexten'.

6.4. De transformatieve macht van relaties

In het relatie-paradigma kunnen twee soorten macht onderscheiden worden die voortvloeien uit twee stijlen van omgang met anderen. Jordan (1997c) maakt een onderscheid tussen enerzijds een objectiverende wijze van in relaties bewegen die zij aanduidt als de macht/controle stijl (*Power/Control Mode*), en anderzijds een empathische, responsieve wijze, de empathie/liefde stijl (*Empathic/Love Mode*). De macht/controle stijl is de dominante stijl in de westerse cultuur. Haar waarden - autonomie, competitie, controle, rationaliteit - vormen de kern van de mannelijke socialisatie. In de macht/controle stijl dient contact met anderen ter bevrediging van de eigen behoeften en ter bevordering van de eigen ontwikkeling en welbevinden. Zij staat voor een gewelddadige wijze van omgang met anderen, voor disconnectie. Dit in tegenstelling tot de empathie/liefde stijl waarin de ander als subject wordt aangesproken en er sprake is van wederzijdse empathie, responsiviteit en groei.

In de macht/controle stijl van relaties heeft macht betrekking op het vermogen om de eigen kracht, autoriteit of invloed te vergroten en tegelijkertijd die van anderen te beperken of onder controle te houden. Macht is dan het vermogen om zichzelf vooruit te helpen, het aanwenden van middelen voor eigen doeleinden, hetgeen ten koste gaat van het vermogen van anderen om hun doelen te verwezenlijken. Deze 'macht ten behoeve van zichzelf' impliceert dan tegelijkertijd 'macht over' iets of iemand oftewel macht als dominantie. Dit is een 'mannelijke' opvatting van macht, die strijdig is met het relationele zelf van vrouwen (Baker Miller 1976, 1991c; Surrey 1991c).

Daartegenover staat de relationele, scheppende macht die kenmerkend is voor de empathie/liefde stijl van relaties. Vrouwen vinden het moeilijk om macht aan te wenden ten gunste van zichzelf - om in hun eigenbelang te handelen - omdat dit voor hen gelijk staat aan egoïsme en destructie van relaties, zo stellen cultuurkritische feministische hulpverleners. Vanuit een 'mannelijke' machtsopvatting gezien, verschijnen vrouwen als dienstbaar, passief en volgend omdat zij aandacht hebben voor de behoeften van anderen en de ontwikkeling van anderen stimuleren. Dit is echter een eenzijdige machtsopvatting, die verbonden is met een denken over zelf en ander als fundamenteel gescheiden, zodat vergroting van de eigen macht onvermijdelijk ten koste gaat van de macht van de ander en vice versa. Daarom is er een ander concept van macht nodig dat beter aansluit bij de relationele vermogens van vrouwen.

Baker Miller (1986; 1991c) spreekt in dit kader over een opvatting van 'macht tot' die betrekking heeft op het vermogen om iets in beweging te zetten of te transformeren.

Daartoe rekent zij zowel het vermogen om de eigen gedachten of emoties en relaties te veranderen, als ook veranderingen op economisch, sociaal of politiek terrein te bewerkstelligen. Deze tweede opvatting van macht als ‘productief’ sluit volgens Baker Miller (1991c) beter aan bij het grote aandeel dat vrouwen door de tijden en over culturen heen hebben gehad in de psychologische, emotionele en intellectuele ontwikkeling van hun kinderen. Het is de macht om de hulpbronnen, vermogens, vaardigheden en de effectiviteit van handelen van anderen te vergroten en in wisselwerking daarmee ook de eigen vermogens. Deze machtsopvatting staat tegenover het hiërarchische dominantie-model waarin macht een schaars goed is en onderwerp van strijd tussen zelf en ander. In deze opvatting gaat het gebruik van macht niet ten koste van anderen, maar behelst het de wederzijdse ontwikkeling en groei van zelf en ander.

Deze productieve macht wordt ook wel aangeduid als de *power to empower others* (Surrey 1991c: 164). Het is de macht die ontstaat in interactie met anderen, in wederzijdse empathische en wederzijdse groeibevorderende relaties, en daarin tot uitdrukking komt als een vergroting van de vermogens, levenslust, middelen en kracht van anderen én tegelijkertijd die van het zelf. Het is de macht van het zelf die groter wordt in het vergroten van de macht van de ander (Baker Miller & Stiver 1997). In die zin spreekt Surrey (1991c) over ‘macht met anderen’, ‘macht in connectie’ en ‘relationele macht’. Uit deze opvatting van macht als relationeel en uit de cultuurkritische visie op de relationele zelfontwikkeling van vrouwen volgt dat empowerment in het relatie-paradigma een relationeel proces is. In de volgende paragraaf zal ik hier nader op ingaan en uiteenzetten wat dit betekent voor het professionele handelen van cultuurkritische feministische hulpverleners.

6.5. Empowerment als een wederzijds en relationeel proces van zelfontwikkeling

Wanneer cultuurkritische feministische psychologen en therapeuten spreken over empowerment van vrouwen, dan bedoelen zij een vergroting van relationele macht, wat een wederzijds groeibevorderend én relationeel proces is. Therapie in de cultuurkritische stroming is het gezamenlijk zoeken naar de bronnen van disconnectie in het leven van vrouwen en het creëren van een wederzijdse groeibevorderende relatie waarin de verstoorde zelfontwikkeling van vrouwen weer op gang kan komen.⁶

Het begrip relatie verwijst naar een ervaring van emotionele en cognitieve intersubjectiviteit. Met ‘intersubjectiviteit’ wordt bedoeld: een aanhoudend innerlijk bewustzijn van, en responsiviteit voor de voortdurende aanwezigheid van de ander als subject en de verwachting van wederzijdsheid in dit opzicht (Surrey 1991b). Intersubjectiviteit vraagt om het vermogen de ander te ‘zien’ (empathie) én op de ander te ‘reageren’ (reactie/vermogen). Het omvat tevens de identificatie met een eenheid die groter is dan het zelf (de relatie), en aandacht en zorg hiervoor.

In de volgende paragrafen ga ik achtereenvolgens in op de vijf componenten of kenmerken van empowerment in het relatie-paradigma en de aard van de hulpverleningsrelatie als wederzijdse groeibevorderende relatie.

6.5.1. De vijf componenten van empowerment

Empowerment als wederzijds en relationeel proces van zelfontwikkeling kenmerkt zich door een vijftal componenten: (a) de ontwikkeling van gevoelens van eigenwaarde; (b) de ontwikkeling van het zelfverstaan; (c) een toenemend verlangen en streven naar connectie op alle gebieden van het eigen leven en in de maatschappij; (d) een toename van vitaliteit en levenslust; en (e) een toenemend vermogen tot empathie en verantwoordelijk handelen

in relaties (Baker Miller & Stiver 1997). Hieronder werk ik deze punten uit voor de hulpverleningsrelatie.

Op de eerste plaats resulteren wederzijdse groeibevorderende relaties in een gevoel bij de cliënte gehoord te worden in de eigen unieke gevoelens, gedachten, ervaringen en behoeften, en daar tegelijkertijd in herkend te worden, dat wil zeggen: het gevoel hebben onderdeel te zijn van een groter relationeel verband. Deze aandacht voor en erkenning van het eigen zijn vergroot haar gevoel van eigenwaarde.

De verwachting dat iemand luistert en zich inspant om haar te begrijpen, en het gevoel dat haar ervaringen, behoeften of gevoelens herkenbaar zijn voor de therapeute en 'verstaan' worden, leidt tevens tot een grotere *clarity in connection* (Jordan 1997c) of *knowledge* (Baker Miller & Stiver 1997: 32) bij de cliënte. Dit betreft een zeker zelfverstaan van de cliënte, het vermogen te articuleren wat ze voelt, wil en kan in relatie tot anderen. Een toename van dit vermogen wordt veelal ervaren als een 'dichter bij het eigen of het echte zelf komen' of 'dichter bij de eigen waarheid komen' in tegenstelling tot het gevoel 'leeg' of 'zichzelf kwijt te zijn' (Jordan 1997b).

Het in-relatie-zijn gaat verder gepaard met een toenemend verlangen naar verbondenheid van de cliënte. Verlangen wordt in de psychoanalytische tradities vaak beschouwd als de hunkering en begeerte van een individu naar bevrediging van de persoonlijke behoeften, hetgeen vaak een toe-eigening impliceert van datgene of degenen die het eigen genot dienen (Jordan 1997c). Cultuurkritische feministische hulpverleners conceptualiseren verlangen echter als iets wat zich aandient en ontwikkelt in relatie tot anderen. Verlangen betreft dan het plezier van het verkennen van, en delen in de ervaring van een ander en van het creëren van een ervaring die de 'som van de individuen' in dat proces overstijgt.

Een vierde kenmerk van wederzijdse groeibevorderende relaties is de vitaliteit of *animo*⁷ (Baker Miller 1986; Baker Miller 1988: 134/140) en de persoonsoverstijgende kracht die in hulpverleningsrelaties en therapiegroepen kan ontstaan:

'As the movement or vision of the whole group begins to emerge, each person feels a heightened sense of authenticity, validation, and response/ability. The "I" is enhanced as the "we" emerges. Through building the "we", that is, "seeing" together through creating an enlarged vision, participants transform their personal self-doubt and confusion into clarity and conviction. [...] Individual and relational power are interconnected, grow simultaneously, and work synergistically.' (Surrey 1991c: 172/176/179)

Een vijfde en laatste kenmerk van empowerment is de ontvankelijkheid voor de innerlijke belevingswereld van anderen. Die innerlijke belevingswereld wordt gevormd door het complex van gevoelens en gedachten. Baker Miller & Stiver (1997) spreken ook wel over *feeling-thoughts* en *thought-feelings* om de onlosmakelijke verbondenheid tussen emoties en cognities in de innerlijke beleving van mensen aan te geven. Het gebrek aan een woord daarvoor in de taal wijst op de scheiding tussen denken en voelen die in onze westerse cultuur wordt aangebracht.

Deze ontvankelijkheid voor wat er in de ander omgaat vormt de basis voor (de ontwikkeling van het vermogen tot) empathie en (het vermogen tot) verantwoordelijk handelen in relatie (Jordan 1997b; Brown & Gilligan 1992). Deze vermogens vormen in hun samenhang de vijfde component van empowerment. Ik zal bij deze twee vermogens in het vervolg van dit hoofdstuk wat langer stilstaan, omdat zij centraal staan in het creëren van connectie. Het zijn ook de 'middelen' die therapeuten ter beschikking staan in de empowerment van cliënten.

6.5.2. De moeder-dochter relatie als model voor therapie

De moeder-dochter relatie staat in de cultuurkritische stroming model voor wederzijdse groeibevorderende relaties (Surrey 1991b). In de visie van cultuurkritische feministische hulpverleners wordt die relatie gekenmerkt door processen van wederzijdse betrokkenheid, wederzijdse empathie en wederzijdse empowerment. Wederzijdse betrokkenheid komt tot uitdrukking in de aandacht en interesse van de dochter voor de gevoelens en gedachten van haar moeder, zoals ook de moeder ontvankelijk is voor de behoeften en verlangens van het meisje en daarop reageert. Het meisje 'ziet' haar moeder en voelt dat haar moeder zich 'gezien' weet; tegelijkertijd voelt het meisje zich door haar moeder 'gezien' - dit is de ervaring van wederzijdse empathie. Het betreft het wederzijds openleggen van de eigen innerlijke belevingswereld en zich openstellen voor de ervaringen, gevoelens en gedachten van de ander die verschillend zijn van die van het zelf (Surrey 1991b).

Doordat moeder en dochter in een voortgaande interactie reageren op elkaars ervaringen, gevoelens en gedachten en deze reacties positief bekrachtigen, leren zij steeds beter naar elkaar te luisteren, op elkaar te reageren en voor elkaar en voor de relatie tussen hen te zorgen. Hun beider (gevoel van) effectiviteit van handelen in relatie neemt toe, hetgeen hun relationeel zelfgevoel versterkt, een effect dat zich ook naar andere relaties dan die tussen moeder en dochter uitbreidt. Er is sprake van *mutual empowerment*:

'Both people feel able to *have an impact* on each other and on the movement or "flow" of the interaction. Each feels "heard" and "responded to" and able to "hear", "validate" and "respond to" the other. Each feels empowered through creating and sustaining a context that leads to increased awareness and understanding. Further, through this process, each participant feels enlarged, able to "see" more clearly, and energized to move into action. The capacity to be "moved", to respond, and to "move" the other represents the fundamental core of relational empowerment.' (Surrey 1991c: 167-168)

Naarmate moeder en dochter een grotere relationele competentie ontwikkelen, groeit ook de relatie zelf toe naar een grotere complexiteit en dynamiek, ook wel aangeduid als *relational empowerment* oftewel relatie-differentiatie (Surrey 1991c). Het betreft de uitdaging om verbondenheid in stand te houden terwijl moeder en dochter elkaars groei bevorderen en met elkaar meegroeien. Het betekent dat zij zich ontwikkelen, zonder daarvoor connectie op te hoeven geven.

Met hun positieve visie op de moeder-dochter relatie keren cultuurkritische feministen het beeld van de moeder-dochter relatie in veel klassiek-psychologische en object-relatie theorieën om. Hierin is deze relatie de bron van psychologische problemen van de dochter. Bovendien vervangen zij de traditionele afstandelijkheid van de therapeut in de hulpverleningsrelatie door een relatie van wederzijdse ontvankelijkheid en kwetsbaarheid:

'Both therapist and patient are touched emotionally by each other, grow in the relationship, gain something from one another, risk something of themselves in the process - in short, both are affected, changed, part of an open system of feeling and learning. There is significant mutuality. It takes courage on both sides to involve themselves in this interaction.' (Jordan 1991d: 288)

De therapeute fungeert eigenlijk als de ‘goede moeder’ die alsnog de connectie tracht te creëren die de cliënte heeft moeten ontberen in haar leven. Dat betekent echter ook dat de groei en ontwikkeling die hulpverleners en cliënten doormaken niet dezelfde is, maar dat er altijd sprake is van een zekere asymmetrie in de hulpverleningsrelatie.

6.5.3. Asymmetrie in de therapie-relatie

Cultuurkritische feministische hulpverleners stellen dat therapeuten, net zoals hun cliënten, voortdurend de neiging zullen voelen zich emotioneel af te sluiten van de ander. De relationele paradox - het verlangen naar verbondenheid en tegelijkertijd de angst voor kwetsbaarheid - heeft ook hen in de greep, want ook zij ontsnappen niet aan de culturele minachting voor vrouwelijke waarden en kwaliteiten als zorg en verbondenheid. Zij zullen dan ook evenals hun cliënten moeite hebben hun eigen kwetsbaarheid en behoefte te laten zien. ‘Echt’ en kwetsbaar durven zijn in de relatie vergt dan ook veel moed van cliënten én hulpverleners, evenals het vermogen om verandering en onzekerheid te riskeren, aldus Jordan (1997d). Door zich niet te verbinden met hun cliënten kunnen hulpverleners weliswaar voorkomen dat zij zelf ‘geraakt’ worden in de hulpverlening, maar dit betekent ook dat er geen wederzijdse ontwikkeling kan plaatsvinden. De therapie-relatie is voor de hulpverlener dan ook evenzeer een ontwikkelingsproces als voor de cliënte, maar dit hoeft niet te betekenen dat beiden zich op dezelfde manier of in dezelfde richting ontwikkelen (Jordan 1997d).

Met wederzijdsheid bedoelen cultuurkritische feministische hulpverleners dus niet dat de openheid over eigen gedachten en gevoelens, en de ontvankelijkheid voor de innerlijke belevingswereld van de ander, voor de therapeut dezelfde is als voor de cliënte. Evenmin zijn zij van mening dat het handelen van de therapeute dezelfde invloed zal hebben op de cliënte als omgekeerd, of dat hun beider ontwikkeling op dezelfde wijze verloopt. In bepaalde opzichten zijn therapie-relaties namelijk inherent asymmetrisch van aard (Jordan 1991d; Jordan 1997d; Mencher 1997). De processen die in de therapie plaatsvinden, zijn voor de cliënte immers van groter belang omdat de therapie haar de ‘connectie’ en de positieve effecten daarvan op haar ontwikkeling moet bieden die ze in haar leven mist. De cliënte neemt daarmee een kwetsbaarder positie in de therapie-relatie in omdat zij in haar verlangen gehoord en gezien te worden, meer van zichzelf zal (moeten) laten zien dan de therapeute (Baker Miller & Stiver 1997). De cliënte betaalt bovendien voor de therapie. In ruil daarvoor tracht de therapeute de cliënte een context te bieden waarin zij zich kan ontwikkelen (Mencher 1997). Dat betekent dat de relationele zelfontwikkeling van de cliënte prioriteit krijgt in het hulpverleningsproces. De hulpverlener deelt alleen gevoelens, gedachten en ervaringen met de cliënte wanneer dit in het belang is van de cliënte en de relatie (Baker Miller & Stiver 1997).

De therapeute gebruikt de relatie met de cliënte niet voor de ontwikkeling van haar eigen vitaliteit, zelfverstaan en eigenwaarde, maar dit kan wel een bijkomstig effect zijn van de relatie. Haar handelen is een handelen als ‘verbonden mens’, dat wil zeggen dat zij zich rekenschap geeft van de effecten ervan op de ander en de relatie tussen hen. Het betekent dat bij de therapeute reeds een zekere mate van empathie en reactie/vermogen verondersteld kan worden, als centrale vermogens in het creëren van wederzijdse groeibevorderende relaties. Het doel is wel om in de loop van het therapeutische proces deze ‘tijdelijke ongelijkheid’ in vermogens tussen hen te verminderen en uiteindelijk op te heffen door toe te groeien naar een grotere wederzijdse intersubjectiviteit (Baker Miller & Stiver 1997).

6.5.4. (Wederzijdse) empathie en reactie/vermogen

In het creëren van wederzijdse groeibevorderende relaties maken feministische hulpverleners gebruik van twee vermogens, die zij zelf ook voortdurend zullen blijven ontwikkelen. Het betreft het vermogen tot empathie en het reactie/vermogen.

Aan empathie ligt aandacht voor de ander en een verlangen naar verbondenheid met de ander ten grondslag. In hulpverleningsrelaties betekent dit dat de therapeute ontvankelijk is voor de innerlijke belevingswereld van de cliënte en deelgenoot wil zijn in de ervaringen van de cliënte. Om (tijdelijk) in de huid van de cliënte te kruipen en zich één te kunnen voelen met haar moet de therapeute beschikken over flexibele ego-grenzen. Empathie betekent echter niet dat de therapeute ‘samensmelt’ met de cliënte, waardoor zij haar zelf of eigen identiteit verliest. Het is een complex en creatief gebeuren waarin twee ogenschijnlijk tegenstrijdige processen met elkaar interacteren: affectieve sensitiviteit en responsiviteit ten aanzien van de cliënte, wat tot uitdrukking komt in een gevoel van verbondenheid of eenheid met de cliënte, en tegelijkertijd het besef bij de therapeute dat de ervaringen, gevoelens en gedachten van de cliënte niet die van haarzelf zijn, maar wel cognitieve en affectieve reacties in haarzelf teweegbrengen. Deze cognitieve reconstructie van de gevoelsmatige ervaringen in haarzelf en de cliënte, vereist juist een zekere distantie en een goed gedifferentieerd zelfgevoel van de therapeute. Empathie is kortom een proces van gelijktijdige affectieve verbondenheid en cognitieve distantie, van *separateness within connection* (Jordan 1991b: 80).

Met het inzetten van haar empathische vermogen, kan de therapeute een context creëren waarin de cliënte zich gezien en gehoord weet en langzaam maar zeker zichzelf en de ander kan gaan ‘zien’. Doordat zij echter op cognitief niveau afstand houdt, is ze in staat om complexe afwegingen ten behoeve van de hulpverleningsrelatie en de cliënte te maken, beslissingen te nemen en de dynamiek in de therapie te onderzoeken, evenals de (emotionele, cognitieve en gedragsmatige) reacties van de cliënte en van haarzelf (Kaplan 1991a).

Empathie in deze zin geconceptualiseerd, vormt een belangrijke voorwaarde om op een verantwoordelijke manier te handelen in de relatie met de cliënte, hetgeen ook wel wordt aangeduid als *response/ability* (Surrey 1991c: 167). Deze term verwijst naar het vermogen te reageren op de behoeften en gevoelens van de cliënte: reactie/vermogen of responsiviteit. De engelse term *responsibility* kan eveneens vertaald worden als ‘verantwoordelijkheid’. Dit betekent dat de therapeute zich in haar handelen rekenschap geeft van de gevoelens en behoeften van anderen, door te anticiperen op mogelijke consequenties van haar handelen voor de cliënte. Het is een handelen als ‘verbonden mens’ ofwel een ‘verantwoordelijk-handelen-in-relatie’.

Sommige cultuurkritische feministische hulpverleners hebben dit vermogen ook wel aangeduid als *agency-in-communion* (Baker Miller 1991a: 17), de relationele equivalent van ‘autonomie’, het centrale vermogen in het traditionele psychologische paradigma. De termen *agency* en *communion* ontleen zij aan de twee basale modi van mens-zijn in het werk van Bakan (1966). *Agency* staat voor individualiteit en wordt gekenmerkt door een beleving van afgezonderd-zijn. Het manifesteert zich in zelfbescherming, zelf-verzekerdheid, zelf-expansie en in een drang tot beheersing en controle. *Communion* verwijst naar participatie van een individu in relaties, groepen of gemeenschappen en komt tot uitdrukking in gevoelens van verbondenheid, contact, openheid en eenheid, en in een behoefte aan samenwerking. Door de verbinding van deze begrippen hebben cultuurkritische feministische hulpverleners een eigen invulling aan dit begrippenpaar gegeven. Met *agency-in-communion* bedoelen ze het vermogen de eigen gedachten, gevoelens en verlangens te articuleren in relatie tot anderen en het vermogen tot

doelgericht, effectief en creatief handelen. Dit gebeurt altijd in het bewustzijn van de mogelijke impact van het eigen handelen op anderen.

Wanneer de hulpverleenster ontvankelijk is voor de innerlijke belevingswereld van de cliënte, en geraakt wordt door de pijn, de woede en het verdriet van de cliënte, bemerkt de cliënte dat zij door het uiten van haar gevoelens en ervaringen een impact heeft op de therapeute en de relatie tussen hen. Tegelijkertijd bemerkt ze dat de hulpverleenster niet in deze gevoelens verdrinkt, maar ze kan hanteren, omdat ze op cognitief niveau een zekere afstand handhaaft. Als reactie daarop zal ook de cliënte zichzelf langzaam maar zeker openstellen voor datgene wat zich in haar binnenste aan emoties afspeelt en daarop gaan reageren. Het is een contact maken met haar zelf, haar eigen stem, waarvoor eveneens een zekere cognitieve distantie vereist is. Jordan (1997d) heeft dit ook wel de ontwikkeling van zelf-empathie genoemd. De ontwikkeling van dit vermogen bij de cliënte om open en niet-veroordelend naar zichzelf te kijken in relatie tot anderen, is een belangrijke component in het creëren van nieuwe zelf-definities en relationele beelden. De hulpverleningsrelatie vormt een corrigerende relationele ervaring in die zin dat de cliënte bemerkt dat zij gehoord en gezien wordt in haar unieke ervaringen, gedachten en gevoelens en dat het uiten daarvan geen afkeuring of verwijdering van de hulpverleenster teweegbrengt.

De therapeute staat bovendien model voor kwetsbaarheid en openheid als bronnen van beweging en groei. Want ook de hulpverleenster ontwikkelt zich voortdurend in de relatie met haar cliënte; elke cliënte spreekt immers weer andere gevoelens, verlangens en dimensies van haar aan en doet zo een voortdurend beroep op haar om haar relationele vermogens verder te ontwikkelen. Juist de ontvankelijkheid voor, en responsiviteit van de therapeute ten aanzien van datgene wat de (relatie met de) cliënte bij haar in beweging zet, creëert een relationele context waarin cliënten hun relationele vermogens (empathie en verantwoordelijk handelen in relatie) en hun eigen stem kunnen ontwikkelen.

Wederzijdse groeibevorderende hulpverleningsrelaties kenmerken zich door een manier van 'aanwezig' of 'samen-zijn' waarin de therapeute en cliënte emotioneel beschikbaar en ontvankelijk zijn voor elkaar, aandachtig en responsief ten aanzien van de unieke gevoelens, gedachten en verlangens van de ander en ten aanzien van de relatie tussen hen, en open staan voor verandering van zichzelf in relatie tot de ander (Jordan 1991b; Surrey 1997). Het is de paradox van empathie, zo stelt Jordan (1997d), dat juist in de erkenning van elkaars uniciteit en eigenheid er een ervaring van verbondenheid kan ontstaan, waarin beiden zich kunnen ontwikkelen. Hoewel de ontwikkeling die beiden doormaken niet dezelfde zal zijn, kan de een niet groeien zonder de ander.⁸

6.6. Relationele contexten

In de visie van cultuurkritische feministische hulpverleensters groeien vrouwen op in een cultuur die arm is aan groeibevorderende relaties waarin zij zichzelf kunnen ontwikkelen. In therapie trachten hulpverleenster en cliënte alsnog dergelijke relaties te creëren, om de verstoring van hun zelfontwikkeling op te heffen. Het effect van groeibevorderende hulpverleningsrelaties blijft echter niet beperkt tot de persoon van de cliënte, noch tot haar directe relaties met vrienden, familieleden of bijvoorbeeld collega's, maar zal uitwaaiëren naar bredere verbanden en zo 'relationele contexten' creëren.

Een relationele context kan onder meer een school zijn, een hulpverleningsorganisatie, een geloofsgemeenschap, een werk-, therapie- of praatgroep, of een buurtcentrum. Met het begrip 'relationele context' verwijzen cultuurkritische feministische hulpverleensters zowel naar de zichtbare structuren, zoals het aantal mensen,

de setting en de structuur van de interactie, als naar de processen die er plaatsvinden, waaronder ‘the experience of an enlarged “space” that can stretch and grow to encompass developing perspectives, needs, and feeling states’ (Surrey 1991c: 172-173).

Contexten, zoals hulpverleningsorganisaties, zijn relationeel wanneer de betrokkenen - hulpverleensters én cliënten - de ervaring hebben gezien en gekend te worden als subject in de organisatie. Voor hulpverleensters geldt bovendien dat zij zich moeten kunnen identificeren met de organisatie waarin zij werken en het gevoel hebben dat ze met hun handelen een effectieve bijdrage eraan leveren, zodat ze zich ook medeverantwoordelijk voelen voor het reilen en zeilen ervan. In therapie-groepen komt dit tot uitdrukking in de betrokkenheid van de deelnemers bij de groep als geheel en de processen die zich daarin afspelen.

Relationele contexten ontstaan daar waar mensen op een empathische en verantwoordelijke wijze met elkaar omgaan. Ze overstijgen het interpersoonlijke niveau doordat zij zelf energie en kracht genereren, en een toenemende betrokkenheid op handelen als ‘verbonden mens’ bij degenen die deel uitmaken van deze contexten. De contexten werken zo op hun beurt zelf ‘empowerend’ voor de betrokkenen (Surrey 1991c; Baker Miller & Stiver 1997). Dit komt tot uitdrukking in een toenemend gevoel van verbondenheid bij de betrokkenen en een synchroon lopende kracht die zich uitbreidt naar de omgeving en de samenleving in haar geheel. Dit gevoel van connectie maakt dat deelnemers niet alleen zorg en verantwoordelijkheid voor de groep of organisatie gaan dragen, maar ook voor hun bredere omgeving: van passieve, hulpeloze slachtoffers worden zij tot krachtige, verbonden en verantwoordelijke mensen die allerlei activiteiten ontplooiën tegen disconnectie en geweld in de samenleving, zowel op kleine schaal als in de samenleving (Surrey 1991c).

Op het moment dat cultuurkritische feministische hulpverleensters spreken over de ontwikkeling van relationele contexten begint er in de verte een ideaal te gloren van een nieuw soort samenleving, waarin mensen - vrouwen én mannen - zich gezien weten en verantwoordelijk voelen voor elkaar en de samenleving. De ‘natuurlijke’ conditie van de mens, zo stelt Baker Miller (1997), is dat hij/zij zich ontwikkelt en leeft in groepen, in relaties met andere mensen. Mannen, die in de westerse patriarchale cultuur afgesneden raken van hun behoeftige en zorgzame kant, zouden daarom ook gebaat zijn bij een transformatie naar een meer feminiene samenleving. In zo’n minder gewelddadige, minder competitieve en meer zorgzame en ‘verbonden’ samenleving kunnen ze tot een vollediger zelfontwikkeling komen.

6.7. Samenvatting en discussie

Cultuurkritische feministische hulpverleensters gaan uit van de visie dat vrouwen zich ontwikkelen in relatie tot anderen, en kwaliteiten ontwikkelen als empathie, zorg, ontvankelijkheid, creativiteit en het vermogen tot verbondenheid. De culturele onderwaardering van deze ‘vrouwelijke’ eigenschappen, die ook instituties, organisaties en interpersoonlijke relaties doordringt, maakt dat vrouwen zich niet gehoord voelen in hun behoeften, ervaringen en verlangens en deze het zwijgen opleggen. Daardoor verliezen ze hun eigen stem oftewel geven hun relationele zelf op.

De (hernieuwde) ontwikkeling van de eigen stem van vrouwen kan plaatsvinden in therapie-relaties die wederzijds groeibevorderend zijn. Dat wil zeggen dat empowerment een wederzijds proces in relationele zelfontwikkeling van cliënten en hulpverleensters is. De hulpverleenster is geen instrument of object ten behoeve van de zelfversterking van de cliënte, maar een subject dat een relatie aangaat met haar cliënte en de context biedt voor de ontwikkeling van de relationele vermogens (zelf/empathie en reactie/vermogen) van de

cliënte. Omdat de hulpverleenster zich als persoon met de cliënte verbindt, zal zij zelf ook 'groeien' in de relatie, ook al is dat niet op dezelfde manier of in dezelfde mate als haar cliënte. De relatie zal ten slotte zelf veranderen en vitaler, sterker en bevredigender worden, en uitstralen naar andere contexten en zelfs naar de samenleving in haar totaliteit.

De grote verdienste van het relatie-paradigma is dat het een alternatief biedt voor het 'mannelijke' paradigma van empowerment, het ideaal van autonomie daarbinnen, en de dichotomieën die daarbinnen geproduceerd worden tussen zelf en ander en tussen autonomie en afhankelijkheid (Griscom 1992; Riger 1993). Door empowerment als een relationeel en wederzijds proces te begrijpen, ontkomt deze theorie aan de individualistische tendens die kenmerkend is voor veel witte en westerse feministisch-psychologische literatuur over empowerment en de vrouwelijke zelfontwikkeling (Kitzinger 1991). Het relatie-paradigma toont opvallende parallellen met literatuur van zwarte feministische standpuntdenksters, die eveneens de waarden van zorg, verbondenheid en verantwoordelijkheid een centrale plaats toekennen in empowerment van Afro-Amerikaanse vrouwen; verder de kracht van verbondenheid tussen mensen thematiseren en groepen en gemeenschappen voorstellen als contexten die heling kunnen bieden (Hill Collins 1990; hooks 1989, 1990, 1993).

Het relatie-paradigma heeft nogal wat kritiek te verduren gekregen, die door cultuurkritische feministische hulpverleensters wel degelijk 'gehoord' en voor een deel opgepakt is. Ik zal in de volgende paragrafen ingaan op een drietal punten van kritiek en de ontwikkelingen in de cultuurkritische stroming in feministische hulpverlening die daarvan het gevolg zijn. Een eerste punt heeft betrekking op het universalisme en het gevaar van essentialisme in dit paradigma. Een tweede kritiekpunt hangt hiermee samen en is een kritiek op de verheerlijking van (moeder-dochter) relaties door cultuurkritische feministische hulpverleensters. Ten slotte is ook de 'vrouwelijke politiek' van dit paradigma bekritiseerd.

In het afgelopen decennium is er in reactie op deze kritiek een politisering op gang gekomen van het relationele perspectief. Ook zien we dat cultuurkritische feministische hulpverleensters het creëren van verbondenheid tussen vrouwen beginnen te problematiseren, vanuit het besef dat dit ernstig belemmerd kan worden door sociaal-culturele verschillen tussen vrouwen.

6.7.1. De kritiek op het universalisme en het gevaar van essentialisme

De theorie van de relationele zelfontwikkeling van vrouwen heeft veel kritiek gekregen vanwege het universalistische karakter ervan. Hiermee wordt bedoeld dat er in deze theorie geen aandacht is voor de contextualiteit en historiciteit van de ervaringen en ontwikkeling van mensen, en daarmee ook niet voor de grote diversiteit aan denk, voel- en handelingsrepertoires die mensen (mannen en vrouwen) tonen (Flax 1990; Griscom 1992; Riger 1993; Bohan 1993; Wilkinson 1997; Crawford 1997). Door de polarisering van de mannelijke en vrouwelijke zelfontwikkeling zou het unieke van elke vrouw opgeofferd worden aan het gemeenschappelijk 'vrouwelijke' en worden de overeenkomsten tussen de seksen verdoezeld (Hare-Mustin & Marecek 1988). Bovendien zouden cultuurkritische feministische hulpverleensters in hun exclusieve aandacht voor gender andere bronnen van geweld en disconnectie in de samenleving, zoals etniciteit, klasse en seksuele gerichtheid, over het hoofd zien (Flax 1993).

Een hiermee samenhangende kritiek is die op het gevaar van essentialisme. De achterliggende gedachte is dat een visie op hoe vrouwen zich ontwikkelen - namelijk in

relatie tot anderen - gemakkelijk kan worden opgevat als een visie op hoe vrouwen in wezen zijn - namelijk relationeel, zorgend, empathisch, behoeftig, etc. - en hoe zij zouden moeten zijn. Dit biedt vrouwen geen ruimte om andere cognitieve, affectieve en gedragsrepertoires te ontwikkelen dan de hen toegewezen 'vrouwelijke' stijlen van denken, voelen en handelen (Riger 1993; Bohan 1993). Het gevaar van een dergelijk (psychologisch) essentialisme is dat het als rechtvaardiging kan gaan dienen van de ondergeschikte of minderwaardige positie van vrouwen in de samenleving, aldus critici (Bohan 1993; Riger 1993; Wilkinson 1997).

6.7.2. De politisering van het relationeel perspectief

Mede op grond van genoemde kritiek zijn cultuurkritische feministische hulpverleners in de jaren negentig steeds meer de noodzaak gaan erkennen van aandacht voor verschillen tussen vrouwen in sociaal-economische klasse, etniciteit en seksuele gerichtheid. In de introductie van *Women's Growth in Diversity* (1997), de meest recente bundel voordrachten, gaat Jordan expliciet in op de tekortkomingen in de vroegere theorievorming van het Stone Center:

'Our initial work, developed in a spirit of trying to better understand women and give voice to women's special paths of development, contained a clear, acknowledged bias: it represented largely white, middle-class, well-educated heterosexual experience. While we struggled not to reproduce the errors that occur when one subgroup speaks as if *its* reality is *the* reality, we inevitably were bound by our own blindspots and biases. We became more and more aware of the dangers of speaking about or for "all women".' (Jordan 1997a: 1)

Om deze blinde vlekken in de eigen theorievorming op te heffen, hebben cultuurkritische feministische hulpverleners studie- en theoriegroepen opgericht van zwarte en gekleurde vrouwen, lesbische vrouwen en zeer recent ook vrouwen met een chronische ziekte of functiebeperking. In de confrontatie met ervaringen en perspectieven van vrouwen met verschillende sociaal-culturele achtergronden ontstaat er een toenemende aandacht voor uiteenlopende vormen van geweld, uitsluiting en disconnectie in de cultuur en de invloed daarvan op de vrouwelijke zelfontwikkeling.⁹ Cultuurkritische feministische hulpverleners erkennen nu dat vrouwen in hun ervaring van disconnectie en de zelfontwikkeling die zij doormaken geen homogene groep vormen:

'While all women suffer in a patriarchal society where our experience is not represented in the dominant discourse, women in various cultural/ethnic groups suffer additional marginalization based on race, sexual orientation, socioeconomic standing, able-bodiedness, and age. Women who are marginalized also develop strengths that may differ from those of white, privileged heterosexual women.' (Jordan 1997a: 2)

Het thematiseren van de sociaal-culturele verschillen tussen vrouwen doorbreekt het universalisme van de relationele zelfontwikkelingstheorie en leidt tot een politisering van het relationele perspectief. Cultuurkritische feministische hulpverleners plaatsen de persoonlijke verhalen van disconnectie van hun cliënten nu nadrukkelijker in een cultureel perspectief, waardoor de verbanden zichtbaar worden met het geweld in de samenleving - zoals het racisme, seksisme, klassisme, heteroseksisme, nationalisme en de vervuiling van onze natuur.

Het risico dat het relatie-paradigma als essentialistisch verschijnt, is met de aandacht voor disconnectie op cultureel niveau nog niet geweken. Daarvoor is het nodig dat cultuurkritische feministische hulpverleners de uiteenlopende eigenschappen, kwaliteiten en waarden die vrouwen ontwikkelen in relatie tot anderen en de contexten waarin zij zich bewegen, thematiseren. In dit licht moeten we de kritiek zien op de verheerlijking van de (moeder-dochter) relatie in het relatie-paradigma en de kritiek op de ‘vrouwelijke’ politiek die kenmerkend is voor dit paradigma.

6.7.3. De idealisering van relaties

Het relatie-paradigma heeft met name uit de hoek van postmoderne feministische hulpverleners nogal stevige kritiek ontvangen op het beeld van wederzijdse groeibevorderende relaties dat erin geschetst wordt. Het zou de moeder-dochter relatie als model voor groei en ontwikkeling van personen idealiseren. Alleen door conflicten, afgunst, ambivalentie, vijandigheid, woede en het verlangen naar controle over de ander of naar onderdrukking van onderlinge verschillen, te ontkennen of te verplaatsen naar de ‘mannelijke’ zelfontwikkeling, kunnen (moeder-dochter) relaties als relatief onproblematisch en groeibevorderend verschijnen. Maar moeders is een heterogene en conflicterende verzameling van ervaringen, vermogens, verlangens, handelingen en fantasieën, aldus Flax (1993). Vrouwen worden geen andere wezens als ze moeder worden, maar gaan door met denken, haten, liefhebben, afwijzen en koesteren, als vrouwen én als moeders. Hetzelfde geldt voor dochters: hun verlangens vinden noch hun oorsprong noch hun bestemming uitsluitend in de relatie met hun moeder. Uit de miskennis van ‘meervoudigheid’ in relaties en in het vrouwelijk zelf spreekt volgens haar een diepgeworteld verlangen naar een liefdevol thuiskomen; naar een betekenisvolle, doelmatige, continue, stabiele en voedende omgeving; naar een bescherming tegen onzekerheid en de toevalligheid van het lot, die echter een illusie is (Flax 1993). Ook hulpverleners kunnen de illusie dat verbondenheid en geborgenheid mogelijk is, in stand houden, door hun cliënten te erkennen in hun gevoelens en behoeften en deze niet of slechts tot op zekere hoogte te ondervragen.¹⁰ Conflicten, spanningen en disconnectie als potentiële leermomenten worden dan bij voorbaat vermeden.

De kritiek van Flax op het relatie-paradigma maakt zichtbaar dat de geromantiseerde opvatting van (therapie-)relaties in de cultuurkritische stroming onderdrukkend kan werken ten opzichte van een scala aan gevoelens, gedachten en handelingen die niet als ‘relationeel’ gedefinieerd worden. In het werken met cliënten betekent dit dat in dit paradigma handelen van feministische hulpverleners of cliënten uit eigenbelang, of het strategisch inzetten van verschillen om bepaalde doelen te bereiken, niet (ook) als productief gedacht kan worden.

Deze eenzijdigheid in het denken over relaties hangt samen met de dualistische machtsopvatting in het relatie-paradigma. In het dualistische machtsdenken staan de macht van het ‘patriarchale systeem’ en de onderdrukking van zorg en relationaliteit, tegenover de creatieve en scheppende vermogens van vrouwen. In deze opvatting van macht wordt onderdrukking stilzwijgend in de cultuur gezocht, en de macht om de cultuur te veranderen in de handen van vrouwen gelegd. Deze dualistische machts- en genderopvatting zien we voortdurend terugkomen in de tegenstellingen die cultuurkritische feministische hulpverleners hanteren om hun ideeën te expliciteren. Zo spreken zij over het mannelijke separate zelf (= statisch en autonoom) versus de vrouwelijke relationele zelfontwikkeling (= dynamisch en in connectie), plaatsen ze een macht/control model tegenover een empathie/liefde model van relaties, en disconnectie tegenover connectie, en

creëren ze een tegenstelling tussen gewelddadige en onderdrukkende contexten enerzijds en wederzijds groeibevorderende oftewel empowerende contexten anderzijds. Terwijl de 'mannelijke' zelfontwikkeling en machtsuitoefening zich kenmerkt door competitie, agressie en strijd - denk aan het Oedipus-complex van het kleine jongetje - kenmerkt de vrouwelijke zelfontwikkeling en machtsuitoefening zich door wederzijdse empathie en groei in relaties.

Dit denken in tegenstellingen is des te opvallender daar zij zelf het scheidingsdenken in de dominante westerse patriarchale cultuur bekritisieren, zoals de scheiding tussen autonomie en verbondenheid, tussen zelf en ander en tussen denken en voelen. In het zich afzetten tegen de dominante cultuur produceren cultuurkritische feministische hulpverleners zelf nieuwe tegenstellingen en een eenzijdig beeld van (wederzijdse groeibevorderende) relaties. Want doordat ze productieve, scheppende macht en onderdrukkende macht niet samen kunnen denken, kunnen ervaringen van strijd, (machts)conflicten en ongelijkwaardigheid, van intense haatgevoelens en jaloezie, geen plek krijgen in wederzijdse en groeibevorderende relaties, of alleen als bron van disempowerment en aanleiding voor problemen.

6.7.4. Verschillen en spanningen in relaties

Met de toenemende aandacht voor sociaal-culturele verschillen tussen vrouwen in het relatie-model zien we dat hun 'romantische' opvatting van relaties langzaam maar zeker plaats begint te maken voor een realistischer beeld - namelijk voor de menselijke beperkingen, conflicten en emoties die zich onvermijdelijk aandienen. Zo hebben Coll, Cook-Nobles & Surrey (1997) onderzocht wat het betekent om een relatie te creëren in en door verschillen heen. Vanwege hun verschillende sociaal-culturele achtergronden en uiteenlopende ervaringen, opvattingen, attitudes, relatiestijlen, behoeften en verlangens, hebben ze zichzelf als onderwerp van onderzoek genomen. In dit proces hebben ze ervaren hoe moeilijk het is de eigen collectieve en persoonlijke geschiedenis te erkennen in relatie tot de ander, vanwege de heftige emotionele reacties (schuld- en schaamtegevoelens, verdriet en woede) die de confrontatie met de eigen geïnternaliseerde onderdrukking en/of geïnternaliseerde dominantie teweeg kan brengen. Deze intense reacties kunnen de aanleiding vormen tot heftige conflicten. Zowel het aangaan van conflicten als het vermijden daarvan draagt het risico van disconnectie in zich en gaat dus gepaard met angst voor verlies van het zelf, zo 'weten' ze nu. Ze hebben de verwachting van absolute veiligheid en bescherming in relaties laten varen en beseffen nu meer dan tevoren dat risico, kwetsbaarheid en strijd inherent deel uitmaken van relaties en juist daarin ook groeibevorderend kunnen zijn (Cook-Nobles in Jordan 1997).

Een soortgelijk project hebben Cannon, Dorney en Gilligan ondernomen, door de zogenaamde *Women and Race-retreats* te organiseren, viermaandelijks bijeenkomsten van een heel weekend, gedurende een periode van twee jaar. De groep bestond uit tien vrouwen met verschillende etnische en klasse-achtergronden die als doel had om relaties tussen vrouwen en meisjes te onderzoeken, met aandacht voor verschillen in etniciteit en sociaal-economische klasse. Dit project was verbonden met een onderzoek naar de verhalen van meisjes met uiteenlopende sociaal-culturele achtergronden. Het bood onder meer het inzicht dat conflict en strijd inherent deel uitmaken van (moeder-dochter) relaties en dat het van belang is om verschillen, privileges en machtsverhoudingen bespreekbaar te maken, en verder dat zowel woede, kwetsingen, verraad en buitensluiting, als ook vriendschap, liefde, plezier en ruimhartigheid deel uitmaken van relaties (Taylor, Gilligan & Sullivan 1995).

De aandacht voor het creëren van verbondenheid in onderlinge verschillen en de problemen die daarbij rijzen is een belangrijke ontwikkeling in de theorievorming over de relationele zelfontwikkeling. Het roept de vraag op of een streven naar verbondenheid en de ontwikkeling van relationele vermogens wel in alle situaties adequate manieren van handelen zijn. Dit kan ik het beste verhelderen aan de hand van de kritiek die op de politiek van het relatie-paradigma is geformuleerd.

6.7.5. De 'vrouwelijke' politiek van het relatie-paradigma

Cultuurkritische feministische hulpverleners hanteren als uitgangspunt dat het opwaarderen van 'vrouwelijke' kwaliteiten en het creëren van wederzijdse groeibevorderende relaties en relationele contexten tot een feminisering van de cultuur en het maatschappelijke leven leiden. Het creëren van connectie in therapie is slechts het begin van een culturele transformatie: het kan vrouwen bewust maken van de wereld waarin zij leven en hen stimuleren om zich daarmee te verbinden en er verantwoordelijkheid voor te nemen. De cultuur verandert in positieve zin wanneer

vrouwen hun relationele vermogens gaan waarderen, ontwikkelen en aanwenden in een scala van contexten waarin ze zich bewegen, zoals praat- en werkgroepen, organisaties of buurtgemeenschappen, en daarmee tot de gehele cultuur doordringen (Baker Miller & Surrey 1997).

Politieke feministen daarentegen staan zeer sceptisch tegenover de maatschappelijke veranderingspotentie van het relatie-paradigma, omdat een 'politiek van onderaf' volgens hen geen effecten op sociaal-cultureel vlak kan hebben. Zij noemen het relatie-paradigma a-politiek: het biedt geen reëel uitzicht op maatschappelijke veranderingen (Bohan 1993; Caplan 1992; Waterhouse 1993). Ook constructivistische feministen hebben problemen met deze vorm van politiek. De vermogens die cultuurkritische feministische hulpverleners als levensbevorderende en cultuurtransformerende kwaliteiten van vrouwen bestempelen, zijn vanuit een constructivistisch perspectief gezien altijd het product van de onderdrukkende omstandigheden waarin vrouwen leven. De ontwikkeling van relationele vermogens als empathie en verbondenheid is dan eerder een noodzaak voor vrouwen, omdat zij als 'zwakkeren' in de maatschappelijke hiërarchie er meer bij gebaat zijn zich in te leven in de 'sterkeren' in de cultuur dan vice versa (Riger 1993; Westkott 1997). In die zin houdt een 'politiek van verbondenheid' zoals het relatie-paradigma die voorstelt, eerder de bestaande orde in stand dan dat zij deze kan veranderen (Kitzinger 1991; Bohan 1993; Wilkinson 1997; Westkott 1997).¹¹

Wat beide groepen critici in feite zeggen, is dat het tamelijk naïef is te verwachten dat (louter) empathisch en responsief handelen een antwoord is op de vele verschillende vormen van geweld en disconnectie waarmee vrouwen in de samenleving geconfronteerd worden. De politiek van affectieve verbondenheid stoelt op een beeld van de moeder-dochter relatie, die nauw raakt aan vriendschaps- of liefdesrelaties, waarin verschillen overbrugbaar zijn en kunnen leiden tot wederzijdse groei, plezier in zelf en ander, en toename van vitaliteit. Tot op zekere hoogte kan een dergelijke politiek bruikbaar zijn in (vrouwen)groepen, gemeenschappen en organisaties, indien er bij de betrokkenen sprake is van een gedeelde bereidheid naar elkaar te luisteren en elkaar te begrijpen, en de eigen opvattingen over en weer ter discussie te stellen. Dit vereist een veilige atmosfeer en een zekere mate van gelijkwaardigheid. Maar in een situatie van machtsverschillen, geweld en conflicten is het niet alleen de vraag of verbondenheid überhaupt wel tot stand kan komen, maar ook of dit wel nagestreefd moet worden. Is kwetsbaarheid ten overstaan van je vijanden of vreemden wel de juiste strategie? Hoe kan in een context van racisme en geïnternaliseerde onderdrukking waardering van de ander als gelijke ontstaan of respect voor verschillen?

In dit verband is de bijdrage van Turner (1997a) in de bundel *Women's Growth in Diversity* interessant. Evenals andere auteurs die schrijven over de empowerment van Afro-Amerikaanse vrouwen (Hill Collins 1990; hooks 1989, 1990, 1993) toont zij de tegenstrijdige waarden en kwaliteiten die Afro-Amerikaanse vrouwen leren in de relatie tot hun moeder en andere belangrijke anderen.

Moeder-dochter relaties in Afro-Amerikaanse gemeenschappen zijn veelal ingebed in zogenaamde *extended families* (Hill Collins 1997) waarin biologische moeders en *othermothers* (grootmoeders, tantes, nichten en buurvrouwen) een soort van netwerken vormen die voor elkaars kinderen zorgen. Vaak nemen Afro-Amerikaanse vrouwen ook weeskinderen of in de steek gelaten kinderen op, om voor ze te zorgen. Zij worden *community othermothers* genoemd, omdat zij zich verantwoordelijk voelen en zorgen voor

het welzijn van in principe alle kinderen uit de Afro-Amerikaanse gemeenschap, ongeacht of zij naar onze westerse begrippen ‘familie’ zijn of niet (Hill Collins 1997).

Meisjes in deze gemeenschappen leren vaak al vroeg in de relatie met hun moeders dat ze zich niet afhankelijk moeten maken van de steun en zorg van anderen, omdat ze uitsluitend op zichzelf kunnen rekenen. Tegelijkertijd vormt de relatie met hun moeder, met de eigen familie en etnische gemeenschap vaak een bron van liefde, kracht en veiligheid die hen helpt te overleven in een vaak racistische buitenwereld - hoewel ook binnen de eigen etnische gemeenschap sprake kan zijn van rivaliteit op grond van huidskleur, sociale klasse of bepaalde privileges in de dominante cultuur. Hieruit volgt dat het moederen in Afro-Amerikaanse gemeenschappen niet alleen empathisch en responsief is, maar ook afstandelijk en autoritair kan zijn, om de ontwikkeling van relationele vermogens, én de onafhankelijkheid en zelfredzaamheid van hun dochters te stimuleren. De tegenstrijdige waarden en eigenschappen die dochters leren, zijn van belang om zich staande te kunnen houden in de eigen gemeenschap en daarbuiten (Hill Collins 1990; 1997). In de strijd met andere etnische groepen of in interacties met (leden van) dominante groepen, zijn Afro-Amerikaanse vrouwen namelijk niet zozeer gebaat bij empathie en responsiviteit, maar moeten zij primair voor zichzelf kunnen zorgen en op kunnen komen voor hun eigen behoeften en belangen. Hun eigen stem kunnen zij niet ontwikkelen in relatie tot de ‘vijand’ die deze onderdrukt, maar ontwikkelen zij in groepen van ‘gelijkgestemden’ om deze vervolgens in te zetten in hun strijd tegen marginalisering en onderdrukking.¹²

Dit voorbeeld toont dat in verschillende contexten een andere vorm van politiek en ethiek nodig kan zijn om de eigen ontwikkeling en kansen te bevorderen. In interpersoonlijke relaties en de eigen gemeenschap kan een ‘zorgethiek’ (Hill Collins 1990, 1997) of ‘liefdesethiek’ (hooks 1990, 2000) op zijn plaats zijn, maar in de strijd voor transformatie van de samenleving is het de vraag of een streven naar rechtvaardigheid, recht op verschil en volwaardig burgerschap niet realistischer is (Young 1990; Yuval-Davis 1994).

Concluderend kan ik stellen dat het cultuurkritische karakter van het relatie-paradigma weliswaar zicht biedt op een ander soort samenleving, maar dat de weg daarnaartoe onbevredigend is. De politieke strategie van het relatie-paradigma om zich af te zetten tegen de dominante cultuur en het ‘vrouwelijke’ te claimen, roept de vraag op hoe dit tot verandering van een cultuur kan leiden die dit ‘vrouwelijke’ eeuwenlang miskend, verfoeid en ondergeschikt gemaakt heeft.

7. Het diversiteit-paradigma

Na het autonomie- en het relatie-paradigma zal ik nu een derde paradigma van empowerment uiteenzetten, dat ik afleid uit het werk van postmodern geïnspireerde feministische hulpverleners.¹ Ik heb dit het diversiteit-paradigma genoemd. Met diversiteit bedoel ik verscheidenheid. Verscheidenheid vormt zowel een aanduiding voor de verschillen tussen vrouwen onderling, als voor de meervoudigheid van het subject. Ook kan het als aanduiding fungeren voor de verscheidenheid aan perspectieven en handelwijzen die postmoderne feministische hulpverleners hanteren.

Het diversiteit-paradigma betreft niet louter het toepassen van het autonomie- of relatie-paradigma op 'nieuwe doelgroepen', zoals lesbische vrouwen of vrouwen met een handicap. Het plaatst namelijk geen nieuw 'groot verhaal' tegenover of naast het autonomie- of relatie-paradigma, maar is van een andere orde. Postmoderne feministische hulpverleners ondervragen namelijk voortdurend hun eigen aannamen en handelingen. Kenmerkend voor dit paradigma is niet een specifiek perspectief of bepaalde handelingswijze, maar de zelf-reflexieve wijze waarop zij een variëteit aan perspectieven, therapeutische benaderingen en methoden hanteren in het werken met cliënten, en zichzelf daarbij voortdurend in het geding brengen. Zij proberen de spanning tussen verschillende perspectieven en methoden niet op te heffen, maar onderzoeken deze juist op hun relevantie voor feministische hulpverlening. Ambivalentie, conflict en strijd vormen daarmee centrale thema's in het diversiteit-paradigma.

Het diversiteit-paradigma verschilt ook in een ander opzicht van het autonomie- en relatie-paradigma: gender vormt niet langer het dominante sociaal-culturele ordeningsprincipe. In postmoderne feministische hulpverlening is de aandacht niet langer gericht op (groepen) vrouwen, maar gaat het om macht als een proces dat op uiteenlopende dimensies verschillen produceert tussen mensen.

In dit hoofdstuk ga ik achtereenvolgens in op de achterliggende machts- en subjectopvatting en de meervoudige verklaringsmodellen in dit paradigma voor het ontstaan van problemen en klachten van mensen. In het tweede deel van dit hoofdstuk zal ik uiteenzetten hoe empowerment in het diversiteit-paradigma kan worden gedacht en hoe een empowerment-benadering gestalte krijgt in het professionele handelen van postmoderne feministische hulpverleners.

7.1. Machtsprocessen die verschil maken

Kenmerkend voor het werk van feministische hulpverleners die diversiteit tussen vrouwen thematiseren, is dat zij gender niet als de enige en ook niet altijd als de belangrijkste dimensie in het bestaan van vrouwen beschouwen. Zij schenken ook aandacht aan andere sociaal-culturele ordeningsprincipes, zoals etniciteit, klasse, seksuele gerichtheid, leeftijd en gezondheid (Brown & Root 1990; Boyd 1990; Skodra 1992; Kaschak 1992; Brown 1994; Comas-Diaz & Greene 1994; Brown & Brabeck 1997). Bovendien beschouwen de genoemde feministische hulpverleners deze ordeningsprincipes niet als additief, maar als interactief.

In de postmoderne stroming zien we dat het thematiseren van verschillen tussen mensen op twee manieren plaatsvindt: in termen van een matrix van onderdrukking waarbij de assen

oftewel sociaal-culturele ordeningsprincipes in elkaar grijpen enerzijds, en in termen van met elkaar verweven machtsprocessen die verschillen produceren anderzijds.

De eerste benadering kenmerkt zich door de visie dat voor een feministische analyse van het ontstaan van problemen en klachten aandacht nodig is voor uiteenlopende sociaal-culturele ordeningsprincipes. De kunstmatige scheiding van deze met elkaar verweven 'systemen van onderdrukking' - zoals Brown (1994) deze ordeningsprincipes aanduidt - is zelf een product van patriarchale structuren en denkwijzen, en werkt competitie, strijd en geweld tussen gemarginaliseerde groepen in de hand. Een goed voorbeeld van de eerste benadering zien we bij Brown (1994), maar op meer impliciete wijze ook bij bijvoorbeeld Boyd (1990) en Skodra (1992).

Om de scheiding tussen systemen van onderdrukking te doorbreken hanteert Brown in navolging van het zwarte feministische standpuntdenken van Hill Collins (1990), een 'matrix van onderdrukking' als analysekader in feministische hulpverlening. Dit matrixmodel bestaat uit met elkaar interacterende 'assen van onderdrukking' (gender, klasse en ras) die zich op verschillende niveaus van samenleven manifesteren: in maatschappelijke structuren en beeldvorming, maar ook in de psyche van mensen en hun lichamen. Kenmerkend voor deze assen van onderdrukking is dat zij gefundeerd zijn in een dualistisch en hiërarchisch denkmodel. Blank staat bijvoorbeeld tegenover zwart; man tegenover vrouw; gezond tegenover ziek; jong tegenover oud en rijk tegenover arm. De eerste pool stelt de norm waar de tweede als 'Andere' tegen wordt afgezet, en waarmee die als 'minder' of 'slechter' verschijnt. Deze assen (verticaal) en lagen (horizontaal) vormen samen de matrix van onderdrukking. Dit model stelt postmoderne feministische hulpverleners in staat de uiteenlopende en vaak tegelijkertijd onderdrukte en geprivilegieerde posities te analyseren die mensen innemen in hun bestaan. Dat betekent overigens niet dat iedereen even marginaal is, noch dat er simpelweg sprake is van dubbele of driedubbele onderdrukking van bepaalde groepen. De interactie van de assen duidt erop dat gender afhankelijk van andere sociaal-culturele verschillen zoals klasse en etniciteit een andere betekenis krijgt.

De tweede benadering zien we onder meer bij Flax (1993), Kaschak (1992), Benjamin (1995) en Goldner (1997f). Ook zij zijn van mening dat gender, etniciteit en andere sociaal-culturele ordeningsprincipes geen vaststaande kenmerken van personen of culturen zijn of eenduidige sociaal-culturele categorieën, maar voortdurend ge(re)produceerd worden in het spreken en handelen van mensen: in sociale relaties, culturele beelden, opvattingen, verwachtingen, normen en waarden, en in maatschappelijke structuren zoals wet- en regelgeving, ruimtelijke ordening en arbeidsdeling. In vergelijking met een matrix van onderdrukking waarin personen verschuivende posities innemen langs assen van onderdrukking, krijgt gender hierin een dynamischer en meer 'actieve' invulling. Het is niet zozeer iets wat je 'bent', maar wat je 'doet':

'Gender is *achieved*; it would probably be more accurately expressed as a verb than as a noun. It is something that one *does* repeatedly, probably thousands of times a day.' (Kaschak 1992: 43)

Gender is een proces, ook wel aangeduid als *gendering* (Flax 1993). Ook etniciteit is een meervoudig proces - al heeft men voor etniciteit nog geen dynamische term kunnen bedenken. Gender en etniciteit zijn niet tot elkaar te herleiden, noch interacteren zij op eenvoudige wijze of kunnen zij als optelsom fungeren in de geleefde werkelijkheid van vrouwen en mannen. Het denken over etniciteit maakt zichtbaar dat *gendering* niet voor alle vrouwen (en mannen) dezelfde betekenis en consequenties heeft. Het thematiseren van *gendering* toont bijvoorbeeld dat Afro-Amerikanen hun etniciteit niet allemaal op dezelfde

manier beleven. In verschillende contexten staan gender en etniciteit in andere relaties tot elkaar en nemen zij andere verschijningsvormen aan. Het zijn beide intern gedifferentieerde en dynamische verschijnselen, maar tegelijkertijd door de tijd heen en over uiteenlopende sociaal-culturele contexten beschouwd ook tamelijk stabiele processen. Zij worden in de innerlijke belevingswereld, het spreken en handelen van mensen en in de cultuur steeds opnieuw gereproduceerd, maar er gaan uiteenlopende, tegenstrijdige en verschuivende betekenissen en verschijningsvormen onder schuil (Flax 1993; Benjamin 1995; Goldner 1997f).

In het vervolg van dit betoog geef ik er de voorkeur aan te spreken over gender en etniciteit als meervoudige processen, omdat ik van mening ben dat een 'matrixmodel van onderdrukking' onvoldoende in staat is de dynamiek en meervoudigheid van macht te denken, zoals postmodern geïnspireerde feministische hulpverleners - inclusief Brown (1994) zelf! - die voorstellen. Termen als 'assen' en 'lagen' zijn te statisch om de meervoudigheid en dynamiek van gender en etniciteit aan te geven. Het is lastig voor te stellen hoe assen interacteren, voortdurend zelf veranderen en geconstitueerd worden in uiteenlopende intrapersonlijke, interpersoonlijke, lichamelijke, maatschappelijk-structurele en talige processen. Het diversiteit-paradigma is meer gebaat bij een denken in termen van macht als meervoudige processen, waarin gender, etniciteit en andere 'verschillen' voortdurend geproduceerd en gereproduceerd worden en daarin verschillende en verschuivende betekenissen en verschijningsvormen kunnen aannemen.

Bovendien doet de term 'assen van onderdrukking' onvoldoende recht aan het feit dat de 'posities' die personen innemen in de matrix van onderdrukking, niet alleen bronnen van kwetsbaarheid en onderdrukking zijn maar ook van kracht en verzet (Brown 1994). Macht werkt in een postmodern denkkader met andere woorden niet alleen repressief, maar ook productief. Daarmee bedoel ik dat macht niet alleen de zelfconstitutie van mensen inperkt, maar deze ook mogelijk maakt. Taal en lichamen nemen daarin een centrale plaats in.

7.2. Taal en lichamen als voertuigen van macht in productieve en repressieve zin

Postmoderne feministische hulpverleners vestigen de aandacht op de wijzen waarop levens en levensverhalen beperkt worden door de beschikbare culturele verhalen - 'vertogen' - die het materiaal leveren voor de vormgeving van een eigen identiteit (Goldner 1997e). Tegelijkertijd zijn zij van mening dat dominante verhalen getransformeerd kunnen worden tot nieuwe, meer bevrijdende (zelf)verhalen.

Taal kan in de visie van deze hulpverleners een subversieve, ontwrichtende werking hebben en dominante visies en betekenissen ondermijnen door ze uiteen te rafelen en tegen zichzelf te keren (Brown 1994; Goldner 1997c, 1997d, 1997e). Dit betekent dat mensen de dominante betekenissen, opvattingen en beelden van bijvoorbeeld vrouwelijkheid of gezondheid kunnen verstoren of verwarren of er andere naast zetten. Op die manier kunnen groepen mensen invloed uitoefenen op de dominante culturele betekenisystemen en zichzelf 'inschrijven' in de cultuur, en zo uit de marge van de samenleving treden (hooks 1989; 1990; 1994a).

Het lichaam is in het diversiteit-paradigma een interactief, sociaal en politiek gemedieerd verschijnsel: het is een arena of strijdplaats waar culturele invloeden en de uniciteit van mensen samenkomen, en een strijd plaatsvindt tussen de ervaringen en processen die van binnenuit het lichaam komen of in het lichaam plaatsvinden, en de invloeden uit de maatschappij die de (betekenisgeving aan) deze ervaringen en processen vormen. Het is als

het ware een voortdurend conflict tussen het lichaam dat je 'bent' - het geleefde lichaam - en het lichaam dat je 'hebt', dat wil zeggen het in maatschappelijke praktijken en culturele betekenisystemen geconstrueerde lichaam.² Deze strijd kan leiden tot een splitsing in de wijze waarop het lichaam beleefd wordt en de sociaal-culturele betekenisgeving aan het lichaam, zodat het eigen lichaam alleen nog als iets buiten het zelf, door de ogen van een ander gezien en beleefd wordt (Nicolai 1997).

Lichamelijke klachten zijn in het diversiteit-paradigma betekenisvolle uitdrukkingsvormen die een eigen verhaal 'vertellen' over de relatie van het zelf tot de buitenwereld (Kaschak 1992; Brown 1994; Nicolai 1997). Het kunnen signalen zijn van conflicten tussen individuele verlangens en behoeften enerzijds en de normen en verwachtingen die de maatschappij aan mensen stelt anderzijds. Ze kunnen ook uitdrukking geven aan datgene wat verzwegen is en aan de manier waarop dit zwijgen de relatie van het zelf tot de wereld heeft gevormd. Lichamelijke klachten zijn middelen om verdriet, leed en onmacht, maar ook woede, verzet en verlangens mee uit te drukken. Het lichaam is in het diversiteit-paradigma dan ook zowel een voertuig van onderdrukking, als een bron van wijsheid (van geleefde ervaring), van kracht en verzet:

'The particular history of a body as a source of resilience or distress is centrally important. The body constitutes the first stimulus that a person offers to the social context; it provides the concrete reality in which subjective experiences of pain, pleasure, strength, and confusion reside. Attempts to change the body and to find environments that will offer a different series of responses to the body, are part of a broadly envisioned biological contribution to both risk and resilience, as is the body's very movement through the world. What is known in the body may yet be known nowhere else in a client's personal epistemologies, yet may be invaluable in the transformative process.' (Brown 1994: 147)

Het sociaal en discursief geconstitueerde lichaam valt dus nooit volledig samen met het geleefde lichaam, het lichaam dat we 'zijn'. Psychoanalytisch geïnspireerde postmoderne feministische therapeuten spreken in dit verband over het verlangen van mensen dat nooit volledig verdwijnt, maar altijd 'voelbaar' blijft in het zelf (Flax 1990, 1993; Benjamin 1988, 1995). Dit is wat Flax (1990: 220) aanduidt als de 'tragedie en komedie' van het verlangen: het onttrekt zich aan onze rationele plannen en weigert zich te conformeren aan onze behoeften en onze wil. Maar juist in het ons 'vreemd-zijn' weet het verlangen te ontsnappen aan de onderdrukking en vervorming ervan en valt het zelf nooit samen met de cultuur of intersubjectieve relaties waarin het zich beweegt.

Het voorgaande betekent dat taal en lichamen in de visie van postmoderne feministische hulpverleners niet alleen voertuigen van onderdrukking en bronnen van kwetsbaarheid zijn, maar ook (potentiële) bronnen van kracht en verzet. In de betekenisgeving aan het zelf en het eigen leven én in hun lichamen als de locus van hun geleefde ervaringen, 'leven' mensen de eigen werkelijkheid en ontwikkelen zij strategieën om te overleven (Kaschak 1992; Brown 1994; Nicolai 1997). Aan deze paradox van kracht en kwetsbaarheid ligt een bepaalde opvatting van macht ten grondslag: macht is tegelijkertijd een productief en repressief proces. Postmoderne feministische hulpverleners hebben dankbaar gebruik gemaakt van het werk van Foucault en zijn analyse van de wijzen waarop vertogen oftewel *power/knowledge*-praktijken het zelf doortrekken en lichamen, behoeften, sensaties en verlangens constitueren. Dit wordt ook wel aangeduid als *biopower* of *somato-power*³ (Hare-Mustin & Marecek 1990; Flax 1990, 1993; Goldner 1997c, 1997d, 1997e). Hiermee kunnen deze hulpverleners de 'subtiële' en onzichtbare vormen

van onderdrukking van mensen via taal en lichamen onderbouwen. Maar onderdrukking of overheersing is niet de enige en ook niet de belangrijkste uitingvorm van macht. Macht is in Foucault's opvatting immers ook productief: het produceert subjecten, maakt kennis mogelijk, produceert betekenissen en veroorzaakt plezier. Met name in zijn latere werk laat Foucault meer ruimte voor de vrijheid die macht ook impliceert (Foucault 1995).⁴

7.3. Het gesitueerde, meervoudige en dynamische zelf

Uit deze machtsopvatting volgt dat het zelf in het diversiteit-paradigma een in sociale en talige praktijken gesitueerd zelf is; dat wil zeggen dat de subjectiviteit van mensen niet buiten of voorafgaand bestaat aan de sociale (machts)relaties en betekenissystemen waarin zij zich bewegen, maar daar ook niet mee samenvalt. Het zelf wordt geconstitueerd in en door middel van de sociale relaties en discursieve praktijken waaraan mensen als verlangende en handelende subjecten deelnemen. Deze sociale relaties en discursieve praktijken bepalen welke betekeniscategorieën en handelingsrepertoires ze tot hun beschikking hebben in de vormgeving van zichzelf en de eigen werkelijkheid (Flax 1993).

Het zelf is in deze visie geen autonoom, noch een stabiel en eenduidig zelf. Mensen verwerken gebeurtenissen, beperkingen en mogelijkheden, beelden, normen en opvattingen alle op eigen wijze in hun innerlijk, en 'leven' ze door zich er actief toe te verhouden in de vormgeving van zichzelf en hun leven:

'Human experience is understood within this theoretical framework as the interaction between internal, personal phenomenological experience and the external social environment. Internal experience gives meaning to external reality, which in turn shapes and informs the comprehension of internal experience, which then plays again upon external reality, in a constantly interactive process. Different types of external realities will give quite different meaning to very similar internal experiences.' (Brown 1994: 62)

Mensen maken creatief gebruik maken van de voorhanden zijnde maatschappelijke praktijken en culturele betekenissystemen door de innerlijke realiteit van belichaamde ervaringen, temperamenten en verlangens in het spel te brengen. Met het begrip 'tussenruimte' geven postmoderne feministische hulpverleners uitdrukking aan de zelfconstitutie van mensen in complexe relaties en processen in en tussen de 'binnenwereld' en de 'buitenwereld'. Deze processen vallen deels buiten hun bewustzijn en controle, zijn voortdurend in beweging en conflicteren met elkaar.

De term 'tussenruimte' ontleen zij aan Winnicott (1971; 1975), die spreekt over een *transitional space*. In de visie van Winnicott leven mensen gelijktijdig in drie werelden: een innerlijke wereld, een externe wereld van relaties en een derde wereld die noch subjectief noch objectief, noch binnen noch buiten is, maar een 'tussengebied' vormt tussen zelf en ander en tussen de innerlijke en externe realiteit. De relaties die kinderen onderhouden met 'objecten' in zichzelf, zoals de moeder die zij internaliseren, onderscheiden zich van relaties in de buitenwereld (de daadwerkelijke relatie met de moeder van vlees en bloed), hoewel deze innerlijke en externe relaties niet los van elkaar bestaan en voortdurend aan verandering onderhevig zijn. De relaties tussen deze drie werelden evenals de werelden zelf, zijn instabiel en voortdurend in verandering. Het belichaamde, verlangende, denkende en sociale subject is bij Winnicott voortdurend verwickeld in meerstemmige interne en externe conversaties, zodat het onvermijdelijk een tegenstrijdig subject is. De tussenruimte kan alleen bestaan wanneer er noch van binnenuit,

noch van buitenaf te veel of te weinig invloed op het zelf wordt uitgeoefend. Oorspronkelijk zien we deze tussenruimte in het spel en het zich hechten van het kind aan objecten (een dekentje of speeltje) buiten het zelf die het kind als een verlengstuk van zichzelf ervaart en altijd bij zich wil hebben. Dit toont een vermogen tot spelen met, en betekenisgeving aan externe objecten dat zich uitbreidt naar het leven van volwassenen. De cultuur - opgevat als processen van betekenisgeving - bestaat niet buiten individuen, maar ontstaat in die tussenruimte.

Postmoderne feministische psychoanalytici als Benjamin (1995), Flax (1993) en Nicolai (1997) leggen met name veel nadruk op deze laatste betekenis van de 'tussenruimte'. De tussenruimte fungeert in hun werk niet alleen als aanduiding voor het niet samenvallen van de innerlijke en externe wereld van relaties, maar ook als metafoor voor de complexe processen die zich afspelen tussen de maatschappelijke en de psychische realiteit van mensen, waarbij de ene werkelijkheid niet tot de andere te herleiden is:

'Culture, like play, exists in this third area, the potential space between the inner life of the individual and objective reality. [...] Without pre-given structures and systems of signification, no creativity would be possible. On the other hand, the individual can creatively transform what is given, including language, texts, and games of various sorts, in part by bringing something of inner reality into the process.' (Flax 1993: 121)

Deze visie op het zelf als meervoudig, dat in complexe relaties en processen in en tussen de 'binnenwereld' en 'buitenwereld' voortdurend geconstitueerd wordt en zichzelf constitueert (Flax 1990, 1993; Nicolai 1997, 1998; Benjamin 1995, 1998), is kenmerkend voor de subjectopvatting in het diversiteit-paradigma. Met deze subjectopvatting als gesitueerd, meervoudig en dynamisch, distantiëren postmodern geïnspireerde feministische hulpverleners zich van de postmoderne visie op subjecten als gefragmenteerd, hybride en geconstitueerd in vertogen.⁵ In tegenstelling tot postmoderne (feministische) theoretici die het zelf neerzetten als een hybride en gefragmenteerd subject (Haraway 1994; Braidotti 1994) of constructivistische feministische theoretici die de 'eigen wijsheid' en 'eigenheid' van keuzen, handelingen, ervaringen, meningen en gevoelens van vrouwen problematiseren (Kitzinger 1993; Scott 1992), handhaven feministische hulpverleners een notie van een *kernzelfgevoel* of *samenhangend zelfgevoel* (Flax 1990; Kaschak 1992; Nicolai 1997). Feministische hulpverleners hebben namelijk te maken met een praktijk waarin de wanhoop van mensen die geen samenhangend zelfgevoel hebben in schril contrast staat met de idealisering van theoretische voorstellingen van hybride en gefragmenteerde subjecten (Flax 1990, 1993; Nicolai 1997; Benjamin 1988, 1995; van Mens-Verhulst 1998).⁶

Dat zelfgevoel verwijst niet naar een essentie. Het zelf bestaat niet vooraf aan sociale machtsrelaties en betekenisssystemen, maar is daar ook niet tot te reduceren. Het bestaat namelijk uit beelden en ervaringen die vanuit het lichaam en de binnenwereld zijn ontstaan, en uiteenlopende beelden die we in onszelf opnemen gedurende levenslange processen van socialisatie, internalisatie en identificatie. Het geheugen construeert van al deze zelfbeelden een zekere eenheid en continuïteit in de tijd, zodat het zelfgevoel in wezen een 'alsof'-constructie van mensen is. Deze constructie van tijdelijke samenhang, van een web uit verschillende draden, is slechts één van de vele mogelijke expressievormen van subjectiviteit. De dynamiek van het web en de draden blijft bestaan, zodat datgene wat solide en echt voelde vervolgens weer uiteen kan vallen om zich opnieuw te vormen (Flax 1993).

Juist een dergelijke constructie is nodig om de meervoudigheid, ambivalentie en tegenstrijdigheden van het zelf te kunnen hanteren. De praktijk van het werken met mensen met een meervoudige persoonlijkheid, psychose, borderline of schizoïde stoornis heeft feministische therapeuten geleerd dat mensen zonder een samenhangend zelfgevoel niet goed kunnen bestaan. De ervaring van gefragmenteerdheid gaat gepaard met angst, verwarring en een gevoel van verbodsel, zonder dat zij deze 'brokken' kunnen registreren, omdat het vermogen ontbreekt waarmee zij deze diversiteit aan ervaringen, gevoelens en gedachten zouden kunnen structureren. Postmoderne theoretici die een gefragmenteerd of gedecentreerd zelf omhelzen, kunnen dit volgens Flax (1990) alleen omdat zij zelf over een samenhangend zelfgevoel beschikken, dat hen in staat stelt om de tussenruimte te onderzoeken waarin de verschillen en grenzen tussen zelf en ander, binnen en buiten, en werkelijkheid en illusie genegeerd of tussen haakjes geplaatst worden. Juist omdat zij hun diversiteit aan ervaringen kunnen registreren, kunnen zij er plezier aan beleven, ermee spelen, ze strategisch inzetten en het zelf opnieuw vormgeven in dit 'spel'.⁷

Samenvattend treden postmoderne feministische hulpverleners buiten hun oorspronkelijke kaders om deze kritisch te ondervragen en laten zich daarbij inspireren door postmoderne theorieën, zonder deze volledig te omarmen. Zij erkennen de dynamiek en diversiteit tussen en binnen vrouwen zonder te vervallen in een postmodern relativisme⁸ of linguïstisch monisme.⁹ Zij willen en kunnen gender als analyse-kader niet verlaten - zoals het relativisme van postmoderne theorieën lijkt te gebieden - omdat het hun legitimatie-grond vormt en in hun praktijken steeds opnieuw blijkt hoe belangrijk gender is als verklarende model voor problemen en klachten van mensen. Terwijl postmoderne feministische hulpverleners veel aandacht schenken aan de macht van taal, beelden en symbolen, sluiten zij erkenning van de geleefde werkelijkheid en (belichaamde) ervaringen van vrouwen en hun concrete handelen, oftewel actorschap niet uit (Flax 1990, 1993; Hare-Mustin & Marecek 1990; Brown 1994; Nicolai 1997). In hun visie nemen mensen tegelijkertijd meerdere en verschuivende posities in, zij identificeren zich met uiteenlopende en steeds wisselende groepen, brengen wij-zij scheidingen aan en doorbreken deze weer, zodat er geen eenduidige link bestaat tussen individuele en groepsidentiteiten. Sociale groepen worden gekenmerkt door verschuivende grenzen, interne (machts)verschillen en belangenconflicten (Van Mens-Verhulst 1996).

Problemen ontstaan in dit paradigma wanneer macht 'stolt', wanneer de dynamiek in het zelf, in de buitenwereld en tussen binnen en buiten afneemt of wegvalt. Mensen raken dan verstrengeld in denk- en gedragspatronen die de interactie tussen zelf en ander op een rigide manier bepalen, ze vallen voor een groot deel samen met onbewuste overlevingsmechanismen, of zien hun bewegings- en zelfdefiniëringsruimte in de samenleving dusdanig ingeperkt dat zij zelfs niet bij benadering het leven kunnen leiden dat ze zich wensen. In termen van het matrixmodel zouden we kunnen zeggen dat mensen gereduceerd worden tot, en gefixeerd worden op één positie in de matrix, inclusief de (negatieve) betekenissen en beelden die daaraan gehecht zijn en de geringe kansen die daarmee nog openliggen.

7.4. De reductie van diversiteit en dynamiek in het zelf als oorzaak voor het ontstaan van problemen

Mensen moeten een positief en samenhangend zelfgevoel zien te handhaven ten overstaan van culturele beelden en opvattingen en levensgebeurtenissen die dat gevoel voortdurend dreigen te ondermijnen. De strategieën en mechanismen die mensen ter beschikking staan om met pijn, verlies of beschadigingen van hun zelfgevoel om te gaan, worden mede

gevormd door dezelfde sociaal-culturele contexten die deze kwetsuren veroorzaakt. Deze context bepaalt uit welke betekenis categorieën en gedragsrepertoires mensen kunnen putten om (tegen de verdrukking in) hun zelfgevoel te handhaven. Het 'leven' en 'overleven' van mensen krijgt dus gestalte in de voortdurende spanning tussen het zelf en de sociaal-culturele contexten waarin het zich beweegt, tussen zelfdefinities en definities van buitenaf, tussen het eigen handelen en de handelingsrepertoires die in een specifieke context voorhanden zijn. Het is voortdurend in beweging temidden van productieve en repressieve machtsprocessen die met elkaar interfereren.

Mensen kunnen problemen ervaren wanneer er van binnenuit of van buitenaf te veel of juist te weinig invloed op het zelf wordt uitgeoefend, waardoor de dynamiek en spanning tussen zelfdefinities en definities van 'buiten', en tussen het gedrag van mensen en de cultureel voorgeschreven rollen en gedragspatronen gereduceerd wordt. Strijd en conflict lijken dan afwezig, wat erop duidt dat de meervoudigheid en dynamiek die eigen is aan macht - ook van productieve macht - is ingeperkt. Hiervan is sprake wanneer het zelfbeeld of het handelen van mensen samenvalt met de beelden en de gedragscodes die in een bepaalde culturele context domineren, doordat mensen bepaalde verlangens, gevoelens en lichamelijke sensaties 'afsplitsen' of 'onteigenen' en bepaalde verlangens en gedragingen (hebben moeten) opgeven (Kaschak 1992; Brown 1994; Nicolai 1997). Een voorbeeld is de ervaring van mensen die van etnisch 'gemengde' afkomst zijn en zichzelf als 'gekleurd' en als 'wit' beleven, maar zich afhankelijk van de context waarin ze zich bewegen tot de ene of de andere kleur (moeten) 'bekennen'. Een ander voorbeeld is dat van mensen met een chronische ziekte, die worden 'vastgepind' dan wel zichzelf 'vastpinnen' op hun rol van patiënt, en daarmee op de negatieve culturele betekenissen die aan ziekte, afhankelijkheid en kwetsbaarheid gehecht zijn en de maatschappelijke uitsluiting die ermee gepaard gaat. De mogelijkheid om zichzelf op een andere wijze te definiëren of een eigen bestaansproject - los van de rol van zieke - te voeren, is dan zeer beperkt.

Lichamelijke klachten, symptomen en problemen kunnen een poging zijn om een samenhangend zelfgevoel in stand te houden en een eigen bestaansproject te voeren in een dagelijkse realiteit waarin dit stelselmatig ondermijnd of belemmerd wordt. Het zijn overlevingsstrategieën, uitingen van kracht en verzet. Tegelijkertijd kunnen deze overlevingsstrategieën de ondermijning van het zelfgevoel juist bestendigen of versterken omdat zij de verhalen en handelingspatronen van mensen sterk inperken - denk bijvoorbeeld aan zelfverminking of anorexia nervosa. Het in verholde vorm terugkeren van 'verboden' gevoelens of gedachten die vrouwen buiten zichzelf hebben gesloten, omdat die niet overeenstemmen met culturele opvattingen en beelden van hoe vrouwen horen te zijn, kan de oorzaak vormen voor het ontstaan van problemen en klachten (Nicolai 1997). We kunnen bijvoorbeeld denken aan de onderdrukking van boosheid en agressie door vrouwen en de onbewuste omzetting daarvan in voor vrouwen geoorloofde depressieve gevoelens, fobieën en lichamelijke klachten. Klachten kunnen ook het gevolg zijn van informatie die niet in de herinnering mag terugkomen, maar die wel in het lichaamsgeheugen opgeslagen is, zoals na traumatische gebeurtenissen.

Juist de pogingen van mensen om innerlijke conflicten en tegenstrijdigheden, of conflicten tussen eigen verlangens en de eisen van de buitenwereld op te heffen, kunnen de oorzaak vormen voor het ontstaan van problemen en klachten, wanneer daarvoor bepaalde facetten van het zelf moeten worden 'opgegeven'. Het doel van postmoderne feministische hulpverleners is dan ook om cliënten te helpen de spanningen en tegenstrijdigheden in zichzelf in relatie tot de buitenwereld te onderzoeken en deze niet op te heffen maar in productieve zin aan te wenden in de reconstructie van het zelf. In de volgende paragrafen zal ik dit verder uitwerken.

7.5. Empowerment als belichaamd en narratief proces van zelfconstructie

Postmoderne feministische hulpverleners trachten cliënten op twee manieren te ondersteunen in hun zelfconstitutie. Op de eerste plaats zijn zij gericht op het vergroten van de maatschappelijke ruimte: het ingrijpen in processen in de buitenwereld. Dit heeft onder meer betrekking op het vergroten van de bewegingsruimte voor specifieke groepen in het publieke leven. Deze wordt bepaald door onder meer sekserollen, gedragsvoorschriften, toegankelijkheid van voorzieningen, participatie in besluitvormingsprocessen. Daarnaast richten zij zich op het vergroten van de zelfdefiniëringsruimte in de vorm van beelden, opvattingen, betekenissen en verwachtingen die aan vrouw-zijn (en wit-zijn, het leven met een handicap, etc.) gehecht zijn. In het vergroten van de culturele en maatschappelijke ruimten voor mensen maken zij gebruik van al die middelen die ook politieke feministische hulpverleners aanwenden, zoals belangenbehartiging, het geven van lezingen en het schrijven van artikelen (zie hoofdstuk 5). Meer nog dan politieke feministische hulpverleners zijn ze zich bewust van de macht van taal, zowel in productieve en verruimende, als in onderdrukkende zin.

Daarnaast begeleiden zij cliënten in het toelaten van innerlijke tegenstrijdigheden in verlangens, zelfopvattingen, gevoelens en bijvoorbeeld denkpatronen. Nicolai spreekt in dit verband over het creëren of vergroten bij cliënten van een eigen ‘vrije ruimte binnen in’ (Nicolai 1997: 153). Hiermee verwijst ze naar het bewerkstelligen van een gevoel bij cliënten dat zij tot op zekere hoogte de constructeur zijn van hun zelf en eigen werkelijkheid. Dit gevoel hebben mensen nodig om zichzelf niet te verliezen in de ‘onderhandeling’ met uiteenlopende en tegenstrijdige gevoelens en verlangens in de binnenwereld, en in relatie tot cultureel en maatschappelijk voorgedragen beelden, eisen en verwachtingen. Het is een belangrijk doel van postmoderne feministische hulpverlening om cliënten te helpen om dubbelzinnigheden, verschillen en ambivalentie toe te laten en te kunnen gedijen in een toenemend meervoudige en tegenstrijdige externe wereld.

Het vergroten van de bewegings- en zelfdefiniëringsruimte van mensen is onvoldoende, wanneer zij niet in staat zijn om meervoudigheid en ambivalentie te hanteren, en gebruik te maken van de voorhanden zijnde middelen om zichzelf en hun leven op eigen wijze vorm te geven. Zoals ik reeds eerder heb uiteengezet, vormen lichamen en taal de voertuigen voor macht in productieve en repressieve zin. Dat betekent dat empowerment in het diversiteit-paradigma kan worden begrepen als een *belichaamd en narratief proces van zelfconstructie*, dat zich beweegt tussen de eigen gedachten en dromen van mensen over wie ze (willen) zijn, culturele opvattingen over hoe ze horen te zijn en maatschappelijke praktijken die de middelen bepalen om de eigen behoeften en verlangens te verwezenlijken. Zo moeten mensen met een functiebeperking of chronische ziekte leren om te schipperen tussen hun eigen verlangens en behoeften om een volwaardig leven te leiden, de culturele beelden dat zij geen ‘normaal’ en bevredigend leven kunnen leiden en de beperkte maatschappelijke mogelijkheden om hun leven naar eigen behoefte in te richten. Kortom, zij leren hun eigen handicap of chronische ziekte te hanteren in het licht van de beperkte mogelijkheden die hun omgeving biedt. Niet alleen in het spreken over zichzelf en hun leven, maar ook in de voortdurende (re)constructie van hun leefstijlen geven ze vorm aan zichzelf en hun leven.

Een sprekend voorbeeld van een dergelijke belichaamde en narratieve zelfconstructie zien we bij Bellemakers die mensen met een functiebeperking herdefinieert als *disability managers* omdat

‘mensen met een handicap of chronische ziekte waardevolle, bijzondere kennis, vaardigheden en inzichten ontwikkelen via de sociale praktijken waarvan zij dagelijks deel uitmaken en via de activiteiten die zij ondernemen om als individu overeind te blijven en een eigen leven te leiden.’ (Bellemakers 1999: 10)

Ze beschrijft haar proces van empowerment als volgt:

‘Gaandeweg heb ik geleerd dat het de kunst is om voor jezelf uit te zoeken en uit te proberen wat, in de specifieke situatie, een goed en zinvol bestaan inhoudt. [...] Ik definieer dit bewustwordingsproces als empowerment. [...] Hierbij hoort ook het hele scala aan disability managementactiviteiten om de regie over het eigen leven (terug) te veroveren.’ (idem: 27)

Empowerment als belichaamd en narratief proces van zelfconstructie toont een verwantschap met het zelf als reflexief project bij Giddens (1991). Met het zelf als reflexief project bedoelt hij dat het actorschap van mensen tot uitdrukking komt in het vermogen om een verhaal over zichzelf gaande te houden en zichzelf daarin voortdurend te reconstrueren. Het zelf is narratief en maakt actief en creatief gebruik van voorhanden zijnde culturele middelen in de betekenisgeving aan zichzelf. Bovendien is het zelf belichaamd: de uitkomst van de interactie met het lichaam en door middel daarvan met de omgeving en cultuur. De *body regimes* bij Giddens vormen een centraal element in de reflexieve vormgeving van de eigen identiteit. Het zijn vormen van zelf-discipline, persoonlijke gewoonten en gedragspatronen die de sociale conventies weerspiegelen, maar tegelijkertijd uitdrukking geven aan de persoonlijke behoeften en drijfveren van mensen. De inperkende werking van macht, die bepaalde *leefstijlen*¹⁰ wel en andere niet mogelijk maakt, die bepaalde gedragingen wel en ander niet bevordert, sommige gedachtegangen voedt en de expressie van emoties kanaliseert, is niet iets ‘daarbuiten’ dat op individuen inwerkt, maar vormt de voorwaarde voor het voeren van een eigen bestaansproject (Giddens 1991).

Empowerment in een dergelijke visie thematiseert de spanning tussen vormgeving aan een eigen leefstijl of bestaansproject enerzijds en de voorhanden zijnde culturele ruimten en mogelijkheden daartoe anderzijds. Deze laatste hangen samen met sociaal-economische omstandigheden (klasse) en andere *fundamental lines of inequality* (zoals gender en etniciteit) die het terrein van leefstijlopties afbakenen die iemand ter beschikking staan (Giddens 1991: 6).¹¹

De vraag is hoe empowerment als belichaamd en narratief proces van zelfconstructie gestalte krijgt in feministische hulpverlening. Welke ‘middelen’ staan feministische hulpverleners ter beschikking? In de volgende paragrafen zal ik laten zien dat empowerment van cliënten in het diversiteit-paradigma gestalte krijgt door middel van het openhouden van meervoudigheid en ambivalentie in het onderzoeken van de geleefde werkelijkheid van cliënten, en het ontstaan van problemen en klachten. In het verlengde daarvan zetten postmoderne feministische therapeuten de hulpverleningsrelatie in als ‘tussenruimte’. Zij houden de dynamiek van macht in de werkrelatie open door hun sensitiviteit voor uitsluiting en geweld, en het aanspreken van de kracht en het verlangen van cliënten.

7.6. Het openhouden van meervoudigheid en ambivalentie

In het werken met cliënten maken postmoderne feministische hulpverleners gebruik van een verscheidenheid aan perspectieven in het onderzoeken van de geleefde werkelijkheid en het ontstaan van problemen en klachten van mensen. Dit is nodig om het complexe in elkaar grijpen van uiteenlopende ‘factoren’ in het ontstaan van problemen te kunnen vatten (Flax 1990; Kaschak 1992; Benjamin 1995; Nicolai 1997). Zij maken onder meer gebruik van psychoanalytische en object-relatie theorieën (waaronder die van Chodorow en Winnicott), inzichten uit de cultuurkritische stroming in feministische hulpverlening en de theorie over de relationele zelfontwikkeling van vrouwen, en van socialisatie-theorieën die focussen op het ‘aanleren’ van gedrag, rollen en overlevingsstrategieën. Verder hanteren zij een (radicaal-) politiek perspectief op de dagelijkse werkelijkheid van vrouwen en de machtsverhoudingen tussen de seksen, en ten slotte maken zij ook gebruik van poststructuralistische, constructivistische en postmoderne theorieën (zoals die van Foucault) die hen helpen de macht van taal te thematiseren, oftewel de culturele beelden, opvattingen, en normen en waarden die in een bepaalde cultuur domineren en de zelfconstructies van mensen bepalen.

In het werk van onder meer Kaschak (1992), Brown (1994) en Nicolai (1997) worden uiteenlopende perspectieven samengebracht in de verklaringsmodellen voor het ontstaan van problemen en klachten van mensen. De verschillende visies lijken hier naadloos bij elkaar aan te sluiten en in elkaar over te vloeien. Het is echter de vraag of ze wel altijd zo goed verenigbaar zijn. Uit het werk van postmoderne feministische hulpverleners als Flax (1990), Benjamin (1995) en Goldner (1997a) blijkt namelijk dat meervoudige denkkaders ook tegenstrijdige overtuigingen en waarden impliceren waardoor deze hulpverleners zich geconfronteerd zien met lastige vragen en conflicten in het werken met cliënten. Dit vormt niet zozeer een belemmering voor de hulpverleningsrelatie, maar biedt cliënten juist een context waarin empowerment gestalte kan krijgen. Daarbij gaat het erom verschillende perspectieven te hanteren in het werken met cliënten, zonder deze in elkaar te laten vloeien door de tegenstrijdigheden daartussen weg te werken. Benjamin spreekt in dit verband over een *overinclusive view* (1995) die feministische hulpverleners in staat stelt om uiteenlopende en tegenstrijdige perspectieven ‘vast te houden’, evenals de spanningen en (schijnbare) tegenstrijdigheden daartussen. Op die manier kunnen feministische hulpverleners voorkomen dat zij een nieuw en eenduidig verhaal creëren over wie vrouwen zijn, wat zij willen of nodig hebben en hoe ze dat kunnen bereiken (Goldner 1997a; 1997b). Waar de ene theorie de nadruk legt op de talige constitutie van subjectiviteit, betreft een andere bijvoorbeeld een lichamelijke of affectieve dimensie in de zelfconstitutie van personen.

Zowel/als denken

Als voorbeeld geeft Goldner (1997a) het *Gender en Geweldproject* dat ze samen met een aantal collega's in 1986 in het Ackerman Institute in de Verenigde Staten is begonnen. In dit project hanteert zij vier perspectieven op geweldsproblematiek in paarrelaties: een psychodynamisch perspectief, een socialisatie-perspectief, een sociaal-politiek perspectief en een systeemtheoretisch perspectief. Ieder perspectief laat een andere ‘waarheid’ zien met betrekking tot geweld. Door het hanteren van een metaperspectief is ze in staat een *of/of denken* te vervangen door een *zowel/als denken*, waardoor ze concurrerende, tegenstrijdige visies kan erkennen en in staat is extreme ambivalentie toe te laten zonder ideeën en mensen in te delen in goed en slecht (Goldner 1997b). Dat houdt bijvoorbeeld in dat ze ruimte kan maken voor de gedachte dat gewelddadigheid een uiting is van machteloosheid of afhankelijkheid, en zelfs voor de onplezierige gedachte dat onderdrukking gepaard kan gaan met seksueel genot, zonder dat ze het ethische standpunt moet verlaten dat machtsmisbruik afkeurenswaardig is. Daarmee zou ze immers het risico

lopen om de schuld bij het slachtoffer te leggen en de dader de gelegenheid geven de verantwoordelijkheid voor zijn daden te ontlopen.

Binnen- en buitenperspectief

Een ander voorbeeld is het gelijktijdig hanteren van een binnenperspectief dat de cliënte met een eigen verhaal, eigen kracht en verlangens in beeld brengt, en een buitenperspectief dat zicht geeft op de maatschappelijke structuren en culturele betekenissystemen die het subject en haar beleving van de werkelijkheid vormen:

‘Door een en dezelfde situatie vanuit *beide* gezichtspunten te onderzoeken, wordt het mogelijk meer dubbelzinnige interpretaties op het spoor te komen en schijnbare vanzelfsprekendheden te ontmaskeren.’ (Schilder & Kaaijk 1994: 104)

Een binnenperspectief kan de hulpverleenster bijvoorbeeld helpen om een cliënte die door haar partner fysiek mishandeld wordt, te erkennen in haar tegenstrijdige gevoelens van angst voor en afkeer van het geweld enerzijds en genegenheid voor haar partner en behoefte om samen met hem de mishandeling te proberen te stoppen anderzijds. Vanuit een buitenperspectief zal de hulpverleenster de mishandeling in de context van machtsrelaties en de geestelijke overheersing van gewelddadige mannen plaatsen, hetgeen maakt dat zij er alles aan zal doen om te voorkomen dat de vrouw wordt teruggezogen in het moeras van misbruik, zoals Goldner (1997b) dat zo treffend uitdrukt.

Gelijkheid en diversiteit

In dezelfde trant stelt het openhouden van een perspectief op gelijkheid en diversiteit hulpverleensters in staat vrouwen te erkennen in hun uniciteit, bijzonderheid en geleefde werkelijkheid, zonder echter *gendering* uit het oog te verliezen, als datgene wat vrouwen in hun uniciteit verbindt (Coffman 1990; Serrano-Garcia & Bond 1994; Greene & Sanchez-Hucles 1997; Chaplin 1998).

Het hanteren van het eerste perspectief, op gelijkheid, helpt hulpverleensters te begrijpen hoe vrouwen (bijvoorbeeld in therapiegroepen) op grond van eendere ervaringen, behoeften of belangen, zich solidair met elkaar betuigen en gemeenschappelijke verhalen, perspectieven en strategieën ontwikkelen. Een dergelijk perspectief helpt anderzijds ook te zien hoe vrouwen scheidingen aanbrengen tussen ‘wij’ en ‘zij’, evenals hun angst om ‘anders’ te zijn en buitengesloten te worden, en de uitsluiting die zij daarmee zelf creëren.

Het hanteren van een perspectief op diversiteit maakt de creatieve spanning voelbaar die ontstaat door de combinatie van uiteenlopende perspectieven, tradities, kwaliteiten, ervaringen en waarden die vrouwen te bieden hebben. Diversiteit vormt een verrijking wanneer vrouwen openstaan voor elkaars unieke bijzonderheid en daarvan willen leren (Serrano-Garcia & Bond 1994). Een dergelijk perspectief kan echter ook de communicatie-problemen en conflicten tussen vrouwen zichtbaar maken, hun tegenstrijdige wensen en belangen die het creëren van bondgenootschappen en het tot stand komen van solidariteit bemoeilijken.

Het openhouden van een perspectief op gelijkheid en diversiteit, zo betoogt Coffman, toont niet alleen de tegenstrijdigheid maar ook de dynamiek van ‘zich verbinden’ en ‘zich onderscheiden’:

‘They are thesis and antithesis to each other and at times form a new synthesis. Then they may separate again into opposites but are both changed by the

moment of synthesis and also by their ongoing interaction.’ (Coffman 1990: 266)

Gendering en andere processen die verschil maken

Een laatste voorbeeld van het belang van een dergelijk ‘inclusief kader’ is het openhouden van perspectieven op *gendering* in relatie tot andere ‘verschil makende’ machtsprocessen in het onderzoeken van de geleefde werkelijkheid van cliënten, zoals etniciteit, leeftijd, klasse, en dergelijke. Een analyse van macht in haar verschillende verschijningsvormen kan namelijk licht werpen op de verschillende, wisselende contexten waarin cliënten zich bewegen en de spanningen en conflicten die dit oplevert voor hun zelfontwikkeling. Ook bij mensen die alleen deel uit lijken te maken van geprivilegieerde groepen in de samenleving, is een machtsanalyse van belang om erachter te komen welk gewicht en betekenis iemand aan elk van haar geprivilegieerde posities toekent, dus de plek die deze innemen in zijn of haar levensverhaal. Het onderzoeken van de betekenis van ‘wit-zijn’, ‘man-zijn’ of ‘heteroseksueel zijn’ kan ambivalente gevoelens of angsten aan het licht brengen over de eigen geprivilegieerde positie, die het eigen welbevinden in de weg staan (Brown 1994). Hoewel de begrippen ‘gender’, ‘ras’ of ‘seksuele gerichtheid’ oorspronkelijk ontworpen lijken te zijn om uitdrukking te geven aan vrouwen respectievelijk zwarte of gekleurde mensen respectievelijk homoseksuelen en lesbiennes, is wit ook een kleur, een etnische positie, die echter vaak niet als zodanig wordt ervaren, noch benoemd (Frankenberg 1993; Goldner 1997e; Phoenix 1998).

Als voorbeeld bespreek ik een casus uit het werk van Brown (1994: 73 e.v.). Het betreft een witte, nooit-gehuwde heteroseksuele vrouw afkomstig uit de arbeidersklasse, die zich met hard werken en opleidingen heeft opgewerkt tot een inkomensniveau dat haar in de hogere middenklasse plaatst. Deze vrouw - Brown noemt haar Steffi - zoekt hulp omdat ze zich vaak verward, depressief en angstig voelt, dwangmatig chocola eet en zich fysiek afmat met excessief sporten en lange werkdagen van zo’n twaalf tot veertien uur. Steffi zegt niet te begrijpen waarom ze zich zo ongelukkig voelt en zo misplaatst in haar werk. Door samen de verschillende posities te onderzoeken die Steffi inneemt in uiteenlopende machtsrelaties, zijn Brown en Steffi in staat om de complexe bundeling van processen van onderdrukking en privilegiëring te ontrafelen die de achtergrond vormt van haar verwarring en innerlijk conflict. Steffi ervaart een conflict, zowel in zichzelf als in haar contacten met collega’s en familie, tussen enerzijds haar geprivilegieerde status als witte, professioneel opgeleide vrouw met een goedbetaalde baan en anderzijds haar onderdrukte positie als alleenstaande vrouw die opgegroeid is in armoede. Ze heeft het gevoel een ‘bedrieger’ te zijn, het gevoel dat ze niet echt behoort tot de groep waarin ze nu leeft en werkt en dat ze niet echt kan voldoen aan de eisen die deze positie aan haar stelt. Ze leeft dan ook voortdurend in angst om ‘ontmaskerd’ te worden.

De casuïstiek van Steffi toont het belang aan van een visie op macht als meervoudig proces. Wanneer de therapeute alleen op macht als belichaamde processen had gefocust, zou ze wellicht tot de conclusie zijn gekomen dat Steffi een eetprobleem had, of sterk geobsedeerd was door haar uiterlijke verschijningsvorm. Alleen doordat Brown Steffi als subject van haar geleefde werkelijkheid in het exploratieproces betrok en zij ook aandacht had voor andere processen zoals Steffi’s socialisatie en sociale omgeving, konden zij een rijker en vollediger beeld creëren van Steffi als persoon: van haar relatie met haar ouders of andere belangrijke anderen vroeger en nu; van de (stilzwijgende) boodschappen die ze kreeg als kind over hoe zich te gedragen als ‘arbeiderskind’ en meisje; van haar school- en studietijd en haar relaties met vrienden en vriendinnen (afkomstig uit andere milieu’s) vroeger en nu; maar ook van haar huidige leven en werksituatie; het ontbreken van emotionele steun in haar directe omgeving of gemeenschap en hoe zij dit ervaarde.

Met behulp van dit kader konden Brown en Steffi ook stilstaan bij de eigen 'taal' die haar lichaam sprak en de betekenissen die Steffi aan haar lichaam toekende. Haar lichamelijke symptomen bleken niet alleen een 'verhaal' van uitsluiting en conflicten in zichzelf en in relatie tot haar omgeving te vertellen, maar ook van de wijzen waarop ze getracht had met kwetsuren van haar zelfgevoel om te gaan en een positief en samenhangend zelfgevoel in stand te houden; van haar kracht tot overleven dus.

Brown heeft het niet verder uitgewerkt, maar in de casus van Steffi kunnen we ons voorstellen dat ze twee verschillende boodschappen had meegekregen als arbeiderskind: de boodschap dat 'wie voor een dubbeltje geboren is, nooit een kwartje wordt', maar ook de opdracht om 'hard te werken en nooit op te geven'. Wellicht bezorgde het fysiek afmatten van haar lichaam haar een gevoel van kracht en uithoudingsvermogen om in haar werk en dagelijkse leven vol te houden. Misschien was er in haar hoofd wel een stemmetje dat ze juist vanwege haar 'anders-zijn', een specifieke bijdrage kon leveren in het bedrijf en een verrijking vormde voor haar team, maar dat deze tot nu toe onopgemerkt was gebleven. Het is zelfs mogelijk dat zij bij één familielid, een tante bijvoorbeeld die eveneens het oorspronkelijke milieu was ontgroeid, wel de erkenning kreeg op haar plek te zijn en dat ze steun vond in de identificatie met haar.

Het hanteren van een veelomvattend kader door hulpverleners is niet alleen van belang om de complexiteit en dynamiek van de geleefde werkelijkheid van cliënten te kunnen vatten, maar ook in verband met het toelaten en hanteren van verschillen, dynamiek en ambivalentie in de hulpverleningsrelatie.

7.7. De hulpverleningsrelatie als tussenruimte

Hulpverleners kunnen een *overinclusive view* aanwenden om uiteenlopende verlangens, gedachten, lichamelijke sensaties en gevoelens bij zichzelf en hun cliënten te (h)erkennen, en de spanningen en (schijnbare) tegenstrijdigheden daartussen 'vast te houden'. Zo houden ze de dynamiek tussen zelf en ander open (Benjamin 1995). Deze intersubjectieve dynamiek kan nooit los gezien worden van de sociaal-culturele contexten waarin hulpverlener en cliënt zich bewegen. In die zin fungeert de hulpverleningsrelatie in het diversiteit-paradigma als een tussenruimte tussen zelf en ander, en tussen de intrapsychische en de maatschappelijke realiteit, waarin uiteenlopende machtsprocessen met elkaar interfereren (Benjamin 1995). Macht kan in het diversiteit-paradigma zowel productief als onderdrukkend werken.

Onderdrukkende macht kan uiteenlopende verschijningsvormen aannemen, zo heeft Van Mens-Verhulst (1996) in navolging van Young (1990) betoogd. Zo kan het subtiele en nauwelijks grijpbare processen van uitsluiting betreffen van wat of wie een bedreiging vormt voor een samenhangend zelfgevoel. Vaak wordt dat alleen voelbaar in een onbestemde afkeer van iets of iemand, in angst of agressie. Ook kan het tot uitdrukking komen in een weinig respectvolle bejegening van mensen die 'anders' zijn of weinig status bezitten zoals gehandicapte, lelijke of oude mensen, schoonmakers en huisvrouwen. Het kan zich op sociaal-cultureel vlak ook manifesteren in het bepalen van de tekens, betekenissen en communicatie-middelen en daarmee creëren van 'de' waarheid of normaliteit in een samenleving. In meer openlijke vormen kan het zich manifesteren in de uitsluiting van bepaalde groepen (ouderen, vrouwen of migranten bijvoorbeeld) uit het arbeidsproces; of in de 'uitbuiting' van groepen werkenden in de vorm van een te geringe beloning voor geleverde diensten (denk aan verpleegkundigen in vergelijking met automatiseringspersoneel, maar ook aan de onzichtbare en ondergewaardeerde zorgarbeid

die huisvrouwen, moeders en mantelzorgers leveren). Ten slotte is er ook de onderdrukking die plaatsvindt in de vorm van openlijk seksueel en fysiek geweld, bijvoorbeeld in huiselijke kring of oorlogssituaties.

Productieve macht kent ook vele gezichten. Op alle terreinen waarop macht inperkt of afsluit, kan deze ook verruimen en openen. Dit manifesteert zich onder meer in de innerlijke beleving van kracht en vrijheid (tegen externe verdrukking in). Verder in het 'spelen' met betekenissen, kledingstijlen of houding, beweging of gelaatsuitdrukking (denk bijvoorbeeld aan het inzetten van de 'vrouwelijke charme'). Productieve macht komt ook tot uitdrukking in (hulpverlenings)relaties waarin mensen zich gehoord en gekend weten als unieke en waardevolle persoon, zich gesterkt weten in hun verdriet of voelen dat zij niet alleen staan in hun eenzaamheid of wanhoop. Dit wordt ook wel aangeduid als de macht van *getuigenis*. Deze macht manifesteert zich in de aanwezigheid en aandachtige betrokkenheid van de hulpverleenster, en in haar vermogen en bereidheid om heftige emoties en pijnlijke ervaringen te laten 'zijn' - zowel die van de cliënte als die van haarzelf die in het contact met de cliënte worden worden opgeroepen:

'It is the power of standing witness to the pain and courage of people telling their truths, often for the first time, of honoring their lives with attention and validation. It is the power invested in the meaning of the roles of healer and teacher in our clients' minds as well as our own [...] They are powers of the healer, intangible, often subtle, the power to help someone feel powerful, to be willing to see, hear, feel, and know that which is still, or at first, silent, invisible, hidden, nameless.' (Brown 1994: 109)

Macht is inherent aan de dynamiek van hulpverleningsprocessen: macht circuleert, creëert en belemmert en er is niet aan te ontsnappen. Dat betekent dat feministische hulpverleensters en cliënten in het diversiteit-paradigma zich niet 'buiten' of 'boven' de macht plaatsen, of deze kunnen uitschakelen of vermijden (Goldner 1997b).

Hulpverleensters proberen macht zoveel mogelijk in productieve zin aan te wenden. Met productief bedoelen ze macht die verruimt en in beweging brengt, die openhoudt, zodat zijzelf en hun cliënten niet gefixeerd raken in één identiteit - die van 'wijze vrouw' bijvoorbeeld, of die van 'slachtoffer'. Daarmee zou immers de mogelijkheid voor belichaamde en narratieve zelfconstructie ingeperkt worden.

De bereidheid van de hulpverleenster te 'horen' en te 'weten', en zich te verbinden met de cliënte - de macht van *getuigenis* - is een vorm van productieve machtsuitoefening in de hulpverleningsrelatie. Het kan openingen bieden voor empowerment, in die zin dat de hulpverleenster heftige emoties, pijnlijke ervaringen of ongeoorloofde gedragspatronen kan 'vasthouden', evenals de gevoelens en reacties die dit in haar oproept. Zij biedt daarmee cliënten een tussenruimte om niet alleen het geweld en de pijn in hun leven te onderzoeken, maar ook hun kracht en verlangen te ervaren. Met het vrijkomen van het verdriet, de drang tot vernietiging, pijn, twijfels en chaos kan er beweging ontstaan waarin ook productieve vermogens en verlangens worden geactiveerd: het vermogen te genieten, te voelen en te leven, het verlangen naar verbondenheid met anderen en erkenning van het eigen 'zijn'.

Een belangrijke voorwaarde om de dynamiek van macht open te houden is dat hulpverleensters sensitief zijn voor de mogelijkheid van uitsluiting en geweld in de relatie tot hun cliënten. Sociaal-culturele betekenissen, opvattingen, beelden en stilzwijgende normen en waarden die in een maatschappij ten aanzien van bepaalde groepen heersen, dringen immers ook door in de psyche en lichamen van de hulpverleenster. Ze manifesteren zich niet alleen in haar spreken en handelen, maar ook in haar belichaamd

aanwezig-zijn in de relatie met haar cliënte. Daarmee draagt zij onwillekeurig en onbewust bepaalde opvattingen, normen en verwachtingen over op haar cliënten, en sluit andere uit of keurt die af. Goldner (1997b) geeft het voorbeeld van de tweedeling in slachtoffer en dader, waaraan ook feministische therapeuten die werken met vrouwen met geweldservaringen maar moeilijk ontsnappen. Wanneer zij macht en agressie (onbewust) associëren met mannelijkheid, sluiten ze zich af voor de agressieve gevoelens van vrouwen (inclusief die van henzelf) jegens mannen en met name jegens andere vrouwen en kinderen. Daarmee kunnen ze deze tot taboe verklaren voor hun cliënten. Die kunnen vervolgens geen kant op met hun gevoelens van boosheid en wraak, omdat die niet zouden passen bij hun 'slachtoffer-zijn' en 'vrouw-zijn'.

Sensitiviteit voor macht betekent dat hulpverleners gevoelig zijn voor datgene wat onbesproken blijft in de hulpverleningsrelatie, voor het eigen 'vertoog' (Goldner 1997c). Het betekent ook dat feministische hulpverleners 'onder de oppervlakte' kijken naar wat henzelf en de ander beweegt, en onderzoeken hoe dit samenhangt met de sociaal-culturele betekenisssystemen en praktijken waarin ze zich bewegen. Ze beschouwen hun eigen gevoelens, sensaties, gedachten en gedragingen in relatie tot hun cliënten met andere woorden als betekenisvolle reactiewijzen in de hier-en-nu relatie tussen henzelf en hun cliënten. Op die manier kan voelbaar worden wat zij als hulpverlener niet toelaten, zoals bijvoorbeeld hun behoeftige en kwetsbare of hun wraakzuchtige zelf, en welke invloed dit heeft op de interactie met cliënten. Maar ook kan voelbaar worden waar hun passie ligt, hun betrokkenheid en verlangen, en dat van hun cliënten.

De hulpverleningsrelatie als tussenruimte betekent dat therapeuten en hun cliënten zich met elkaar kunnen verbinden, een relatie kunnen aangaan zonder dat zij de onderlinge verschillen, spanningen en conflicten 'vergeten' of ondergeschikt maken aan een gemeenschappelijk verlangen naar erkenning en liefde. In de hulpverleningsrelatie als tussenruimte kan de dynamiek tussen zelf en ander en de meervoudigheid van zelf en ander vastgehouden, onderzocht en waar mogelijk productief gemaakt worden. Te denken valt aan de behoefte aan erkenning en verbondenheid, maar tegelijkertijd de behoefte aan zelfbehoud en het verlangen de ander te 'vernietigen' door deze tot object te maken (Benjamin 1995). Dit proces is echter niet risicoloos: het zich verbinden met de ander en het openhouden van de dynamiek tussen zelf en ander vormt niet alleen de context waarin empowerment als belichaamde en narratieve zelfconstructie mogelijk wordt, maar draagt ook altijd het risico in zich van uitsluiting en geweld. Omgekeerd geldt echter ook dat hulpverleners die dit risico uit de weg gaan, de mogelijkheid van verbinding en dynamiek in de relatie, en daarmee empowerment uitsluiten.

7.8. Ontwrichtende arbeid

De vraag die na de uitwerking van het diversiteit-paradigma is blijven liggen, is welke vorm van 'politiek' dit paradigma veronderstelt, met andere woorden: welke openingen biedt dit paradigma van empowerment voor het veranderen van maatschappelijke structuren en culturele betekenisssystemen?

Macht kan in het diversiteit-paradigma uiteenlopende verschijningsvormen aannemen, zo heb ik eerder betoogd, en taal en lichamen vormen hierbij belangrijke voertuigen. In het politieke handelen van postmoderne feministische hulpverleners, gericht op het vergroten van de maatschappelijke bewegingsruimte en culturele zelfdefiniëruimte van bepaalde groepen vrouwen en mannen, zijn dit eveneens de centrale middelen. Zo kan

een feministische hulpverleenster met een gehandicapte zoon zich bijvoorbeeld inzetten voor het doorvoeren van betere openbaar-vervoersvoorzieningen voor mensen met een handicap. Of zij kan een bundel verhalen van jongeren met een handicap publiceren die een rijke schakering aan impressies en beelden toevoegt aan de bestaande stereotype beelden. Dit politieke handelen hoeft niet eenduidig productief te zijn, maar kan tegelijkertijd ook gewelddadig zijn. Het is bijvoorbeeld mogelijk dat de bundel verhalen van mensen met een handicap de bestaande stereotypen deels bevestigt. De behoefte aan beter openbaar vervoer kan bij nadere beschouwing de behoefte van een zeer beperkte groep blijken te zijn, omdat de ‘stemmen’ van de minder op de voorgrond tredende gehandicapten niet gehoord zijn.

Postmoderne feministische hulpverleensters beseffen dat ze mede verantwoordelijk zijn voor datgene waartegen ze strijden - uitsluiting en geweld in de samenleving - en trachten hierop bedacht te zijn. In de politiek van het diversiteit-paradigma is het motto: ‘strijden met de middelen die je hebt’. De stelling van Lorde (1984) dat *the master's tools will never dismantle the master's house* gaat in dit paradigma niet op: we hebben immers niet anders dan de *master's tools*, omdat we alleen van binnenuit de maatschappelijke structuren en culturele betekenissystemen kunnen verstoren en ontwrichten (Kaschak 1992; Brown 1994; Nicolai 1997).

Dat betekent bijvoorbeeld dat feministische hulpverleensters diagnostiek, of het gebruiken van psychologische tests in het werken met cliënten niet afwijzen, maar onderzoeken hoe die in productieve zin voor cliënten kunnen worden aangewend. Hoe kan het hen helpen in hun proces van belichaamde en narratieve zelfconstructie? Het betekent ook dat feministische hulpverleensters zoeken naar openingen om de macht van de instituten waarin zij werken aan te wenden ten behoeve van hun eigen ‘missie’. In het diversiteit-paradigma vormt de institutionele context waarin feministische hulpverleensters werken, niet zozeer een belemmering voor hun politieke taak, maar biedt deze juist mogelijkheden om van binnenuit de organisatie in te vullen met feministische waarden en perspectieven (Brown 1994).

In het transformeren van structuren en het ontwrichten van vertogen hoeven feministische hulpverleensters niet alleen te staan: zij kunnen (tijdelijke) bondgenoten zoeken. Met het thematiseren van verschillen tussen vrouwen ondermijnen zij namelijk niet de mogelijkheid van het creëren van verbondenheid en solidariteit tussen vrouwen. Wel betogen zij dat deze nooit verondersteld kan worden, noch op enig moment ‘af’ is. Verbondenheid komt tot stand in voortdurende breuken en het herstellen daarvan, en kan als streven alleen gestalte krijgen wanneer de negatie van de ander, de verschillen, strijd en worsteling die gepaard gaan met het creëren van verbondenheid daarin reeds zijn opgenomen (Benjamin 1995; 1998). De erkenning van wat en wie je zelf uitsluit en de bereidheid daarvoor verantwoordelijkheid te nemen, sluit het collectief claimen van een eigen stem en het strategisch inzetten van ‘herkenning’ als middelen in de persoonlijke en collectieve empowerment van vrouwen echter niet uit (Skodra 1992; Boedjarath 1994; Serrano-Garcia & Bond 1994; Brown 1994). Het diversiteit-paradigma wijst niet één vorm van politiek handelen als de beste of enige aan, maar vraagt wel van mensen om verantwoordelijkheid te dragen voor de uitsluitingen die ze produceren - wanneer ze bijvoorbeeld verschillen en conflicten tijdelijk ondergeschikt maken aan het creëren van verbondenheid en saamhorigheid.

Feministische hulpverleensters in het diversiteit-paradigma begeleiden cliënten in het proces van empowerment: het openhouden en kunnen dragen van de meervoudigheid en tegenstrijdigheid van het zelf. Politiek gezien betekent empowerment de nooit aflatende en

steeds veranderende strijd tussen verschillende stemmen die de positie van subject in proberen te nemen, en op die manier aan de status van ‘het andere’ of ‘de ander’ proberen te ontsnappen. Postmoderne feministische hulpverleners willen hier een rol in spelen: zij willen hun deel van de verantwoordelijkheid voor het geweld en de uitsluitingen die er plaatsvinden op zich nemen, in de wetenschap dat zij niet de ‘redders’ van de wereld kunnen zijn, noch de ‘goede moeders’ die hun dochters tegen onrecht en pijn kunnen beschermen, omdat zij daar zelf deel aan hebben. In hun visie op politiek, het vrouwelijk subject en verbondenheid tussen vrouwen zijn postmoderne feministische hulpverleners in die zin ‘de onschuld voorbij’.

7.9. Samenvatting en discussie

Postmoderne feministische hulpverleners gaan uit van de visie dat mensen gesitueerd zijn in maatschappelijke praktijken en culturele betekenisssystemen die hun mogelijkheden tot zelfconstructie, zowel inperken als mogelijk maken. Taal en lichamen vormen daarbij aangrijpingspunten van onderdrukking, maar ook van kracht en verzet. Problemen van mensen ontstaan wanneer er van binnenuit of van buitenaf te veel of juist te weinig invloed op het zelf wordt uitgeoefend, waardoor de meervoudigheid en dynamiek (noodgedwongen) gereduceerd wordt. Empowerment is in het diversiteit-paradigma een belichaamd en narratief proces van zelfconstructie. Dit proces krijgt in feministische hulpverlening gestalte in de hulpverleningsrelatie als tussenruimte tussen binnen en buiten, zelf en ander. De hulpverleningsrelatie is een plek waar meervoudigheid, dynamiek en ambivalentie in denken, voelen en handelen worden vastgehouden.

De grote verdienste van dit paradigma ligt in de erkenning van verschillen tussen vrouwen en van de meervoudigheid van het zelf, alsmede in het hanteren van een verscheidenheid van perspectieven in het werken met cliënten. Dit paradigma is bij uitstek geschikt om mensen zowel te zien in hun kwetsbaarheid en lijden, als in hun kracht en verlangen. Aandacht voor verschillen en het toelaten van ambivalentie kunnen voorkomen dat een te snelle en vermeende ‘herkenning’ van de hulpverlener een daadwerkelijke ontmoeting met de cliënt in de weg staat. Dat maakt dit paradigma tot een zeer geschikt denk- en handelingskader in de hulpverlening aan uiteenlopende groepen vrouwen en mannen.

Een kader waarin diversiteit en ambivalentie worden opgehouden, kan bijvoorbeeld zicht bieden op de geleefde werkelijkheid van mensen met een chronische ziekte of handicap, zoals die tot uitdrukking komt in ego-documenten.¹² Auteurs die schrijven over hun leven met een ziekte of handicap laten zien dat dit enerzijds van hen vraagt om naar hun lichaam te ‘luisteren’: om niet over hun grenzen heen te gaan maar hun energie over de dag te verdelen. Het kan echter ook een tegengestelde strategie vergen, namelijk het ‘vergeten’ van het lichaam, het buiten het zelf sluiten van de sensaties die zich aan het lichaam openbaren (Wendell 1996). Zij moeten de taal die hun lichaam spreekt (tijdelijk) negeren om niet vast te komen zitten in één versie van hun zelfverhaal - dat van de patiënt - maar meer te zijn dan hun ziekte of ‘gebrek’. De ervaring van mensen met een lichaam dat pijn doet of het functioneren beperkt, is dat het lichaam dat ze ‘zijn’ een belemmering kan vormen voor hun empowerment, want het kan hun denken en emoties verstoren en hun geestkracht ondermijnen. Door het lichaam en belichaamde ervaringen los te maken van hun ‘geest’ kunnen zij ook andere aspecten van zichzelf toelaten (Wendell 1996; Hillyer 1993).

Mensen met een chronische ziekte of handicap verhouden zich vaak op ambivalente wijze tot hun lichaam en omgeving. Naast het ‘vergeten van hun lichaam’ eisen ze ook aandacht op voor het lijdende lichaam en het tragische van het bestaan, en

wijzen op het belang van erkenning van de onbeheersbaarheid en onmaakbaarheid van het lichaam. Ze vragen anderen om te ‘luisteren’ naar wat mensen met een ziek lichaam te vertellen hebben, omdat dit een ander perspectief biedt op de eigen geleefde werkelijkheid en de sociaal-culturele context waarin we leven (Van Wijnen, Koster-Dreese & Oderwald 1996; Griffin 1999). Zij doen daarmee een paradoxaal appèl om de ‘wijsheid’ van hun lichaam te erkennen en tegelijkertijd dat lichaam te negeren: ‘zie wat ik door dit lichaam weet dat jij niet weet’ en ‘zie mijn lichaam niet want dat ben ik niet’. Ze zetten de taal van hun lichamen strategisch in om te voorkomen dat ze ermee samenvallen, ze wisselen in- en uitsluiting van hun lichamen af en praktiseren op die manier het ideaal van het openhouden van meervoudigheid en tegenstrijdigheid. Met deze dubbelzinnige strategie kunnen zij hun mogelijkheden voor belichaamde en narratieve zelfconstructie openhouden en wellicht vergroten. Zij maken datgene wat in onze westerse cultuur als een zwakte of mismaaktheid wordt beschouwd, tot kracht, en trachten daarmee tegelijkertijd de maatschappelijke bewegingsruimte van ‘kwetsbaren’ en ‘marginalen’ te vergroten. In haar paradox van kracht en kwetsbaarheid, is dit een strategie die bij uitstek past in het diversiteit-paradigma.

Op grond van de bovenstaande voorbeelden is er een kanttekening te plaatsen bij dit paradigma. Een hulpverleenster kan te alle tijde - dat wil zeggen ongeacht de cliënte, setting of hulpvraag - vanuit een diversiteitparadigma werken met cliënten, in die zin dat zij uiteenlopende perspectieven en handelwijzen openhoudt. Dit hoeft echter niet te betekenen dat zij in alle gevallen ook van cliënten vraagt om meervoudigheid en ambivalentie te hanteren. Een voorbeeld kan dit verhelderen. In literatuur over incest of oorlogsgeweld zien we dat auteurs de ‘getuigenis’ een belangrijke rol toekennen in het helingsproces (Agger 1992; Herman 1993). Een getuigenis afleggen van de traumatische ervaringen betekent dat vrouwen diep weggestopte herinneringen en de daarmee gepaard gaande pijn, vernedering en geweld, in hun bewustzijn toelaten. Dit gaat vaak gepaard met heftige lichamelijke en emotionele reacties, die tot chaos en ‘decompensatie’ van het zelf kunnen leiden (De Vries 1998). Vanuit een diversiteit-paradigma is het ‘openleggen’ van datgene wat stilgezwegen is, één mogelijke handelwijze naast vele anderen. De narratieve zelfconstructie die postmoderne feministische hulpverleners voor ogen hebben kan inhouden dat cliënten de traumatische gebeurtenissen in het verleden een plek kunnen geven in hun zelfverhaal. Het kan echter ook betekenen dat ervoor gekozen wordt dat cliënten verschillende zelfverhalen naast elkaar laten bestaan, of dat er gaten blijven zitten in het zelfverhaal, omdat op die manier de kwaliteit van het leven het best gewaarborgd is.¹³ Het kunnen hanteren van ambivalentie betekent dat hulpverleners hun eigen normen met betrekking tot wat ‘goed’ is voortdurend ondervragen in relatie tot hun cliënten. Dat betekent dat hulpverleners kunnen besluiten om de cliënte (voorlopig) empathisch en steunend tegemoet te treden, of om haar een aantal vaardigheden te leren die haar helpen voor zichzelf op te komen in de omgang met anderen. Dit paradigma zal echter het best tot z’n recht komen in het werken met cliënten die samen met de hulpverleenster bereid én in staat zijn alle vertrouwden los te laten, om vandaaruit wellicht hernieuwd tevoorschijn te treden.

8. Zingeving als empowerment in humanistisch raadswerk

In de inleiding gaf ik al aan dat postmoderne feministische theorieën en perspectieven een belangrijke inspiratiebron voor mij hebben gevormd in dit onderzoek. Vanuit een aanvankelijke affiniteit met de autonome vrouwenhulpverlening in Nederland (de politieke stroming) ben ik langzaam maar zeker via de cultuurkritische stroming opgeschoven naar een meer postmoderne visie op feministische hulpverlening. Hoewel mijn visie op empowerment onvermijdelijk ook door de andere feministische denktradities is gestempeld, voel ik me het meest aangetrokken tot het postmoderne diversiteit-paradigma van empowerment, omdat het de complexiteit en de dynamiek van empowerment (in hulpverleningsrelaties) het best weet te vatten. Dit paradigma vormt mijn vertrekpunt en maatstaf voor mijn reflectie op de vijf verhalen over humanistisch raadswerk in dit hoofdstuk.

In hoofdstuk 4 gaf ik aan dat er een zekere verwantschap tussen het feministische verhaal en het communicatieve verhaal bestaat, en dat er op essentiële punten een onderscheid is met het spirituele en het narratieve verhaal. Ik constateerde dat er twee verschillende zwaartepunten zijn in praktijken van humanistisch raadswerk. In het eerste ligt de nadruk op spiritualiteit, narrativiteit, eenvoud en verbondenheid, maar blijft zingeving beperkt tot een individueel en veelal innerlijk proces. Het andere zwaartepunt kenmerkt zich door een gerichtheid op zingeving als empowerment. Behalve individuele zingevingsprocessen, gaat het hierin om het vergroten van de institutionele en maatschappelijke ruimten tot zingeving. Het communicatieve verhaal en het feministische verhaal tonen daarbij ook onderling weer interessante verschillen, zo gaf ik aan, en het eenvoudige verhaal lijkt een tussenpositie in te nemen tussen beide profielen.

8.1. De verhalen ter discussie

Op grond van mijn onderzoek naar empowerment in feministische hulpverlening kan ik in dit hoofdstuk nu de dialoog openen tussen de drie empowerment-paradigmata en vijf verhalen over humanistisch raadswerk.¹ Mijn aandacht gaat daarbij specifiek uit naar de sensitiviteit voor macht/gender in de verhalen over humanistisch raadswerk en naar het politiserende gehalte van de verhalen. Dit levert interessante bevindingen op, zowel wat het onderscheid tussen het feministische en het communicatieve verhaal betreft, als met betrekking tot de tussenpositie die het eenvoudige verhaal in humanistisch raadswerk inneemt. Bovendien blijken niet alleen het communicatieve en feministische verhaal, maar ook de andere drie verhalen over humanistisch raadswerk aanknopingspunten te bieden voor zingeving als empowerment. Dit roept echter ook de vraag op waar de grens van empowerment zichtbaar wordt. Moet het professionele handelen van raadslieden in alle situaties een machtssensitief en politiserend handelen zijn of zijn er ook situaties die een andere benadering vereisen?

8.1.1. Het feministische verhaal

Het feministische verhaal over humanistisch raadswerk toont een opvallende verwantschap met het autonomie-paradigma. Die verwantschap komt op de eerste plaats tot uitdrukking in de aandacht voor machtsverschillen tussen de seksen, zoals die zich manifesteren in de maatschappelijke positie en socialisatie van vrouwen. Daarnaast zien we dat zingevingsvragen of -problemen, de expressie daarvan en de omgang daarmee vanuit een genderperspectief beluisterd en geïnterpreteerd worden. In de werkrelatie tonen raadslieden in dit verhaal een bewustzijn van sekse-verschillen tussen raadswerk(st)er en cliënt(e). Het feministische verhaal kenmerkt zich verder, evenals het autonomie-paradigma door een gerichtheid op het vergroten van de zelfbeschikkingsvermogens en -kansen van patiënten, bewoners of gedetineerden in de instituties waarin zij verblijven en in hun leven daarbuiten. Daartoe behoort ook het invloed uitoefenen op het beleid van instellingen, zoals we in hoofdstuk 4 zagen.

In het licht van de dominante plaats die de politieke stroming in de Nederlandse vrouwenhulpverlening heeft ingenomen is het niet vreemd dat juist het autonomie-paradigma zo sterk vertegenwoordigd is in verhalen over humanistisch raadswerk. Wat wel opvalt is dat het feministische verhaal in bepaalde opzichten nog steeds de kenmerken van de vroeg-politieke stroming in feministische hulpverlening toont. In feministische hulpverlening zien we dat het afgelopen decennium het ‘wij vrouwen’ in de politieke stroming is verlaten voor het doordenken van sociaal-culturele verschillen tussen vrouwen onderling en de implicaties daarvan voor begeleidingsrelaties en een feministische politiek. Deze ontwikkelingen bieden interessante aanknopingspunten voor de verdere ontwikkeling van het feministische verhaal over humanistisch raadswerk in een multiculturele samenleving. Het helpt raadslieden behalve aandacht voor sekse-verschillen, ook een grotere cultuursensitiviteit te ontwikkelen in hun visie op existentiële problemen, als ook in de relatie met hun cliënten. Het diversiteit-paradigma werpt licht op de verwevenheid van gender, etniciteit en andere processen die verschil maken, met andere woorden op de complexiteit van de machtsprocessen in onze multiculturele samenleving als de context waarin vragen en problemen van mensen zich aandienen.

8.1.2. Het communicatieve verhaal

In de confrontatie van het communicatieve verhaal met de drie empowerment-paradigmata valt op dat dit verhaal aanhaakt bij een ander paradigma dan het feministische verhaal, namelijk het diversiteit-paradigma. Dit verklaart de verschillen tussen deze verhalen die ik reeds in hoofdstuk 4 constateerde. In het communicatieve verhaal gaat de aandacht uit naar de gesitueerdheid van personen in de systeem- en leefwereld en de productieve en disciplinerende processen die daarbinnen en daartussen werkzaam zijn. Het situeert raadswerk in het spanningsveld van krachten dat in de interferentiezône tussen systeem- en leefwereld voelbaar is en benadrukt het belang van een sensitiviteit van de raadswerker voor macht in de werkrelatie, in het besef dat de werker hieraan nooit kan ontsnappen. In die zin is dit verhaal ‘de onschuld voorbij’.

In de tamelijk ‘massieve’ machtsopvatting die dit verhaal kenmerkt, ontbreekt echter specifieke aandacht voor gender en etniciteit als processen die verschil maken in de samenleving, in organisaties en ook in de werkrelatie. Het biedt daarmee raadslieden weinig handvatten hoe zij dergelijke processen kunnen leren herkennen of hoe zij hun

sensitiviteit ervoor kunnen vergroten, noch hoe zij deze machtsprocessen productief kunnen maken. Het diversiteit-paradigma biedt interessante aanknopingspunten voor de verdere specificering van machtsprocessen in (de theorievorming over) humanistisch raadswerk. Macht wordt hierin gedefinieerd als processen die verschillen als gender en etniciteit creëren. Deze processen kunnen zowel productief en verruimend, als onderdrukkend en inperkend werken. Taal en lichamen vormen de voertuigen van macht. Het diversiteit-paradigma kan bijdragen aan het nader onderzoeken van de relatie tussen macht, lichamen en betekenis- of zingeving doordat het licht werpt op de verschillende verschijningsvormen van macht.

8.1.3. Het narratieve verhaal

In het narratieve verhaal staat de gerichtheid op het individuele levensverhaal van cliënten centraal. In het beluisteren van dit levensverhaal lijkt een machtsperspectief te ontbreken, dat wil zeggen dat er geen expliciete aandacht is voor de collectieve lijnen die in de individuele verhalen van cliënten zijn te ontdekken. In de werkrelatie zien we weliswaar dat verschillen in positie en vermogens tussen de werker en cliënt(e) gethematiseerd worden, maar niet de sociaal-culturele verschillen die met de persoon van de werker en de cliënt(e) de werkrelatie binnentreden. Die oefenen toch op meer of minder zichtbare wijze invloed uit door middel van (onuitgesproken) opvattingen, vanzelfsprekende normen, omgangsvormen, taalgebruik, kledingstijl, huidskleur en communicatie-wijzen.

De drie empowerment-paradigmata maken ieder op eigen wijze aannemelijk dat de bestaanscondities en belangrijke gebeurtenissen in het leven van mensen mede beïnvloed worden door gender, etniciteit en sociaal-economische klasse. Dat betekent dat sommige groepen in onze samenleving een grotere kans hebben op het optreden van bepaalde gebeurtenissen in hun leven dan andere groepen, of hun kwaliteit van leven stelselmatig bedreigd weten. Dit kleurt hun zelf- en levensverhalen of kan ze doen stokken. Te denken valt bijvoorbeeld aan seksueel geweld of racisme en discriminatie op grond van huidskleur, armoede en migratie.

Het diversiteit-paradigma biedt bovendien het belangrijke inzicht dat mensen in het vertellen en construeren van hun zelf- en levensverhaal gebruik (moeten) maken van de voorhanden zijnde culturele betekenisystemen en interpretatie-repertoires. Of en hoe het eigen verhaal verteld kan worden is niet alleen afhankelijk van individuele vermogens tot zingeving, maar ook van de cultureel beschikbare zelfdefiniëringsruimte. In existentieel biografisch werk, dat op een aantal vlakken opvallende overeenkomsten vertoont met de narratieve benadering in humanistisch raadswerk, worden individuele verhalen eveneens opgevat als dragers van collectieve betekenissen die de sociaal-culturele context tot uitdrukking brengen. Brouwer noemt dit werk ‘cultuurkritisch’ omdat het ‘zichtbaar maakt hoe bepaalde processen in de samenleving de existentiële ontwikkeling kunnen vervormen’ (Brouwer 1994: 53). Ook dit werk kan een ondersteuning bieden voor een politisering van zingeving in het narratieve verhaal.

De empowerment-paradigmata bieden bovendien handvatten voor de verdere ontwikkeling van dit verhaal waar het aandacht betreft voor de - veelal subtiele - werkzaamheid van *gendering* en andere processen die verschil maken in de werkrelatie tussen raadspersoon en cliënt(e). Het diversiteit-paradigma en de sensitiviteit voor de macht van taal daarbinnen helpt de interpreterende arbeid van de raadswerker in het narratieve verhaal op een meer machtssensitieve wijze invulling te geven. Het gaat dan bijvoorbeeld om vragen als: Welke betekenissen worden er buitengesloten? Op welke aspecten van het verhaal van de cliënt(e) gaat de raadsman of raadvrouw niet in? Geeft hij

of zij de cliënt(e) ruimte om zelf ervaringen te benoemen? Is er onderhandeling mogelijk over betekenissen?

Ten slotte kan het diversiteit-paradigma ook als vertrekpunt fungeren voor het doordenken van de plek die het lichaam kan innemen in een narratieve methodiek gericht op zingeving in praktijken van humanistisch raadswork.

8.1.4. Het spirituele verhaal

Het spirituele verhaal kenmerkt zich door een gerichtheid op het geestelijke. In deze gerichtheid naar binnen ontbreekt, evenals in het narratieve verhaal, een machtsperspectief. Ook in de werkrelatie zien we in dit verhaal geen verwijzing naar mogelijke bronnen van ongelijkwaardigheid. De zelf-reflexieve levenshouding van de werker, diens communicatieve vermogens (zoals luisteren, spreken, waarnemen en zwijgen), en ‘verbondenheid’ vormen de methodische sleutelbegrippen in het geestelijke werk.

In de teksten die handelen over deze visie op geestelijk werk valt echter op dat er wel degelijk sprake is van een bewustzijn van macht - of beter: onderdrukking en geweld - maar macht wordt hier gesitueerd buiten het geestelijke werk. Op al deze punten toont het spirituele verhaal een interessante verwantschap met het relatie-paradigma, dat eveneens spirituele noties bevat. Deze verwantschap wordt nog sterker met betrekking als het gaat om het zich afzetten tegen de ‘dominante’ cultuur en de opvattingen van professionaliteit en het dualistische denken daarbinnen, zoals tussen voelen en denken, lichaam en geest, zelf en ander, en tussen autonomie en verbondenheid. Problematisch is echter dat met het afzetten tegen de dominante cultuur en bepaalde scheidingen, net als in het relatie-paradigma, juist nieuwe tegenstellingen worden geproduceerd, zoals tussen spiritualiteit en materialiteit (Jorna 1998), en tussen activiteit en passiviteit in het handelen van de geestelijk werker (Jorna 1993). Een citaat kan dit verduidelijken:

‘In het beoefenen van geestelijk werk hoopt de raadspersoon in zijn open houding, in zijn laten - in de verschillende modaliteiten - de cliënt al verhalend tot een voor hem kloppende oplossing te doen komen. In het communiceren op een diepere laag kan op die manier zin gegeven en ontvangen worden. In de zinvaart verlangen mensen naar een zinervaring die eerder mogelijk wordt wanneer bemoeizuchtige of egocentrische inspanning van de professionele geestelijke verzorger achterwege blijft.’ (Jorna 1993: 313)

Uit dit citaat blijkt dat de specificiteit van het geestelijk werk in het spirituele verhaal in het ‘laten’ of ‘laten zijn’ in plaats van het ‘doen’ wordt gezocht. Het geven van prioriteit aan het ‘laten’ in het geestelijk werk komt voort uit de wens om ruimte te geven aan processen (zinervaring) die in onze cultuur en hulpverleningsrelaties in het gedrang komen, vanuit de diepgevoelde wens dus om machtsvrij te werken. Uit het bovenstaande citaat wordt echter duidelijk dat in het lokaliseren van macht buiten praktijken van geestelijk werk raadslieden (onbewust) bepaalde processen buitensluiten van hun handelen.

In dezelfde trant zien we dat in het spirituele verhaal ook een scheiding aangebracht wordt tussen spiritualiteit en materialiteit. Spiritualiteit wordt hierin, zoals eerder aangegeven, gedefinieerd als ‘een keuze voor de weg naar binnen om aandacht te geven aan wat hart en ziel beroert.’ (Jorna 1998: 35) De gerichtheid naar binnen komt eveneens voort uit het verlangen het geestelijke leven niet te laten belemmeren door de maatschappelijke en materiële realiteit. Maar in de exclusieve gerichtheid op spiritualiteit

als een innerlijk proces worden andere vormen van spiritualiteit die naar buiten gericht zijn en activiteit tonen, uitgesloten van het professionele handelen. Geestelijk werk als een gerichtheid op innerlijke processen, hoeft echter een gerichtheid op de buitenwereld - de organisatie waarin men werkzaam is en de samenleving waarin men leeft - niet uit te sluiten, zo zagen we reeds in de verhalen van feministisch geïnspireerde humanistisch raadvrouwen (zie hoofdstuk 4). Ook het diversiteit-paradigma bevat belangrijke inzichten voor een verbinding tussen de innerlijke wereld en de buitenwereld, en tussen spiritualiteit en materialiteit.²

Het diversiteit-paradigma kan ten slotte ook het spirituele verhaal verrijken door de dynamiek tussen geestelijk werker en cliënt in te kleden met een visie op macht als processen die kunnen afsluiten en inperken, maar ook kunnen openen en in beweging brengen.

8.1.5. Het eenvoudige verhaal

In het eenvoudige verhaal ten slotte zien we een overeenkomst met het narratieve en spirituele verhaal in die zin dat een macht/genderperspectief op zingevingsvragen ontbreekt. Er is in dit verhaal wel sprake van macht, maar geweld wordt met name op instellingsniveau gelokaliseerd, buiten de raadswerkpraktijk. Net als in het spirituele verhaal en het narratieve verhaal is sprake van een (relatieve) afwezigheid van macht in de werkrelatie. In het eenvoudige verhaal wordt nog meer dan in de andere verhalen duidelijk dat dit voortkomt uit een ‘verlangen naar verbondenheid’: de behoefte een relatie te creëren of vrijplaats te bieden aan cliënten waarin deze zich gezien en erkend kunnen weten als uniek individu (Hoogeveen 1991; Molenaar 1997). Hierin wordt een treffende gelijkennis zichtbaar met het relatie-paradigma in feministische hulpverlening.

Er klinkt in het eenvoudige verhaal wel een bewustzijn door van mogelijke machtsverschillen tussen raadsliden en hun cliënten, op grond van de verschillende posities die zij in de organisatie innemen en (tijdelijke) verschillen in vermogens, levenswijsheid en levensvisie. Deze verschillen hoeven een gelijkwaardige werkrelatie echter niet in de weg te staan. Raadsliden dienen zorg te dragen voor het creëren van een open en gelijkwaardige relatie, waarin cliënten zich in hun eigenheid en als gelijkwaardig individu gezien en aangesproken weten (Hoogeveen 1991). Empathie en verantwoordelijk handelen vormen belangrijke elementen in het creëren van dergelijke relaties (Hoogeveen 1991, Bru 1994). In het eenvoudige verhaal verschijnt het professionele handelen van de raadswerker zodoende als een liefdevolle, betrokken uitnodiging aan cliënten om hun leven zelf inhoud en richting te geven door een appèl te doen op hun eigen kracht en verantwoordelijkheid om een zinvol leven te leiden.

De vrijplaats van raadsliden fungeert daarbij als een tegenwicht tegen het gewelddadige karakter van instituties, zoals de gezondheidszorg, krijgsmacht en justitie, en de objectiverende werking die daarvan uitgaat op de individuen die er werken en verblijven. In termen van het relatie-paradigma zouden we de vrijplaats in dit verhaal kunnen duiden als *een relationele context* waarin de eigen stem van mensen tot ontwikkeling kan komen. Dit verhaal toont raadsliden als de ‘goede moeders’ die tegen de verdrukking van instituties in, cliënten trachten te erkennen als mens met een uniek verhaal, en die de kwetsuren van cliënten, die zij hebben opgelopen als gevolg van het geweld in de samenleving en in hun persoonlijke leven, trachten te helen. Daartoe weigeren zij zich te conformeren aan de dominante (organisatie)cultuur en de normen en waarden, regels en voorschriften daarin. Ze verzetten zich tegen de dominante methodiekopvatting, de standaardisatie van behandelingen en de ‘ontmenselijking’ van hulpverlening die onder meer daardoor plaatsvinden. Raadsliden getuigen in dit verhaal

van lef en kracht om een eigen koers te varen binnen de instituties waarin zij werkzaam zijn. In hun verbinding met de menselijke, kwetsbare en behoeftige kant van het bestaan tonen zij de eigenzinnigheid van deze professie.

Het is echter de vraag wat deze 'eigenzinnigheid' betekent voor de positie van humanistisch raadswerk binnen de desbetreffende instituties en in relatie tot andere beroepsgroepen erbinnen en erbuiten. Humanistisch raadslieden verzetten zich tegen datgene dat gangbaar is in de werkomgeving en samenleving (productie, effectiviteit, marktdenken) - in het relatie-paradigma aangeduid als de dominantie van het 'mannelijke' in onze westerse cultuur. Ze trachten zich daaraan te onttrekken door de eigen aard van het werk en de vrijplaatsfunctie te benadrukken. Daarmee kiezen ze voor de positie van 'gemarginaliseerde vrouw' binnen de instituties en in relatie tot andere beroepsgroepen zoals psychotherapie en maatschappelijk werk. Het is de vraag of raadslieden op die manier wel gehoord worden in wat zij te vertellen hebben. Heeft met andere woorden hun strategie van zelfuitsluiting wel de gewenste effecten in de instituties en in de samenleving?

Het diversiteit-paradigma biedt aanknopingspunten om de vrijplaats op een andere wijze in te vullen. De vrijplaats kan vanuit een postmoderne machtsopvatting nooit vrij van macht zijn, omdat macht circuleert in organisaties en ook het raadswerk en de werkrelatie doortrekt. Ook kan de vrijplaats niet louter een 'positief machtsveld' zijn in een onderdrukkende of dehumaniserende omgeving. De vrijplaats kan daarentegen wel fungeren als een soort 'tussenruimte' die raadslieden tegelijkertijd een binnenstaanders- als een buitenstaanderspositie toebedeelt ten opzichte van de instituties waarin zij werkzaam zijn. Deze dubbelpositie maakt het hen mogelijk om een goed inzicht te verwerven in het reilen en zeilen van de organisatie, en tegelijkertijd daar een kritische distantie toe te houden. Het helpt hen de middelen te identificeren die hen in staat stellen om van binnenuit veranderingen te bewerkstelligen. Te denken valt aan deelname aan overlegorganen, het creëren van netwerken, het organiseren van deskundigheidsbevordering, verrichten van (tevredenheids)onderzoeken onder bewoners en personeel van bijvoorbeeld ziekenhuizen, en het zoeken van bondgenoten in hun streven naar een organisatie met een 'menselijk' gezicht.

Op die manier kan de vrijplaats enerzijds als een 'veilige haven' voor cliënten fungeren om tot rust te komen en 'naar binnen kijken', anderzijds als een plaats vanwaaruit de humanisering van organisaties gestalte kan krijgen. Het raadswerk kan daarmee uit de marge van de instituties komen en een plaats krijgen in het centrum ervan waarin systeemmotieven en de individuele behoeften en verlangens van mensen met elkaar botsen, zonder de benodigde distantie tot deze instituties te verliezen.

8.1.6. De onschuld voorbij

In het voorgaande heb ik een gesprek geopend tussen feministische hulpverlening en humanistisch raadswerk, door te zoeken naar aanknopingspunten om zingeving als empowerment te denken in de verschillende verhalen. Het blijkt dat de paradigmata zowel handvatten bieden voor een uitbreiding van de gerichtheid op individuen en individuele zingevingsvragen met een focus op de sociaal-culturele contexten waarin deze optreden, als voor het vergroten van de machtsensitiviteit van raadslieden in het werken met cliënten.

Met betrekking tot de perspectieven die humanistisch raadslieden in de verschillende verhalen hanteren, hoop ik met mijn uiteenzetting van de empowerment-paradigmata het belang van machtspectieven in het beluisteren van zingevingsvragen en de verhalen van cliënten aannemelijk te hebben gemaakt. Het diversiteit-paradigma

toont het belang van het openhouden van verschillende perspectieven in het werken met cliënten. De meervoudige geleefde kaders van humanistisch raadslieden verschijnen vanuit dit paradigma als een kracht van deze professie, mits raadslieden bereid en in staat zijn tot een reflexieve verantwoording van hun professionele handelen.

Een belangrijke boodschap die het diversiteit-paradigma het humanistisch raadswerk meegeeft voor de werkrelatie, is dat gemeenschappelijkheid en verbondenheid tussen mensen geen gegeven is, maar door voortdurende inspanningen bewerkstelligd moet worden. Alertheid op verschillen in positie en vermogens is daarbij onvoldoende. Om empowerment van cliënten mogelijk te maken, zullen raadslieden zichzelf in het geding moeten brengen en daarmee ook het risico moeten durven aangaan van uitsluiting en geweld.

Voor een politisering van zingeving is het nodig dat humanistisch raadslieden hun blik niet alleen naar binnen, maar tegelijkertijd ook naar buiten richten, op de sociaal-culturele contexten waarin mensen zich bewegen. Dit kan bijdragen aan de ontwikkeling van humanistisch raadswerk als een maatschappelijk betrokken professie in de (veranderende) institutionele contexten en Nederlandse samenleving. Humanistisch raadswerk en de humanistiek als betrokken op medemenselijkheid en humanisering, kunnen een belangrijke rol vervullen als ‘bemiddelaar’ in spanningsvelden, zoals in organisaties maar wellicht ook op (inter)nationaal niveau. Ik denk dan bijvoorbeeld aan de rol die raadslieden bij defensie kunnen vervullen in vredesmissies. Ook zie ik mogelijkheden voor humanistici om als tussenpersoon te fungeren tussen overheden en ngo’s. Ze kunnen ruimten voor reflectie, bezinning én actie openen en macht in productieve zin aanwenden om mensen of organisaties aan het woord te laten komen over hun behoeften, wensen en belangen, mits zij bereid zijn de grenzen van hun professie te verkennen en waar mogelijk te verschuiven.

Op uiteenlopende punten vormen de drie empowerment-paradigmata ook een ondersteuning van het professionele handelen van raadslieden in de vijf verhalen. Met name tussen het eenvoudige verhaal en het relatie-paradigma werd een verrassende verwantschap zichtbaar. Dit verhaal bleek evenals het feministische en het communicatieve verhaal een verhaal over empowerment, maar op een minder uitgesproken wijze. In haar nadruk op eenvoud en verbondenheid en de afwezigheid van een sensitiviteit voor macht in het werken met cliënten toont het tevens een grote verwantschap met het spirituele en narratieve verhaal.

Het eenvoudige verhaal neemt ook in een ander opzicht een opmerkelijke plaats in tussen de andere verhalen. In dit verhaal concentreert zich een spanning die ook in de andere verhalen over humanistisch raadswerk in meer of mindere mate voelbaar wordt. Dit betreft niet de spanning tussen zingeving en empowerment, en ligt dus ook niet zozeer *tussen* de twee profielen die ik in hoofdstuk 4 construeerde. Deze spanning wordt voelbaar in het ‘stille werk’ enerzijds en het mobiliseren van medewerkers in de organisatie in het belang van humanisering anderzijds. In het feministische verhaal manifesteert zich een dergelijke spanning tussen wat hierin is aangeduid als het geestelijke werk - ‘het stilstaan bij’ - versus het mobiliseren van cliënten, en in het spirituele verhaal in het ‘passief handelen’ versus het ‘actief handelen’ in begeleidingsrelaties.

In de slotparagraaf van dit hoofdstuk zal ik proberen deze spanning verder op scherp te stellen door in te gaan op de presentie-benadering die Baart (1997) ontwikkeld heeft.

8.2. Presentie in humanistisch raadswerk: de grenzen aan empowerment?

Het 'stille werk' waar Hoogeveen (1991) over spreekt wordt zichtbaar daar waar humanistisch raadslieden zich bewegen aan de 'schaduwzijde'³ van het menselijk bestaan, waar mensen ongeneeslijk ziek of stervende zijn, waar (vrijwel) geen mogelijkheden meer zijn om het zelf en bestaan een nieuwe zin, inhoud en richting te geven. Voor de raadswerker rest er dan alleen nog een 'er zijn' voor de ander:

'Geestelijk werk probeert mensen van lijdend voorwerp in hun situatie weer onderwerp te maken, of, als dat allemaal niet meer mogelijk lijkt, de ander te laten voelen dat hij niet losgelaten en vergeten wordt.' (Wimmers 1985: 63)

Wanneer mensen worstelen met het vinden van een verhouding tot hun ongeneeslijke ziekte of hun naderende levenseinde, is vaak het enige wat humanistisch raadslieden kunnen doen 'erbij blijven en mee het gat in kijken' zoals een van de geïnterviewde humanistisch raadvrouwen dat uitdrukte. Het betreft hier humanistisch raadswerk als 'stil werk', waarin begeleiding eerder een 'zijn' of 'laten' dan 'doen' behelst (Hoogeveen 1993: 289; Jorna 1993). Het is een eindeloos en onvermoeibaar luisteren naar vaak zich steeds herhalende verhalen, zwijgen, wachten, oplettende beschikbaarheid en trouw, totale aandacht op en voor de ander zodat de raadswerk(st)er zichzelf, zijn of haar missie, doelen en wens om van betekenis te zijn, vergeet (Hoogeveen 1991). Het 'laten' betekent hier niet dat er geen handelen plaatsvindt: het neemt eerder de gedaante aan van een actieve passiviteit (Jorna 1993). Het is bovendien niet gericht op een actieve verandering aan de kant van de cliënt of 'greep krijgen op', maar kan mogelijk de cliënt helpen de eigen eindigheid te verduren, hetgeen een 'overgave aan', 'verzoening met' en 'aanvaarding van' de lotgevallen van het leven impliceert (Hoogeveen 1991).

Dit 'stille werk' zouden we kunnen duiden in termen van een 'presentie-benadering' (Baart 1997). Deze kenmerkt zich door 'er zijn voor' een ander in de existentiële verlegenheid of worsteling die veelal het gevolg is van ingrijpende levensgebeurtenissen of ervaringen.⁴ De aandacht van de presentie-beoefenaar is open, gericht op wat de ander aan de orde stelt, en op de wijze waarop die ander dat aan de orde stelt. Dat betekent dat de werker zolang mogelijk blijft bij het verhaal zoals de cliënt dat vertelt en dat hij de cliënt erkent in zijn of haar beleving en betekenisgeving, en in de behoeften en verlangens die daaruit spreken. De presentie-beoefenaar beschikt over een 'bureaucratisch vrije ruimte' die zijn of haar beschikbaarheid, tijd, trouw, belangeloosheid en onvoorwaardelijkheid zoveel mogelijk garanderen (Baart 1997: 213-214).

Op het eerste gezicht lijkt er een verschil te schuilen tussen een presentie- en empowerment-benadering in de gerichtheid van empowerment op het in beweging brengen van innerlijke processen, het vergroten van vermogens en vaardigheden, en het verruimen van sociaal-culturele contexten. Presentie verwijst daarentegen naar een ontvankelijkheid voor datgene dat zich aandient in de relatie tot de ander. Het is een durven blijven bij tragische verscheurdheden maar ook bij vitale vreugdes en verlangens, bij het onbegrijpelijke en gewelddadige én het afgeronde en liefdevolle, bij het verlorene en niet louter het reparabele (Baart 1999).

Presentie kan echter wel degelijk de cliënt in beweging brengen, hoewel dat niet het vooropgezette doel is. De aandachtige betrokkenheid van de werker vormt het fundament van een zorgzame betrekking tussen werker en cliënte (Tronto 1993), waarin beraad over 'wat voelt goed' en 'hoe nu verder' en dus ook de overgang van presentie naar

interventie kan plaatsvinden (Baart 1997). In die zin kan de presentie-benadering wellicht beschouwd worden als een voorfase van empowerment, omdat in het aanwezig zijn voor de ander vertrouwen, veiligheid en ruimte kunnen ontstaan waarin ongemerkt en onbedoeld een bezinning kan plaatsvinden op de vraag ‘wat moet of wil ik nu met mijn leven’ en er nieuwe beweging kan ontstaan.

Toch is dit geen bevredigend antwoord, omdat daarmee niets gezegd is over de macht die ook in presentie werkzaam is. In het diversiteit-paradigma kwam de macht van getuigenis ter sprake, als een krachtig maar subtiel middel in de empowerment van cliënten. Het is de macht van het ‘erbij blijven’ in de pijn, verdrukking of afgeslotenheid van de ander en ook het kunnen vasthouden van de ambivalente gevoelens die dit in de werker zelf oproept. Het is een vorm van macht die niet zozeer werkzaam is in het spreken, maar vooral in het zwijgen, de houding, de oogopslag, de aanraking waarlangs signalen worden uitgezonden: ‘ik hoor je’ en ‘je mag er zijn’. De vraag die dit oproept is of presentie niet eveneens een vorm van macht impliceert die opent, verruimt, in beweging brengt? Een vorm van macht die zelfs in het licht van de eindigheid van het menselijk bestaan de ruimte kan vergroten voor mensen ‘om aandachtig, emotioneel en communicatief doorleefd te kunnen sterven’ (Kunneman 1992: 170)? Maar als presentie ook als empowerment gedacht kan worden, waar ligt dan de grens aan empowerment?

De spanning tussen presentie en empowerment is niet opgelost met de mogelijk ‘empowerende’ werking van de eerste, omdat de benaderingen zich kenmerken door een ander handelen en een andere gerichtheid. Welke benadering de meest geëigende is, is afhankelijk van de situatie, cliënt of het moment van handelen. De eigenheid van humanistisch raadswerk is wellicht juist gelegen in het kunnen openhouden van die spanning: er zijn voor mensen in hun lijden en kwetsbaarheid, en de liefdevolle uitnodiging om meer te zijn dan dat door het aanspreken van hun kracht en verlangen.

9. Epiloog: reflectie in onderzoek

Het leven van vragen, zo begon ik de inleiding, is misschien wel bij uitstek het kenmerk van een 'levensecht humanisme'. Met dit onderzoek hoop ik een bijdrage te hebben geleverd aan de theorie en praktijk van humanistisch raadswerk en het levend houden van deze praktijken in een veranderende omgeving en samenleving. Reflectie heb ik daarbij naar voren geschoven als een noodzakelijke voorwaarde voor leren en veranderen, niet alleen voor de werkenden in deze praktijken, maar ook voor degenen die betrokken zijn bij het onderwijs en onderzoek rondom deze professie en de ontwikkeling daarvan.

Mijn appèl om te reflecteren op het eigen handelen geldt niet alleen raadslieden, maar evenzeer mijn eigen professionele handelen als onderzoeker. Vanuit mijn affiniteit met postmodern geïnspireerde feministische theorieën geef ik reflectie, en in het bijzonder reflectie op macht, een centrale plaats in dit onderzoek (Lather 1991; Morawski & Steele 1991; Opie 1992; Abma 1996; Ristock & Pennell 1996; Wilkinson & Kitzinger 1996; Condor 1997). Mijn uitgangspunt is dat ik als onderzoeker zelf ook macht uitoefen en onvermijdelijk mijn sporen achterlaat in dit onderzoek, en dat ik ook zelf ben 'gekleurd' door machtsprocessen. Ik kom bovendien niet onveranderd uit dit proces te voorschijn, maar ben als onderzoeker zelf in het geding. In mijn beschrijvingen, interpretaties en constructie van paradigmata resoneren onuitgesproken waarden, belangen, ervaringen, doelen en verwachtingen, zodat de kennis die ik produceer altijd partiële en partijdige, en altijd voorlopige, want *gesitueerde kennis* is (Haraway 1988; 1991).

Reflectie beschouw ik als een manier om mijn eigen zekerheden voortdurend te ondervragen en aan het wankelen te brengen, om zo verstarring te voorkomen en een gepaste bescheidenheid te creëren ten opzichte van wat ik kan weten. Mijn postmoderne feministische visie noopt tot bescheidenheid met betrekking tot mijn invloed als onderzoeker en auteur van teksten. De cruciale aspecten van reflectie zijn alleen toegankelijk van binnenuit: de opvattingen, waarden, belangen, commitments, bedoelingen en motieven van degene die reflecteert, bepalen waar de aandacht naar uitgaat en waar hij of zij voor open staat, bepalen kortom zijn of haar 'lezing' van gebeurtenissen, ervaringen en theorieën. Dit impliceert dat ik besef geen controle te hebben over het gegeven of en zo ja, hoe mijn 'boodschap' aan humanistisch raadslieden ontvangen wordt. Of de bedoeling die ik wens te communiceren overkomt, is niet alleen afhankelijk van de essentie of intentie die ik daarin leg, maar ook van de lezer die andere kaders hanteert en dus verbanden legt met andere tekens en betekenissen dan de door mij bedoelde (Abma 1996). In die zin hebben raadslieden zelf de 'controle' over hun reflectie-processen: zij kunnen op eigen unieke wijzen verbanden tot stand brengen tussen hun geleefde kaders en de feministische perspectieven die ik hen aanbied, maar deze ook afwijzen. Of en welke leerprocessen er plaatsvinden is niet op voorhand, noch in algemene zin te zeggen.

Tegelijkertijd vraagt een postmoderne feministische visie ook om sensitiviteit voor macht en mogelijk machtsmisbruik (geweld) en een verantwoordelijk gebruik van macht in onderzoek (Ristock & Pennell 1996). Taal en beelden zijn in postmodern geïnspireerde feministische theorieën krachtige instrumenten in de productie van kennis en macht. Ook mijn onderzoek kan zich hieraan niet onttrekken: mijn interpretaties als onderzoeker of als auteur van een tekst maken deel uit van een discours dat betekenissen en afhankelijkheidsrelaties produceert (Abma 1996). Mijn uitgangspunt is dat ik macht niet kan tegengegaan of uitschakelen in het onderzoeksproces, maar wel op een reflexieve en waar mogelijk productieve wijze kan aanwenden. Met 'productief' bedoel ik dat ik macht op een zodanige wijze hanteer dat ik mijn interpretatie- en handelingsrepertoires evenals

die van de betrokkenen/lezers verruim en daarmee onze mogelijkheden om betekenis en inhoud te geven aan onze praktijken.

9.1. Criteria voor postmodern feministisch onderzoek

Reflexiviteit beschouw ik als een essentieel onderdeel van mijn onderzoek omdat dit ervoor zorgt dat ik mijn eigen perspectieven en handelwijzen voortdurend bevraag op wat ik in- en uitsluit en mijn onderzoeksvragen ter discussie stel (Lather 1991). Om mijn zelfreflexiviteit gedurende het onderzoek en schrijfproces te stimuleren heb ik op grond van literatuur een vijftal criteria samengesteld voor postmodern feministisch onderzoek en bij elk criterium een aantal vragen geformuleerd. Niet alle criteria en vragen gelden voor elk deel van het onderzoek. Ik maak een onderscheid tussen criteria die voor het gehele onderzoek gelden, criteria die specifiek betrekking hebben op het vragenlijstonderzoek en de vraaggesprekken en criteria die betrekking hebben op de bruikbaarheid van het onderzoeksproduct. De achtergrond voor deze criteria vormt mijn behoefte om de praktijken die het onderwerp van mijn onderzoek vormen - humanistisch raadswerk en feministische hulpverlening - recht te doen, hetgeen Maso & Smaling (1998) ook wel aanduiden als *methodologische objectiviteit*. Na de uiteenzetting van deze criteria zal ik hierop terugkomen in de reflectie op mijn handelen als onderzoeker.

9.1.1. Betrouwbaarheid en validiteit

Twee criteria die specifiek betrekking hebben op het vragenlijstonderzoek en de analyse van de vraaggesprekken, zijn die van betrouwbaarheid en validiteit. Betrouwbaarheid verwijst in kwalitatief onderzoek naar de afwezigheid van toevallige of onsystematische vertekeningen van het onderwerp van onderzoek, validiteit staat voor de afwezigheid van systematische vertekeningen (Maso & Smaling 1998). Voor mijn vragenlijstonderzoek en vraaggesprekken hanteer ik het criterium betrouwbaarheid in de zin van *virtuele herhaalbaarheid* van het onderzoek (aangezien mijn onderwerp - humanistisch raadswerk - dynamisch van aard is). Daarnaast hanteer ik het criterium van *interne validiteit*.¹ Dit heeft betrekking op de deugdelijkheid van de argumenten (de verzamelde gegevens) en de redenering (de onderzoeksopzet en analyse).

Met betrekking tot de betrouwbaarheid en validiteit van het vooronderzoek kan ik mezelf de volgende vragen stellen:

- Wat heb ik gedaan om de navolgbaarheid van mijn onderzoek te vergroten?
- Wat heb ik gedaan om systematische vertekeningen in mijn argumenten en redeneringen te voorkomen?

In navolging van Lather (1991) onderscheid ik nog twee soorten validiteit die betrekking hebben op de resultaten van het onderzoek en de ontwikkeling die mijn theoretische 'constructen' hebben doorgemaakt in de loop van het onderzoek. Een derde soort validiteit die Lather onderscheidt, de *catalytic validity*, heeft betrekking op de bruikbaarheid van het onderzoeksproduct en zal ik daarom in paragraaf 9.1.4. bespreken.

Op de eerste plaats kan er al dan niet sprake zijn van *face validity*. Hiermee bedoel ik de mate waarin de resultaten 'kloppen' voor de adresgroep of deelnemers aan het onderzoek (Ristock & Pennell 1996). Het gaat om de mate van herkenning bij de betrokkenen en om de plausibiliteit van de resultaten (Lather 1991; Riessman 1993). Deze vorm van validiteit hangt voor een belangrijk deel samen met de argumentatieve overtuigingskracht, de geloofwaardigheid en doordringendheid van mijn tekst. Een

onderzoek of tekst die de betrokkenen niet aanspreekt, dat wil zeggen niet aansluit bij hun geleefde werkelijkheid, zal voor hen geen zeggingskracht hebben en daarmee weinig effect sorteren.

In *construct validity* gaat het om de wijze waarop theoretische uitgangspunten en aannamen veranderd zijn in de loop van het onderzoek. Kritische reflectie op de theoretische tradities waarin ik geschoold ben en/of mezelf situeer en mijn bereidheid om deze uit te dagen en te veranderen maakt deel uit van deze vorm van validiteit.

Bij *face validity* kan ik mezelf de vraag stellen:

- Hoe vatten humanistisch raadslieden mijn onderzoeksbevindingen op? Spreken zij aan? Herkennen ze zich daarin?

Bij de *construct validity* ten slotte gaat het om vragen als:

- Hoe ben ik zelf veranderd door en in het onderzoek? Hoe zijn mijn a priori theoretische uitgangspunten en aannamen veranderd in confrontatie met de literatuur, het vragenlijstmateriaal en de vraaggesprekken? Welke intellectuele ontwikkeling heb ik doorgemaakt?

9.1.2. Transparantie: explicitering van subjectiviteit en normativiteit

Een criterium dat voor het gehele onderzoek geldt, heb ik aangeduid met de term *transparantie*. Met transparantie bedoel ik openheid over mijn theoretische perspectieven, normatieve uitgangspunten, doelstellingen en methoden in het onderzoek. Met dit criterium vraag ik geen onbeperkte openhartigheid van mezelf, maar bedoel ik het expliciteren van mijn eigen 'intellectuele autobiografie' (Stanley 1996), dat wil zeggen de wijze waarop en onder welke condities ik inzichten ontwikkel en conclusies trek. Door mijn eigen subjectiviteit en normativiteit te onderzoeken, kan ik deze bereflecteerd aanwenden in mijn onderzoek (Maso & Smaling 1998). Daarmee kan ik onder meer voorkomen dat bijvoorbeeld mijn betrokkenheid bij humanistisch raadswerk onttaardt in toe-eigening daarvan of dat ik vanuit mijn affiniteit met feministische hulpverlening de benodigde afstand voor kritische reflectie daarop loslaat. Transparantie in deze zin opgevat, waarborgt helderheid over de wijze waarop ik het onderzoeksproces vormgeef en stimuleert mij als onderzoeker om hier verantwoordelijkheid voor te nemen. Het is ook een belangrijk criterium voor de weergave van mijn onderzoeksbevindingen.

Bij dit criterium kan ik mezelf als onderzoeker vragen stellen als:

- Welke perspectieven en (normatieve) uitgangspunten hanteer ik in mijn onderzoek? Wat spreekt mij daarin aan?
- Met welk (impliciet) doel heb ik dit onderzoek verricht? Om bewust te maken en te veranderen? Om mezelf in te schrijven? Wat beoog ik op korte en op lange termijn?
- Wat beoog ik met mijn tekst? Wil ik constateren, bevestigen of beargumenteren? Of wil ik misschien laten zien wat 'kan': verrassen, reflectie stimuleren, vragen oproepen en ruimte maken voor andere interpretaties?
- Op welke wijze heb ik het onderzoeksproces gestalte gegeven? Welke keuzes heb ik gemaakt en vanuit welke motieven, gedachten, doelen? Hoe ben ik tot bepaalde inzichten gekomen?
- Ben ik als persoon aanwezig in de tekst? Ben ik helder over mijn eigen doelen, de gevolgde werkwijzen, de keuze-momenten daarin en de motieven voor bepaalde beslissingen, de door mij gehanteerde perspectieven en normatieve uitgangspunten?

Erken ik het bestaan van aspecten en beslissingen die ‘onbewust’ in onderzoek binnensluipen of probeer ik ook deze (achteraf) te legitimeren of (rationeel) te verklaren?

9.1.3. Positionering in macht en een verantwoordelijk gebruik van discursieve macht

Een derde criterium geldt evenzeer voor het gehele onderzoek en komt voort uit de postmoderne feministische visie die stelt dat ontsnappen aan of vermijden van macht onmogelijk is, dat er geen ‘buiten’ is vanwaaruit verzet kan worden geboden of kennisproductie tot stand kan komen omdat elk spreken, denken en handelen is ingebed in een historische en sociaal-culturele context (Abma 1996; Condor 1997). Ook als onderzoeker kan ik niet ‘buiten de macht’ staan en een neutrale positie innemen, maar moet ik mezelf *positioneren in macht*. Dat betekent dat ik niet kan volstaan met het doen van een ‘schuldbekenenis’, achteraf geschreven als een soort biecht, die voortkomt uit een behoefte aan politieke correctheid, zonder dat ik de dynamiek en meervoudigheid van mijn zelf heb doordacht (Abma 1996). Reflexiviteit op mijn positionering in macht betekent dat ik ook ‘de ander’ en ‘het andere’ in mijzelf moet onderzoeken en de wijze waarop mijn positionering in de loop van het onderzoek is verschoven. Het betekent dat ik als onderzoeker de zelf-ander of subject-object scheiding niet kan handhaven maar moet onderzoeken vanuit de visie dat ik als onderzoeker onvermijdelijk in relatie sta tot de fenomenen en contexten die ik bestudeer en dus zelf deel uitmaak van het onderwerp van onderzoek (Fine 1994; Burman 1996). Positionering in macht omvat niet alleen de erkenning van de onvermijdelijke partijdigheid en gewelddadigheid van de kennis die ik construeer - de ‘onschuld voorbij gaan’ (Abma 1996) - maar ook van de onvermijdelijke kwetsbaarheid en voorlopigheid van mijn eigen tekstuele weergave (Morawski & Steele 1991).

Nauw hiermee verbonden is de noodzaak van sensitiviteit en verantwoordelijkheid voor de discursieve productie van machtsverhoudingen in mijn onderzoek. Dit vraagt om een ‘deconstructieve’ of ‘analytische lezing’ van mijn eigen onderzoek en tekst, met aandacht voor paradoxen, tegenstrijdigheden, het marginale of buitengeslotene en het vreemde en opmerkelijke (Opie 1992). Met reflectie op het gebruik van discursieve macht kan ik bijvoorbeeld voorkomen dat ik humanistisch raadslieden en feministische hulpverleners tot ‘dienstbare anderen’ maak door aan hen datgene toe te schrijven wat ik (in mijzelf) afkeur of door verhalen en citaten op te voeren om me daar vervolgens tegen af te zetten (Condor 1997). Ook kan ik daarmee voorkomen dat ik in de valkuil loop van het romantiseren van hulpverleners, ook wel aangeduid als het creëren van een ‘exotische ander’ (Condor 1997; Wilkinson & Kitzinger 1996). In beide gevallen is sprake van een toe-eigenen van de ander, dat met een verantwoordelijk gebruik van discursieve macht kan worden voorkomen (Opie 1992). Met een *verantwoordelijk gebruik van discursieve macht* bedoel ik dat ik niet alleen de visies, beelden en interpretaties waartegen ik mij afzet aan een kritische analyse moet onderwerpen, maar ook mijn eigen betoog. In navolging van Wilkinson & Kitzinger (1996) hecht ik er belang aan de meervoudigheid en dynamiek van mijn onderzoeksgebied en onderwerp te laten zien, met andere woorden om humanistisch raadswerk en feministische hulpverlening op uiteenlopende wijzen te presenteren en naar verschillende duidingen te zoeken van uitspraken, teksten, gebeurtenissen of handelingen.

Voor mijn onderzoek en de weergave daarvan doemen dan vragen op als:

- Wie ben ik, waar kom ik vandaan en waar ga ik naar toe en wat betekent dat voor de positie die ik inneem in het onderzoek en de kennis die ik construeer? Hoe is dit veranderd in de loop van het onderzoek?

- Hoe verschijn ik in de tekst? Neem ik een neutrale, afstandelijke positie in, of klinken ook mijn passie, betrokkenheid en politieke stellingnamen in de tekst door? Heb ik een tekst geschapen die meerstemmig en meervoudig is? Of is het een heldere, eenduidige tekst waarmee ik een schijn van objectiviteit en neutraliteit produceer?
- Voor wie schrijf ik en welke soort autoriteit kan ik claimen voor mijn tekst? Heb ik de tekst zo vormgegeven dat mijn eigen autoriteit buiten schot blijft? Of ben ik kwetsbaar, zichtbaar en aanwezig in de tekst? In welke relaties sta ik tot de betrokkenen/lezers en wat voor soort autoriteit of macht hebben zij over dit onderzoek en deze tekst?
- Grens ik datgene wat gedacht kan worden af? Worden alternatieve perspectieven uitgesloten en dubbelzinnigheden uitgebannen? Of construeer ik diverse betekenismogelijkheden? Met andere woorden: wordt mijn denken beheerst door binaire ('of/of') constructies en leg ik orde en structuur op? Of laat ik ruimte voor ambivalentie, 'en/en' en 'noch/noch' interpretaties, voor vragen en twijfels, voor ambiguïteit en meervoudigheid?
- Welke functie vervullen citaten in mijn tekst? Voer ik ze op als 'bewijs' of ter ondersteuning en bevestiging voor mijn betoog? Hoe selectief ben ik in de ruimte die ik bied aan stemmen om voor zichzelf te spreken? Hoe 'verpak' ik deze verhalen, dat wil zeggen druk ik er mijn stempel, mijn interpretatie op?
- Welke categorieën, opvattingen en beelden (re)produceer ik in mijn onderzoek? Heb ik aandacht voor de beperkingen van mijn concepten en theoretische uitgangspunten? Wie zijn mijn 'anderen'? Welke hiërarchieën breng ik aan? Wie spreekt er voor wie?
- Geef ik mij rekenschap van mijn 'verlangen naar macht', dat wil zeggen van mijn verlangen om te begrijpen en te veranderen, om te overtuigen en te sturen, te definiëren en categoriseren, in te schrijven en te ontwrichten? Ben ik me bewust van het inschrijvende karakter van beschrijvingen? Van de potentiële gewelddadigheid van taal?
- Wat heb ik het meest intensief bestudeerd? Wat is stilgezwegen, blijft onbesproken? Welke thema's komen niet aan bod?

9.1.4. Bruikbaarheid

Een veelvoorkomend criterium in praktijkgericht onderzoek is dat van *bruikbaarheid*, overdraagbaarheid of praktische relevantie van onderzoeksproducten (Maso & Smaling 1998; Doets 1982; Rink & Rijkeboer 1983). Omdat ik een ook voor praktijken (van humanistisch raadswerk) relevante en bruikbare tekst wil schrijven, neem ik dit criterium in mijn onderzoek ter harte. Het gaat hier om de vraag of de tekst de lezer weet aan te spreken en te mobiliseren tot zelfreflectie, of zij stimuleert tot (her)oriëntatie op, en zo nodig verandering van praktijken (Potter & Wetherell 1987; Riessman 1993; Lather 1991). Toegankelijkheid voor de adresgroep is daartoe een vereiste, niet alleen in schrijfstijl en woordgebruik maar ook in het kunnen beschikken over dit boek. Daarnaast is een belangrijke vraag of mijn tekst nieuwe aspecten van humanistisch raadswerk zichtbaar maakt, of een ander licht werpt op bekende thema's. Het gaat om de mate waarin mijn tekst verstoring (bv. confronterend) en/of verbindend (bv. integrerend) werkt, zodat zij ruimten opent voor nieuwe inzichten en/of anders handelen (Lather 1991). Bij bruikbaarheid gaat het er dus ook om of een onderzoek vernieuwend is. Ten slotte is ook de draagwijdte en diversiteit aan gebruiksmogelijkheden ervan van belang (Doets 1982; Rink & Rijkeboer 1983).

De vragen die ik mezelf bij dit criterium stel zijn de volgende:

- Wat voor effect sorteert dit onderzoek? Is het confronterend? Ondersteunend? Zet deze tekst humanistisch raadslieden aan het denken? Of roept zij ergernis, irritatie of misschien schaamte op? Is mijn onderzoek belerend of misschien wel motiverend om de eigen praktijk te onderzoeken?
- Kan ik met dit onderzoek een dialoog openen met de lezer en tussen lezers onderling? Stimuleert dit onderzoeksproduct (deze tekst) de reflectie van humanistisch raadslieden op hun eigen professionele handelen?
- Is deze tekst toegankelijk voor humanistisch raadslieden? Kunnen zij ‘verstaan’ wat ik zeg?
- Is dit onderzoek vernieuwend?
- Kan ik dit onderzoeksproduct vruchtbaar aanwenden in verschillende contexten, zoals in onderzoek, onderwijs, supervisie en intervisie, of bijvoorbeeld ontwikkelingsprojecten?

9.2. Reflectie op mijn handelen als onderzoeker

In deze laatste paragraaf neem ik de criteria en bijbehorende vragen als uitgangspunt voor een reflectie op mijn handelen als onderzoeker.

9.2.1. Betrouwbaarheid en validiteit

De *virtuele herhaalbaarheid* van dit onderzoek heb ik mogelijk gemaakt door rapportage van de uitvoering van het onderzoek, zoals de selectie van literatuur en de analyse van het vragenlijstmateriaal en de vraaggesprekken. Ook heb ik de vragenlijst en de ‘topic’-lijst van de interviews als bijlagen in dit boek opgenomen. Daarnaast heb ik ook mijn theoretische en normatieve uitgangspunten en motivatie voor dit onderzoek geëxpliciteerd en mijn keuzes zoveel mogelijk met argumenten ingekleed.

Om de *interne validiteit* van mijn vooronderzoek te vergroten heb ik het vragenlijstmateriaal, de resultaten van de vraaggesprekken en mijn bevindingen op grond van de literatuur op elkaar betrokken, de zogeheten ‘databronnen-triangulatie’ (Maso & Smaling 1998). Op grond daarvan was ik in staat om verschillende ‘verhalen’ over humanistisch raadswerk te reconstrueren. Het vragenlijstmateriaal bood daarbij in bepaalde opzichten een ondersteuning voor bevindingen uit de literatuurstudie, in andere opzichten (met betrekking tot feministische perspectieven in humanistisch raadswerk) een aanvulling. De vraaggesprekken hebben een verdieping opgeleverd van mijn beeld van feministisch geïnspireerd humanistisch raadswerk. In de interpretatie van mijn resultaten heb ik steeds verschillende mogelijke interpretaties overwogen en daarbij ook commentaar gevraagd van collega’s buiten dit project.

Om *face validity* te bereiken had ik humanistisch raadslieden mijn bevindingen voor kunnen leggen of samen met hen de gegevens kunnen interpreteren. In mijn onderzoek heb ik deze vorm van validiteit echter gestalte gegeven door mijn *streven* een reflectie-bevorderende tekst te schrijven. Daartoe heb ik wel proberen aan te sluiten bij de geleefde werkelijkheid en de ‘taal’ van humanistisch raadslieden, maar heb ik tegelijkertijd een zekere afstand daartoe bewaard omdat juist in de dynamiek van herkenning en verwondering reflectie kan plaatsvinden. Daarmee bedoel ik dat niet alles wat ik zeg, hoeft te kloppen voor de lezer, wel dat ik met mijn tekst de lezer wil prikkelen om zo zijn of haar reflectie te stimuleren. Maar wát de kwesties die ik in dit boek aan de orde stel bij

humanistisch raadslieden en andere betrokkenen in beroering brengen blijft een vraag, omdat ik in mijn onderzoek geen terugkoppelingslus naar praktijken van humanistisch raadswerk ingepland heb. Dat betekent dat ik (voorlopig nog) moet leven met de vraag hoe dit boek door humanistisch raadslieden ontvangen wordt.

Construct validity ten slotte heeft betrekking op de theoretische ontwikkeling die ik als onderzoeker heb doorgemaakt. In dit onderzoek heb ik door mijn verdieping in de postmoderne stroming in feministische hulpverlening ook zelf een ontwikkeling doorgemaakt naar een meer postmoderne visie op onderzoek doen, met sensitiviteit voor macht en reflexief zelfonderzoek als belangrijke elementen. De criteria voor postmodern feministisch onderzoek en de reflectie daarop zijn daarvan het resultaat.

9.2.2. Transparantie

Met dit onderzoek had ik verschillende doelen. Op de eerste plaats wilde ik een dialoog openen tussen feministische hulpverlening en humanistisch raadswerk vanuit mijn overtuiging dat in de eerste belangrijke inzichten liggen opgesloten voor de theorie en praktijk van de laatste. Op langere termijn beoog ik daarmee een bijdrage te leveren aan de integratie van feministische perspectieven op empowerment in humanistisch raadswerk, zodat deze praktijken een sterkere inbedding krijgen in de (voortdurend veranderende) maatschappelijke realiteit waarin ze plaatsvinden en een gevoeligheid ontwikkelen voor machtsprocessen in de geleefde werkelijkheid van mensen en de vragen waar ze mee worstelen. Mijn subdoel binnen deze ‘missie’ was om feministische hulpverlening neer te zetten als een praktijk met een sterke traditie in empowerment en in het verlengde daarvan ook een interventie te plegen in de verwarring omtrent de aard, inhoud en toepassingsmogelijkheden van empowerment in het algemeen spraakgebruik.

Met dit boek wil ik raadslieden en andere betrokkenen stimuleren tot reflectie op hun professionele handelen, vragen oproepen, tot nadenken stemmen en mijn boodschap overbrengen - in de wetenschap dat die wellicht niet ‘gehoord’ wordt of op een andere wijze geïnterpreteerd wordt dan ik deze bedoeld heb. Ik wil ook verrassen; ik hoop dat raadslieden - misschien tegen hun eigen verwachting in - zichzelf herkennen in feministische hulpverlening.

Het onderzoeksproces heb ik in verschillende stadia uitgevoerd. Een belangrijk keuzemoment diende zich aan in de eerste fase: in de literatuurstudie naar feministische hulpverlening. Het betrof de keuze voor empowerment als centraal begrip voor feministische hulpverlening. Ik heb voor dit begrip gekozen omdat het bij uitstek van toepassing is op feministische hulpverlening, maar in de Nederlandse vrouwenhulpverlening niet gangbaar. Op allerlei andere terreinen (managementliteratuur, organisatiekunde, onderwijs, etc.) is het wel een zeer populaire term. Mijn achterliggende drijfveer was om de traditie van vrouwenhulpverlening op dit terrein meer zichtbaar te maken voor andere disciplines en praktijken.

Mijn doelen, motieven en keuzes zoals ik die hierboven weergeef, zijn niet alle even duidelijk terug te vinden in de tekst. Ik ben me in de loop van dit onderzoek sterk bewust geworden van mijn behoefte om veiligheid te creëren door mezelf uit de tekst te schrijven. Bovendien kan ik het onderzoeken van mijn eigen subjectiviteit en normativiteit niet anders zien dan een achteraf constructie, die de meervoudigheid en dynamiek daarvan - meer dan me lief is - reduceert, respectievelijk stabiliseert. Dit maakt dat ik met enige terughoudendheid als persoon aanwezig ben in de tekst, en zo nu en dan ‘verdwijnt’ om in veranderde vorm terug te keren.

9.2.3. Positionering in macht en verantwoordelijk gebruik van discursieve macht

Vanuit mijn achtergrond in de sociale psychologie en vrouwenstudies en mijn affiniteit met vrouwenhulpverlening ben ik vijf jaar geleden als ‘buitenstaander’ van de humanistiek en praktijken van humanistisch raadswerk dit onderzoek begonnen. Mijn academische achtergrond en feministische levensvisie vormen de achtergrond vanwaaruit ik dit onderzoek gestalte heb gegeven. In de loop van het onderzoek ben ik me steeds meer betrokken gaan voelen bij praktijken van humanistisch raadswerk en de humanistiek als interdisciplinaire menswetenschap, maar ik ben daar altijd in een wat ambivalente positie toe blijven staan, met één been erbinnen en het andere erbuiten - als een soort ‘binnenstaande buitenstaander’ dus, zoals Hill Collins (1990) dat uitdrukt.

Dit is ook merkbaar in dit proefschrift: enerzijds is er mijn respect voor en betrokkenheid bij humanistisch raadslieden en het werk dat zij verrichten en tegelijkertijd is er de blik van de buitenstaander die iets mist, die lacunes signaleert en probeert op te vullen. Ook op een andere manier klinkt wellicht een zekere ambivalentie door. Vanuit mijn feministische levensvisie vind ik het moeilijk te begrijpen dat er mensen zijn die de wereld niet door een ‘bril van macht’ bekijken, maar tegelijkertijd kan ik het ook wel begrijpen, want verruil ik zelf die bril zo nu en dan maar al te graag voor een andere, om de warmte en verbondenheid van ‘gewoon’ mens met andere mensen zijn te kunnen ervaren.

Zoals reeds verschillende keren gezegd, heb ik dit boek geschreven voor betrokkenen bij de theorie en praktijk van humanistisch raadswerk. Het staat hen natuurlijk vrij om dit boek te negeren, de inhoud ervan naast zich neer te leggen of te ontkrachten. Dit is de macht van de adresgroep. Mijn macht is erin gelegen dat ik in woorden op papier heb gezet waar het mij om te doen is. Dit vormt mijn kwetsbaarheid, maar tegelijkertijd ook mijn kracht. Hoe ‘waar’ deze paradox is, ben ik in de loop van dit onderzoek steeds meer gaan beseffen. Ik heb de keuze gemaakt om bepaalde feministische perspectieven te belichten en andere buiten beschouwing te laten. In de weergave van de empowerment-paradigmata heb ik een actieve hand gehad door accenten te leggen, formuleringen te kiezen, bepaalde citaten te gebruiken als ondersteuning voor mijn betoog en bepaalde auteurs centraal te stellen. Ook in humanistisch raadswerk heb ik bepaalde visies op deze praktijk in de vorm van ‘verhalen’ over humanistisch raadswerk gepresenteerd.

Gaandeweg dit onderzoek ben ik steeds meer gaan beseffen dat mijn pogingen om beide praktijken zoveel mogelijk ‘recht te doen’, in bepaalde opzichten een belemmering vormden om te gaan staan voor mijn eigen mening en mijn hoofd boven het maaiveld uit te steken. Ik heb ervaren dat de reproductie van bepaalde beelden en opvattingen over humanistisch raadswerk en feministische hulpverlening of de ‘vervorming’ die optreedt door het uitvergrooten of belichten van bepaalde elementen en het onbesproken laten van andere, niet alleen een onvermijdelijk kwaad is, maar ook noodzakelijk om dat te zeggen wat ik te zeggen heb.

In het verlengde daarvan ben ik me ervan bewust dat mijn voorkeur voor het diversiteit-paradigma hier en daar resulteert in een voorstelling van dit paradigma als ‘beter’ of ‘geavanceerder’ dan het autonomie- of relatie-paradigma. Iets soortgelijks gebeurt in de relatie tussen feministische hulpverlening en humanistisch raadswerk en is inherent aan de taak die ik mezelf gesteld heb om een bijdrage te leveren aan de ontwikkeling van deze laatste professie. Ik beseef dat humanistisch raadswerk daarmee voor de lezer als ‘de ander’ en - erger - soms als de ‘mindere’ van feministische hulpverlening kan verschijnen. Ik beseef ook dat een aantal belangrijke thema’s uit humanistisch raadswerk en de humanistiek niet of slechts summier aan bod zijn gekomen: thema’s die van belang zouden kunnen zijn voor de verdere ontwikkeling van feministische

hulpverlening. Ik denk dan op de eerste plaats aan de presentie-benadering, aan het socraatich autonomie-begrip en aan een thema als 'levenskunst'.

Ik ben me, kortom, bewust van mijn 'reconstructieve arbeid', van mijn verlangen om in te schrijven en te ontwrichten, om uiteen te rafelen en opnieuw in elkaar te zetten, en ook van het 'geweld' dat ik daarmee uitoefen. Dit criterium is voor mij misschien wel het belangrijkste gebleken in mijn onderzoek, omdat ik - op paradoxale wijze - daardoor juist geleerd heb om me minder verantwoordelijk te voelen voor mogelijk 'geweld' dat ik kan plegen. Ik heb geleerd dat een te grote sensitiviteit voor uitsluiting en geweld, de kracht uit een onderzoek kan wegnemen, en dat de kracht van onderzoek is gelegen in het durven dragen van het risico van uitsluiting en geweld vanuit de diep gevoelde noodzaak en het verlangen om te spreken en gehoord te worden in datgene waar het je daadwerkelijk om te doen is.

9.2.4. Bruikbaarheid

Het onderzoeksproduct - deze tekst - zou niet in nauwe samenwerking met humanistisch raadslieden tot stand komen, zo wist ik reeds toen ik *bruikbaarheid* als criterium opnam. Mijn verwachting was dat ik hiermee de kans op een bruikbaar en praktisch relevant onderzoeksproduct verminderde (Doets 1982). Terugblikkend op dit criterium ben ik daar niet meer zo zeker van. Het is immers maar de vraag of ik in een praktijkgericht onderzoek tot een dergelijke verdieping van perspectieven op feministische hulpverlening en humanistisch raadswork zou zijn gekomen. Juist ook het aanbieden van op maat gesneden theorie kan immers stof tot nadenken opleveren en veranderingen stimuleren. Soms is dat ook eerst nodig voor de volgende stap kan worden gezet.

Ik besef wel dat ik weinig of geen controle heb over bepaalde aspecten die van invloed zijn op dit criterium, zoals de ontvankelijkheid van raadslieden en humanistici voor de kwesties die ik bespreek en het effect dat dit onderzoeksproduct sorteert. Ongetwijfeld zal dit boek bij sommige betrokkenen ergernis of irritatie oproepen, en bij anderen herkenning of een 'hé, eindelijk!' gevoel. Het criterium van bruikbaarheid heeft mij gestimuleerd om mijn tekst op een zodanige wijze vorm en inhoud te geven, dat deze toegankelijk zou zijn voor een breed publiek, dat zij vernieuwend zou zijn in de verbindingen maar ook in de 'breekpunten' die zij zou laten zien tussen feministische perspectieven en humanistisch raadspraktijken, en dat zij ingezet zou kunnen worden in diverse contexten voor verschillende doeleinden. Ik heb dit boek geschreven voor betrokkenen bij praktijken van zorg en hulpverlening in het algemeen en bij praktijken van humanistisch raadswork in het bijzonder, maar met name voor allen die 'verlangen naar de val': de wens hebben over de grenzen van hun eigen denken en handelen gedreven te worden om vandaaruit veranderd te voorschijn komen.²

9.3. Ten slotte

Als ik terugblik op dit onderzoeksproces dan ervaar ik dat ook als een persoonlijk proces van empowerment, omdat ik mijn handelen als onderzoeker ben gaan zien als een zoekend, ordenend, beschrijvend, construerend en reflexief handelen in de ‘tussenruimte’ tussen het noodzakelijke, het mogelijke en het wenselijke. Daardoor heb ik gedurende het onderzoeksproces steeds meer het gevoel gekregen daar grip op te hebben: niet omdat ik er meer controle over kreeg, maar omdat ik in staat was om achteraf betekenis te geven aan gebeurtenissen en wendingen, om een reconstructie te maken van handelingen, belichaamde ervaringen en uitspraken, en dit steeds opnieuw, tot er voor mij een nieuw patroon zichtbaar werd, of liefst verschillende patronen die ik afwisselend op de voorgrond kon plaatsen. In die zin heb ik geleerd om zowel deelnemer als waarnemer te zijn: om me over te geven aan ervaringen, gevoelens en gedachten en deze vervolgens te beschouwen en te duiden. In die tussenruimte tussen het noodzakelijke, het mogelijke en het wenselijke enerzijds, en tussen beleving en reflectie anderzijds, ben ik heen en weer geslingerd van momenten van groot optimisme naar diepe wanhoop, waaruit - gelukkig - altijd weer een nieuwe creativiteit en energie ontstond.

Noten

Hoofdstuk 1

	<input type="checkbox"/> vrouwen <input type="checkbox"/> anders, namelijk... <input type="checkbox"/> Defensie <input type="checkbox"/> Anders, namelijk...	
5	Hoeveel jaar ervaring heeft u in Humanistisch Raadswerk? jaar	
6	Bent u, naast humanistisch raadvrouw, nog in (een) ander(e) beroep werkzaam of werkzaam geweest? <input type="checkbox"/> ja <input type="checkbox"/> nee ----->	vr. 8
7	Welk(e) beroep(en) zijn/waren dit? (In chronologische volgorde, beginnend bij het eerste, eindigend bij het laatste uitgeoefende beroep) 1. 2. 3. 4. 5. 6.	
8	Welke opleiding(en) heeft u genoten? (gelieve alleen die opleidingen te vermelden die met een diploma of certificaat zijn afgesloten, beginnend bij de eerste, eindigend bij de laatst genoten opleiding) 1. 2. 3. 4. 5. 6.	
9	Wat is uw leeftijd? jaar	
Vrouwenhulpverlening		
10	Bent u op de hoogte van het bestaan van Vrouwenhulpverlening? <input type="checkbox"/> nee, nog nooit van gehoord -----> <input type="checkbox"/> ja, wel eens van gehoord, maar weet nauwelijks wat het inhoudt ----->	vr. 21 vr. 21

	<input type="checkbox"/> ja, ik ken de visie en uitgangspunten -----> <input type="checkbox"/> ja, ik ken de visie en uitgangspunten en beschik over praktische ervaring in de Vrouwenhulpverlening	vr. 12
11	Waar heeft u deze ervaring opgedaan?	
12	Vanuit welke visie en uitgangspunten (werkprincipes) werkt de Vrouwenhulpverlening volgens u? Visie: Uitgangspunten: 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10.	
13	Hanteert u de door u bij vraag 12 genoemde visie in uw werk als humanistisch raadvrouw? <input type="checkbox"/> ja, altijd <input type="checkbox"/> ja, soms <input type="checkbox"/> nee, nooit ----->	vr. 16
14	Hoe komt deze visie tot uitdrukking in uw werk?	
15	Waarom hanteert u deze visie in uw werk? ----->	vr. 17

16	Waarom hanteert u deze visie niet in uw werk?	
17	<p>Hanteert u de door u bij vraag 12 genoemde principes in uw werk als humanistisch raadvrouw?</p> <p><input type="checkbox"/> ja, altijd</p> <p><input type="checkbox"/> ja, soms</p> <p><input type="checkbox"/> nee, nooit</p> <p style="text-align: right;">-----></p>	vr. 20
18	<p>Van welke vrouwenhulpverleningsprincipes maakt u gebruik en op welke manier past u deze toe in uw werk?</p> <p>1.</p> <p>2.</p> <p>3.</p> <p>4.</p> <p>5.</p> <p>6.</p> <p>7.</p> <p>8.</p> <p>9.</p> <p>10.</p>	
19	<p>Waarom hanteert u deze principes in uw werk?</p> <p style="text-align: right;">-----></p>	vr. 21
20	Waarom hanteert u deze principes niet in uw werk?	
21	<p>Geef aan wat u het meest van toepassing acht op uzelf. Maak hiervoor de volgende zin compleet: "Ik zou mezelf noemen."</p> <p><input type="checkbox"/> humanistisch</p> <p><input type="checkbox"/> feministisch</p> <p><input type="checkbox"/> humanistisch en feministisch</p> <p><input type="checkbox"/> noch humanistisch, noch feministisch</p>	
22	Licht uw antwoord hieronder toe	

Casus		
	<p>Als slot van deze vragenlijst wil ik u een casus voorleggen. Ik wil u vragen om deze aandachtig door te lezen en vervolgens de vragen te beantwoorden.</p> <p>U bent studentenraadvrouw. Op een dag word u gebeld door Ineke, 24 jaar, die via een vriendin van u heeft gehoord. Ze wil eens met u komen praten en u maakt een afspraak met haar.</p> <p>Ineke is vijfdejaars geschiedenisstudente. Ze maakt een wat schuchtere indruk op u en ze is heel gespannen en nerveus. Zij vertelt u het volgende.</p> <p>Ze heeft goed en snel gestudeerd tot ongeveer een jaar geleden. Toen werd zij verliefd op Wim, een kunstenaar, ex-verslaafde en 10 jaar ouder dan zij. Na een paar maanden gaan ze samenwonen. Aanvankelijk is de relatie goed en Ineke is heel gelukkig. Zij bewondert Wim om zijn creativiteit, vitaliteit en zijn opvattingen en ideeën. Zonder hulp van buitenaf is hij van zijn verslaving afgekomen. Wim is zeer succesvol en altijd bezig. Zelf komt zij niet tot studeren. Ze probeert het wel, maar ze vindt het niet meer zo belangrijk en ze kan zich er niet meer op concentreren. Wim spoort haar aan om toch iets te gaan doen. Ze gaat tekenen en schilderen. Na enige tijd stopt ze ermee, want talent heeft ze niet en zij beleeft er ook geen plezier aan. Ze heeft eigenlijk nergens zin in. Ze voelt zich lusteloos en ze huilt veel, al weet ze zelf vaak niet waarom. Ze is altijd wel vrolijk geweest en actief en plichtsgetrouw en zonder enige directe aanleiding is daar weinig meer van over. Ze probeert er wel eens met Wim over te praten, maar hij zegt dan dat ze niet zo moet toegeven aan die onzin (iedereen heeft wel eens een sombere bui); jezelf aanpakken en doen wat je moet doen was naar zijn mening de beste remedie. Als ze behoefte had aan navelstaren, dan moest ze maar naar de psychiater gaan; hij had daar geen zin in en geen tijd voor. Ze gaat zich verward en onzeker voelen en is bang om alleen te zijn. Ze durft zelfs niet meer alleen de straat op. Ze wordt wantrouwend naar Wim. Ze verdenkt hem ervan haar niet trouw te zijn en weer aan de drugs te zijn geraakt. Ze spreekt dit niet naar hem uit omdat ze bang is dat hij de relatie zal verbreken. Dat gebeurt ook. Wim had geen zin meer in dat getob van haar. 'Je wordt steeds gekker en je bent rijp voor de psychiater' voegde hij eraan toe. Hij verbrak ieder contact met haar. Ineke vertelt u ook dat haar ouders vlak na haar geboorte gescheiden zijn. Haar vader heeft ze nooit gekend. Hij was tegen zijn zin met haar moeder getrouwd toen zij zwanger bleek te zijn. Haar moeder had wel eens gezegd dat abortus toen niet mogelijk was, maar dat dat misschien wel beter geweest zou zijn. Haar moeder was hertrouwd. Ook met haar heeft Ineke nauwelijks contact meer. Sinds Wim weg is, gaat het slecht met haar. Ze huilt veel en is bang voor alles, en eten en slapen kan ze niet. Ze begrijpt niet wat haar mankeert. Wel laat ze blijken begrip te hebben voor Wim en ze verwijt zichzelf dat ze naar hem tekort geschoten is. Naar een psychiater gaan, zoals Wim had gezegd, vindt ze een hele grote stap, hoewel ze alles wil doen om Wim weer bij haar terug te laten komen. Op deze manier en zonder hem wil zij niet verder leven en zij vraagt u haar te helpen.</p>	
23	Welke gevoelens, gedachten en/of vragen roepen Ineke en haar verhaal bij u op?	
24	Wat is er volgens u met Ineke aan de hand?	

Opmerkingen	
33	Heeft u nog opmerkingen of vragen met betrekking tot deze vragenlijst?

Naam

Adres

Postcode en Woonplaats

Tel. werk Tel. privé

HARTELIJK BEDANKT VOOR UW MEDEWERKING!

Bijlage 2

Topic-lijst vraaggesprekken met feministisch geïnspireerde humanistisch raadvrouwen

1. Introductie

- Naam en achtergrond onderzoeker
- Toelichting doel en opzet onderzoek
- Toelichting doel vraaggesprekken

2. Demografische gegevens

- Naam
- Opleiding(en)
- Leeftijd
- (Werk)ervaring in het verleden
- Huidige werkplek(ken)

3. Motieven

- Redenen voor deelname aan onderzoek, i.c. vraaggesprekken

4. Vrouwenhulpverlening

- Kennis (en ervaring) in de vrouwenhulpverlening
- Houding ten aanzien van vrouwenhulpverlening en feminisme
- Hanteren feministische visie en uitgangspunten van vrouwenhulpverlening in humanistisch raadswork

5. Het professionele handelen als humanistisch raadvrouw en mogelijke verschillen met vrouwenhulpverlening in:

- De visie op goede zorg en hulpverlening
- Het perspectief op (hulp)vragen van cliënten
- De begeleidingsrelatie
- De werkwijze
- De gerichtheid

Bijlage 3

Schema 1. Empowerment-paradigma in feministische hulpverlening

Paradigma	Autonomie-paradigma	Relatie-paradigma	Diversiteit-paradigma
Feministische stroming	Politiek (radicaal, liberaal)	Cultuurkritisch	Postmodern
Feministische visie	Gelijkheidsdenken Mannen en vrouwen zijn in wezen gelijk.	Verschildenken Mannen en vrouwen zijn verschillend.	Differentiedenken Er zijn (dynamische) verschillen tussen vrouwen onderling, op grond van klasse, etniciteit, leeftijd, gezondheid, etc.
Maatschappelijke missie	Maatschappelijke achterstanden van vrouwen wegwerken	Opwaardering van vrouwelijke kwaliteiten	Respect voor verschillen in het samenleven
Visie op klachten en problemen	‘Het persoonlijke is politiek’: de maatschappelijke positie en socialisatie tot vrouw	Disconnectie op interpersoonlijk en cultureel vlak	Een gebrek aan ‘tussenruimte’: onderdrukking van diversiteit op sociaal-cultureel vlak, tussen en binnen personen
Mensbeeld	Autonoom en bewust zelf	Relationeel en dynamisch zelf	Gesitueerd, meervoudig en dynamisch zelf
Machtsopvatting	Persoonlijke en maatschappelijke macht	Scheppende versus onderdrukkende macht	Macht als meervoudige, productieve en repressieve processen
Doel	Persoonlijke, collectieve en maatschappelijke zelfbeschikking	Relationele zelfontwikkeling	Belichaamde en narratieve zelf(re)constructie
Werkrelatie	Participatie en onderhandeling Hulpverleenster is gids of voedvrouw	Dialogoog en verbondenheid Hulpverleenster is ‘goede moeder’	Erkenning Hulpverleenster is onderzoeker, bondgenoot en getuige
Methoden	Politisierend werken d.m.v. (individuele en collectieve): - Bewustwording van socialisatie en sociale positie - Vergroten van autonomie in denken,	Groeibevorderende relaties gekenmerkt door wederzijdse: - Empathie - Reactie/vermogen (verantwoordelijk	Exploratie en reconstructie: - Hanteren van meervoudigheid, tegenstrijdigheid en dynamiek - Aanspreken van kracht en verlangen

	voelen en handelen - Sociale actie	handelen-in-relatie)	- Sensitiviteit voor uitsluiting en geweld
Solidariteit	Verbondenheid tussen vrouwen op grond van gemeenschappelijke ervaringen van onderdrukking en de daaruit voortvloeiende behoeften en belangen	Verbondenheid tussen vrouwen op grond van hun relationele en zorgende kwaliteiten	(Tijdelijke en breekbare) verbindingen tussen mensen op grond van overeenkomstige belangen of doelen (coalitie-politiek) of affiniteiten (affiniteitenpolitiek)
Politiek	Conventionele politiek	Politiek van verbondenheid	Politiek van verschillen
Waarden	Rechtvaardigheid Autonomie Gelijkheid	Zorg Verbondenheid	Verantwoordelijkheid Respect voor verschil Erkenning

Schema 2. Verhalen over humanistisch raadswerk

Verhalen over humanistisch raadswerk	Het spirituele verhaal	Het narratieve verhaal	Het eenvoudige verhaal	Het communicatieve verhaal	Het feministische verhaal
Inhoudelijke perspectieven	Geen	Primair referentiekader: - Humanistische perspectieven - Noties m.b.t. zingeving Andere (o.m. psychologische) perspectieven als secundair referentiekader	Geen	Uiteenlopende perspectieven uit filosofische, literaire, sociaal-wetenschappelijke en levensbeschouwelijke tradities	Feministische, humanistische en andere perspectieven
Visie op zingeving	Zingeving als innerlijke reis of weg	Zingeving als narratief proces	Zingeving als individueel proces	Zingeving als proces in krachtenveld tussen systeem- en leefwereld	Zingeving als ingebed in sociaal-culturele context: 'gendered' proces
Gerichtheid	Innerlijke oftewel geestelijke processen	(Re)constructie van het individuele levensverhaal	Erkenning Verbondenheid Humanisering	Narratieve individuering Vergroting van ruimten voor zingeving oftewel transformatie van contexten	Stimuleren van innerlijke processen Mobiliseren tot zelfbeschikking Transformatie van contexten
Werkrelatie	Ontmoeting Verbondenheid Inkeer Raadswerker als vroedvrouw of katalysator	Verbondenheid Gelijkwaardigheid Raadswerker als ondersteuner en co-constructeur van levensverhalen	Verbondenheid Gelijkwaardigheid Eenvoud Stil werk Raadswerker als medemens, vriend of lotgenoot	Communicatieve symmetrie Appel Raadswerker als begeleider van individuen, en als mobilisator en begeleider van organisatieprocessen	Autonomie Gelijkwaardigheid Raadswerker als begeleider van individuen en mobilisator van organisatieveranderingen

'Methoden'	Persoon van de werker	Narratieve methodiek	Relatie Persoon van de werker	Communicatie-ve methodiek Sensibiliteit voor macht	Stilstaan Vergroten autonomie in denken, voelen en handelen Actie Gender-sensitiviteit
------------	-----------------------	----------------------	----------------------------------	---	---

Bijlage 4

Tabel 1. Respons uitgesplitst naar sekse en werkveld

	Verstuurde vragenlijsten		Terug ontvangen vragenlijsten		Respons (in %)	
	(v/m)	totaal	(v/m)	totaal	(v/m)	totaal
Justitie	(30/16)	46	(9/5)	14	(30/31)	30
Zorg	(75/22)	97	(14/6)	20	(19/27)	21
Defensie	(9/21)	30	(3/5)	8	(33/24)	27
Overige*	(1/0)	1	(0/0)	0	(0/0)	0
Totaal	(115/59)	174	(26/16)	42	(23/27)	24

*studentenraadswerk

Toelichting

De respons voor het werkveld 'justitie' betrof 30%: 30% van de vrouwen en 31% van de mannen hadden de vragenlijst ingevuld en geretourneerd.

Van de raadslieden bij defensie heeft 27% gereageerd, 33% van de aangeschreven vrouwen en 24% van de mannen. Hoewel er in dit werkveld minder raadvrouwen dan raadsmannen werkzaam waren (9 vrouwen tegenover 21 mannen) hebben relatief gezien meer vrouwen gereageerd.

In het werkveld 'zorg' waarin de meeste raadslieden (97 in totaal) werkzaam waren en overwegend vrouwen (75 van de 97 raadslieden), was de respons - ook die van vrouwen - het laagst. Deze betrof 21% in totaal, voor raadvrouwen 19% en voor raadsmannen 27%.

Tabel 2. Zelfbenoeming, uitgesplitst naar sekse en naar bekendheid met vrouwenhulpverlening

Zelfbenoeming	Bekend met vrouwenhulpverlening		Niet bekend met vrouwenhulpverlening		Totaal	
	(v/m)	totaal	(v/m)	totaal	(v/m)	totaal
Humanistisch	(4/2)	6	(7/2)	9	(11/4)	15
Feministisch	(0/0)	0	(0/0)	0	(0/0)	0
Humanistisch en feministisch	(7/0)	7	(6/0)	6	(13/0)	13
Humanistisch en geëmancipeerd	(0/6)	6	(0/3)	3	(0/9)	9
Noch humanistisch, noch feministisch	(0/0)	0	(1/0)	1	(1/0)	1
Overige*	(1/2)	3	(0/0)	0	(1/2)	3
Totaal	(12/10)	22	(14/5)	19	(26/15)	41**

* Een raadvrouw en raadsman noemen zichzelf ‘geëmancipeerd’, een andere raadsman noemt zichzelf ‘humanistisch en geëmancipeerd en mens’

** Van 1 mannelijke respondent is het antwoord niet bekend

Toelichting

13 van de 26 raadvrouwen noemen zichzelf *humanistisch en feministisch*; 11 noemen zichzelf *humanistisch*; 1 respondente kiest voor *noch humanistisch, noch feministisch* en 1 respondente noemt zichzelf *geëmancipeerd*.

Van de 16 raads mannen noemt de overgrote meerderheid (9) zichzelf *humanistisch en geëmancipeerd*; 4 noemen zichzelf *humanistisch*; 1 noemt zichzelf *humanistisch en geëmancipeerd en mens* en een ander noemt zichzelf *geëmancipeerd*. Van 1 raadsman ontbreekt het antwoord.

Van de 12 raadvrouwen die bekend zijn met vrouwenhulpverlening gaven 11 aan feministische uitgangspunten in hun werk te hanteren. Van deze 11 noemen 6 zichzelf expliciet *humanistisch én feministisch*; 4 noemen zichzelf *humanistisch en geëmancipeerd*.

Van de 10 mannelijke respondenten die bekend zijn met vrouwenhulpverlening, gaven 5 aan feministische uitgangspunten in hun werk te hanteren. Deze 5 mannen noemen zichzelf allen *humanistisch en geëmancipeerd*. De antwoorden van de mannelijke respondenten geven overigens een vertekend beeld ten opzichte van die van hun vrouwelijke collega's omdat ik in de vragenlijsten voor raads mannen (die later verspreid

zijn dan die voor raadvrouwen) een extra antwoordcategorie heb toegevoegd, namelijk *humanistisch en geëmancipeerd*.

Literatuur

- Abma, T.A. (1996) *Responsief evalueren. Discoursen, controversen en allianties in het postmoderne*. Delft: Eburon.
- Agger, I. (1992) *The Blue Room. Trauma and Testimony among Refugee Women. A Psycho-Social Exploration*. London: Zed Books.
- Aisa (1995) *Empowerment: zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwen zetten kracht om in macht. Participatie in internationaal perspectief*. Verslag van werkconferentie 28 maart & 25 april 1995, Utrecht. Utrecht: Aisa.
- Argyris, C. & D.A. Schön (1974) *Theory in Practice. Increasing Professional Effectiveness*. London/San Francisco: Jossey-Bass.
- Argyris, C., R. Putnam & D. McLain Smith (1985) *Action Science. Concepts, Methods, and Skills for Research and Intervention*. London/San Francisco: Jossey-Bass.
- Baart, A. (1996) Wat heet professioneel? Naar een sterke opvatting van professionaliteit. *Sociale Interventie*, 5(3), 113-123.
- Baart, A. (1997) Methodiek, zorgbenadering en professionaliteit. In: M. Verkerk (red.) *Denken over zorg. Concepten en praktijken*. Utrecht: Elsevier/De Tijdstroom, 205-224.
- Baart, A. (1999) Normatief-reflectieve professionaliteit. Oefeningen in betekenisontsluiting. *Praktische Humanistiek*, 8(3), 94-113.
- Baart, I. & M. Baerveldt (red.) (1986) *Dokteren aan vrouwen. Medicalisering van vrouwenlevens*. Amsterdam: SUA.
- Babel, M. & D. Hitipeuw (1992) *Langzaam gaan de deuren open. Vrouwenhulpverlening in relatie tot zwarte vrouwen*. Amsterdam: Stichting De Maan.
- Bakan, D. (1966) *The Duality of Human Existence: Isolation and Communion in Western Man*. Boston: Beacon Press.
- Baker Miller, J. (1986) *Toward A New Psychology of Women*. London: Penguin Books. [oorspronkelijke uitgave 1976]
- Baker Miller, J., Jordan, J.V., Kaplan, A.G., Stiver, I.P. & J.L. Surrey (1988) *Het zelf-in-relatie. Nieuwe psychologie voor de vrouwenhulpverlening*. Eindhoven: De Els.
- Baker Miller, J.(1991a) The Development of Women's Sense of Self. In: J.V. Jordan e.a. (1991), 11-26. [paper gepresenteerd op een Stone Center Colloquium in 1981]
- Baker Miller, J.(1991b) The Construction of Anger in Women and Men. In: J.V. Jordan e.a.(1991), 181-196. [paper gepresenteerd op een Stone Center Colloquium in 1982]
- Baker Miller, J.(1991c) Women and Power. In: J.V. Jordan e.a.(1991), 197-205. [paper gepresenteerd op een Stone Center Colloquium in 1981]
- Baker Miller, J. & I. Pierce Stiver (1997) *The Healing Connection. How Women Form Relationships in Therapy and in Life*. Boston: Beacon Press.
- Balkema, M., Beusekamp, P., Langenkamp, C., Hansson, I. & A. Swart (1998) *Actuele vragen en discussies over de seksuele identiteit van vrouwen*. Amsterdam: Schorer Cahiers.
- Barret, S.E. (1998) Contextual Identity: A Model for Therapy and Social Change. *Women & Therapy*, Special Issue: Feminist Therapy as a Political Act, 21(2), 51-64.
- Bauduin, D. (1982) *Vrouwenhulpverlening en ambulante geestelijke gezondheidszorg*. Leidschendam: Geneeskundige Hoofdingspectie voor de Geestelijke Volksgezondheid.
- Bauduin, D. (1987) Vrouwenhulpverlening en autonomie. In: *Welzijn*. Groningen: Zomer Universiteit Vrouwenstudies, 5-15.
- Bekker, M. (1991) *De bewegelijke grenzen van het vrouwelijk ego*. Delft: Eburon.
- Belenky, M.F., McVicker Clinchy, B., Rule Goldberger, N. & J.Mattuck Tarule (1986) *Women's Ways of Knowing. The Development of Self, Voice and Mind*. New York: Basic Books.

- Belotti, E.G. (1975) *Zo worden kleine meisjes groot*. Den Haag: Bert Bakker.
- Bellemakers, C. (1998) Empowerment van mensen met een functiebeperking. In: T. Royers, L. de Ree & G. Verbeek (red.) (1998), 69-78.
- Bellemakers, C. (1999) Disability manager. Managementwerk om maatschappelijk te participeren. Bijlage bij *Versie, Tijdschrift voor gezondheid, burgerschap en politiek*, 17(4).
- Bem, S.L. (1976) Probing the Promise of Androgyny. In: A.G. Kaplan & J.P. Bean (eds.) *Beyond Sex-role Stereotypes: Readings Toward a Psychology of Androgyny*. Boston: Little, Brown, 48-62.
- Benjamin, J. (1988) *The Bonds of Love. Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*. New York: Random House.
- Benjamin, J. (1995) *Like Subjects, Love Objects. Essays on Recognition and Sexual Difference*. New Haven/London: Yale University Press.
- Benjamin, J. (1998) *Shadow of The Other. Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis*. New York/London: Routledge.
- Berends, H. (1978) *Genoemd, geteld, gewogen en gekozen*. Scriptie HOI.
- Berg, A.M. van den (1994) Macht en sekse in systemen. In: J. van Mens-Verhulst & L. Schilder (red.), 109-128.
- Bernardez, T. (1988) *Women and Anger - Cultural Prohibitions and Feminine Ideal*. Work in Progress No. 31 Wellesley, MA: Stone Center Working Paper Series.
- Beusekamp, P. (1994) De vele gezichten van vrouwenhulpverlening. In: P. Beusekamp, T. van den Boogaard e.a. *Genderspecifieke hulpverlening binnen de RIAGG*. Vlaardingen: Riagg Rijnmond Noord-West, 4-26.
- Boedjarath, I. (1994) Vrouwengroepen: over oude principes en nieuwe doelgroepen. In: J. van Mens-Verhulst & L. Schilder (red.), 55-73.
- Boedjarath, I. & D. van Bekkum (red.) (1997) *Een blik in de transculturele hulpverlening. Vijftien jaar ervaring met verlies en verrijking*. Utrecht: Van Arkel.
- Boogaard, J. van den & M. Ruiters (1984) *Het waren mijn problemen niet. Verslag van een onderzoek naar knelpunten in de aggz-hulpverlening aan vrouwen*. Den Haag: Ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid.
- Boogaard, J. van den & M. Ruiters (1986) *De eigen-wijsheid van vrouwenhulpverlening. Onderzoek naar visie, werkwijze en organisatie van vijf experimenten vrouwenhulpverlening*. Den Haag: Ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid.
- Bohan, J.S. (1993) Regarding Gender. Essentialism, Constructionism, and Feminist Psychology. *Psychology of Women Quarterly*, 17(1), 5-21.
- Bordo, S. (1993) *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*. Berkeley: University of California Press.
- Boud, D., Keogh, R. & D. Walker (eds.) (1985) *Reflection: Turning Experience Into Learning*. London: Kogan Page.
- Boyd, J.A. (1990) Ethnic and Cultural Diversity: Keys to Power. *Women & Therapy*, 9(1-3), 151-167.
- Brabeck, M. & L. Brown (1997) Feminist Theory and Psychological Practice. In: J. Worell & N.G. Johnson (eds.) *Shaping the Future of Feminist Psychology. Education, Research, and Practice*. Washington, DC: American Psychological Association, 15-36.
- Braidotti, R. (1994) *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.
- Bransen, E. (1994) De holistische benadering: heel de vrouw? In: J. van Mens-Verhulst & L. Schilder (red.), 43-54.
- Braun Williams, C. (1999) African American Women, Afrocentrism and Feminism: Implications for Therapy. *Women & Therapy*, 22(4), 1-16.

- Breuker, M. (1997) *Het onzegbare gezegd? Een zoektocht naar en een schets van het gewone en het bijzondere van humanistisch geestelijk raadswerk binnen Justitie*. Utrecht: Doctoraalscriptie Universiteit voor Humanistiek.
- Brinkgreve, C. (1989) De pathologie van het moderne leven. Zijn of hebben vrouwen het moeilijker? *Lover*, 1, 18-23.
- Brinkgreve, C. (1990) Het taaie ongerief der vrouwenklachten; programmatische noties over onderzoek en theorievorming. *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, 11, 118-127.
- Brinkhuis, F. (1993). *Raadslieden, pastores en therapeuten. Een vergelijkend literatuuronderzoek over humanistisch raadswerk, pastorale zorg en psychotherapie*. Brussel/Ermelo: VUBpress/Interior.
- Brouwer, I. (1994) Zingeving door existentieel biografisch werk. Een methodische benadering van existentiële ontwikkeling. *Praktische Humanistiek*, 4(13), 39-54.
- Broverman, I., Broverman, D.M., Clarkson, F.E., Rosenkrantz, P. & Vogel, S. (1968) Sexrole Stereotypes and Clinical Judgements of Mental Health. *Journal of Consulting Psychology*, 34, 1-7.
- Brown, L..S. (1994) *Subversive Dialogues. Theory in Feminist Therapy*. New York: Basic Books.
- Brown, L.S. (1990a) Feminist Therapy Perspectives on Psychodiagnosis. Beyond the DSM and the ICD. In: I. Foeken & L.E.A. Walker (eds.) *Feminist Diagnosis and Therapy*. Amsterdam: De Maan, 45-66.
- Brown, L.S. (1990b) The Meaning of a Multicultural Perspective for Theory-Building in Feminist Therapy. *Women & Therapy*, Special Issue: Complexity and Diversity in Feminist Therapy, 9(1-3), 1-21.
- Brown, L.S. & M.P.P. Root (eds.) (1990) Complexity and Diversity in Feminist Therapy. Special Issue of *Women & Therapy*, 9(1-3).
- Brown, L.S. (1992) While Waiting for the Revolution: The Case for a Lesbian Feminist Psychotherapy. *Feminism & Psychology*, 2(2): 239-253.
- Brown, L.S. & A.M. Brodsky (1992) The Future of Feminist Therapy. *Psychotherapy*, 29(1), 51-57.
- Brown, L. Mikel & C. Gilligan (1992) *Meeting at the Crossroads. Women's Psychology and Girls' Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bruins, N. (1980) *Vrouwen in de overgang op zoek naar identiteit*. Scriptie HOI.
- Buijs, F.J. (2000) *Contouren van nieuw beleid. Een onderzoek naar de toekomst van de humanistische geestelijke verzorging in de krijgsmacht*. Den Haag: Dienst Humanistische Geestelijke Verzorging in de krijgsmacht.
- Burger, N.M. (1993) De geschiedenis van het humanistisch geestelijk werk als methode. In: P. Cliteur & D. van Houten (red.), 265-278.
- Burman, E. (1994) Experience, Identities and Alliances: Jewish Feminism and Feminist Psychology. *Feminism & Psychology*, 4(1), 155-178.
- Burman, E. (1996) The Spec(tac)ular Economy of Difference. In: C. Kitzinger & S. Wilkinson (eds.) *Representing the Other*. London: Sage, 138-140.
- Burstow, B. (1992) *Radical Feminist Therapy. Working in The Context of Violence*. Newbury Park/London: Sage.
- Butler, J. (1990) *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York/London: Routledge.
- Butler, M. (1985) Guidelines for Feminist Therapy. In: L.B. Rosewater & L.E.A. Walker (eds.), 32-38.
- Caplan, P.J. (1992) Driving Us Crazy: How Oppression Damages Women's Health and What We Can Do About it. *Women & Therapy*, 12(3), 5-28.
- Cells, S. (1999) *Grrls! Jonge vrouwen in de jaren negentig*. Amsterdam: Prometheus.

- Chaplin, J. (1988) *Feminist Counselling in Action*. London: Sage.
- Chaplin, J. (1998) The Rhythm Model. In: I. Bruna Seu & M. Colleen Heenan (eds.) *Feminism & Psychotherapy. Reflections on Contemporary Theories and Practices*. London: Sage, 135-156.
- Cherabi, L., Ordóñez, M. & A. Deekman (1997) "Een heleboel mensen, een zee van vuurlichtjes." *Empowermentstrategieën van zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwen*. Utrecht: Aisa.
- Cherabi, L. (1997) Stap voor stap door de cirkels van je persoonlijkheid. In: L. Cherabi, M. Ordóñez & A. Deekman, 1-25.
- Chodorow, N.J. (1978) *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press.
- Cliteur, P. & D. van Houten (red.) (1993) *Humanisme. Theorie & Praktijk*. Utrecht: De Tijdstroom.
- Cliteur, P. (1995) Levensbeschouwelijke geestelijke verzorging: een afgeschreven ideaal of een model voor de toekomst? *Praktische Humanistiek*, 5(17), 4-21.
- Coffman, S.J. (1990) Developing a Feminist Model for Clinical Consultation: Combining Diversity and Commonality. *Women & Therapy*, 9(1-3), 255-273.
- Coll, C.G., Cook-Nobles, R. & J.L. Surrey (1997) Building Connection Through Diversity. In: Jordan, J.V. (ed.), 176-198. [paper gepresenteerd op een Stone Center Colloquium in 1993]
- Comaz-Díaz, L. & B. Greene (eds.) (1994) *Women of Color: Integrating Ethnic and Gender Identities in Psychotherapy*. New York: Guilford Press.
- Condor, S. (1997) And So Say All of Us?: Some Thoughts on 'Experiential Democratization' as an Aim for Critical Social Psychologists. In: T. Ibáñez & L. Iniguez (eds.) *Critical Social Psychology*. London: Sage, 111-146.
- Crabtree, B.F. & W.L. Miller (eds.) (1992) *Doing Qualitative Research*. London: Sage.
- Crawford, M. (1997) Agreeing to Differ: Feminist Epistemologies and Women's Ways of Knowing. In: M. Gergen & S. Davis (eds.) *Toward A New Psychology of Gender*. New York: Routledge, 267-284.
- Dauphin-Drost, I. (1994) *Autonomiebevordering als effect en kwaliteit van vrouwenhulpverlening. Instrumentontwikkeling en betrouwbaarheidsonderzoek*. Maastricht: Scriptie Geestelijke Gezondheidskunde, Rijksuniversiteit Limburg.
- Davis, K. (1984) *Problem (Re)formulation in Psychotherapy*. Rotterdam: EUR, Amsterdam: UvA.
- Davis, K. & S. Fisher (1993) Power and the Female Subject. In: S. Fisher & K. Davis (eds.) *Negotiating at the Margins. The Gendered Discourses of Power and Resistance*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 3-22.
- De Bonte Was (1978) *Vrouwen over hulp bij ziekte en problemen*. Amsterdam: Feministische Uitgeverij De Bonte Was.
- Deekman, A. (1997) Daadkrachtig in beleid. Beleidsbeïnvloeding en emancipatieprocessen. In: L. Cherabi, M. Ordóñez & A. Deekman, 61-82.
- Delahay, A. (1993) Tien jaar psychodynamische vrouwengroepen. *Tijdschrift voor Psychotherapie*, 19(1), 37-47.
- Derkx, P. & J.H. Mooren (1996) Van exclusief naar inclusief humanisme. Een andere toekomst voor het Humanistisch Verbond. *Rekenschap*, 43(1), 61-71.
- Derkx, P., Jansz, U., Molenberg, C. & C. van Baalen (red.) (1998) *Voor menselijkheid of tegen godsdienst? Humanisme in Nederland, 1850-1960*. Hilversum: Verloren.
- Deug, F. (1991) *En dan ben je pas echt ver van huis. Turkse en Marokkaanse vrouwen en meisjes over seksueel geweld en de hulpverlening*. Utrecht: Medusa.

- Deveaux, M. (1994) Feminism and empowerment: a critical reading of Foucault. *Feminist Studies*, 20 (2), 223-247.
- Dijk, A. van (1993) Kleurrijke samenleving, kleurrijk humanisme. Over kansen en grenzen van multi-cultureel geestelijk werk als vindplaats van humanistische bezinning. *Praktische Humanistiek*, 3(9), 16-27.
- Dijk, A. van (1997) Gekleurd of wit? Mensbeeld en zelfbeeld van de humanistisch raadspersoon in multicultureel perspectief. In: T. Jorna (red.), 161-178.
- Dijk, A. van (1998) Vrij stromend of gekanaliseerd. Indrukken en overwegingen met betrekking tot multiculturele geestelijke verzorging. *Praktische Humanistiek*, 7(3), 4-13.
- Doets, C. (1982) *Praktijk & Onderzoek. Wetenschap in wisselwerking met praktisch hanelen*. Amersfoort: De Horstink.
- Dommerholt, M. (1991) *En de vrouw die kiest.....???* Scriptie HOI.
- Doolaard, J.J.A. van den (red.) (1996) *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen*. Kampen: Kok.
- Dorrestein, R. (1993) *Heden ik*. Amsterdam: Contact.
- Douglas, M.A. (1985) The Role of Power in Feminist Therapy: A Reformulation. In: L.B. Rosewater & L.E.A. Walker (eds.), 241-249.
- Dutton, A. (1992) *Empowering and Healing the Battered Woman*. New York: Springer.
- Enns, C.Z. (1993) Twenty Years of Feminist Counseling and Therapy: From Naming Biases to Implementing Multifaceted Practices. *The Counseling Psychologist*, 21(1), 3-87.
- Ernst, S. & L. Goodison (1981) *In onze macht. Handboek voor zelfhulptherapie*. Amsterdam: Sara.
- Essed, Ph. (1984) *Alledaags racisme*. Amsterdam: Sara.
- Essed, Ph. (1991) *Inzicht in alledaags racisme*. Utrecht: het Spectrum.
- Essed, Ph. (1994) *Diversiteit: vrouwen, kleur en cultuur*. Baarn: Ambo.
- Fairbairn, W. (1952) *An Object Relations Theory of Personality*. New York: Basic Books.
- Fedele, N., Kaplan, A.G., Baker Miller, J., Stiver, I.P. & J.L. Surrey (1991) *Vrouwenhulpverlening: Work in Progress*. Eindhoven: Begeleidingscentrum voor vrouwen.
- Fienieg, B. (1998) *Denkwerk in uitvoering. Een zoektocht naar uitgangspunten voor zorgen hulpverlening aan zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwen*. Utrecht: Targuia.
- Fine, M. (1994) Working the Hyphens: Reinventing Self and Other in Qualitative Research. In: N. Denzin & Y.S. Lincoln (eds.) *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage.
- Firestone, S. (1970) *The Dialectic of Sex*. New York: Morrow.
- Flax, J. (1987) Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory. *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 12 (4), 621-643.
- Flax, J. (1990) *Thinking Fragments. Psychoanalysis, Feminism, & Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Flax, J. (1993) *Disputed Subjects. Essays on Psychoanalysis, Politics and Philosophy*. New York/London: Routledge.
- Fodor, I. (1985) Assertiveness Training for the Eighties: Moving beyond the Personal. In: L.B. Rosewater & L.E.A. Walker (eds.), 257-265.
- Foucault, M. (1980) *The History of Sexuality. Vol 1: An Introduction*. New York: Vintage Books..
- Foucault, M. (1995) *Breekbare vrijheid: De politieke ethiek van de zorg voor zichzelf*. Amsterdam: Krisis Parressia.
- Frankenberg, R. (1993) *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*. London: Routledge.

- Fraser Wyche, K. & J.K. Rice (1997) Feminist Therapy: From Dialogue to Tenets. In: J. Worell & N.G.H. Johnson (eds.) *Shaping the Future of Feminist Psychology. Education, Research, and Practice*. Washington, DC: American Psychological Association, 57-72.
- Freire, P. (1972) *Pedagogie van de onderdrukten*. Baarn: Anthos.
- Friedan, B. (1963) *The Feminine Mystique*. New York: W.W. Norton.
- Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. California: Stanford University Press.
- Gilbert, L.A. (1980) Feminist Therapy. In: A. Brodsky & R.T. Hare-Mustin (eds.) *Women and Psychotherapy*. New York: Guilford, 245-265.
- Gilligan, C. (1977) In A Different Voice: Women's Conception of Self and Morality. *Harvard Educational Review*, 147, 481-517.
- Gilligan, C. (1982) *In A Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Goldner, V. (1997) *De Genderdialoog. Passie, macht, subjectiviteit en therapie*. Amsterdam: Van Genneep.
- Goldner, V. (1997a) Een inleiding tot het Gender en Geweld-project. In: V. Goldner (1997), 125-133. [eerder gepubliceerd als inleiding in het artikel van Goldner, V. e.a. (1990) Love and Violence: Gender Paradoxes in Volatile Attachments. *Family Process*, 9(4).]
- Goldner, V. (1997b) Ruimte maken voor zowel/als. In: V. Goldner (1997), 162-179. [eerder gepubliceerd in *Family Therapy Networker*, 1992]
- Goldner, V. (1997c) Huidige trends in de feministische theorie en therapie in de Verenigde Staten. In: V. Goldner (1997), 180-187. [eerder gepubliceerd in *Journal of Feminist Therapy*, 4(3/4), 1993.]
- Goldner, V. (1997d) Therapie van de tweede orde in een hiërarchische wereld. In: V. Goldner (1997), 188-194. [eerder gepubliceerd in *Family Process*, 32, 157-162, 1993.]
- Goldner, V. (1997e) Gender, klasse en cultuur, een postmodernistisch perspectief. In: V. Goldner (1997), 195-203. [eerder gepubliceerd in J. van Lawick & M. Sanders (red.) (1995) *Family, Gender and Beyond*. Heemstede: LS Books.]
- Goldner, V. (1997f) Seks, macht en gender: een feministisch-systemische analyse van de dynamiek van passie. In: V. Goldner (1997), 99-124. [eerder verschenen als *Sex, Power and Gender. The Politics of Passion*. In: T.J. Goodrich (ed.) *Women and Power*. New York/London: Norton, 1991]
- Goudswaard, H. (1997) *Vrouwengroepen. Kortdurende groepstherapie*. Amsterdam: Van Genneep.
- Greene, B. & J. Sanchez-Hucles (1997) Diversity: Advancing an Inclusive Feminist Psychology. In: J. Worell & N.G. Johnson (eds.) *Shaping the Future of Feminist Psychology. Education, Research, and Practice*. Washington, DC: American Psychological Association, 173-202.
- Greenspan, M. (1983) *A New Approach to Women and Therapy*. New York: McGraw-Hill.
- Gremmen, I. & J. Westerbeek van Eerten (1988). *De kracht van macht. Theorieën over macht en hun gebruik in vrouwenstudies*. Den Haag: STEO.
- Griffin, S. (1999) *What Her Body Thought. A Journey into the Shadows*. San Francisco: HarperCollins Publishers.
- Griscom, J.L. (1992) Women and Power. Definition, Dualism, and Difference. *Psychology of Women Quarterly*, 16(4), 389-414.
- Groen, M. (1994) Vrouwenhulpverlening in de GGZ. In: A. Meinen e.a. *Op haar recept. Vrouwen in politiek debat over gezondheidszorg*. Utrecht: Metis/Vrouwenstudies Sociale Wetenschappen Rijksuniversiteit Utrecht, 96-109.

- Gutierrez, L. (1991) Empowering Women of Color: A Feminist Model. In: M. Bricker-Jenkins, N.R. Hooyman & N. Gottlieb (eds.) *Feminist Social Work Practice in Clinical Settings*. London: Sage, 199-214.
- Halsema, A. (2000) Het lichaam zijn en hebben. Een kritiek op Butlers constructivistische visie op het lichaam. *Tijdschrift voor Genderstudies*, 3(1), 28-35.
- Haraway, D. (1988) Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 3, 575-599.
- Haraway, D. (1991) *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Press.
- Haraway, D. (1994) *Een Cyborg Manifest. Wetenschap, technologie en socialistisch-feminisme aan het eind van de twintigste eeuw. Met een inleidend essay van Karin Spink*. Amsterdam: De Balie.
- Harding, S. (1992) Subjectivity, Experience and Knowledge: An Epistemology from/for Rainbow Coalition Politics. *Development and Change*, 23 (3), 175-193.
- Hare-Mustin, R.T. & J. Marecek (1986) Autonomy and Gender: Some Questions for Therapists. *Psychotherapy*, 23, 205-212.
- Hare-Mustin, R.T. & J. Marecek (1988) The Meaning of Difference. Gender Theory, Postmodernism and Psychology. *American Psychologist*, 43 (6), 455-464.
- Hare-Mustin, R.T. & J. Marecek (1990a) Gender and the Meaning of Difference. Postmodernism and Psychology. In: R.T. Hare-Mustin & J. Marecek (eds.) *Making a Difference. Psychology and the Construction of Gender*. New Haven: Yale University Press, 22-64.
- Hare-Mustin, R.T. & J. Marecek (1990b) Beyond Difference In: R.T. Hare-Mustin & J. Marecek (eds.) *Making a Difference. Psychology and the Construction of Gender*. New Haven: Yale University Press, 184-201.
- Hare-Mustin, R.T. (1997) Discourse in the Mirrored Room: A Postmodern Analysis of Therapy. In: M. Gergen & S. Davis (eds.) *Toward A New Psychology of Gender*. New York: Routledge, 553-574.
- Have-de Labije, J. ten & M.-L. Jongsma (1992) Autonomiegroepen: een gedragstherapeutische opzet voor vrouwengroepen. *Tijdschrift voor Psychotherapie*, 18(6), 348-360.
- Heijst, A. van (1992) *Verlangen naar de val. Zelfverlies en autonomie in hermeneutiek en ethiek*. Kampen: Kok Agora.
- Heijst, A. van (1995) De tragiek weerspiegeld in het lichaam. In: A. van Heijst e.a. *De tragiek van het bestaan weerspiegeld in lichaam en ziel*. Wolfheze: Pastorale Dienst APZ Wolfheze, 14-24.
- Henwood, K., Griffin, C. & A. Phoenix (1998) Introduction. In: K. Henwood, C. Griffin & A. Phoenix (eds.) *Standpoints and Differences. Essays in the Practice of Feminist Psychology*. London: Sage, 1-17.
- Herman, J.L. (1993) *Trauma en herstel. De gevolgen van geweld en mishandeling thuis tot politiek geweld*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Hertzberg, J.F. (1990) Feminist Psychotherapy and Diversity: Treatment Considerations from a Self Psychology Perspective. *Women & Therapy*, 9(1-3), 275-297.
- Hill Collins, P. (1990) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Boston: Unwin Hyman.
- Hill Collins, P. (1997) The Meaning of Motherhood in Black Culture and Black Mother/Daughter Relationships. In: M. Gergen & S. Davis (eds.) *Toward A New Psychology of Gender*. New York: Routledge, 325-340.
- Hillyer, B. Davis (1993) *Feminism and Disability*. London: University of Oklahoma Press.

- Hoogeboom, M. (1990) *Gebruik maken van sekseverschillen in mijn werk als humanistisch geestelijk raadvrouw met gedetineerde mannen*. Scriptie HOI.
- Hoogeboom, M. (1992) Relaties zonder 'relaties'. Sekse-verschillen in de praktijk van het humanistisch geestelijk werk. *Praktische Humanistiek*, 2(5), 28-33.
- Hoogeveen, E. (1991) Geestelijk werk en de 'taal van het lichaam'. *Rekenschap*, 38 (3), 163-168.
- Hoogeveen, E. (1991) *Eenvoud en strategie. De praktijk van Humanistisch Geestelijk Werk*. Amersfoort/Leuven: Acco.
- Hoogeveen, E. (1993) Humanistisch Geestelijk Werk. Methodiek en Praktijk. In: P. Cliteur & D. van Houten (red.), 279-291.
- Hoogeveen, E. (1994) Een methode voor het optimaliseren van de plaats van geestelijk werk binnen een organisatie. *Praktische Humanistiek*, 4(13), 85-98.
- Hoogeveen, E. (1996) *Verbondenheid. Opstellen over humanistische geestelijke verzorging*. Utrecht: UvH.
- Hoogeveen, E. (1997) Samenvallen met leven. Ton Jorna in gesprek met Elly Hoogeveen. In: T. Jorna (red.), 28-44.
- hooks, b. (1989) *Talking back. Thinking feminist - thinking black*. Boston: South End Press.
- hooks, b. (1990) *Yearning. Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South End Press.
- hooks, b. (1993) *Sisters of the Yam. Black Women and Self-Recovery*. London: Turnaround.
- hooks, b. (1994a) *Outlaw Culture: Resisting Representations*. New York: Routledge.
- hooks, b. (1994b) *Teaching to Transgress. Education as the Practice of Freedom*. New York/London: Routledge.
- hooks, b. (2000) *All About Love. New Visions*. New York: William Morrow and Company, inc.
- Houten, D. van (1992) Op zoek naar levensecht humanisme. In: *Toespraken opening academisch jaar 1992-1993*. Utrecht: Universiteit voor Humanistiek.
- Houten, D. van (1993) Traditie en vernieuwing in het Humanistisch Geestelijk Werk. *Praktische Humanistiek*, 3(10), 4-13.
- Houten, D. van (1994) Tegen beter weten in. Interventie zonder pretentie. *Praktische Humanistiek*, 4(13), 21-32.
- Houten, D. van (1996) Hoe verkoopt bescheidenheid? *Sociale Interventie*, 5(3), 147-154.
- Houten, D. van (1999) Emancipatie en empowerment. In: G.A.M. van den Bos e.a. (red.) *Chronisch ziekenbeleid in de jaren negentig*. Utrecht: SWP, 195-212.
- Houten, D. van (1999) *De standaardmens voorbij. Over zorg, verzorgingsstaat en burgerschap*. Maarssen: Elsevier/De Tijdstroom.
- Houten, D. van & H. Kunneman (1993) De professionalisering van humanistisch geestelijk werk. Perspectieven en problemen. In: P. Cliteur & D. van Houten (red.), 321-334.
- Huizen, R. van (1980) *Emancipatie: niet inhalen van achterstand, maar werkelijke bevrijding*. Scriptie HOI.
- Irigaray, L. (1985) *De één beweegt niet zonder de ander*. Amsterdam: Hölderlin.
- Itzin, C. (1985) Margaret Thatcher is My Sister. Counselling on Divisions Between Women. *Women's Studies International Forum*, Special edition: Rethinking Sisterhood: Unity in Diversity, 8(1), 73-83.
- Jaffar, L. (1992) *Tweestrijd. De kwetsbare positie van Turkse en Marokkaanse hulpverlensters*. Amsterdam: Stichting de Maan.
- Jagt, L. van der & L. Nicolai (1984) De maatschappij of het rollenpatroon mag de schuldige zijn, je moet er wel zelf aan werken. Het hulpverleningsaanbod aan vrouwen in de 1e en 2e lijn. *Marge*, 8(3), 89-95.

- Jongerius-Joras, M. (1993) 'Empowerment' van de vrouw in het systeem. *Systeemtherapie*, 5(2), 78-88.
- Jordan, J.V., Kaplan, A.G., Baker Miller, J., Stiver, I.P. & J.L. Surrey (1991) *Women's Growth in Connection. Writings from the Stone Center*. New York/London: The Guilford Press.
- Jordan, J.V. (1991a) Empathy and the Mother-Daughter Relationship. In: J.V. Jordan e.a. (1991), 28-34.
- Jordan, J.V. (1991b) Empathy and Self Boundaries. In: J.V. Jordan e.a. (1991), 67-80. [paper gepresenteerd op een Stone Center Colloquium in 1984]
- Jordan, J.V. (1991c) The Meaning of Mutuality. In: J.V. Jordan e.a. (1991), 81-96. [paper gepresenteerd op een Stone Center Colloquium in 1985]
- Jordan, J.V. (1991d) Empathy, Mutuality and Therapeutic Change: Clinical Implications of a Relational Model. In: J.V. Jordan e.a. (1991), 283-290. [paper gepresenteerd op een Stone Center Colloquium in 1986]
- Jordan, J.V. (1995) A Relational Approach to Psychotherapy. *Women & Therapy*, 16(4), 51-61.
- Jordan, J.V. (ed.) (1997) *Women's Growth in Diversity. More writings from the Stone Center*. New York/London: The Guilford Press.
- Jordan, J.V. (1997a) Introduction. In: J.V. Jordan (ed.) (1997), 1-8.
- Jordan, J.V. (1997b) A Relational Perspective for Understanding Women's Development. In: J.V. Jordan (ed.) (1997), 9-24. [eerder gepubliceerd in J.Strauss & G.R. Boethals (eds.) (1991) *The Self: Interdisciplinary Approaches*. New York: Springer-Verlag]
- Jordan, J.V. (1997c) Clarity in Connection: Empathic Knowing, Desire and Sexuality. In: J.V. Jordan (ed.) (1997), 50-73. [paper gepresenteerd op een Stone Center Colloquium in 1987]
- Jordan, J.V. (1997d) Relational Development: Therapeutic Implications of Empathy and Shame. In: J.V. Jordan (ed.) (1997), 138-161. [paper gepresenteerd op een Stone Center Colloquium in 1989]
- Jordan, J.V. (1997e) The Relational Model as a Source of Empowerment for Women. In: M.R. Walsh (ed.) *Women, Men, and Gender. Ongoing Debates*. New Haven/ London: Yale University Press, 373-379.
- Jorna, T. (1993) Professionaliteit spiritueel gedacht. Over het laten en de daadkracht van de geestelijk begeleider in contact met de cliënt. In: P. Cliteur & D. van Houten (red.), 307-320.
- Jorna, T. (1994) Raad in het raadswerk. *Praktische Humanistiek*, 4(13), 7-20.
- Jorna, T. (red.) (1997) *Door eenvoud verbonden. Over de theorie en praktijk van het humanistisch geestelijk raadswerk*. Utrecht: Kwadraat.
- Jorna, T. (1997a) Humanistisch geestelijk raadswerk in ontwikkeling. In: T. Jorna (red.), 13-27.
- Jorna, T. (1997b) Over gloeilampen en gloeiende draden. Een beschouwing over de intrinsieke waarde van geestelijk werk. In: T. Jorna (red.), 97-111.
- Jorna, T. (1998a) Autonomie in verbondenheid: deel 1. Ter bepaling van spiritualiteit en professionaliteit met betrekking tot de humanistische geestelijke begeleiding. *Geestelijke verzorging*, 3(8), 33-44.
- Jorna, T. (1998b) Autonomie in verbondenheid: deel 2. Ter bepaling van spiritualiteit en professionaliteit met betrekking tot de humanistische geestelijke begeleiding. *Geestelijke verzorging*, 3(9), 18-36.
- Kaplan, M. (1983) A Woman's View of DSM-III. *American Psychologist*, 38, 786-792.

- Kaplan, A.G. (1991a) Empathic Communication in the Psychotherapy Relationship. In: J.V. Jordan e.a. (1991), 44-50. [paper gepresenteerd op een Stone Center Colloquium in 1981]
- Kaplan, A.G. (1997) How Can A Group of White, Heterosexual, Privileged Women Claim to Speak of A Women's Experience? In: J.V. Jordan (ed.), 32-37.
- Karel, E., Kroef, R. van der & G. Huiskes (1989) *Geestelijk werk in ontwikkeling. 25 jaar Humanistisch Opleidingsinstituut 1964-1989*. Utrecht: HOI.
- Karimi, F. & J.U. Kalka (1996) *Met kracht naar empowerment. Empowerment-visie van zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwen*. Utrecht: Aisa.
- Kaschak, E. (1992) *Engendered Lives. A New Psychology of Women's Experience*. New York: Basic Books.
- Katier, S. (1978) *Zit je goed? Feminisme als therapie*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Kieffer, C.H. (1984) Citizen Empowerment: A Developmental Perspective. *Prevention in Human Services*, Special Issue: Studies in Empowerment: Steps Toward Understanding and Action, 3(2/3), 9-36.
- Kirsch, B. (1974) Consciousness-Raising Groups as Therapy for Women. In: V. Franks & V. Burtle (eds.) *Women in Therapy*. New York: Brunner/Mazel, 326-354.
- Kitzinger, C. (1987) *The Social Construction of Lesbianism*. Newbury Park, CA : Sage.
- Kitzinger, C. (1991) Feminism, Psychology and the Paradox of Power. *Feminism & Psychology*, 1(1), 111-129.
- Kitzinger, C. (1993) Depoliticising the Personal. A Feminist Slogan in Feminist Therapy. *Women's Studies International Forum*, 16(5), 487-496.
- Kohlberg, L. (1966) On Cognitive Developmental Analysis of Children's Sex-Role Concepts and Attitudes. In: E. Maccoby (ed.) *The Development of Sex Differences*. Stanford, 82-173.
- Kohlberg, L. (1981) *The Philosophy of Moral Development*. San Francisco: Harper & Row.
- Kohut, H. (1984) *How Does Analysis Cure?* Chicago: University of Chicago Press.
- Komter, A. (1985) *De macht van de vanzelfsprekendheid in relaties tussen vrouwen en mannen*. Den Haag: VUGA.
- Komter, A. (1990) *De macht van de dubbele moraal. Verschil en gelijkheid in de verhouding tussen de seksen*. Amsterdam: Van Gennep.
- Koning, T. (1991) *Vrouw en therapie. Gesprekken met coryfeeën van de vrouwenhulpverlening*. Eindhoven: De Els.
- Kunneman, H.P (1990) *Humanisme, postmodernisme en het deskundologisch regime*. Utrecht: UvH.
- Kunneman, H.P (1991c) Objectiviteit en authenticiteit in het geestelijk werk. *Praktische Humanistiek*, 1(1), 4-17.
- Kunneman, H.P (1992) Aandachtig sterven. *Rekenschap*, 39(3), 170.
- Kunneman, H.P (1993a) Koffie met of koffie zonder? Het belang van de levensbeschouwelijke leegte. *Praktische Humanistiek*, 2(3), 19-31.
- Kunneman, H.P (1993b) Psychotherapie, maatschappelijkheid en postmoderniteit. In: D. Bauduin (red.) *Inspiratie*. Utrecht: NCGV, 39-60.
- Kunneman, H.P (1993c) Behoud door transformatie. De toekomst van het ambt en de vrijplaats. *Praktische Humanistiek*, 3(8), 55-61.
- Kunneman, H.P (1993d) Geestelijk werk bij Justitie: vrijplaats, panopticum en professionaliteit. In: *De gedachten zijn vrij: 25 jaar Humanistisch Geestelijk Raadswerk bij de inrichtingen van justitie*. Ermelo: Interior, Zeist: Centraal Geestelijk Raadsman bij de inrichtingen van justitie, 52-60.

- Kunneman, H.P (1994) De methodiek van het humanistisch raadswerk: een communicatief perspectief. *Praktische Humanistiek*, 4(13), 116-126.
- Kunneman, H.P (1995a) Narratieve individualiteit en normatieve professionaliteit. In: J. Baars & D. Kal (red.) *Het uitzicht van Sisyphus. Maatschappelijke contexten van geestelijke (on)gezondheid*. Groningen: Wolters-Noordhoff, 61-83.
- Kunneman, H.P (1995b) Impliciet en expliciet humanisme. Notities over de toekomst van het Humanistisch Verbond. *Rekenschap*, 42(2), 116-124.
- Kunneman, H.P (1995c) Twee modellen voor het humanistisch geestelijk werk: tijd om te kiezen. *Praktische Humanistiek*, 5(17), 22-33.
- Kunneman, H.P (1996a) Normatieve professionaliteit: een appèl. *Sociale Interventie*, 5(3), 107-112.
- Kunneman, H.P. (1996b) *Van theemutscultuur naar walkman-ego. Contouren van postmoderne individualiteit*. Meppel: Boom.
- Kunneman, H.P (1997) Humanistiek, geestelijk werk en individuering. In: T. Jorna (red.), 279-297.
- Kunneman, H.P (1998) Geestelijk werk en horizontaal kwaliteitsbeleid. Een voorbeeld van synergie binnen de humanistische beweging. *Praktische Humanistiek*, 8(1), 27-35.
- Kunneman, H.P (1999) *Levenskunst en burgerschap in een technopolis*. Tekst van de Socrateslezing 1999. Utrecht: Humanistisch Verbond.
- Langenkamp, C. e.a. (1997) *Verse potaarde*. Lezingen van het symposium, gehouden op 13 december 1996 "Nieuwe noties binnen de lesbisch-specifieke hulpverlening" Vlaardingen: Riagg Rijnmond Noord-West.
- Lather, P. (1991) *Getting Smart. Feminist Research and Pedagogy With/in the Postmodern*. London: Routledge.
- Lazerson, J. (1992) Feminism and Group Psychotherapy: An Ethical Responsibility. *International Journal of Group Psychotherapy* 42(4), 523-546.
- Leeuw, M. de (1992) *Twaalf jaar vrouwenwerk in het Humanistisch Verbond. Periode 1979-1991*. Utrecht: HOI.
- Lerman, H. (1985) Some Barriers to the Development of a Feminist Theory of Personality. In: L.B.Rosewater & L.E.A. Walker (eds.) (1985), 5-12.
- Lerman, H. (1986) *A Mote in Freud's Eye*. New York: Springer.
- Levinson, D. (1978) *The Season's of A Man's Life*. New York: Alfred A. Knopf.
- Lieberman, M.A., Solow, N., Bond, G.R. & J. Reibstein (1979) The Psychotherapeutic Impact of Women's Consciousness-Raising Groups. *Archives of General Psychiatry*, 36, 161-168.
- Loewenthal, T. & M. Verboom (1997) *Kleur in het curriculum: perspectieven voor multicultureel vrouwenstudies-onderwijs*. Utrecht: NGV.
- Lorde, A. (1984) *Sister Outsider*. Trumansburg, New York: The Crossing Press.
- Lukes, S. (1974) *Power: A Radical View*. London: Macmillan Press.
- Mager, M. (1980) Feminisme in de therapie. Over het feministisch gehalte van uiteenlopende therapievormen. *Maandblad Geestelijke Volksgezondheid*, 35(6/7), 515-532.
- Manschot, H.A.M. (1994) Kwetsbare autonomie? Over afhankelijkheid en onafhankelijkheid in de ethiek van de zorg. In: H.A.M. Manschot & M. Verkerk (red.) *Ethiek van de zorg: een discussie*. Amsterdam: Boom, 97-118.
- Marecek, J. & D. Kravetz (1998a) Putting Politics into Practice: Feminist Therapy as Feminist Praxis. *Women & Therapy*, Special Issue: Feminist Therapy as a Political Act, 21(2), 17-36.

- Marecek, J. & D. Kravetz (1998b) Power and Agency in Feminist Therapy. In: I. Bruna Seu & M. Colleen Heenan (eds.) *Feminism & Psychotherapy. Reflections on Contemporary Theories and Practices*. London: Sage, 13-29.
- Maso, I. & A. Smaling (1998) *Kwalitatief onderzoek: praktijk en theorie*. Amsterdam: Boom.
- McWhirter, E.H. (1994) *Counseling for Empowerment*. Alexandria: American Counseling Association.
- Meeuwis, R. (1981) Beroep huisvrouw; de relatie tussen huishoudelijk werk en psychosomatische klachten. *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, 4, 807-812.
- Meijer, E. & E. Pereira (1991) *Hulpverlening uit de crisis. Methodische aanbevelingen voor hulpverlening aan allochtone vrouwen en meisjes in opvanginstellingen*. Houten: Bohn Stafleu-Van Loghum.
- Mencher, J. (1997) Structural Possibilities and Constraints of Mutuality in Psychotherapy. In: J.V. Jordan (ed.), 110-119. [paper gepresenteerd op een Stone Center Colloquium in 1993]
- Mens-Verhulst, J. van (1985) Vrouwenhulpverlening: van verzamelnaam tot therapievorm. *Tijdschrift voor Agologie*, 3, 182-193.
- Mens-Verhulst, J. van (1988) *Modelontwikkeling voor vrouw-en-hulpverlening: op weg naar het land Symmetria*. Utrecht: ISOR.
- Mens-Verhulst, J. van (1991) Schatgraven in de vrouwenhulpverlening. In: J. Winnubst & P. Schnabel (red.) *Metamorfose van de klinische psychologie*. Assen: Van Gorcum, 59-69.
- Mens-Verhulst, J. van (1992) De autonomie voorbij. Over theoretische, morele en praktische grensverschuivingen in de vrouwenhulpverlening. *Sociale Interventie*, 1, 188-196.
- Mens-Verhulst, J. van (1993) Daughtering and Mothering. Female Subjectivity rethought and reevaluated. In: J. van Mens-Verhulst, K. Schreurs & L. Woertman (eds.) *Daughtering and Mothering. Female Subjectivity Reanalysed*. London/New York: Routledge, 109-113.
- Mens-Verhulst, J. van (1994) Vrouwenhulpverlening: produkt in beweging. In: J. van Mens-Verhulst & L. Schilder (red.), 145-164.
- Mens-Verhulst, J. van (1996) *Vrouwenhulpverlening: diversiteit als bron van zorg*. Utrecht: Oratie Universiteit voor Humanistiek.
- Mens-Verhulst, J. van (1997) Gelijkheid is niet goed genoeg in de feministische hulpverlening. *Rekenschap*, 44(3), 156-170.
- Mens-Verhulst, J. van (1998) Beyond Innocence: Feminist Mental Health Care and the Postmodern Perspective. In: K. Henwood, C. Griffin & A. Phoenix (eds.) *Standpoints and Differences: Essays in the Practice of Feminist Psychology*. London: Sage, 191-209.
- Mens-Verhulst, J. van & L. Schilder (red.) (1994) *Debatten in de vrouwenhulpverlening*. Amsterdam: Babylon-De Geus.
- Mesch, H. & J. van Mens-Verhulst (1993) *Vrouwenhulpverlening op het transculturele pad*. Utrecht: Isor.
- Meulenbelt, A. (1984) *De schillen van de ui. Socialisatie: hoe zijn we vrouwen en mannen geworden*. Amsterdam: Sara.
- Meulenbelt, A. (1986) *De ziekte bestrijden, niet de patiënt. Over seksisme, racisme en klassisme*. Amsterdam: Van Genneep.
- Meulenbelt, A., Sayers, J. & Essed, P. e.a. (1992) *Visies op feministische therapie. Over liefde, geweld en racisme*. Amsterdam: De Maan.

- Miles, M.B. & A.M. Huberman (1994) *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*. London: Sage.
- Millet, K. (1970) *Sexual Politics*. New York: Doubleday.
- Mischel, W. (1966) A Social Learning View of Sex Differences. In: E. Maccoby (ed.) *The Development of Sex Differences*. Stanford, 56-82.
- Mitchell, J. (1974) *Psychoanalysis and Feminism*. New York: Vintage Books.
- Molenaar, B. (1995) *Van Praag Vandaag. Humanistisch Geestelijk Werk in perspectief*. Doctoraalscriptie Universiteit voor Humanistiek.
- Molenaar, B. (1997) Het belang van erkenning. Mijn beeld van humanistische geestelijke verzorging. In: T. Jorna (red.), 208-231.
- Mooren, J.H.M. (1989) *Geestelijke verzorging en psychotherapie*. Baarn: Ambo.
- Mooren, J.H.M. (1992) Levensbeschouwelijke leegte? Enige opmerkingen over de 'state of the art' van het humanistisch geestelijk werk. *Praktische Humanistiek*, 3, 5-18.
- Mooren, J.H.M., Kunneman, H., Glastra van Loon, J. & A. van Dijk (1993) *Humanisme in humanistisch raadswerk. Een debat rond de levensbeschouwelijke leegte dan wel ruimte in het humanistische raadswerk*. Ermelo: Interior, Aktuele Teksten, nummer 4.
- Mooren, J.H.M. (1995) *Beroepsprofielen in het professionele geestelijk werk. Humanistisch raadslieden in het land van de Barbapappa's*. Ermelo: Interior.
- Mooren, J.H.M. (red.) (1999) *Bakens in de stroom. Naar een methodiek van het humanistisch geestelijk werk*. Utrecht: SWP.
- Mooren, J.H.M. & H. van der Kwaak (1996) Verbondenheid. In: E. Hoogeveen *Verbondenheid. Opstellen over humanistische geestelijke verzorging*. Utrecht: UvH, 5-16.
- Moraga, C. & G. Anzaldúa (1981) *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Colour*. Watertown: Persephone Press.
- Morawski, J.G. (1994) *Practicing Feminisms, Reconstructing Psychology. Notes on A Liminal Science*. Michigan: The University of Michigan Press.
- Morawski, J.G. & R.S. Steele (1991) The One or the Other? Textual Analysis of Masculine Power and Feminist Empowerment. *Theory and Psychology*, 1(1), 107-131.
- Morris, J. (ed.) (1996) *Encounters with Strangers. Feminism and Disability*. London: The Women's Press.
- Morrow, S.L. & D.M. Hawxhurst (1998) Feminist Therapy: Integrating Political Analysis in Counseling and Psychotherapy. *Women & Therapy*, Special Issue: Feminist Therapy as a Political Act, 21(2), 37-50.
- Nicolai, N.J. (1992) De eindstrijd: gekte en geestelijke gezondheidszorg voor vrouwen. In: Meulenbelt, A., Sayers, J., Essed, P. e.a. *Visies op feministische therapie. Over liefde, geweld en racisme*. Amsterdam: De Maan, 131-148.
- Nicolai, N. (1994a) Autonomie en zorg. In: J. van Mens-Verhulst & L. Schilder (red.) (1994), 74-91.
- Nicolai, N. (1994b) Van sekse naar gender In: J. van Mens-Verhulst & L. Schilder (red.) (1994), 129-144.
- Nicolai, N. (1997) *Vrouwenhulpverlening en psychiatrie*. Amsterdam: SUA.
- Nicolai, N. (1998) *In de arena. Over gender, grenzen, geweld en zorg*. Amsterdam: Van Gennep.
- Oakley, A. (1974) *The Sociology of Housework*. New York: Pantheon Books.
- Og, R. van (1984) *Het zwijgen achter het spreken. Een analyse van een feministiese hulpverleningsvorm*. Nijmegen: Doctoraalscriptie Cultuur- en Godsdienstpsychologie, Katholieke Universiteit Nijmegen.
- Onderzoeksprogramma Universiteit voor Humanistiek 1997 t/m 1999. *Humanisme en Zingeving*. Utrecht: UvH.

- Opie, A. (1992) Qualitative Research, Appropriation of The 'Other' and Empowerment. *Feminist Review*, 40(1), 52-69.
- Orbach, S. & L. Eichenbaum (1984) *Zo zijn vrouwen. Een feministische psychoanalytische benadering van de vrouw*. Amsterdam: Bert Bakker. [oorspronkelijke titel: *Understanding Women? A Feminist Psychoanalytic Approach*. New York: Basic Books, 1983]
- Orbach, S. & L. Eichenbaum (1993) Feminine Subjectivity, Countertransference and the Mother-Daughter Relationship. In: J. van Mens-Verhulst, K. Schreurs & L. Woertman (eds.) *Daughtering and Mothering. Female Subjectivity Reanalysed*. London/New York: Routledge, 70-82.
- Ouborg, E. (1986) *Feministische therapie in theorie en praktijk*. Den Bosch: Stichting Balsemien.
- Ouden-Dekkers, M.J.H. den (1989) *Humanisme en Feminisme. Over menselijke ontplooiing en maatschappelijke verandering*. Tekst van de Socrateslezing 1989. Utrecht: Humanistisch Verbond.
- Outshoorn, J. (1989) *Een irriterend onderwerp. Verschuivende conceptualisering van het sekseverschil*. Nijmegen: SUN.
- Perry, W.G. (1970) *Forms of Intellectual and Ethical Development in the College Years*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Peursen, C.A. van (1981) *Lichaam - ziel - geest*. Utrecht: Bijleveld.
- Pheterson, G. (1982) Bondgenootschap tussen vrouwen. Een theoretische en empirische analyse van onderdrukking en bevrijding. *Psychologie en Maatschappij*, 6(3), 398-424.
- Pheterson, G. (1990) Alliances Between Women. Overcoming Internalized Oppression and Internalized Domination. In: L. Albrecht & R.M. Brewer (eds.) *Bridges of Power. Women's Multicultural Alliances*. Philadelphia: New Society Publishers, 34-48.
- Phoenix, A. (1998) *(Re)constructing Gendered and Ethnicised Identities: Are We All Marginal Now?* Utrecht: UvH.
- Phoenix, A. (1999) Verschil zonder scheidslijnen. Wat steeds weer terugkeert en wat nieuw is in feministische strategieën. *Tijdschrift voor Genderstudies*, 1999, 2(2), 5-16.
- Pinderhughes, E.B. (1983) Empowerment for Our Clients and for Ourselves. *Social Casework: The Journal of Contemporary Social Work*, 64(6), 331-338.
- Polanyi, M. (1967) *The Tacit Dimension*. New York: Doubleday, Anchor Books.
- Poldervaart, S. e.a. (1983) *Vrouwenstudies. Een inleiding*. Nijmegen: SUN.
- Post, J. van der (1994) *Vrouwenhulpverlening in de praktijk. Case-studies van vrouwenhulpverlening aan zwarte, witte en migrantenvrouwen in het maatschappelijk werk*. Utrecht: Jan van Arkel.
- Potter, J. & M. Wetherell (1987) *Discourse and Social Psychology. Beyond Attitudes and Behaviour*. London: Sage.
- Praag, J. P. van (1953) Geestelijke verzorging op humanistische grondslag. Utrecht: Humanistisch Verbond.
- Praag, J.P. van (1960) Nihilisme. *Rekenschap*, 7(1), 14-20.
- Praag, J.P. van (1978) *Grondslagen van humanisme. Inleiding tot een humanistische levens- en denkwereld*. Meppel: Boom.
- Projectgroep Vrouwenhulpverlening (1983) *Introductienummer vrouwenhulpverlening*. Den Haag: Ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid.
- Prilleltensky, I. & G. Nelson (1997) Community Psychology: Reclaiming Social Justice. In: D. Fox & I. Prilleltensky (eds.) *Critical Psychology*. London: Sage, 166-184.
- Prilleltensky, I. & W. Laurier (1994) Empowerment in Mainstream Psychology: Legitimacy, Obstacles, and Possibilities. *Canadian Psychology*, 35(4), 358-375.

- Prins, B. (1997) *The Standpoint in Question. Situated knowledges and the Dutch minorities discourse*. Utrecht: Rijksuniversiteit Utrecht.
- Prins, M. (1991) Het Calimero-denken binnen het humanistisch raadswerk. *Praktische Humanistiek*, 1(1), 18-27.
- Prins, M. (1996) *Geestelijke zorgverlening in het ziekenhuis*. Dwingeloo: Kavanah.
- Raghoebier, R. (1998) Empowerment van migranten: een waardevol instrument voor integratie en participatie. In: T. Royers, L. de Ree & G. Verbeek (red.) (1998), 47-56.
- Raja, S. (1998) Culturally Sensitive Therapy for Women of Color. *Women & Therapy*, 21(4), 67-84.
- Rappaport, J. (1984) Studies in Empowerment: Introduction to the Issue. *Prevention in Human Services*, Special Issue: Studies in Empowerment: Steps Toward Understanding and Action, 3(2/3), 1-8.
- Rappaport, J. (1987) Terms of Empowerment/Exemplars of Prevention: Toward a Theory for Community Psychology. *American Journal of Community Psychology*, 15(2), 121-148.
- Rawlings, E.I. (1993) Reflections on 'Twenty Years of Feminist Counseling and Therapy'. *The Counseling Psychologist*, 21(1), 88-91.
- Redstockings Manifesto (1970) In: R. Morgan (ed.). *Sisterhood is Powerful*. New York: Random House, 533-536.
- Rich, A. (1980) *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*. London: Onlywomen Press.
- Richters, A. (1995) Vrouwenhulpverlening en geweld. VHV, geweld en sociaal-culturele context. In: I. Graveland (red.) *De beweging in beweging. Debatten in de vrouwenhulpverlening*. Werkdocument van het congres van de studiegroep 'Theorievorming vrouwenhulpverlening' op 8 juni 1995 te Amsterdam, 99-116.
- Richters, A. (1996) *Our Bodies, Our Selves!? Bespiegelingen omtrent het Verschijnen en Verdwijnen van het Subject*. Leiden: Oratie Rijksuniversiteit Leiden.
- Richters, A. (1997a) Lichaamsbeleving als sociaal-culturele constructie. In: T. Lagro-Janssen & G. Noordenbos (red.) *Sekseverschillen in ziekte en gezondheid*. Nijmegen: SUN, 47-62.
- Richters, A. (1997b) De betekenis van etniciteit en gender in de zorg- en hulpverlening aan zmv-vrouwen. In: 'Diversiteit als verrijking' *Goede zorg en hulpverlening aan zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwen*. Verslag van de werkconferentie gehouden op 30 oktober 1997. Utrecht: Targuia, 7-12.
- Riessman, C.K. (1993) *Narrative Analysis*. Newbury Park: Sage.
- Riger, S. (1993) What's Wrong with Empowerment? *American Journal of Community Psychology*, 21(3), 279-292.
- Rink, J.E. & J. Rijkeboer (1983) *Bruikbaar onderzoek in de hulpverlening. De ontwikkeling van praktijktheorie*. Groningen: Wolters Noordhoff.
- Ristock, J.L. & J. Pennell (1996) *Community Research as Empowerment. Feminist Links, Postmodern Interruptions*. Oxford: Oxford University Press.
- Roselaar, A. (1980) Van radicale psychiatrie naar FORT. *Maandblad Geestelijke Volksgezondheid*, 35(6/7), 492-514.
- Royers, T., Ree, L. de & G. Verbeek (red.) (1998) *Empowerment. Eigenmachtig worden in de hulpverlening*. Utrecht: NIZW.
- Rosen, W.B. (1997) The Integration of Sexuality: Lesbians and Their Mothers. In: J.V. Jordan (ed.), 239-259. [paper gepresenteerd op een Stone Center Colloquium in 1991]
- Rosewater, L.B. (1985) Feminist Interpretation of Traditional Testing. In: L.B. Rosewater & L.E.A. Walker (eds.), 266-273.

- Rosewater, L.B. & L.E.A. Walker (eds.) (1985) *Handbook of Feminist Therapy*. New York: Springer.
- Rubinstein, R. (1985) *Nee heb je*. Amsterdam: Meulenhof.
- Ruddick, S. (1989) *Maternal Thinking. Towards a Politics of Peace*. Boston: Beacon Press.
- Saharso, S., Hermes, J., Aerts, M. e.a. (1994) Etniciteit en sekse, respect en kritiek: vrouwenstudies in kleur. Inleiding op het thema. *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, 15(1), 5-10.
- Saharso, S. & J. Schutter (red.) (1995) *Sekse, ras en etniciteit*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
- Schilder, L. & J. Wolf (1984) Hulpverlening aan vrouwen: een kerend getij? *Marge*, 8(3), 106-113.
- Schilder, L. & M. Kaaijk (1994) Gelijkwaardigheid in de hulpverleningsrelatie: je weet niet wat je ziet. In: J. van Mens-Verhulst & L. Schilder (red.), 92-108.
- Schön, D.A. (1983) *The reflective practitioner. How professionals think in action*. New York: Basic Books.
- Schön, D.A. (1987) *Educating the Reflective Practitioner. Toward a New Design of Teaching and Learning in the Professions*. San Francisco/Oxford: Jossey-Bass.
- Scott, J. (1986) Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *American Historical Review*, 91, 1053-1075.
- Scott, J. (1992) Experience. In: J. Butler & J.W. Scott (red) *Feminists Theorize the Political*. New York/London: Routledge, 22-40.
- Serrano-Garcia, I. & M. Bond (1994) Empowering the Silent Ranks: Introduction. *American Journal of Community Psychology*, 22(4), 433-445.
- Sevenhuijsen, S. (1996) *Oordelen met zorg. Feministische beschouwingen over recht, moraal en politiek*. Amsterdam: Boom.
- Silverman, D. (1993) *Interpreting Qualitative Data. Methods for Analysing Talk, Text and Interaction*. London: Sage.
- Skodra, E.E. (1992) Ethnic/Immigrant Women and Psychotherapy: The Issue of Empowerment. *Women & Therapy*, 13(4), 81-98.
- Slangengodin & Co (1986) *Eindadvies van de Projektgroep Vrouwenhulpverlening*. Den Haag: Ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid
- Smith, A.J. & R.F. Siegel (1985) Feminist Therapy: Redefining Power for the Powerless. In: L.B. Rosewater & L.E.A. Walker (eds.), 13-21.
- Solomon, B.B. (1976) *Black Empowerment Social Work in Oppressed Communities*. New York: Columbia University Press.
- Solomon, B.B. (1987) Empowerment: Social Work in Oppressed Communities. *Journal of Social Work Practice* 2(4): 79-91.
- Spaink, K. (1993) *Vallende vrouw. Autobiografie van een lichaam*. Amsterdam: Van Gennep.
- Stanley, L. (1996) The Mother of Invention: Necessity, Writing and Representation. In: C. Kitzinger & S. Wilkinson (eds). *Representing the Other*. London: Sage, 43-49.
- Steenbrink, A. (1992) *Gezondheid in eigen hand. Wijkgericht gezondheidswerk in Den Bosch-Oost*. Utrecht: NIZW.
- Stein, J. (1997) *Empowerment & Women's Health. Theory, Methods and Practice*. London: Zed Books.
- Steinem, G. (1992) *Revolution from Within. A Book of Self-Esteem*. London: Corgi Books.
- Stekete, M. (1995) *Vrouwenhulpverlening in de klinische psychiatrie. Een veranderende opvatting*. Bennebroek: Psychiatrisch Centrum Vogelenzang.

- Steketee, M. & G. ten Dam (1992) De depolitiserings van vrouwenhulpverlening. *Sociale Interventie*, 1, 179-187.
- Stere, L.K. (1985) Feminist Assertiveness Training: Self-Esteem Groups as Skill Training for Women. In: L.B. Rosewater & L.E.A. Walker (eds.), 51-61.
- Stiver, I.P. (1991a) Beyond the Oedipus Complex: Mothers and Daughters. In: J.V. Jordan e.a. (1991), 97-121. [paper gepresenteerd op een Stone Center Colloquium in 1986]
- Sturdivant, S. (1980) *Therapy with Women. A Feminist Philosophy of Treatment*. New York: Springer.
- Surrey, J.L. (1991a) The Relational Self in Women: Clinical Implications. In: J.V. Jordan e.a. (1991), 35-43.
- Surrey, J.L. (1991b) The "Self-in-Relation" : A Theory of Women's Development. In: J.V. Jordan e.a. (1991), 51-66. [paper gepresenteerd op een Stone Center Colloquium in 1983]
- Surrey, J.L. (1991c) Relationship and Empowerment. In: J.V. Jordan e.a. (1991), 162-180. [paper gepresenteerd op een Stone Center Colloquium in 1986]
- Surrey, J.L. (1997) What Do You Mean by Mutuality in Therapy? In: J.V. Jordan (ed.), 42-49.
- Targuia (1997a) *Op het raakvlak van culturen. Hulpverleensters over zorg en hulp aan zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwen*. Utrecht: Targuia.
- Targuia (1997b) *'Diversiteit als een verrijking'*. *Goede zorg en hulpverlening aan zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwen*. Verslag van de werkconferentie 'Diversiteit als verrijking' gehouden op 30 oktober 1997 te Amsterdam. Utrecht: Project Targuia.
- Tatum, B.D. (1997) Racial Identity Development and Relational Theory: The Case of Black Women in White Communities. In: J.V. Jordan (ed.), 91-106. [paper gepresenteerd op een Stone Center Colloquium in 1992]
- Taylor, J., Gilligan, C. & A.M. Sullivan (1995) *Between Voice and Silence. Women and Girls, Race and Relationship*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tong, R. (1989) *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction*. Boulder/San Francisco: Westview Press
- Tonkens, E. (1995) Van vrouwen naar 'gender'. Institutionele, theoretische en schematische ontwikkelingen in vrouwenstudies. *Beleid en Maatschappij*, 22(4), 237-248.
- Tonkens, E. (1998) Gender in welke lagen? Kanttekeningen bij de gelaagde genderconcepten van Scott, Harding en Hagemann-White en hun toepassing in empirisch onderzoek. *Tijdschrift voor Genderstudies*, 1(1), 42-49.
- Touwen, A. van (1994) Van participatie naar empowerment. Een human-centered paradigma voor het ontwikkelingsbeleid. *Sociale Interventie*, 3(2), 70-75.
- Tronto, J. (1993) *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*. New York/London: Routledge.
- Turck, B. de (1978) *Politiserende hulpverlening*. Nijmegen: LINK.
- Turner, C. W. (1991) Feminist Practice With Women of Color: A Developmental Perspective. In: M. Bricker-Jenkins, N.R. Hooyman & N. Gottlieb (eds.) *Feminist Social Work Practice in Clinical Settings*. London: Sage, 108-127.
- Turner, C.W. (1997a) Clinical Applications of the Stone Center Theoretical Approach to Minority Women. In: J.V. Jordan (ed.) (1997), 74-90. [paper gepresenteerd op een Stone Center Colloquium in 1987]
- Turner, C.W. (1997b) Psychosocial Barriers to Black Women's Career Development. In: J.V. Jordan (ed.) (1997), 162-175. [paper gepresenteerd op een Stone Center Colloquium in 1993]
- Vaarwerk, M. te (1991) *Oor voor vrouwen. RIAGG-intake en vrouwenhulpverlening*. Utrecht: NCGV.

- Vesel Mander, A. & A. Kent Rush (1974) *Feminism As Therapy*. New York: Random House/Berkeley: The Bookworks.
- Vos, A.M.A., Kolk, J.A. & J. Van Mens-Verhulst (1993) *Vrouwenhulpverlening: van opvattingen tot kwaliteitsprofiel. Een inventarisatie van opvattingen en eindtermen VHV in de GGZ*. Utrecht: Rijksuniversiteit Utrecht.
- Vos, D. & J. Kolk (1994) *Vrouwengroepen: van herkenning naar kracht*. Utrecht: Wetenschapswinkel Sociale Wetenschappen Universiteit Utrecht.
- Vries, J. de (1998) *Ontwikkeling van autonomie als basis van heling*. Rotterdam: Stichting ter Bevordering van Ekologische Gezondheidszorg.
- Vries, M. de (1985) *Vrouwen leren trots op zichzelf te zijn. Vrouwenhulpverlening in het algemeen maatschappelijk werk*. Rijswijk: Ministerie van Welzijn, Volksgezondheid en Cultuur.
- Wallerstein, N. (1992) Powerlessness, Empowerment, and Health: Implications for Health Promotion Programs. *American Journal of Health Promotion*, 6(3), 197-205.
- Walsh, M.R. (1997) Relational Therapy: Is The Stone Center's Relational Theory a Source of Empowerment for Women? In: M.R. Walsh (ed.) *Women, Men, and Gender. Ongoing Debates*. New Haven/ London: Yale University Press, 359-361.
- Waterhouse, R.L. (1993) 'Wild Women Don't Have the Blues': A Feminist Critique of Person-Centred Counseling and Therapy. *Feminism & Psychology*, 3(1), 55-71.
- Watzlawick, P., Weakland, J.H. & R. Fisch (1974) *Het kan anders. Over het onderkennen en oplossen van menselijke problemen*. Houten/Zaventem: Bohn Stafleu Van Loghum.
- Weiner, K.M. (1998) Tools for Change: Methods of Incorporating Political/Social Action into the Therapy Session. *Women & Therapy*, Special Issue: Feminist Therapy as a Political Act, 21 (2), 113-123.
- Weiss, L. (1985) Getting to "No" and Beyond. In: L.B. Rosewater & L.E.A. Walker (eds.), 62-70.
- Wekker, G. & R. Braidotti (red.) (1996) *Praten in het donker: multiculturalisme en anti-racisme in feministisch perspectief*. Kampen: Kok Agora.
- Wendell, S. (1996) *The Rejected Body: Feminist Philosophical Reflections on Disability*. New York/London: Routledge.
- Werkgroep Humanisme-Feminisme (1997) *Je tijd of je leven*. Rapport van de werkgroep Humanisme-Feminisme. Utrecht: Humanistisch Verbond.
- West, C. & D.H. Zimmerman (1987) Doing Gender. *Gender & Society*, 1, 125-151.
- Westkott, M.C. (1997) On the New Psychology of Women: A Cautionary View. In: M.R. Walsh (ed.) *Women, Men and Gender. Ongoing Debates*. New Haven/ London: Yale University Press, 362-372.
- Wijnen, A. van, Koster-Dreese, Y. & A. Oderwald (1996) *Trots en treurnis. Gehandicapt in Nederland*. Amsterdam: Babylon-De Geus.
- Wilkinson, S. (1997) Feminist Psychology. In: D. Fox & I. Prilleltensky (eds.) *Critical Psychology*. London: Sage, 247-264.
- Wilkinson, S. & C. Kitzinger (eds.) (1996) *Representing the Other. A Feminism & Psychology Reader*. London: Sage.
- Wimmers, M. (1985a) *Geestelijk Werk*. In: Dokumentatiemap t.b.v. Congres te Brussel.
- Wimmers, M. (1985b) *Spiritualiteit gezien vanuit de humanistische traditie*. Lezing gehouden op studiedag voor geestelijk verzorgers. In: reader Theorie van het Geestelijk Werk 2e studiejaar 1988-1989.
- Wimmers, M. (1985c) Ja, hier ben ik. *Rekenschap*, 32 (3), 145-149.
- Wimmers, M. (1985d) *Geestelijk werk, ons een zorg*. In: reader Theorie van het Geestelijk Werk 2e studiejaar 1988-1989.
- Winnicott, D.W. (1971) *Playing and Reality*. New York: Basic Books.

- Winnicott, D.W. (1975) *Through Paediatrics to Psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- Wolff, T. (1987) Community Psychology and Empowerment: An Activist's Insights. *American Journal of Community Psychology*, 15(2), 151-166.
- Worell, J. & D. Robinson (1993) Feminist Counseling/Therapy for the 21st Century. *Reaction. The Counseling Psychologist*, 21(1), 92-96.
- Worell, J. & P. Remer (1992) *Feminist Perspectives in Therapy. An Empowerment Model for Women*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Wyckoff, H. (1977) *Solving Women's Problems*. New York: Grove Press. (in Nederland verschenen als: *Vrouwenpraatgroepen. Feministische Oefengroepen Radicale Therapie*. Amsterdam: Bert Bakker, 1978).
- Wyckoff, H. (ed.) (1976) *Love, Therapy and Politics*. New York: Grove Press.
- Young, I.M. (1990) *Justice and the Politics of Difference*. New Jersey: Princetown.
- Yuval-Davis, N. (1994) Women, Ethnicity and Empowerment. *Feminism & Psychology*, 4(1), 179-197.
- Yuval-Davis, N. (1997) *Gender, Ethnicity, Race and Class. Theorizing social divisions*. Lezing op het seminar 'De koppeling van gender en etniciteit in beleid', georganiseerd in september 1997 door het Instituut Vrouw & Arbeid (later opgegaan in E-Quality).
- Zanten, I. van (1995) Humanistisch raadswerk tussen culturen. *Praktische Humanistiek*, 5(18), 53-60.
- Zimmerman, M.A. (1995) Psychological Empowerment: Issues and Illustrations. *American Journal of Community Psychology*, 23 (5), 581- 599.

Register

- Aandacht voor verschillen 16, 17, 21, 59, 90, 93, 114
- Aanspreken van kracht en verlangen 165
- Ableism 59
- Actorschap 62, 72, 102, 105
- Additief onderdrukingsperspectief 59
- Ageism 59
- Agency-in-communion 87
- Ambivalentie 7, 6, 91, 96, 102, 104, 106, 107, 109, 113-115, 129, 132
- Ambt 30, 34, 35, 181
- Androgynie 18, 45
- Animo 83
- Asymmetrie 39, 85
- Autonome zelf 75
- Autonomie 8, 11, 14, 18-21, 23, 24, 37, 39, 42, 43, 47, 56-66, 68, 70-78, 81, 89, 92, 96, 117, 119, 132, 133, 164, 165, 167, 171, 177, 180, 182, 183, 188
- Autonomie en verbondenheid 74, 92, 119
- Autonomie-ideaal 73, 74
- Baart 2, 5, 6, 33, 123, 124, 171
- Baker Miller 20, 21, 29, 73, 75-84, 86-89, 91, 94, 171, 175, 179
- Being-in-relationship 79
- Belichaamd en narratief proces van zelfconstructie 104-106, 113
- Belichaamde ervaringen 6, 4, 28, 100, 114, 134
- Benjamin 22, 25, 74, 96-99, 101, 106, 109, 110, 112, 113, 172
- Bestaansdimensie 25, 36
- Bestaansproject 46, 103, 105
- Bestaansvragen 2, 31, 36
- Betrouwbaarheid 9, 126, 130
- Bevrijding 13, 19, 72, 179, 184
- Bewustwording 12, 19, 44, 52, 62, 63, 65, 71, 165
- Binnenperspectief 107
- Biopower 100
- Body regimes 105
- Boedjarath 13, 15-17, 58, 63, 65, 113, 172
- Bondgenootschap 184
- Brown 12, 17, 20, 22, 58, 67, 69, 70, 73, 75, 79, 81, 84, 96-100, 102, 103, 106, 108-110, 112, 113, 115, 172, 173
- Bruikbaarheid 10, 126, 129, 130, 133
- Buitenperspectief 107
- Catalytic validity 126
- Chodorow 14, 72, 73, 76, 106, 174
- Chronisch zieken en gehandicaptenbeweging 71
- Clarity in connection 83, 179
- Collectieve actie 15
- Collectieve empowerment 63, 71, 74, 113
- Communicatieve methodiekopvatting 32
- Communicatieve verhaal 8, 40-42, 55-57, 116, 117, 122
- Conflict 78, 93, 96, 99, 103, 108
- Construct validity 127, 131
- Contexten 1, 2, 5, 6, 8, 21-23, 26, 34, 40, 54, 56, 59, 63, 71, 73, 80, 81, 83, 88, 89, 91-96, 98, 103, 108, 109, 121-123, 128, 130, 133, 166, 181
- Contextuele identiteit 59
- Cultureel feminisme 20
- Culturele betekenisystemen 22, 26, 28, 98-100, 107, 111-113, 118
- Culturele macht 61
- Culturele ongelijkwaardigheid 67, 68
- Culturele zelfdefiniëruimte 23, 112
- Cultuurkritisch feminisme 20
- Cultuurkritische stroming 18, 20, 21, 23, 24, 26, 28, 47, 48, 57, 75, 79, 82, 84, 90, 92, 95, 106, 116
- Cyborg 102, 177
- De geschiedenis van feministische hulpverlening 7, 11, 14
- De geschiedenis van humanistisch raadswerk 30
- De onschuld voorbij 121
- De paradox van kracht en kwetsbaarheid 1, 26, 28

- Debatten over humanistisch raadswerk 8, 31
 Demystificatie 69
 Denk- en handelingskaders 3, 9, 17, 22
 Depolitiserende tendens 15, 16
 Depolitisering 14, 187
 Diagnostische categorieën 12
 Dialoog 5, 41, 46, 57, 70, 116, 130, 131, 164
 Differentiefeminisme 7
 Disconnectie 9, 21, 80-82, 88, 90-94, 164
 Discriminatie 48, 59, 60, 71, 118
 Discursieve macht 10, 128, 132
 Discursieve praktijken 100, 102
 Diversiteit 6-9, 17, 24, 36, 45-47, 57, 74, 90, 96, 98-104, 106-110, 112-122, 124, 130, 132, 164, 175, 182
 Diversiteit in perspectieven 9
 Doing gender 24, 188
 Dualistische machtsopvatting 24, 92
 Dynamiek van het zelf 77
 Eenvoudige verhaal 8, 9, 38-42, 55, 56, 116, 120, 122, 166
 Eigen domein 8, 31, 35, 36
 Eigen stem 79-81, 87, 89, 95, 113, 120
 Eigen wijsheid 8, 66, 67, 71
 Eigenwaarde 9, 61, 63, 71, 72, 77, 83, 86
 Emancipatie 19, 32, 44, 50, 178, 179
 Empathie 9, 20, 21, 30, 72, 80-84, 86-89, 92, 94, 95, 120, 165
 Empathie/Liefde stijl 81, 82
 Empowered consent 69
 Empowerment 1, 6-9, 11, 24, 28, 29, 55-58, 61-64, 66-68, 71, 72, 74, 75, 82-85, 89, 94, 96, 104-106, 111-114, 116-118, 121-124, 131, 132, 134, 164, 171, 172, 175, 178-180, 182-189, 201, 203-208
 Enns 12, 13, 15-18, 20, 175
 Essentialisme 90
 Etniciteit 2, 6, 16, 17, 24, 45, 58, 59, 69, 90, 93, 96-98, 105, 108, 117, 118, 164, 185, 186, 189
 Expliciet humanisme 35, 181
 Expliciet-normatieve karakter 23, 56
 Extended families 94
 Face validity 126, 127, 130
 Feminist (mental) health care 13
 Feminist counseling 11, 13, 175, 185, 189
 Feminist therapy 11, 13, 50, 68, 171, 173-176, 180, 182, 183, 186, 188
 Feministische hulpverlening 1, 1, 2, 6-9, 11, 14-24, 26, 28, 29, 46, 47, 49, 55-59, 61-65, 68-70, 74, 75, 88, 90, 96, 97, 101, 102, 104, 106, 113, 116, 117, 120, 121, 126-128, 131-133, 164, 182
 Feministische object-relatie theorieën 14
 Feministische Oefengroepen Radicale Therapie 13, 47, 189
 Feministische verhaal 8, 42, 43, 51, 55, 56, 116, 117, 122
 Flax 22, 25, 28, 73, 74, 90-92, 96-102, 106, 175
 FORT-groepen 13, 16, 19, 47
 Foucault 39, 61, 100, 106, 175, 176
 Freire 6, 26, 71, 176
 Geconstrueerde lichaam 99
 Gedragscodes 24, 60, 103
 Geest 7, 11, 35, 36, 43, 59, 119, 184
 Geestelijk welbevinden 37
 Geestelijk werk 31, 32, 35, 43, 45, 53, 119, 120, 173, 175, 178, 180, 181, 183, 189
 Geestelijke begeleiding 30, 37, 180
 Geestelijke verzorging 31, 35, 44, 173-175, 178, 180, 183, 185
 Geïnternaliseerde dominantie 26, 93
 Geïnternaliseerde onderdrukking 26, 29, 93, 94
 Gelaagd proces van zelfbeschikking 62
 Geleefde ervaring 99
 Geleefde kaders 3, 5-7, 122, 125
 Geleefde lichaam 99
 Geleefde werkelijkheid 17, 24, 51, 97, 102, 106-109, 114, 127, 131
 Gelijke rechten feminisme 18

- Gelijkheid 18, 21, 24, 43, 44, 51, 58, 61,
 62, 107, 108, 120, 165,
 180, 182
 Gelijkheidsfeminisme 7, 18
 Gender 6, 7, 12, 22, 24-26, 28, 47, 48, 52,
 55, 58, 59, 64, 78, 90,
 96-98, 102, 105, 107,
 116-118, 167, 172-179,
 184-189, 200-203, 206,
 208
 Gender als sociale relatie 25
 Gendering 12, 97, 98, 107, 108, 118
 Gendering machine 12
 Genderperspectief 55, 56, 117, 120
 Gender-identiteit 25, 26, 78
 Gesitueerde kennis 125
 Gesitueerde, meervoudige en dynamische
 zelf 100
 Getuigenis 110, 111, 114, 124
 Geweld 9, 11, 13, 15, 17, 19, 26, 34,
 39-41, 56, 64, 69, 75, 80,
 81, 88, 90, 91, 94, 97, 106,
 107, 110-114, 118-120,
 122, 123, 125, 133, 165,
 175, 176, 178, 183-185,
 208
 Giddens 5, 105, 176
 Gilligan 20, 75, 77, 79, 81, 84, 91, 93,
 173, 176, 187
 Goldner 22, 96-98, 100, 106-108, 110,
 111, 176
 Grenzen 7, 9, 11, 39, 41, 46, 68, 70, 72,
 77, 79, 86, 101, 102, 114,
 122, 123, 133, 171, 175,
 184
 Grenzen aan empowerment 9, 123
 Groeibevorderende relaties 76, 81-84, 86,
 88, 91-93, 165
 Habitus 41, 42
 Handelen als 'verbonden mens' 86-88
 Handelingsrepertoires 22, 33, 50, 90,
 100, 103, 125
 Handelingsruimte 20, 67
 Haraway 101, 102, 125, 177
 Hare-Mustin & Marecek 18, 21, 22, 73,
 74, 90, 96, 100, 102
 Het humanistische 31, 35, 48, 183
 Het zelf 5, 21, 25, 27, 28, 62, 63, 77-79,
 82-84, 93, 99-105,
 113-115, 123, 171
 Het zelf als reflexief project 105
 Hill Collins 89, 94, 95, 97, 120, 132, 178
 HOI 30, 32, 44, 172, 173, 175, 178-181
 Hoogeveen 32-34, 37-41, 120, 123, 178,
 183
 Hooks 6, 17, 21, 71, 89, 94, 95, 98, 120,
 178
 Humanisering 40-42, 56, 121, 122, 166
 Humanism in use 31
 Humanisme 1, 2, 30-33, 35, 42-46, 49,
 50, 174, 175, 178, 180,
 181, 183-185, 188
 Humanistiek 1, 2, 6, 2, 3, 30-33, 35, 41,
 42, 46, 56, 122, 132, 133,
 171, 173-175, 178-185,
 189, 208
 Humanistisch Opleidingsinstituut 30, 32,
 43, 46, 180
 Humanistisch raadswerk 1, 6, 1-3, 6-9,
 18, 30-38, 40-43, 45, 46,
 49-51, 53, 55-57, 116-133,
 156, 163, 166, 173, 181,
 183, 185, 189
 Humanistisch Verbond 8, 30, 31, 34,
 43-46, 175, 181, 184, 185,
 188
 Humanistische beweging 30, 45, 181
 HV 43-45
 HVO 44
 Hybride en gefragmenteerd subject 101
 Identificatie 26, 27, 73, 83, 102, 109
 Identiteit 2, 3, 14, 17, 22, 24-27, 32, 34,
 46, 52, 58, 59, 62, 64, 72,
 78, 86, 98, 102, 105, 110,
 171, 173
 Inclusief humanisme 32, 175
 Individualisering 2, 12, 16, 31, 62
 Informed consent 69
 Innerlijke autonomie 56
 Innerlijke belevingswereld 84-87, 98
 Interferentiezône 40, 117
 Interne validiteit 126, 130
 Interpersoonlijke empowerment 63
 Intersubjectiviteit 82, 83, 86
 Intersubjectiviteitstheorieën 14, 22, 96
 Jordan 17, 20, 21, 73, 75-77, 79-81,
 83-88, 90, 91, 93, 171,
 174, 179, 180, 182,
 186-188

- Jorna 33, 35-37, 119, 123, 175, 178-181, 183, 208
- Karimi & Kalka 58, 60, 63, 64, 74
- Katalysator 33, 167
- Kenmerken van feministische hulpverlening 23
- Kennis 3, 4, 6, 12, 17, 20, 32, 33, 37, 46-48, 51, 58, 60, 61, 64, 67, 100, 105, 125, 128, 129, 163
- Kernzelfgevoel 101
- Kitzinger 21, 89, 94, 101, 125, 128, 173, 180, 187, 189
- Klasse 17, 22, 59, 64, 68, 69, 90, 93, 95-97, 105, 108, 118, 164, 176
- Knowing-in-action 4
- Knowing-in-practice 4
- Knowledge-in-action 4
- Koestering 21
- Kracht 1, 6-9, 15, 26, 28-30, 37, 42, 48, 56, 60, 62, 63, 66-68, 71, 76, 78, 81-83, 88, 89, 95, 98, 99, 103, 106, 107, 109-111, 113, 114, 120-122, 124, 132, 133, 165, 171, 177, 180, 188
- Kunneman 1, 2, 7, 2, 6, 22, 31-36, 39-41, 124, 178, 180, 181, 183
- Kwaliteit van leven 32, 40, 42, 55, 118
- Kwetsbaarheid 1, 26, 28, 56, 62, 73, 75, 76, 85, 87, 93, 94, 98, 99, 103, 114, 124, 128, 132
- Lather 125, 126, 129, 130, 181
- Leefstijlen 46, 105
- Leeftijd 46, 68, 96, 108, 157, 163, 164
- Leerdoelen 66
- Leertheorieën 14, 19
- Leren 6, 1, 5, 6, 14, 19, 27, 32, 53, 54, 62, 78, 81, 84, 94, 95, 105, 108, 115, 118, 125, 188
- Leven met een functiebeperking 71
- Levensrecht humanisme 178
- Levenskunst 33, 181
- Levenslust 82, 83, 120
- Levensverhaal 34, 37, 52, 56, 108, 118, 166
- Levensvragen 38, 44
- Liberale feminisme 18
- Lichaam 11, 12, 19, 25, 28, 37, 43, 59, 63, 99, 101, 105, 109, 114, 119, 177, 184, 187
- Lichamelijke klachten 99, 103, 104
- Lichamelijke symptomen 109
- Lichamen en taal 104
- Lijden 75, 114, 124
- Linguïstisch monisme 102
- Lukes 61, 182
- Maatschappelijke bewegingsruimte 23, 112, 114
- Maatschappelijke empowerment 63, 64
- Maatschappelijke macht 8, 58-60, 71, 164
- Maatschappelijke ongelijkheid 19
- Maatschappelijke ontwikkelingen 2, 5, 31, 34
- Macht 8-10, 22, 24, 29, 40, 41, 45, 48, 52, 54-56, 58-63, 65, 67, 71, 78, 79, 81, 82, 92, 96, 98-100, 102-106, 108-112, 116-122, 124, 125, 128, 129, 131, 132, 164, 167, 171, 172, 175-177, 180
- Macht als dominantie 81
- Macht van getuigenis 110, 111, 124
- Macht/Controle stijl 81
- Machteloosheid 11, 26, 28, 59, 60, 66, 72, 80, 107
- Machtsensitiviteit 8, 9, 121
- Machtsmisbruik 107, 125
- Machtsongelijkheid 45-48, 58, 61, 67, 68, 81
- Machtsperspectief 8, 58, 118, 119
- Machtsverschillen 28, 55, 56, 67, 94, 117, 120
- Maso & Smaling 126, 127, 129, 130
- Materiële ongelijkwaardigheid 67, 68
- Matrix van onderdrukking 96-98
- Medicalisering 12, 58, 171
- Meervoudigheid 3, 50, 96, 98, 102-104, 106, 111, 113, 114, 128, 129, 132, 165
- Methodiek 8, 31-34, 37, 119, 167, 171, 178, 181, 183
- Methodologische objectiviteit 126
- Migratie 16, 58, 60, 118, 123
- Moederen 72, 73, 76, 91, 95

- Moeder-dochter relatie 14, 73, 76, 77, 79, 84, 85, 91, 94
- Mooren 1, 3, 5, 31-35, 37-39, 175, 183
- Morrow & Hawxhurst 15, 29, 58, 61-63
- Mother-blaming 73
- Movement-in-relationship 79
- Multiculturalisering 1
- Multiculturele samenleving 46, 63, 117
- Mythen 34
- Narratieve methodiek 34, 119, 167
- Narratieve verhaal 8, 37, 42, 56, 57, 116, 118-120, 122, 166
- Negatieve leefwereldstroom 39
- Negatieve systeemstroom 39
- Nicolai 1, 11, 16, 21, 22, 24, 25, 27, 61, 62, 65-67, 69, 70, 74, 96, 99, 101-104, 106, 112, 179, 183, 184
- Niveau van het beleven 74
- Nomade 102
- Normatieve professionaliteit 32, 33, 181
- Nuancering van het autonomie-ideaal 73
- Object-relatie theorieën 14, 21, 76-78, 85, 106
- Oedipus-complex 78, 92
- Of/of denken 107
- Onderdrukkende macht 92, 110, 164
- Ongelijkwaardigheid 67-69, 92, 119
- Ontwrichtende arbeid 112
- Openheid 55, 68-70, 85, 87, 127
- Orbach 14, 73, 184
- Othermothers 94
- Overinclusive view 106, 109
- Overlevingsstrategieën 48, 63, 66, 81, 103, 106
- Paradigma 8, 9, 57-64, 68, 70-75, 78, 81-83, 87-96, 98-102, 104, 106, 109, 110, 112-122, 124, 132, 164, 187
- Paradox van empathie 88
- Pastoraal model 34
- Pathologisering 20, 77
- Patriarchaat 11, 13, 19
- Persoonlijke empowerment 63, 64, 72
- Persoonlijke macht 60, 62, 63
- Persoonsoverstijgende kracht 83
- Pheterson 19, 26, 71, 184
- Politiek engagement 15
- Politiek van verbondenheid 165
- Politieke handelen 9, 62, 65, 112
- Politieke stroming 15, 18, 19, 21, 23, 24, 26, 28, 47, 57, 58, 61, 63, 64, 66, 73, 75, 96, 116, 117
- Politisierend 23, 64, 116, 165
- Politisierend werken 64, 165
- Politiserende hulpverlening 16, 65, 188
- Politiserende karakter 7, 23
- Politisering 9, 58, 64, 90, 91, 118, 122
- Positieve leefwereldstroom 39
- Positieve systeemstroom 39
- Positionering in macht 10, 128, 132
- Postmodern feministisch onderzoek 9, 126, 131
- Postmodern relativisme 102
- Postmoderne stroming 7, 9, 18, 21-24, 26, 28, 57, 74, 96, 131
- Postmoderne theorieën 96, 102, 106
- Postmodernisme 22, 180
- Poststructuralisme 22
- Poststructuralistische theorieën 22
- Power to empower others 82
- Praktijk 1, 3, 6-8, 17, 18, 29, 31, 33, 34, 36, 43, 45, 46, 48, 57, 101, 102, 125, 130-132, 174, 175, 178, 179, 182, 184, 208
- Presentie-benadering 123, 124, 133
- Principe van gelijkwaardigheid 67
- Probleembenoeming 11
- Probleemduiding 51
- Processen die verschil maken 108, 117, 118
- Productieve macht 82, 103, 110
- Professionele handelen 3, 8, 9, 23, 32-34, 40, 41, 49-51, 54, 55, 57, 71, 73, 75, 82, 96, 116, 120, 122, 125, 130, 131, 163
- Profielen 8, 56, 57, 116, 122
- Psychologisering 12
- Racisme 26, 58, 59, 91, 94, 118, 175, 183, 188
- Radicale feminisme 19
- Ras 22, 97, 186
- Reactie/vermogen 83, 86, 87, 89, 165
- Real self 79
- Recht op verschil 95

Rechtvaardigheid 24, 58, 61, 62, 95, 120, 165
 Reflectie 1, 3-7, 9, 42, 52, 66, 68, 116, 122, 125-128, 130, 131, 134
 Reflectie in handelen 4
 Reflection-in-action 4
 Reflexief zelfonderzoek 68, 131
 Reflexieve conversatie 4
 Regie over het eigen leven 54, 71, 105
 Relatie 5, 8, 9, 14, 20-22, 25, 26, 32-34, 37, 38, 40, 55-58, 66, 70-96, 99, 101, 104, 106, 108, 109, 111, 112, 115, 117-123, 128, 132, 160, 164, 165, 167, 171, 182
 Relatie-authenticiteit 80
 Relatie-differentiatie 85
 Relational being 79
 Relationele beelden 81, 87
 Relationele contexten 80, 83, 88, 89, 93
 Relationele dynamiek 79, 80
 Relationele macht 82
 Relationele paradox 85
 Relationele zelf 77, 79, 81, 89
 Relationele zelfontwikkeling 21, 75-77, 82, 86, 89, 90, 92, 93, 106, 164
 Relationele zelfontwikkelingstheorie 20, 91
 Response/ability 83, 87
 Responsiviteit 9, 81, 82, 86, 87, 95
 Richters 2, 15-17, 185
 Samenhangend zelfgevoel 101-103, 109, 110
 Schön 3-6, 171, 186
 Sekse 2, 12, 16, 24, 25, 27, 43, 45, 47, 48, 50-52, 55, 56, 58, 69, 73, 117, 168, 169, 172, 178, 184, 186
 Sekse-rollen 25
 Sekse-verschillen 52, 117, 178
 Seksisme 21, 26, 58, 59, 65, 91, 183
 Seksuele gerichtheid 2, 22, 24, 59, 68, 90, 96
 Self-disclosure 69
 Self-involvement 69, 70
 Self-in-Relation 77, 79
 Sensitiviteit voor macht/gender 24, 116
 Sociaal-culturele contexten 1, 6, 8, 21, 23, 26, 59, 96, 98, 103, 109, 121-123
 Sociaal-culturele ordeningsprincipes 59, 96, 97
 Sociaal-culturele verschillen 2, 7, 17, 22, 24, 47, 58, 59, 63, 90, 91, 93, 97, 117, 118
 Sociale actie 12, 19, 28, 165
 Sociale relaties 5, 28, 97, 100
 Socialisatie 12, 14, 16, 26, 27, 47, 51, 59, 60, 62, 69, 81, 102, 106, 107, 109, 117, 164, 165, 183
 Solidariteit 11, 15, 21, 102, 108, 113, 165
 Spiritualiteit 8, 36, 116, 119, 120, 180, 189
 Spirituele verhaal 8, 36, 37, 119, 120, 122, 166
 Stil werk 167
 Stilstaan 84, 109, 122, 167
 Stiver 20, 21, 29, 75-84, 86, 88, 91, 171, 175, 179, 187
 Stone Center 20, 21, 76, 90, 171, 172, 174, 179, 180, 182, 186-188
 Strategie van zelfuitsluiting 121
 Strategieën 15, 22, 29, 60, 66, 67, 81, 99, 103, 107, 184
 Strijd 6, 1, 11, 15, 16, 18, 30, 44, 49, 50, 58, 63, 64, 82, 92, 93, 95-97, 99, 103, 113
 Stromingen in feministische hulpverlening 8, 11, 18, 23, 47, 57, 58
 Structurele ongelijkwaardigheid 67
 Surrey 20, 21, 25, 29, 77, 78, 80-85, 87, 88, 91, 93, 94, 171, 174, 175, 179, 187
 Systeemgeweld 39, 40
 Systemen van onderdrukking 97
 Tacit knowledge 4
 Targuia 16, 29, 58, 74, 175, 185, 187
 Tegenstrijdigheid 108, 113, 114, 165
 Therapeutisering 16
 Toe-eigenen van de ander 128
 Transactionele Analyse 13, 19
 Transformatieve macht 81
 Transitional Space 100, 205
 Transparantie 9, 127, 131

- Turck 23, 188
 Turner 17, 91, 94, 188
 Tussenruimte 101, 102, 109, 111, 113, 134
 Tweede feministische golf 2, 11, 14, 18, 43, 50
 Uitsluiting 9, 16, 42, 46, 59, 60, 63, 71, 91, 103, 106, 107, 109-112, 114, 122, 133, 165
 Uitsluitingsmechanisme 16
 Universalisme 90, 91
 Universiteit voor Humanistiek 1, 2, 6, 2, 30-33, 35, 41, 42, 46, 173, 178, 182-184, 208
 UvH 31, 35, 178, 180, 183, 184
 Validiteit 9, 126, 127, 130
 Van Houten 2, 1-3, 30-34, 39-42, 71, 173, 174, 178, 179
 Van Mens-Verhulst 2, 7, 1, 2, 11, 14, 17, 18, 20, 22, 29, 58-62, 65-68, 74, 96, 101, 102, 110, 172, 173, 182-184, 186, 188, 208
 Van Praag 30, 43-45, 183
 Verantwoordelijk handelen in relatie 84, 87
 Verbondenheid 9, 20, 24, 37, 40, 45, 57, 72-75, 77, 80, 81, 83-90, 92-94, 111, 113, 116, 119, 122, 132, 164-167, 178, 180, 183
 Verbreding van het beroepsprofiel 8, 31, 34, 35
 Verenigde Staten 11, 13, 15, 17-21, 28, 50, 58, 62, 76, 107, 176
 Verhalen over humanistisch raadswerk 9, 36, 38, 42, 43, 46, 55, 116, 117, 120, 122, 166
 Verinnerlijking van anderen 26
 Verlangen 6, 9, 28, 45, 72, 73, 75, 81, 83, 85, 86, 91, 92, 99, 102, 106, 111, 112, 114, 119, 120, 124, 129, 133, 165, 177
 Verlangen naar beheersing en controle 73
 Verlangen naar verbondenheid 9, 72, 75, 83, 85, 86, 111
 Verlies van de eigen stem 79, 81
 Verschijningsvormen van macht 118
 Verschilfeminisme 7, 20
 Vervreemding 19, 26, 29, 30, 43
 Vijf componenten van empowerment 83
 Virtuele herhaalbaarheid 126, 130
 Vitaliteit 9, 42, 83, 86, 94, 160
 Voice 20, 79, 90, 95, 172, 176, 187
 Vrijplaats 8, 9, 34, 35, 40, 41, 120, 121, 181
 Voedvrouw 33, 37, 66, 71, 164, 167
 Vrouwelijk zelf 72, 76, 77, 92
 Vrouwelijkheid 12, 24-26, 98
 Vrouwenbeweging 1, 6, 11, 15, 18, 21, 28, 44, 46, 48, 63
 Vrouwenemancipatie 43, 44, 208
 Vrouwengezondheidszorg 2
 Vrouwengroep 43-45
 Vrouwengroepen 13, 14, 47, 172, 174, 176, 177, 188
 Vrouwenhulpverlening 6, 1, 11, 13-18, 21, 29, 46-51, 53, 58, 116, 117, 131, 132, 157, 163, 169, 171, 172, 174, 175, 177, 180, 182-188, 200
 Vrouwenstudies 2, 18, 21, 24, 46, 132, 171, 173, 177, 181, 182, 184, 186, 187, 208
 Wederzijdse betrokkenheid 84
 Wederzijdse empowerment 84
 Wederzijdse groeibevorderende relaties 82-84, 86, 91, 93
 Wisselwerking tussen vermogens en kansen 61
 Wit 21, 27, 104, 108, 175
 Wit, westers, middenklasse feminisme 21
 Worell & Remer 15, 20, 27, 29, 58, 62-64, 66-70
 Wyckoff 15, 19, 72, 189
 Zelfbeeld 60, 63, 76, 103, 175
 Zelfbeschikking 8, 21, 28, 48, 49, 54, 60-62, 65, 66, 71, 164, 166
 Zelfbeschikkingsvermogens 61, 67, 117
 Zelfconstitutie 22, 26, 28, 98, 100, 104, 106
 Zelfconstructie 9, 22, 104-106, 111-115
 Zelfhulp 29, 50, 66
 Zelflerend vermogen 6

Zelfontwikkeling 9, 21, 75-79, 82, 83, 86,
88-93, 106, 108, 164

Zelfverhaal 105, 114, 115

Zelfverstaan 7, 9, 29, 83, 86

Zelf-differentiatie 74

Zelf-empathie 87

Zelf-in-relatie theorie 21, 76

Zingeving 8, 9, 30, 34, 36-38, 41, 42, 55,
56, 116, 118, 119, 121,
122, 166, 173, 184

Zingeving als empowerment 8, 9, 56,
116, 121

Zingeving als narratief proces 166

Zingevingvragen 1, 8, 9, 30, 36-38,
40-42, 52, 55, 56, 117,
120-122

Zmv-beweging 16, 17, 29, 63, 64, 74

Zorg 2, 3, 13, 16, 20, 21, 24, 28, 29, 33,
35, 39, 40, 42, 45, 46, 52,
55, 58, 63-65, 67, 69, 70,
72, 74, 77, 80, 83, 85, 88,
89, 92, 95, 120, 133, 163,
165, 168, 171, 173, 175,
176, 178, 182-187, 189

Zorgzaamheid 21

Zowel/als denken 107

Zwart 97

Zwarte feministische standpuntdenken
22, 97

Zwarte vrouwen 17, 171

Zwarte, migranten- en
vluchtelingenvrouwenbew
eging 16, 58

‘Mannelijke’ zelf 76

Summary

What is the importance of feminist mental health care and feminist theory for the practical and theoretical development of humanist counselling? This is the central question in this dissertation.

Chapter 1. Introduction

Feminist mental health care (in the Netherlands called *Vrouwenhulpverlening*) is an umbrella term for therapy and counselling practices which are informed by feminist perspectives on mental health. The nature and cause of women's mental health problems are linked to their socialisation and social position and the conflicts women experience between society's expectations, values and beliefs on the one hand and their identities, needs and desires on the other. Feminist therapists and counsellors have developed methods for consciousness-raising and change. They invite women to transform themselves and their lives.

Humanist counselling is the assistance and support of people in their thinking through the meanings of life and questions regarding their human existence. Humanist counsellors help people dealing with the events, demands and expectations which they face in life. Their perspectives, beliefs and actions are informed by a humanist philosophy of life.

The main difference between these counselling practices is the focus on the social and cultural context in feminist mental health care, in comparison to the orientation on individuals and inner processes in humanist counselling. However, there are some 'voices' in humanist counselling which demand attention for social-cultural differences like gender and ethnicity. Others argue for a focus on social-cultural contexts in humanist counselling. These 'voices' show some issues on which a convergence is possible between feminist mental health care and humanist counselling. Moreover, they support my thesis that feminist mental health care is important for the development of humanist counselling.

In the development of humanist counselling, reflection and learning are two central processes. My central aim in this research is to stimulate processes of reflection and learning regarding humanist counselling, with the ultimate goal to further the development of this profession.

Chapter 2. Feminist mental health care

Feminist mental health care in the Netherlands and the United States originated in the early 1970s when the second feminist wave was on its peak. Women were protesting vigorously against the objectifying and pathologising approach of women in mainstream mental health care. Characteristic of the first decade of feminist mental health care was the close connection between the support of women in groups on the one hand, and collective action aimed at social transformations on the other hand. Feminist mental health care has developed considerably over the past decades and consists now of a variety of health care practices like consciousness-raising groups, self-help groups, shelters and helplines, as well as feminist social work, counselling and therapy. Besides societal changes, the professionalisation and integration of feminist mental health care into mainstream health care institutions have brought about some important changes, not only in its target groups, but also in its methods, goals and underlying philosophies. An important change in the

1980s was the increasing interest in psychoanalytic theories and the related depoliticization c.q. transformation of the political in feminist mental health care. Furthermore, since the late eighties and early nineties feminist counsellors and therapists, influenced by the black and lesbian feminists' critique against the white, middle-class and western nature of second wave feminism, have shown an increasing attention for social-cultural differences like ethnicity and sexual orientation in addition to gender.

In the last three decades, several movements can be distinguished in feminist mental health care. The 'oldest' movement is the so-called *political movement*, which originated in the late sixties, early seventies of the last century in liberal, socialist and radical feminisms. It is still an important movement in the Netherlands and the United States, although it is less political in its aims than it was two decades ago. The heart of its argument is the radical feminist slogan that 'the personal is political', which refers to the view that not women have a problem, but society and the differences in power between (groups of) women and men. This finds expression in the assumption that women's health and well-being is strongly influenced by their socialization and social position as women. Women's poor social and personal (psychological and physical) autonomy is seen as the cause of many gender-specific mental health problems.

In the 1980s, another movement comes into existence, which is called the *culture-critical movement*. This movement originated in the United States in response to the individualistic, competitive and rational nature of American society. The main difference with the political movement is that culture-critical feminists refuse to adopt these male standards - including autonomy - for women and instead cultivate female qualities like care, connection and empathy. Whereas political feminists have stressed the equality of men and women, these culture-critical feminists have stressed and valued women's different cognitive, moral and psychological development as 'beings in relationship'. In this movement, not a lack of autonomy, but a lack of connection in relationships and in western culture is seen as the cause of women's mental health problems.

The third movement I distinguish originated in the late 1980s and is inspired by black and lesbian radical feminists' theorizing about differences between women, as well as by psychoanalytic, postmodernist and poststructuralist theories. It is called the *postmodern movement*. Characteristic of this movement is the attention postmodern feminist counsellors and therapists pay to differences between and within women and their use of a variety of theoretical perspectives in their professional work with clients. Gender is seen as inextricably interwoven with other processes of differentiation, like race, class and sexuality, and the focus is not only on women, but on men as well. Human beings actively construct and reconstruct themselves in continuing interactions between self, others and the cultural contexts which they enter and leave. This selfconstruction is a narrative and embodied process in which people make use of the prevalent codes of behaviour, beliefs and meanings. Problems arise when these processes of selfconstruction stagnate or when the multiplicity of the self is reduced. In this movement, not a lack of autonomy, nor a lack of connection, but the reduction of the self-dynamics, inner diversity and conflicts can cause mental health problems.

Notwithstanding the considerable differences between these movements in feminist mental health care, I've found three major commonalities which are typical for all movements, but take a different shape and content in each movement. These characteristics of feminist mental health indicate an empowerment-approach. The first characteristic is the political and explicit-normative nature of this profession. The political refers to the focus on the social and cultural context in which mental health problems arise c.q. the orientation on

changing these contexts. Besides that, feminist practitioners are acting in an explicit-normative way. By this I mean that their actions are informed by a vision of 'the good life'. In the relationship with their clients, they disclose their principles and convictions. The second characteristic is the counsellor or therapist's sensitivity for power/gender processes in the relationship, aimed at the reduction of inequality and invisible 'violence' in the relationship. The third characteristic refers to the view of human beings and is called the paradox of strength and vulnerability. Feminist counsellors and therapists recognize their clients' vulnerability and suffering; at the same time they draw on their clients' strengths and desires for change.

Chapter 3. Humanist counselling

Humanist counselling originated in the 1950s. The period of reconstruction after the Second World War made an ideal breeding ground for the emergence of a humanist movement in the Netherlands. This movement looked after the interests of the non-religious people in the Netherlands and fought against the increasing prejudices, alienation, upheaval and moral decay in Dutch society. The profession of humanist counsellor has its origins in this humanist movement as a counterpart of spiritual assistance on a denominational base. Humanist counsellors' main fields of action are hospitals and psychiatric departments in hospitals, houses for the elderly, prisons and the army.

The foundation of the University for Humanist Studies in 1989, as an academic institute for the education of humanist counsellors, is the starting point of several debates regarding the development of this profession. The debates concentrate on the relationship between a humanist philosophy of life and humanist counselling, the methods humanist counsellors (should) use in the professional relationship with their clients, the exploration of new fields of action for humanist counsellors, and lastly humanist counselling as an office and sanctuary or asylum for clients. Out of these debates I've reconstructed four 'stories' about humanist counselling.

The first story is the *spiritual story*. In this story, humanist counselling is characterized by an orientation inwards and a receptivity for inner processes in the connection of two people with their environment, the earth and cosmos. Spirit refers to the movement in the relationship between two people. Spiritual counsellors use their life experience, lived abilities and spiritual consciousness to stimulate this movement in relationship with their clients.

The second story is the one I've called the *narrative story*. The support of people in their search for the meanings of life is a narrative process. The counsellor creates enough space for clients to tell their life stories over and over again. In telling their stories, clients reconstruct the narratives of their lives by putting new meanings to it and creating connections between loose ends or separate experiences, feelings and thoughts. In listening to these stories and interpreting them, humanist counsellors use their humanist philosophy of life and knowledge regarding processes of giving meaning to life.

The third story is the *story of simplicity*. In this view of the profession humanist counsellors do not set goals and do not use methods or frames of reference in the relationship with their clients. As human beings they are lay persons like their clients are, which means that they most of the times cannot 'help' their clients, but can only 'be there' for them in hard times. This story is wary of any pretensions regarding the (healing) power of the humanist counsellor. Nevertheless, humanist counselling can offer a sanctuary for clients and employees against the repressing forces in institutions like hospitals, the army and prisons.

The fourth story is the *communicative story*. This story shows much resemblance with the story of ‘simplicity’ in its focus on the fundamental equality of counsellor and client. But humanist counselling in this story is not positioned in opposite of the repressive systemic forces in organisations, but within the organizational space. In this space, repressive and productive systemic and social forces clash. Humanist counsellors hold an ambivalent position in the organisation because they bear a responsibility for the well-being of individual clients as well as for the institution, its employees and staff. In their relationship with clients and in their position as intermediaries in the organisation they are sensitive for the power processes which interfere with processes of recognition, connection and participation in organisations. Moreover, they try to develop a dignified and worthy (‘human’) institutional context and society for people to live and work in.

Chapter 4. Feminist perspectives in the Humanist Association and humanist counselling

From the 1970's on till now, feminist women in the Humanist Association in the Netherlands have worked hard to put the emancipation of women on the agenda. They have criticized the denial of gender and other social-cultural differences in the humanist view on human beings as equal, and they plead for attention to issues of diversity in the multicultural Dutch society. But anno 2000 the feminist critique still doesn't seem to have had a major impact on Dutch humanism and humanist counselling, considering the dominant stories about this profession.

However, based on questionnaires and interviews with humanist counsellors I've been able to reconstruct a *feminist story* of humanist counselling, a story which is hardly found in literature about this profession. In their job as a humanist counsellor, 16 out of 42 respondents used feminist perspectives. This finds expression in their sensitivity for gender in listening to clients' stories and in exploring the way clients deal with their existential problems and questions. The respondents also were sensitive for power differences in the relationship with their clients, especially those based on sex-differences. Moreover, they focussed not only on inner processes, but aimed also at enhancing clients' abilities and possibilities for self-determination. This means they also aimed at transforming the organisational structures and social contexts in which people live.

In confronting the feminist story with the other four stories about humanist counselling, two profiles of humanist counselling appear. The first profile is made up of the spiritual and narrative stories and the story of simplicity. Humanist counsellors in these stories focus exclusively on individual and inner processes. Besides that, there is a remarkably resemblance between the communicative and the feminist story in their focus on power in the counsellor-client relationship and on the social-cultural contexts in which problems arise. These are characteristics of a feminist empowerment-approach as well. My conclusion based on these results is that empowerment can function as a dialogical concept between feminist mental health care and humanist counselling.

The central question for the next chapters therefore is: what is empowerment in the political, culture-critical and postmodern movement in feminist mental health care? By analysing the movements, I've reconstructed three paradigms of empowerment: *a paradigm of autonomy*, *a relational paradigm* and *a paradigm of diversity*.

Chapter 5. The paradigm of autonomy

In the paradigm of autonomy, women are - potentially - autonomous and self-conscious beings, embedded in their family, work, community and cultural environments. The social and cultural contexts in which they live can hinder their development as autonomous beings, which is the cause of many mental health problems. Therefore, empowerment in the paradigm of autonomy is a layered process of self-determination, i.e. a personal, interpersonal, collective and social process.

Personal empowerment refers to processes of consciousness-raising, the enhancement of self-esteem and self-respect, and the increasement of personal competencies, abilities and sources aimed at directing your own life.

Interpersonal and collective empowerment includes the experience of support and recognition of others, and advocacy by others. Reciprocity, collective decision-making and cooperation are important conditions for interpersonal and collective empowerment. The sharing of stories and the naming of pain are important aspects of empowerment on this dimension as well. Collective empowerment also refers to the efforts of groups and communities to transform their environment or society as a whole.

Social empowerment includes the exploration and transformation of rules, laws, values, beliefs and codes of behaviour which impair the rights, freedom and possibilities for certain groups of people in society.

Feminist mental health care in the political movement aims at empowerment as an interplay between personal, interpersonal, collective and social processes of self-determination. The relationship between feminist counsellors and their clients is characterized by the participation and authority of the client in all phases of the counseling process. The deliberative nature of the counselling relationship is itself a learning process in self-determination for the client. The feminist counsellor is a guide or consultant in the client's process.

Feminist counsellors rely on two central guidelines in working with clients. First, they draw on their client's own wisdom and expertise by redefining their problems as survival strategies. Besides that, they rely on their client's own desires and aims, and share responsibility for the counselling process. Second, counsellors try to avoid the unnecessary exercise of power by means of reflexive self-examination, personal openness and involvement, while maintaining attention for mutual boundaries. Moreover, they prefer to work in groups because these distribute power more evenly.

Chapter 6. The paradigm of relationship

In the second paradigm, the relational one, empowerment is thought of as a relational and mutual proces of self-development or growth. This process starts early in life, in the mother-daughter relationship as a mutually growth-enhancing relationship. Women in this paradigm develop themselves in connection to important others which means that their self is relational. In connection to other people women learn to think, feel and act while taking other's feelings, needs and interests into account. This is seen as women's strength, because it brings women closer to the essence of life, i.e. care, nourishing and empathy as the building stones of relationships and society. Problems arise when women experience a lack of connection in the contexts in which they live. They loose their 'own voice': the relational dynamics which they need for their continuing growth and development.

Empowerment as a mutual and relational process means that both people in the relationship, therapist as well as client, are empowered and that the relationship itself develops. This relational and mutual process consists of five components or sub-processes. First, the participants in the relationship feel themselves seen, heard and known as unique

and worthy individuals, which enhances their feelings of self-esteem. Second, there's an increasing 'clarity in connection', i.e. an experience of increasing self-understanding. Third, people experience a rise in vitality, inspiration, passion and zest for living. Fourth, their abilities to empathize with others and to act responsibly in relationships increase. Lastly, empowerment is characterized by an increase in the desire for connection with others.

The relationship between feminist therapists and their clients is the method in enhancing the empowerment of both. Ideally, this relationship meets the model of the mother-daughter relationship in the culture-critical movement. In this model, the relationship is mutually growth-enhancing. Mutual empathy and 'response/ability' are the two central qualities in the process of relational differentiation. The feminist therapist is not an object or instrument for the benefit of her client, but a subject in the relationship. She is 'the good mother' who tries to create a mutual relationship as the context for the development of the relational abilities of the client. Because the therapist is emotionally connected to the client, she will grow in the relationship as well, although not in the same way or to the same extent as her client. This paradigm is political because of therapists' conviction that the creation of relationships and relational contexts will emanate to society as a whole, and will finally result in a more feminine, i.e. a caring, connected and responsible society.

Chapter 7. The paradigm of diversity

In the paradigm of diversity, human beings are multiple, dynamic and situated. Language and bodies are the vehicles of power in a repressive as well as a productive sense. This means that the same social and cultural processes, conditions and means that repress, are the ones people use in the (re)construction of themselves. In using these forces, the social and cultural contexts are (re)constructed as well. Bodies and language are not only sites of oppression, but simultaneously sites of resistance and agency. Problems arise when the 'transitional space' for people to construct themselves is too small. Conflicts between self-images and cultural images and expectations will be solved by giving up the aspects of the self which are culturally forbidden. The dynamics of the self get frozen and the multiplicity and contradictions of the self are reduced.

Empowerment in this paradigm can be thought of as a narrative and embodied process of self-construction in the transitional space between self-definitions and self-technologies on the one hand, and social and cultural beliefs, standards and codes of behaviour on the other hand. The construction of the self occurs in telling narratives of the self and giving meaning to experiences and events; and in the embodied being and interacting with others and their environment. In this respect, we are narrative and embodied beings, always more fully becoming who we are.

In feminist mental health care this means that counsellors and therapists help people to deal with the dynamics, conflicts and ambivalence they face in life. Moreover, they make an effort to increase the social and cultural space to act and move for marginal people. Feminist therapists can offer their clients a 'transitional space' in which they can explore together clients' suffering and vulnerability, as well as their strengths, desires and resistance. To do this, therapists must be able to deal with the multiplicity, dynamics and contradictions in their clients' and their own lived reality, as well as in the relationship with their clients. As an 'investigator' and 'witness' in their clients' lives, they must be able to 'hold' a variety of (contradictory) perspectives, feelings and beliefs.

Moreover, therapists must be sensitive for processes of (repressive and productive) power in the therapy relationship. This means that they pay attention to processes of exclusion, interference and restriction and explore possible ways to enlarge or open up possibilities for their clients' self-construction. The therapist must be 'beyond innocence', i.e. explore her part in the 'violence' and exclusion which occur in the therapy relationship and society. Escaping or evading power is impossible, because power is everywhere and is not only repressive but also creative and productive. In the paradigm of diversity, empowerment in feminist mental health care always bears the risk of violence and exclusion.

Chapter 8. The giving of meaning as empowerment in humanist counselling

After expounding five stories about humanist counselling and three paradigms of empowerment in feminist mental health care, in this chapter I put forward some suggestions for the development of an empowerment-approach in humanist counselling.

The feminist story in humanist counselling shows a remarkable resemblance with the paradigm of autonomy. It's focus, however, is exclusively on gender. I argue that it can be enriched by the theorizing about diversity in feminist mental health care, especially the paradigm of diversity.

The communicative story is the 'postmodern' story about humanist counselling. In its sensitivity for power, humanist counsellors show much likeness with postmodern feminist therapists and counsellors. Nevertheless, this story can be developed further by the specific attention for gender and other processes of power which make a difference in society (like ethnicity, age, health and sexual orientation) in the paradigm of diversity.

The narrative story lacks a sensitivity of power in the counselling relationship and in clients' lived reality. The paradigms of empowerment can increase this sensitivity, since they show that the conditions of human existence and life events are organized by power processes. This means that certain social-cultural groups have a higher risk to face certain problems in life. Moreover, the paradigm of diversity shows that people differ in their space for constructing their own life stories, i.e. in their possibilities for giving meaning to life experiences and events as a means to empowerment. It makes clear that counsellors can help, but also impair, the empowerment of clients. In their interpretations of clients' stories, they (help) create meanings and exclude others. Last but not least, the paradigm of diversity stimulates the reflection on the part of the body and bodily processes in a narrative method aimed at giving meaning to life.

The spiritual story shows a strong resemblance with the paradigm of relationality since it locates repressive power outside the counselling relationship in the dominant culture with its focus on material goods, rationality and autonomy. But in its resistance against the one-sidedness of the dominant culture, new dichotomies are created between activity and passivity, the inner and outer world, and between matter and spirit. The paradigm of diversity includes important insights for reflecting on the complex relationships between the inner and outer world, and for 'holding' different perspectives and ways of acting in relationships. Moreover, it can help counsellors to go 'beyond innocence' in redefining the counselling relationship as a power relationship, in a repressive as well as a productive sense.

The story of simplicity shows the same tendency as the former to locate repressive power outside the counselling relationship. Counsellors try to create a relational context in which clients can feel known and recognized as unique and worthy individuals. Although this shows humanist counsellors' courage and refusal to conform to institutional demands

and rules, it also raises questions regarding their marginal position in institutions and the effects of their strategy of self-exclusion. The paradigm of diversity offers points of departure to put humanist counselling in the centre of institutions, without sacrificing their critical distance to the policy of the organisation and their transformative potential.

My conclusion is that the paradigms of empowerment in feminist mental health care are very important for the development of humanist counselling. First, they offer several perspectives on power which are important in the exploration of clients' lived reality and the counselling relationship. Attention to power differences, however, is not enough: it needs to be complemented by attention to the way power processes are operative in the counselling relationship and society as a whole. Second, the empowerment-paradigms show the importance of a focus on the social and cultural contexts and the complex relationship with inner and individual processes. This can support the development of humanist counselling as an engaged profession in changing institutional contexts and Dutch society.

Chapter 9. Epilog: Reflection in Research

Inspired by postmodern feminist theories, in this research I put a high value on reflection and a sensitivity for power. To advance my self-reflection as a researcher and do justice to my research subject, I've created four criteria for postmodern feminist research and use them as reflection-tools in this last chapter. First, I mention the 'traditional' criteria of reliability and validity. Second, I discuss the criterion of transparency, i.e. the disclosure of perspectives, beliefs, values and aims in research. The third criterion has to do with my positioning as a researcher in power differentials and the responsible use of discursive power. The last criterion refers to the practical usefulness of the research product.

Over de auteur

Gaby Jacobs (1970) studeerde Sociale Psychologie aan de Katholieke Universiteit Brabant en Vrouwenstudies Sociale Wetenschappen aan de Universiteit Utrecht. In 1994 studeerde zij cum laude af op een onderzoek naar de ervaringen van vrouwen met de hulpverlening na seksueel geweld. Deze scriptie werd beloond met de Fokkelien van Dijk-Hemmes prijs, een prijs die jaarlijks door de Katholieke Universiteit Brabant wordt uitgereikt voor een scriptie op het terrein van de vrouwenemancipatie.

Van 1992 tot 1995 was zij werkzaam als vrouwenhulpverleenster en voorlichtster bij het Vrouwengezondheidscentrum Maastricht. Van 1995 tot 1999 werkte zij als AIO aan de Universiteit voor Humanistiek te Utrecht. Momenteel is zij aan diezelfde universiteit verbonden als derde geldstroom onderzoeker. Zij publiceerde eerder over empowerment in T. Jorna (red.). *Door eenvoud verbonden. Over de theorie en de praktijk van het humanistisch geestelijk raadswerk.* (Utrecht: Kwadraat, 1997); in T. Royers, L. de Ree & G. Verbeek (red.). *Empowerment. Eigenmachtig maken in de hulpverlening.* (Utrecht: NIZW, 1998); en samen met J. van Mens-Verhulst e.a. in A. Kolk, M. Bekker & K. van Vliet (red.). *Advances in Women and Health Research. Toward gender-sensitive strategies.* (Tilburg: Tilburg University Press, 1999).

-
- i. In navolging van Ruddick omschrijf ik een praktijk als een 'collectieve menselijke handelingsvorm die te onderscheiden valt aan zijn kenmerkende doel en aan de daaruit voortvloeiende vereisten die gesteld worden aan personen die zich in hun handelen committeren aan het vervullen van die doelen' (Ruddick 1989: 13). Hieraan zou ik willen toevoegen dat het al dan niet geïnstitutionaliseerde sociale handelingssituaties betreft, die worden gestuurd door formele en informele regels en gewoontes, door interpretatie-repertoires en normatieve kaders.

-
- ii. Vrouwenhulpverlening is in Nederland de gangbare term voor wat ik aanduid als feministische hulpverlening. Ik geef de voorkeur aan de term *feministische* hulpverlening, omdat deze uitdrukking geeft aan de feministische perspectieven die deze praktijken informeren en motiveren.
 - iii. Zie met name de tijdschriften *Praktische Humanistiek* en *Rekenschap* in de jaren negentig.
 - iv. Zie bijvoorbeeld de scriptie van Breuker (1997).
 - v. Hij ontleent deze term aan Polanyi (1967). Ter illustratie kunnen we bijvoorbeeld denken aan fietsen. In Nederland is kunnen fietsen een vanzelfsprekendheid voor een grote meerderheid van de bevolking, echter zonder dat we in staat zijn op heldere en adequate wijze in woorden uit te drukken welke achtereenvolgende bewegingen, handelingen, overwegingen, beslissingen, e.d. nodig zijn om te fietsen zonder om te vallen. Dit komt omdat deze kennis alleen beschikbaar is in het handelen, en niet in de reflectie op dit handelen. In het fietsen zelf weten we wat de volgende handeling is die we moeten verrichten, om veilig van a naar b te komen. We hebben ooit al doende fietsen geleerd, zodat deze kennis ook in het doen ligt opgeslagen.
 - vi. Kunneman (1998) onderscheidt nog een derde vorm van leren, driedubbel-lus leren. Hiervan is sprake wanneer binnen organisaties of opleidingen ook ruimte wordt gemaakt voor leerprocessen ten aanzien van de kwaliteit en vormgeving van de dubbel-lus leerprocessen.
 - vii. Op de begrippen gender en etniciteit ga ik in hoofdstuk 2 uitgebreider in.

Hoofdstuk 2

1. Daartoe heb ik gebruik gemaakt van literatuur over vrouwenhulpverlening in Nederland en over *feminist therapy* en *feminist counseling* in de Verenigde Staten, zowel afkomstig van hulpverleensters zelf als ook van theoretici die over deze praktijken van hulpverlening schrijven. Het betreft zowel boeken, artikelen in tijdschriften (met name het Amerikaanse tijdschrift *Women & Therapy*) als ook bijdragen in bundels (zoals bijvoorbeeld in *Debatten in vrouwenhulpverlening* onder redactie van Van Mens-Verhulst & Schilder 1994). Ik beperk me niet tot de Nederlandse context, omdat feministische hulpverlening onze landsgrenzen en ook de Europese grenzen overstijgt. Met name de Verenigde Staten hebben een decennialange traditie op dit terrein zodat een studie van Amerikaanse literatuur een waardevolle aanvulling vormt op de Nederlandse literatuur.
2. De term ‘golf’ zou kunnen suggereren dat tussen de twee feministische golven geen vrouwenverzet heeft plaatsgevonden, of dat de vrouwenbeweging zich na elke golf heeft teruggetrokken. Niets is minder waar. Met de term ‘golf’ wil ik juist benadrukken dat de vrouwenbeweging voortdurend in beweging was: haar protest en strijd zwol nu eens aan, luwde dan weer, en dit proces heeft onontkoombaar haar sporen achtergelaten in de maatschappij.
3. Aan de gezondheidsbeweging ontleent feministische hulpverlening haar ‘holistische’ visie op gezondheid en welzijn: er wordt geen scheiding aangebracht tussen lichaam en

geest, en tussen individu en samenleving. De patiëntenbeweging ligt ten grondslag aan het belang dat feministische hulpverleners hechten aan autonomie en zelfbeschikkingsrecht van vrouwen in de gezondheidszorg.

4. Deze term werd in 1970 door Kate Millet geïntroduceerd in haar zeer spraakmakende werk *Sexual Politics*. Hiermee verwees zij naar de heerschappij van mannen over vrouwen, als een overkoepelend systeem van sociale structuren en praktijken waarin mannen vrouwen onderdrukken en uitbuiten. Dit komt onder meer tot uitdrukking in de arbeidsdeling tussen de seksen en geweld door mannen. In radicaal-politieke feministische hulpverlening heeft dit begrip ook betrekking op de dagelijkse omgang tussen mannen en vrouwen en de denk-, voel- en handelingspatronen die vrouwen tonen.
5. Een vroege en veel geciteerde studie is die van Broverman, Broverman e.a. (1968). Zij laten zien dat de normen die psychotherapeuten, psychiaters en psychologen hanteren voor geestelijke gezondheid overeenstemmen met de kenmerken die zij aan gezonde mannen (onafhankelijk, avontuurlijk, competitief, objectief, rationeel, etc.) toeschrijven; de eigenschappen die zij aan gezonde vrouwen toeschrijven (afhankelijk, makkelijk beïnvloedbaar, subassertief, emotioneel, kwetsbaar, etc.) scoren daarentegen niet hoog op de schaal van geestelijke gezondheid. De onderzoekers concluderen dat therapeuten vrouwen in een ‘double bind’ plaatsen door het hanteren van een dubbele maatstaf voor geestelijke gezondheid van vrouwen en van volwassenen. De associatie van vrouwelijkheid met geestelijke ongezondheid, en van mannelijkheid met geestelijke gezondheid betekende immers dat vrouwen moesten ‘kiezen’ tussen geestelijk gezond-zijn of vrouw-zijn, maar niet beide tegelijkertijd konden zijn. Replicaties van dit onderzoek in de jaren tachtig laten zien dat bepaalde dubbele maatstaven voor vrouwen en mannen nog niet geheel verdwenen zijn, maar dat psychotherapeuten en klinisch psychologen wel een meer androgyne standaard voor geestelijke gezondheid voor mannen en vrouwen hanteren (Enns 1993).
6. Vanaf de jaren tachtig hebben feministische hulpverleners en theoretici zich toegelegd op het elimineren van sekse-bias in bestaande diagnostische tests (Kaplan 1983), en op het ontwikkelen van methoden om resultaten van deze tests vanuit een feministisch kader te interpreteren (Rosewater 1985). Ook werden belangrijke reconceptualiseringen doorgevoerd van traditionele diagnostische categorieën. Een voorbeeld hiervan is het label Post-Traumatische Stress Stoornis (PTSS).
7. Titels als *Feminism as Therapy* (Vesil Mander & Kent Rush 1974) en in Nederland *Zit je goed? Feminisme als therapie* (Katier 1978) verwijzen naar dit therapeutische effect van deelname aan een sociale beweging.
8. In paragraaf 2.2.1. ga ik uitgebreider in op FORT-groepen en assertiviteitstrainingen.
9. Dit is een benaming voor vrouwen in de middenleeftijd, die zowel de zorg voor een hulpbehoevende ouder als voor kinderen hebben en daarmee als het ware ‘ingeklemd’ zitten tussen de zorgbehoeften van twee generaties.
10. Voor een uitgebreider overzicht van vrouwengroepen in Nederland verwijs ik naar Boedjarath (1994) en Goudswaard (1997).

-
11. ‘Vrouwenhulpverlening’ fungeert als aanduiding voor feministische activiteiten op het terrein van de geestelijke gezondheidszorg en maatschappelijke dienstverlening, terwijl ‘vrouwengezondheidszorg’ de benaming vormt voor feministische initiatieven op het terrein van de somatische gezondheidszorg. Daarnaast wordt vrouwenhulpverlening ook wel als overkoepelende term gebruikt.
 12. Het begrip ‘autonoom’ werd gebruikt ter onderscheiding van de reguliere instellingen voor gezondheidszorg en hulpverlening, zoals RIAGG’s (Regionale Instituten voor Ambulante Geestelijke Gezondheidszorg), die door de overheid erkend en gefinancierd worden.
 13. Hernieuwd, omdat het feminisme van de eerste feministische golf en de psychoanalytische theorie in hun beginperiode eerder bondgenoten waren dan vijanden. Beide ontstonden in de beginperiode van de twintigste eeuw als reactie op eeuwen van toenemende privatisering van het gezinsleven, de onderschikking van vrouwen aan mannen, de seksuele onderdrukking en de ‘neurosen’ die daarvan het gevolg waren. Maar hoewel feminisme en de freudiaanse psychoanalyse in die zin dezelfde voedingsbodem hebben, heeft het feminisme zich in tegenstelling tot de psychoanalyse ontwikkeld tot een maatschappij-kritische beweging die de psychoanalyse juist als deel van het probleem ging beschouwen (Firestone 1970).
 14. Object-relatie theoretici verbinden in hun gedachten over de vroegkinderlijke psychologische ontwikkeling psychoanalytische inzichten met intersubjectiviteitstheorieën. Dit betekent dat zij in de psychologische ontwikkeling van kinderen een belangrijke plaats toekennen aan de sociale realiteit waarin kinderen opgroeien, met name aan de relaties met de primaire opvoeders in de vroege kinderjaren. Deze relaties worden ‘object-relaties’ genoemd, aangezien kinderen zich in hun psyche, hun binnenwereld, actief verhouden tot de mensen in de buitenwereld, door een eigen innerlijke ervaring daarvan te creëren. In haar binnenwereld manipuleert het kind haar relaties zodat deze meer bevredigend en controleerbaar zijn. In die zin onderhouden zuigelingen en kinderen relaties met objecten, omdat ze ontdaan zijn van de bijbehorende feitelijke interactie. *Feministische* object-relatie theoretici plaatsen de vroegkinderlijke psychologische ontwikkeling van vrouwen in een door mannen en door mannelijke waarden gedomineerde samenleving. Het gemeenschappelijke uitgangspunt is dat mensen niet geboren worden met een mannelijke of vrouwelijke psyche, maar dat hun psyche zo gevormd wordt dat deze aansluit bij wat cultureel als mannelijk en vrouwelijk wordt beschouwd en wat maatschappelijk van mannen respectievelijk vrouwen wordt verwacht. Deze theorieën voegen een belangrijk element toe aan sociologische theorieën, die de sociaal-culturele ongelijkheid van vrouwen centraal stellen, en aan socialisatie- en sociaal leertheorieën die de nadruk leggen op het leren van vrouwelijk gedrag. Zij laten namelijk zien hoe maatschappelijke structuren en culturele normen, verwachtingen en beelden door vrouwen geïnternaliseerd worden, dat wil zeggen: in hun identiteit verankerd raken.
 15. Een voorbeeld daarvan is het werk van Susie Orbach en Luise Eichenbaum (1984). Hoewel Orbach & Eichenbaum in het eerste hoofdstuk van hun boek beginnen met een uiteenzetting over de maatschappelijke rollen en verwachtingen die aan vrouwen worden opgelegd en de wijze waarop deze in de psyche van vrouwen verankerd raken, gaan zij vervolgens vrijwel ongemerkt over tot een bespreking van de invloed van de

moeder-dochter relatie op de psychologische ontwikkeling van vrouwen, waarbij de maatschappelijke context volledig uit beeld verdwijnt. In hun latere werk hebben zij overigens meer aandacht voor de wijze waarop de sociaal-culturele context zich - ook rechtstreeks, dus zonder bemiddeling van de moeder of andere belangrijke anderen - in de psyche van vrouwen inschrijft (1993).

16. Targuia, het landelijk steunpunt vrouwenhulpverlening zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwen dat in januari 1995 van start ging en afgerond is in december 1997, had als belangrijkste doelstellingen: het verbeteren van de kwaliteit van de gezondheidszorg en hulpverlening aan zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwen en het vergroten van de toegankelijkheid ervan.
17. Ik gebruik de termen 'wit' en 'zwart' als politieke begrippen. Ze drukken de machtsprocessen uit die verschil maken tussen mensen op grond van etniciteit. Etniciteit definieer ik in navolging van Richters als 'sociaal-cultureel geconstrueerde grensmarkeringen tussen groepen op basis van hun geschiedenis, streek, taal, godsdienst, cultuur of lichamelijke kenmerken' (Richters 1997b: 9). Met 'zwarte vrouwen' worden die vrouwen bedoeld die vanwege uiterlijke kenmerken, zoals de huidskleur, maar ook vanwege religie, taal of culturele achtergrond gediscrimineerd worden en die door hun minderheidspositie een marginale positie in de samenleving innemen (Babel & Hitipeuw 1992).
18. Met de term *women of color* wordt de diversiteit aangeduid binnen de groep niet-witte vrouwen.
19. Zie de speciale editie van het tijdschrift *Women & Therapy*, 1993, 14(3/4).
20. Zie voor nieuwe noties binnen de lesbisch-specifieke hulpverlening in de Verenigde Staten bijvoorbeeld Brown (1992); in Nederland onder meer Langenkamp e.a. (1997) en Balkema e.a. (1998).
21. Zo is het in Nederland mogelijk om bij TransAct, het landelijk centrum voor seksespecifieke zorgvernieuwing en bestrijding van seksueel geweld, deel te nemen aan cursussen op het terrein van vrouwenhulpverlening, mannenhulpverlening en seksespecifieke hulpverlening, of een leerroute vrouwenhulpverlening te volgen in de vorm van een basis- en vervolgopleiding.
22. Het androgynie-ideaal staat voor het streven naar het integreren van mannelijke en vrouwelijke kanten in jezelf zodat 'heelwording' plaatsvindt.
23. Een stroming staat in dit verband voor een verzameling perspectieven of theorieën die in hun basale uitgangspunten of filosofie, hun verklaringen voor geestelijke ongezondheid van vrouwen en hun streven naar verbetering of verandering overeenkomsten vertonen (Lazerson 1992; Enns 1993; Beusekamp 1994; Steketee 1995; Hare-Mustin & Marecek 1988).
24. Vrouwenstudies is in Nederland rond 1974 ontstaan, in de Verenigde Staten en een aantal Europese landen, zoals Engeland en Frankrijk, al eerder, namelijk vanaf halverwege de jaren zestig (Poldervaart e.a. 1983). Vanaf haar ontstaan hebben feministische wetenschappers zich expliciet bezig gehouden met onderzoek naar en

theorievorming over de machtsverhoudingen tussen de seksen (zie bijvoorbeeld Gremmen & Westerbeek-van Eerten 1988; Outshoorn 1989; Tonkens 1995). In het eerste decennium was er sprake van een sterke link tussen vrouwenstudies en de vrouwenbeweging. Enerzijds lieten feministische wetenschappers zich leiden door vragen uit de vrouwenbeweging, anderzijds maakte de vrouwenbeweging dankbaar gebruik van de inzichten die in vrouwenstudies ontwikkeld werden. Hoewel zij tegenwoordig onafhankelijker van elkaar opereren, zien we nog steeds hoe ontwikkelingen op de verschillende terreinen elkaar beïnvloeden. Dit geldt ook voor feministische hulpverlening, die enerzijds stof opwerpt voor wetenschappelijk onderzoek (zie bijvoorbeeld het proefschrift van Steketee uit 1995 en talrijke afstudeerscripties op dit gebied), maar zich anderzijds op grond van wetenschappelijke inzichten verder ontwikkelt.

25. Zie in Nederland bijvoorbeeld de bundel met gesprekken met (onder meer spiritueel geïnspireerde) feministische therapeuten (Koning 1991); in de Verenigde Staten de speciale editie van *Women & Therapy* (1995), 16(2/3).
26. Dit gelijkheidsfeminisme vindt zijn oorsprong in de burgerrechtenbeweging ten tijde van de Franse Revolutie in 1789, waarbij vrouwen actief werden in de strijd om burgerrechten. Mary Wollstonecraft's *A Vindication of the Right of Women* (1792) is daar een product van.
27. Deze groepen zijn in de Verenigde Staten voor het eerst door Hogie Wyckoff (1977) beschreven. Zij ontleenden hun methoden en technieken aan de Transactionele Analyse van Eric Berne en aan de anti-psichiatrie beweging, met als boegbeelden onder meer Ronald D. Laing en Claude Steiner. Leden van deze beweging waren actief in de bevrijdingsbewegingen van vrouwen, zwarten en homoseksuelen. Hun motto was: niet aanpassen, maar veranderen. Het binnen deze beweging gevormde Radical Therapy (RT)- collectief, waaraan ook Hogie Wyckoff deelnam, hanteerde als uitgangspunt dat mensen hun individuele problemen alleen kunnen oplossen, wanneer zij zich tegelijkertijd actief verzetten tegen maatschappelijke onderdrukking. In 1975 introduceerden Lillian Moed en Gail Pheterson de feministische radicale therapie in Nederland, waarmee zij de basis legden voor wat later is aangeduid als de FORT-beweging. De FORT-beweging heeft in de jaren tachtig een grote vlucht genomen, maar is anno 2000 in Nederland slechts nog in enkele provincies actief. In de Verenigde Staten krijgt de radicaal-politieke tak van feministische hulpverlening in toenemende mate gestalte in individuele hulpverlening. Van een FORT-beweging is anno 2000 geen sprake meer.
28. Gilligan betoogt in haar bekende boek *In a Different Voice* (1982) dat vrouwen een kwalitatief andere morele oriëntatie ontwikkelen in vergelijking tot mannen. Zorg, verbondenheid en verantwoordelijkheid vormen centrale waarden daarin. Deze zorgzaamheidsethiek van vrouwen wordt niet zichtbaar wanneer onderzoekers zich grotendeels of uitsluitend richten op de mannelijke levensloop en morele redenties en beslissingen daarbinnen, om deze dan tot norm te verheffen voor alle mensen. Gilligan heeft de 'eigen stem' van vrouwen hoorbaar gemaakt, dat wil zeggen hun eigen morele ontwikkeling, door vrouwen zelf aan het woord te laten en te luisteren naar wat zij te vertellen hadden. Dit project is uitgegroeid tot een omvangrijk onderzoeksprogramma aan de Harvard University in Cambridge, Massachusetts. Zie onder meer Brown &

Gilligan (1992), Taylor, Gilligan & Sullivan (1995).

29. Geïnspireerd door het werk van Baker Miller (1976) en Gilligan (1982) verschijnt in 1986 in de Verenigde Staten een boek over de wijzen waarop vrouwen kennis vergaren: *Women's Ways of Knowing*, geschreven door Mary Field Belenky, Blythe McVicker Clinchy, Nancy Rule Goldberger en Jill Mattuck Tarule. Ook deze onderzoeksters stellen zich ten doel de 'vrouwelijke stem' binnen te brengen in de gangbare cognitieve ontwikkelingstheorieën en het belang van vrouwelijke manieren van kennis vergaren te beargumenteren. Ook dit boek heeft een vervolg gekregen dat meer ingaat op de culturele bepaaldheid van manieren van kennisverwerving. In 1996 is van de hand van Goldberger, Clinchy, Belenky en Mattuck Tarule *Knowledge, Difference and Power. Essays inspired by women's ways of knowing* verschenen.
30. Het werk van Gilligan (1982) is weliswaar een belangrijke inspiratiebron geweest voor feministische hulpverleners maar was niet direct gericht op praktijken van hulpverlening.
31. Onder meer door het geven van voordrachten hebben de leden van deze werkgroep - waaronder Jean Baker Miller, Judith V. Jordan, Alexandra G. Kaplan, Irene P. Stiver en Janet L. Surrey - hun opvattingen uitgedragen en verder ontwikkeld. Een aantal van deze voordrachten is uitgegeven in twee bundels: *Women's Growth in Connection* (1991), en *Women's Growth in Diversity* (1997). Daarnaast hebben Baker Miller en Stiver nog een ander boek geschreven, *The Healing Connection* (1997), waarin ze het belang van relaties voor de psychologische ontwikkeling van vrouwen verder uitwerken.
32. Voordrachten van onder meer Alexandra Kaplan, Jean Baker Miller, Irene Stiver, Janet Surrey en Judith Jordan, bijeengebracht in het bekende boek *Het zelf-in-relatie* (1988) en in *Vrouwenhulpverlening: Work in Progress* (1991), zijn in Nederland vertaald onder redactie van de Amerikaanse Oudemans McLean, die de inzichten van dit centrum in Nederland heeft verspreid.
33. In de Verenigde Staten zijn er de afgelopen twee decennia grote aantallen boeken en artikelen verschenen van zwarte feministen die de algemeenheidsmythe van het witte feminisme bekritisieren. Het gaat daarbij om auteurs als bell hooks, Barbara Smith, Alice Walker en Audre Lorde. Naast dit 'zwarte feminisme' ontstaan begin jaren tachtig ook theorieën omtrent de norm van heteroseksualiteit, en de marginaliteit van het lesbisch bestaan in witte vrouwenstudies: het zogenaamde 'lesbisch feminisme' (Rich 1980; Kitzinger 1987). Ook is er sprake van de ontwikkeling van 'Chicana theorie' (Moraga & Anzaldúa 1981), als reactie op het ethnocentrisme van het westerse *feminisme* en feministische theorieën en het seksisme van de door mannen gedomineerde zwarte/Chicano cultuur.
34. De term *postmodernisme* is in de filosofie voor het eerst gebruikt door Jean-François Lyotard in *La condition postmoderne* (Parijs: Minuit, 1979) als aanduiding voor bepaalde kenmerken van de hedendaagse samenleving die de moderniteit voorbij is. De postmoderne samenleving kenmerkt zich door de macht van communicatie- en informatie-technologieën in een de hele wereld omspannende, technisch-economische ontwikkelingsdynamiek waarin prestatie, concurrentie en consumptie centraal staan; en de ontmaskering van de 'grote verhalen' van wetenschappen, religies en ideologieën.

De term is echter ‘overbezet’, zoals Kunneman (1996b:10) opmerkt, want verwijst daarnaast ook naar de opvolger van het modernisme in de kunst, wordt gelijkgesteld aan relativisme, nihilisme, normloosheid en politieke apathie, en in één adem genoemd met post-structuralisme en zelfs sociaal-constructivisme. Waar ik in dit hoofdstuk spreek over de postmoderne stroming in feministische hulpverlening, verwijs ik met name naar het werk van feministische hulpverleners en theoretici die zich laten inspireren door poststructuralistische theorieën. Echter ook het *poststructuralisme* kan weer in verschillende ‘stromingen’ opgesplitst worden, zoals het deconstructie-denken of textualisme (dat met name in verband wordt gebracht met het werk van Derrida), post-lacaniaanse psychoanalyse en een Foucauldiaanse stroming waarin de relatie tussen macht en vertogen centraal staat. Net zomin als hét feminisme en dé feministische hulpverlening bestaat, bestaat hét postmoderne feminisme. Feministische hulpverleners die tot de postmoderne stroming gerekend kunnen worden leggen verschillende accenten in hun perspectieven en geven hun handelen op verschillende wijzen invulling.

35. De geleefde werkelijkheid staat voor de wijze waarop mensen zich in hun leven bewegen, hoe zij hun leven beleven en hoe zij met gebeurtenissen in hun leven omgaan. Aandacht voor de geleefde werkelijkheid van mensen betekent dat 'zo weinig mogelijk uitgegaan wordt van vooropgezette noties over hoe mensen, c.q. vrouwen in elkaar zitten, maar zo veel mogelijk geluisterd wordt naar wat zij vertellen, hoe zij overleefd hebben, wat zij zelf dachten en droomden, wat zij zelf wensten of wilden', aldus Nicolai (1997: 145).
36. Het begrip *gender* werd in 1972 door Ann Oakley in vrouwenstudies geïntroduceerd in haar bekende werk *Sex, Gender and Society*, en werd aan het eind van de zeventiger jaren in de Nederlandse vrouwenstudies overgenomen. Door een onderscheid aan te brengen tussen enerzijds sekse als het biologische geslacht - en daarmee als een vaststaand, want ‘natuurlijk’ gegeven - en anderzijds de sociaal-culturele betekenissen die aan het biologische man- of vrouw-zijn gehecht zijn, waren feministen in staat de legitimatie van culturele verschillen tussen de seksen op grond van biologische verschillen te ondergraven. Het in 1982 vertaalde werk van Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe* (1949) is veelvuldig aangegrepen om te wijzen op het gegeven dat vrouwen niet als vrouw worden geboren, maar in de samenleving tot vrouw worden gemaakt. Het onderscheid tussen sekse en gender gaf daarmee uitdrukking aan het *nature-nurture* debat dat in die periode binnen vrouwenstudies werd gevoerd. Hierin stond de oorsprong van sekseverschillen ter discussie, met als extreme standpunten enerzijds de visie dat dit verschil biologisch verklaarbaar dus ‘natuurlijk’ is en anderzijds de opvatting dat dit bepaald wordt door de cultuur, dus sociologisch verklaarbaar is.
37. Zo legt de sociaal-psychologe Carol Hagemann-White (1989) de nadruk op een persoonlijke dimensie van gender tot uitdrukking komend in gedrag en identiteit en ontbreekt in haar indeling een structuurniveau. Bij de historica Joan Scott (1986) en de filosofe Sandra Harding (1986) nemen daarentegen een maatschappelijk-structurele en symbolisch-culturele dimensie een prominente plek in. De eerste omvat onder meer de arbeidsdeling tussen de seksen, wet- en regelgeving, toegankelijkheid van voorzieningen en restricties in het gebruik van de openbare ruimte omvat; een symbolisch-culturele laag omvat beelden, opvattingen, verwachtingen, normen en waarden met betrekking tot vrouwelijkheid en mannelijkheid. De verschillende

accenten die theoretici leggen weerspiegelen de niveaus waarop zij dynamiek ofwel veranderbaarheid van gender lokaliseren (Tonkens 1998). Hageman-White is als sociaal-psychologe meer geïnteresseerd in persoonlijke veranderingen, terwijl Scott en Harding juist de dynamiek van gender op een sociaal-culturele dimensie trachten te vatten.

38. Het 'zelf' is een centraal begrip in psychologische ontwikkelingstheorieën, een construct dat de organisatie van ervaringen en werkelijkheidsconstructies van personen beschrijft en de doelen en gerichtheid van hun handelen (Surrey 1991b).
39. Zie bijvoorbeeld McWhirter (1994) en Royers, de Ree & Verbeek (1998) die empowerment-benaderingen voor verschillende disciplines, werkterreinen en doelgroepen uiteenzetten.

Hoofdstuk 3

1. Van humanistische geestelijke begeleiding was voor het eerst sprake in 1949 (Karel, Van der Kroef, & Huiskes 1989).
2. Opvallend is dat de werkvelden van humanistisch raadslieden daartoe ook grotendeels beperkt zijn gebleven. Hoewel het pastoraat bijvoorbeeld ook actief is in het wijk- en buurthuiswerk, zien we dat raadslieden toch met name 'binnen de muren' zijn gebleven. Ook het vrijgevestigde humanistisch raadswerk heeft (nog) geen grote vlucht genomen.
3. Daarmee werd de opleiding voor humanistisch raadslieden gelijkwaardig aan die van andere geestelijk verzorgers, die in theologische faculteiten aan universiteiten gestalte kreeg. De humanistiek wordt gedefinieerd als 'de studie van het menselijk bestaan in het licht van humanistische tradities en gericht op zingevingvragen' (Onderzoeksprogramma Universiteit voor Humanistiek 1997-1999: 1).
4. Met performatief wordt bedoeld: de manier waarop het humanisme (de inhoud) in het handelen 'waar' wordt gemaakt (Kunneman 1993b).
5. Zie voor deze discussie Cliteur (1995), Mooren, Kunneman, Glastra van Loon & Van Dijk (1993), Kunneman (1995b; 1995c) en Mooren (1995).
6. Zie voor het debat tussen Kunneman en Cliteur: *Praktische Humanistiek*, 1995, 17.
7. Zie het themanummer van *Praktische Humanistiek*, 1994, 4(13).
8. Opgemerkt dient te worden dat beide kampen overeenstemmen in hun afwijzing van methodiek, wanneer dit betekent dat raadswerkers vanuit uitgewerkte theoretische kaders in relatie treden tot cliënten; kaders die bepalend zijn voor de doelen die zij zich stellen en hen kant en klare methoden en technieken aanreiken om bij hun cliënten een vooraf beoogd effect te bewerkstelligen. Methodiek staat dan voor maakbaarheid en beheersbaarheid, voor een behandelingsgedachte die strijdig is met een humanistische levensbeschouwing die juist zaken als emancipatie, eigen verantwoordelijkheid, inspraak en gelijkwaardigheid hoogst serieus neemt (Hoogeveen 1993). Maar binnen

deze eensgezindheid worden er belangrijke strijdpunten zichtbaar.

9. Elly Hoogeveen heeft ruim twintig jaar lang gewerkt als humanistisch raadvrouw en docente van het vak *Theorie en methodiek van het humanistisch geestelijk werk* aan het Humanistisch Opleidingsinstituut en later de Universiteit voor Humanistiek. In 1997 heeft zij afscheid genomen van haar werk als raadvrouw en docente. Als raadvrouw, docente en auteur van publicaties over humanistisch geestelijk werk heeft zij hierop een belangrijk stempel gedrukt.
10. Het gebruik van de term ‘katalysator’ als metafoor voor humanistisch raadswerker roept verwarring op, omdat een katalysator volgens het Wolters Nederlands Woordenboek ‘een stof is die een scheikundige reactie beïnvloedt zonder zelf chemische veranderingen te ondergaan’ (Groningen: Wolters-Noordhoff, 1974: 628). Hoogeveen heeft met deze metafoor echter zeker niet de onveranderlijkheid van humanistisch raadslieden in het contact met hun cliënten willen uitdrukken.
11. Molenaar citeert hier Van Heijst (1995) die zich, zo stelt zij, retorisch afvraagt of geestelijk verzorgers niet net zulke amateurs zijn als alle andere mensen: ‘En misschien is dat ook helemaal niet erg, als je in “amateurs” het latijnse “amo” hoort, wat “ik hou van” betekent. Amateurs zijn dan liefhebbers van het leven, die de levenskunst ook zelf, al doende, moeten ontwikkelen. In het vinden van “een troost in leven en sterven” zijn we tenslotte allemaal beginnelingen want voor de eerste keer op aarde.’ (Van Heijst 1995: 14-15)
12. Deze term is voor het eerst gehanteerd door Kunneman (1993c) in een artikel in *Praktische Humanistiek*. In samenwerkingsverbanden van medewerkers van de Universiteit voor Humanistiek, de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht en het Nederlands Instituut voor Zorg en Welzijn heeft de ontwikkeling van dit professionaliteitsbegrip verder gestalte gekregen. Dit heeft geresulteerd in een themanummer over normatieve professionaliteit in het tijdschrift *Sociale Interventie* (1996), 5(3); en drie jaar later in *Praktische Humanistiek* (1999), 8(3). Ook is er in 1998 een werkconferentie onder de titel *Voorbij het product* aan gewijd. Dit professionaliteitsbegrip is nog steeds in ontwikkeling en behoeft nadere specificatie per praktijk of sector (Van Houten 1999a) en nadere precisering in positieve zin (Baart 1999).
13. Mooren (1999) noemt drie mythen die betrekking hebben op het professionele handelen van raadslieden. Met de ‘mythe van inhoudelijke onbepaaldheid’ duidt hij op het beeld dat raadslieden geen specifieke invalshoek of inhoudelijke kaders zouden hanteren in het werken met cliënten. De ‘mythe van de totale openheid’ van de begeleiding duidt op de opvatting dat de raadswerker zich open en onbevangen in het contact met de cliënt begeeft, dus geen raster over het levensverhaal van de cliënt legt en niet bepalend is voor de richting die het gesprek inslaat, maar de cliënt volgt in zijn of haar proces. De ‘mythe van doelloosheid’ van het handelen van de werker ten slotte heeft betrekking op het beeld dat raadslieden geen doelen hanteren in het werken met cliënten, hetgeen veelal tot uitdrukking komt in uitspraken over wat raadslieden niet zijn en niet doen (niet resultaat gericht, niet interveniërend, niet actief handelend, et cetera.).
14. De vrijplaats-functie van humanistisch raadswerk drukt uit dat raadslieden als ambtsdrager vanuit het Humanistisch Verbond niet in dienst zijn van de organisatie

waarin zij werkzaam zijn en ook niet gebonden aan de daarin heersende regels die voor andere mensgerichte professionals in deze organisaties gelden. Deze positie van ‘buitenstaander binnen de organisatie’ biedt hen een ander perspectief op het reilen en zeilen binnen de organisatie. Het is vaak de enige plek in de organisatie waarin cliënten vrijuit kunnen spreken omdat raadslieden werken met een ambtsgeheim, en waarin zij als mensen en niet als patiënten, gedetineerden of bijvoorbeeld militairen worden aangesproken. Een ander woord voor vrijplaats is ‘asielplaats’, als een bescherming tegen bedreiging, geweld, arrest, vervolging of inmenging van buitenaf. Het drukt het belang uit voor mensen om een plek te hebben waar ze zich veilig weten en de ruimte krijgen om op verhaal te komen (Kunneman 1993c; Molenaar 1995).

15. Hieronder kunnen fysieke beperkingen van de cliënt(e) verstaan worden - het letterlijk zorg-afhankelijk zijn - maar ook bijvoorbeeld de vrijheidsbeperkingen van gedetineerden in een Penitentiare Inrichting, die in tegenstelling tot humanistisch raadswerkers, niet de beschikking hebben over een sleutelbos.
16. Het artikel waarnaar ik hier verwijs is een inleiding op een bundel met artikelen en lezingen van Elly Hoogeveen. Benadrukt moet worden dat Mooren in tegenstelling tot Hoogeveen expliciet een onderscheid aanbrengt tussen de werkrelatie en houding van raadslieden enerzijds, en de methode of werkwijze anderzijds.
17. Onder habitus verstaat Kunneman: ‘een cultureel verworven, biografisch verankerde en in eigen lichaamshouding en manier van kijken, bewegen en aanraken ingebrande, grotendeels pre-discursieve vorm van aanwezigheid voor en bejegening van anderen, die op altijd unieke wijze interfereert met de habitus van cliënten en daarmee principieel onvoorspelbaar en onbeheersbaar is.’ (Kunneman 1994: 124)
18. In humanisering als de gerichtheid op een menswaardig bestaan onderscheidt Van Houten (1999) drie lijnen. In de eerste lijn gaat het om ‘medemenselijkheid’. Medemenselijkheid verwijst naar de notie dat de mens een sociaal wezen is en medeverantwoordelijk voor de ander: ‘Deze maatschappelijke verantwoordelijkheid, in de spanningsvolle combinatie met de eigen autonomie, verplicht tot het voorkómen van situaties waarin mensen benut, uitgebuit, gemanipuleerd worden, worden afgesneden van de mogelijkheid tot een authentiek bestaan, of [...] van de mogelijkheid van “leven in waarheid” (Van Houten 1999: 164). Een tweede lijn legt het accent op de ontplooiing van mensen, op ‘levenskunst’ en esthetiek. Het verwijst naar de wellevendheid, creativiteit, vitaliteit, geestdrift, inspiratiebronnen of geestelijke veerkracht, die net dat extra bieden dat een menswaardig bestaan tot een ‘goed leven’ maakt. De derde lijn ten slotte betreft de uitdaging tot ‘zelfbewustzijn’ en ‘verantwoording’: reflectie oftewel bezinning als individu op het eigen bestaan en handelen, maar ook als organisatie op het eigen beleid en de ‘productie’ en de consequenties daarvan voor ‘klanten’ (bewoners of patiënten) en medewerkers, als ook voor de samenleving in haar geheel.

Hoofdstuk 4

1. Zo schrijft Berends: ‘Vrouwen kennen door het steeds onderdrukken van impulsen die strijdig zijn met de vrouwenrol een hoge mate van vervreemding, vervreemding van het eigen ik, eigen verlangens, hun eigen lichaam en geest.’ (Berends 1978: 32)

-
2. Zie de afstudeerscriptie van De Leeuw (HOI 1991) over 12 jaar vrouwenwerk in het Humanistisch Verbond in de periode 1979 tot en met 1991.
 3. In tegenstelling tot het ‘mannelijke’ mens- en maatschappij-beeld van Van Praag, doelt Den Ouden-Dekkers op een androgyne mens en samenleving, waarin vrouwelijke en mannelijke eigenschappen en waarden een even grote rol vervullen. *Geslachtloosheid* is voor een dergelijk grondpatroon wellicht niet de juiste benaming.
 4. Deze oproep heeft recent gehoor gekregen in het project *Identiteit en diversiteit. Humanisten in de multiculturele samenleving* van het Humanistisch Verbond en de daaraan verbonden klankbordgroep bestaande uit medewerkers van uiteenlopende humanistische organisaties. Het doel van dit project is maatschappelijke uitsluiting van ‘nieuwkomers’ in de Nederlandse samenleving te voorkomen, en verrijking, c.q. verbreding van de eigen humanistische visie te stimuleren door middel van inhoudelijke uitwisseling, discussie en dialoog met zelforganisaties van nieuwkomers of niet-westerse religies.
 5. Zie bijlage 1 waarin de vragenlijst is opgenomen. In deze vragenlijst is ook een casus opgenomen met vragen voor de respondenten. De gegevens die ik met deze casus heb verkregen, hebben mij geholpen bij het reconstrueren van de vijf verhalen over humanistisch raadswerk.
 6. Uit de vragenlijsten bleek dat het merendeel van de raadslieden (36 van de 42) andere functies bekleed had dan die van humanistisch raadswerker, en andere opleidingen gevolgd had voorafgaand aan het Humanistisch Opleidingsinstituut of de Universiteit voor Humanistiek. Dit waren veelal functies en opleidingen in de gezondheidszorg of sociale sector, zoals pedagogiek, psychologie, sociale academie, andragologie, verpleging, etc. De werkervaring van de respondenten in humanistisch raadspraktijken varieerde van 1 tot 18 jaar, met een gemiddelde werkervaring van 8,7 jaar; hun leeftijd liep uiteen van 29 jaar tot 73 jaar, met een gemiddelde leeftijd van 47,4 jaar. Er waren nauwelijks verschillen in leeftijd tussen de mannelijke en vrouwelijke respondenten.
 7. In het vragenlijstonderzoek heb ik het begrip ‘vrouwenhulpverlening’ gebruikt, aangezien dit begrip in de Nederlandse context meer is ingeburgerd dan ‘feministische hulpverlening’.
 8. Uiteraard valt hieruit niet af te leiden of dit hoge percentage ook geldt voor raadslieden in het algemeen. Het is niet onwaarschijnlijk dat met name raadsvrouwen en -mannen die affiniteit hebben met feminisme en feministische hulpverlening zich door dit onderzoek aangesproken hebben gevoeld.
 9. Deze weerstand was het onderwerp van een lezing van Jeanne Marecek op de *First International Conference on Women & Health Research* in Amsterdam in 1997, getiteld *Against the Grain: Feminist Therapy in Difficult Times*. Op grond van onderzoek betoogt Marecek dat de *backlash* van het feminisme ook feministische hulpverleners in de greep heeft. Dat blijkt uit het gegeven dat zij zich vaak niet expliciet ‘feministisch’ noemen uit angst voor marginalisatie of het wegblijven van cliënten. In Nederland en de Verenigde Staten wordt deze *backlash* geïllustreerd door de overvloedige aandacht in de

media voor het fenomeen *grrls*. *Grrls* worden verbeeld als jonge, eigenwijze en zelfstandige meiden die hun leven naar eigen behoefte inrichten en vaak aangeduid worden als ‘post-feministen’ - hoewel zij zelf voorstander zijn van het spelen met identiteiten en dus niet onder één noemer te vangen zijn. Zie Cels (1999).

10. Zie bijlage 2 voor de ‘topic’lijst van de vraaggesprekken.
11. In de analyse van de vraaggesprekken heb ik gebruik gemaakt van een matrix als ordenings- en analysemethode (Miles & Huberman 1994; Silverman 1993). Daarbij ben ik als volgt te werk gegaan. Ik heb de antwoorden op de vragenlijst en de vraaggesprekken zowel per respondent als per onderwerp woordelijk uitgetypt. In dit transcript heb ik met codes aangegeven of een antwoord of uitspraak betrekking had op de referentiekaders, overtuigingen en inhoudelijke perspectieven van respondenten inclusief hun visie op hulpvragen en problemen van cliënten (PERSP); op de werkwijze of methoden, de werkrelatie en houding ten aanzien van cliënten (METH); of op hun gerichtheid, doelen of missie (DOEL). Ik heb zowel voor elke respondent de drie hoofdonderwerpen onder elkaar gezet, als ook per hoofdonderwerp de uitspraken van respondenten onder elkaar gezet en onderzocht op hun samenhang en betekenis.
12. In de interdiscipline van de humanistiek wordt dit vermogen ook wel aangeduid als ‘socratische autonomie’ (Manschot 1994). Het betreft een innerlijke vrijheid van mensen in relatie tot de onvermijdelijke belichaamde kwetsbaarheid en eindigheid van het menselijk bestaan. Autonomie betreft dan een voortdurende innerlijke beweging of worsteling van mensen om een houding te vinden ten aanzien van het eigen bestaan in situaties ‘waarin het leven haar glans lijkt te verliezen zoals bij blijvende ziekte en invaliditeit, of aan kracht inboet, zoals in de ouderdom’ (Manschot 1994: 112), maar ook in het licht van pijnlijke en traumatische gebeurtenissen in iemands verleden, of in de confrontatie met het ‘zinloze’ geweld in onze samenleving. De bron van keuzevrijheid en zelfbestemming wordt hier binnen het individu gezocht, zodat autonomie in deze verhalen verwijst naar een innerlijke transformerende kracht (Prins 1996).
13. Met een paradigma bedoel ik een constellatie van overtuigingen, waarden, doeleinden en handelwijzen die door feministische hulpverleners gedeeld worden.

Hoofdstuk 5

1. Voor de constructie van het autonomie-paradigma maak ik primair gebruik van teksten over en uit de politieke stroming in feministische hulpverlening vanaf halverwege de jaren tachtig in Nederland (onder meer Van Mens-Verhulst 1988; Van Mens-Verhulst & Schilder 1994; Van der Post 1994) en in de Verenigde Staten (onder meer Rosewater & Walker 1985; Worell & Remer 1992; Morrow & Hawxhurst 1998; en Weiner 1998) omdat vanaf die periode zich verschillende stromingen in feministische hulpverlening beginnen af te tekenen. Een andere belangrijke bron waaruit ik put voor mijn weergave van het autonomie-paradigma zijn documenten uit de zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwenbeweging in Nederland (Aisa 1995; Karimi & Kalka 1996; Targuia 1997a; Targuia 1997b; Cherabi, Ordóñez & Deekman 1997; Fienieg 1998). Met haar visie op goede zorg en hulpverlening voor zwarte, migranten en

vluchtelingenvrouwen belichaamt deze beweging - samen met vrouwenhulpverlening in het maatschappelijk werk (Van der Post 1994) - de voortzetting van de politieke stroming in feministische hulpverlening in Nederland en laat daarmee zien dat uitgangspunten als autonomie, politisering, gelijk(waardig)heid en rechtvaardigheid nog steeds van groot belang zijn in de hulpverlening aan (zmv-)vrouwen.

2. Sociologische onderzoeken naar de relatie tussen de sociale positie van vrouwen en de vrouwenrol enerzijds en hun gezondheid anderzijds, ondersteunen deze visie. Zie bijvoorbeeld Oakley (1974), Meeuwis (1981) en Brinkgreve (1989, 1990).
3. Wat de migratie- of vluchtreden ook was, bijna onvermijdelijk ervaren migranten- of vluchtelingenvrouwen in meer of mindere mate vormen van verlies en ontworteling en gevoelens van rouw en onzekerheid over het nieuwe en nog onbekende leven. Het verlies kan verschillende vormen aannemen: het kan gaan om bezittingen, huis en werk, verandering van levensstijl of het achterlaten van geliefde familieleden en vrienden. Met het verlies van het sociaal netwerk kunnen de eigen manieren van problemen oplossen (bijvoorbeeld in het huwelijk door bemiddeling van vader en broers) wegvallen, zodat een vrouw er alleen voor staat. Ook kan migratie betekenen dat vrouwen een relatief zelfstandig bestaan moeten opgeven, wanneer ze bij gezinshereniging weer in een afhankelijkheidsrelatie komen te staan tot hun man. Daarnaast omvat migratie ook minder 'zichtbare' verliezen, zoals van functies of status (van het moederschap bijvoorbeeld), van zelfvertrouwen en vertrouwen in anderen, van de inbedding in bekende gedrags- en taalcodes, zelfrespect en persoonlijke identiteit. Vrouwen hebben vertrouwde netwerken van familie en vrienden verlaten, terwijl nieuwe nog buiten bereik zijn, waardoor verliezen ook moeilijker te verwerken zijn. Bovendien kan de migratie traditionele rouwrituelen blokkeren, waardoor verliezen niet kunnen worden verwerkt op de in de eigen cultuur passende wijze. Zie bijvoorbeeld Fienieg (1998) en Boedjarath & van Bekkum (1997).
4. Met *ableism* verwijst Burstow (1992) naar de discriminatie die mensen met een handicap of een functiebeperking ten deel valt; met *ageism* doelt ze op leeftijdsdiscriminatie.
5. Van den Berg (1994) hanteert het onderscheid dat Komter (1985; 1990) in haar onderzoek naar macht in heteroseksuele partnerrelaties maakt tussen openlijke macht, bedekte macht en onzichtbare macht, oftewel *de macht van de vanzelfsprekendheid*. Komter (1985) baseert zich op haar beurt op de machtsopvatting van Lukes (1974).
6. Zie bijvoorbeeld de aandacht voor de macht van taal, kennis en betekenisgeving in het empowerment-paradigma van Morrow & Hawxhurst (1998) die daarin echter geen zelfstandige plek inneemt, maar deel uitmaakt van wat ik sociaal-culturele macht zou noemen.
7. Morrow & Hawxhurst (1998) maken ook nog een onderscheid in voorwaarden voor empowerment op elk van de dimensies, maar die laat ik hier buiten beschouwing.
8. Partners die naar Nederland komen in het kader van gezinshereniging of -vorming, krijgen pas na vijf jaar recht op een zelfstandige verblijfsvergunning. Dit is ooit bedacht

in de strijd tegen de schijnhuwelijken. Maar deze regeling pakt schrijnend uit voor vrouwen die binnen vijf jaar hun partner verlaten omdat ze door hem mishandeld worden. Hoewel (seksuele) mishandeling reeds twee jaar geleden is erkend als een belangrijke reden om in Nederland te mogen blijven, geldt deze regeling alleen in combinatie met andere zwaarwegende redenen waarom een vrouw niet terug zou kunnen naar haar land van herkomst. (Seksueel) geweld is op zichzelf dus onvoldoende reden om een zelfstandige verblijfsvergunning te krijgen.

9. Om deze vraag te beantwoorden maak ik met name gebruik van literatuur met betrekking tot de politieke stroming in feministische hulpverlening, omdat de visie van de zmv-beweging op empowerment van zmv-vrouwen in zorg en hulpverlening nog onvoldoende uitgekristalliseerd is.
10. Een belangrijk kenmerk van zelfbeschikking is het vermogen en de ruimte om keuzen te maken en te participeren in besluitvormingsprocessen. Van Mens-Verhulst (1988) heeft het hulpverleningsproces benoemd in termen van besluitvormingsmomenten om inzichtelijk te maken hoe participatie en zeggenschap van cliënten in alle fasen en aspecten van het hulpverleningsproces een plaats kunnen krijgen, vanaf de vraag welke therapie de cliënte waar gaat volgen, tot en met de vraag in een (veel) later stadium of zij doorgaat met therapie of stopt. In die zin is het feministische hulpverleningsproces voor de cliënte 'een doorlopende oefening in besluitvorming. De inrichting van het proces geeft haar niet de kans niet te kiezen. Door de expliciete waarden en normen leert zij zichzelf kennen als een subject dat niet alleen het vermogen maar ook de plicht en het recht heeft om te kiezen hoe haar hulpverleningsproces moet verlopen' (Van Mens-Verhulst 1988: 164).
11. Deze visie heeft ertoe geleid dat in de politieke stroming lange tijd de voorkeur is uitgegaan naar zelfhulp.
12. Hierin zit ook het verschil tussen een overlevings*mechanisme* en een overlevings*strategie*. Een overlevingsmechanisme verwijst naar een instinctmatige manier van reageren op moeilijke situaties. Hoewel in veel gevallen van traumatisering vrouwen niet bewust en actief een strategie hebben gekozen om te overleven, is het belangrijk deze wel als zodanig te benoemen, zodat zij (de ervaring van) controle over zichzelf en het eigen leven terugkrijgen en het gevoel dat zij deze strategieën ook kunnen loslaten of inruilen voor andere manieren van denken, voelen en handelen.
13. Cursus Trauma en Geweld (1996). Rijswijk: COA (Centraal Orgaan Opvang Asielzoekers).
14. Van secundaire traumatisering is sprake wanneer hulpverleensters soortgelijke gevoelens, gedachten en klachten ontwikkelen als de getraumatiseerde cliënten met wie zij werken.
15. Zie bijvoorbeeld Van Wijnen, Koster-Dreese & Oderwald (1996); Bellemakers (1998; 1999); Van Houten (1997). Met name het 'sociale model' zoals dat onder meer door de Independent Living Movement wordt uitgedragen, vertoont overeenkomsten met het autonomie-paradigma. Het model benadrukt dat het leven met een functiebeperking of chronische ziekte niet op zichzelf een inperking van de regie over het eigen leven en

keuzemogelijkheden betekent, maar dat de maatschappelijke en economische discriminatie en uitsluiting die deze mensen ten deel valt daar debet aan is (Morris 1996). Deze beweging ijvert voor rechten en voorzieningen voor mensen met een functiebeperking die het hen mogelijk maken om eenzelfde leven te leiden als mensen zonder functiebeperkingen.

16. Op tal van terreinen waarop aan een empowerment-visie en -benadering gestalte wordt gegeven in de trant van het autonomie-paradigma, valt op dat het non-formele educatiemodel van de Braziliaanse pedagoog Paulo Freire (1972) haar sporen hierin heeft achtergelaten. Zie onder meer Wallerstein (1992) voor de gezondheidspsychologie; Stein (1997) voor ontwikkelingsstudies; Pheterson (1990) voor sociale en klinische psychologie; Kieffer (1984), Prilleltensky & Laurier (1994) en Zimmerman (1995) voor 'community psychology'; en hooks (1989, 1994) voor het gebied van de educatie.
17. Een voorbeeld hiervan is het werk van Orbach & Eichenbaum (1984), *Zo zijn vrouwen. Een feministische psychoanalytische benadering van de vrouw*, die in hun nadruk op de paradoxale moeder-dochterrelatie de bredere sociaal-culturele context waarin meisjes zich ontwikkelen uit het oog verliezen zodat deze al snel verschijnt als een pathologische relatie, die vrouwen belemmert in de ontwikkeling van een afgegrensd en positief zelfgevoel.
18. Zie bijvoorbeeld het themanummer van *Women & Therapy*, Women with Disabilities: Found Voices, 1993, 14(3/4).

Hoofdstuk 6

1. Het relatie-paradigma leid ik af uit het werk van feministische psychologen en therapeuten dat ik tot de zogenaamde cultuurkritische stroming in feministische hulpverlening reken (Baker Miller 1976; Jordan e.a. 1991; Jordan 1997; Baker Miller & Stiver 1997). Daarnaast laat ik me inspireren door het werk van onder meer Gilligan (1982), Brown & Gilligan (1992), Taylor, Gilligan & Sullivan (1995). Dit vormt een parallel met de cultuurkritische stroming, in die zin dat het vanuit dezelfde feministische visie vertrekt maar in tegenstelling tot de cultuurkritische stroming de morele in plaats van de psychologische ontwikkeling centraal stelt en geen therapeutische benadering biedt.
2. Onder meer de object relatie theorie van Fairbairn (1952) en Kohut (1984).
3. Cultuurkritische feministen en feministische hulpverleensters uiten deze kritiek onder meer ten aanzien van het werk van de ontwikkelingspsychologen Kohlberg (1981), Levinson (1978) en Perry (1970).
4. In het latere werk van cultuurkritische feministische hulpverleensters wordt overigens een dergelijke fasenindeling afgewezen, omdat deze een lineaire opvatting van zelfontwikkeling inhoudt die geen recht doet aan de levenslang voortgaande dynamiek van het zelf in relatie tot anderen (Jordan 1997b).
5. 'To disconnect' betekent ook letterlijk 'to detach something from its source of power'

(Collins Cobuild English Dictionary, 1995: 468).

6. Een relatie kan vele vormen aannemen, zoals een vriendschapsrelatie, een therapeutische relatie, een gezinsrelatie of bijvoorbeeld een werkrelatie. In al deze vormen kan zij wederzijds groeibevorderend zijn.
7. *Animo* is de bevoegenheid, gedrevenheid of bezieling van mensen; hun passie en verlangen om (goed) te leven. Surrey (1991c: 172) gebruikt ook de term *zest* ter aanduiding van de geestdrift, de inspiratie of het vuur dat in relaties en relationele contexten kan ontvlammen.
8. De Franse filosofe en psychoanalytica Luce Irigaray spreekt over ‘de één beweegt niet zonder de ander’ (1985). Het werk van deze filosofe vertoont interessante parallellen met het relatie-paradigma in feministische hulpverlening.
9. Zie met name de bijdragen in *Women’s Growth in Diversity* (Jordan 1997) van Kaplan, Turner, Tatum en Rosen, en de gezamenlijke bijdrage van Coll, Cook-Nobles & Surrey in deze bundel. Zie ook Baker Miller & Stiver (1997) en Taylor, Gilligan & Sullivan (1995).
10. Flax (1993), een psychoanalytica en therapeute, beschrijft een casus van een cliënte - ik noem haar voor het gemak Laura - die haar een voorval vertelde over een mannelijke collega die zich seksueel aan haar opdrong, en de dubbelzinnig reactie van haar moeder daarop. Toen Laura haar moeder deze ervaring vertelde, kreeg ze in eerste instantie als reactie dat ze wat toegankelijker moest zijn naar mannen, omdat ze anders nooit een vaste relatie zou krijgen. Pas toen Laura haar moeder duidelijk maakte dat het om een bijna-verkrachting ging, veranderde de reactie van haar moeder in het verwijt dat Laura niet voorzichtig genoeg was in haar omgang met mannen. Door deze ambivalente reactie van haar moeder voelde Laura zich afgewezen en niet begrepen. Ze bracht dit voorval om die reden in de therapie in. De onmiddellijke reactie van Flax op het verhaal van Laura was om met de gevoelens en ervaringen van Laura mee te leven en haar te erkennen in haar behoefte aan verbondenheid met haar moeder. Maar daarmee, zo stelt Flax nu, heeft zij ook de woede vermeden die ze bij haar cliënte zou hebben opgeroepen wanneer ze had ‘geweigerd’ om de goede, begrijpende, koesterende moeder voor Laura te zijn die ze in haar eigen moeder zocht. Flax vraagt zich nu af welke leermomenten ze met haar empathische reactie heeft buitengesloten: heeft ze op deze manier Laura misschien geholpen om het beeld van zichzelf als afhankelijke dochter die geen schuld heeft aan het uitblijven van verbondenheid met haar moeder, in stand te houden? Heeft ze met haar empathisch gedrag wellicht het irreële verlangen van Laura naar de perfecte relatie bevestigd? En in hoeverre heeft ze Laura met het erkennen van haar gevoelens ontmoedigd om haar eigen seksualiteit en agressie te onderzoeken? Was er wel voldoende ‘frustratie’ in hun onderlinge relatie om de ontwikkeling van zelfreflectie en een gevoel van autonomie bij Laura te stimuleren; of was het eerder een ‘warm bad’, een ‘thuiskomen’ voor Laura? Welke gevoelens en processen heeft ze buitengesloten van analyse door Laura te stimuleren om begrip op te brengen voor de reactie van haar moeder?
11. Zo stelt Bohan de retorische vraag: ‘If women’s relationality is a product of oppression, as Baker Miller (1976) suggested, then when we cherish our relationality, are we legitimizing the oppression that created it?’ (Bohan 1993: 9)

-
12. In het werk van zwarte feministische standpuntdenksters als bell hooks en Patricia Hill Collins heeft de metafoor van *voice* meer dan in de cultuurkritische stroming een politieke lading. Ze staat namelijk voor de eis ‘gehoord te worden’, voor het claimen van een eigen ruimte en dus uit de marge van de samenleving te treden.

Hoofdstuk 7

1. Voor de constructie van het diversiteit-paradigma maak ik gebruik van het werk van feministische hulpverleners en theoretici die in verschillende opzichten diversiteit thematiseren in hun visie op feministische hulpverlening en ik tot de zogenaamde postmoderne stroming in feministische hulpverlening reken. In deze stroming breng ik een onderscheid aan in drie groepen die ieder het accent iets anders leggen maar elkaar voor een deel overlappen. Op de eerste plaats feministische hulpverleners en theoretici die in de traditie van de politieke stroming staan en mede onder invloed van de kritiek van zwarte feministen aandacht vragen voor verschillen tussen vrouwen door het thematiseren van in elkaar grijpende ‘assen van onderdrukking’ (onder meer Brown & Root 1990; Brown 1994; Kaschak 1992; Comas-Diaz & Greene 1994; Skodra 1992; Serrano-Garcia & Bond 1994; en Van Mens-Verhulst 1996, 1998). Daarnaast zijn er feministische hulpverleners en theoretici die zich zowel door psychodynamische, zoals psychoanalytische, object-relatie en intersubjectiviteitstheorieën, als door postmoderne theorieën laten inspireren en de dynamiek en meervoudigheid van vrouwelijke subjecten thematiseren in relatie tot de sociaal-culturele contexten waarin zij zich bewegen. Tot deze groep reken ik onder meer Nicolai (1997; 1998), Flax (1990; 1993) en Benjamin (1988; 1995). Ten slotte zijn er feministische hulpverleners en theoretici die aandacht schenken aan diversiteit en ambivalentie in het therapeutische denken en handelen. Hierbij neemt de macht van taal en betekenisgeving een centrale plek in. Dit zien we met name in het werk van Hare-Mustin & Marecek (1988; 1990), Hare-Mustin (1997); Goldner (1997) en Flax (1990; 1993).
2. Deze terminologie ontleen ik aan Halsema (2000) die daarmee verwijst naar een fenomenologische respectievelijk een constructivistische benadering van het lichaam.
3. Met betrekking tot de werkzaamheid van bio-macht merkt Foucault op: 'Power relations can materially penetrate the body in depth, without depending even on the mediation of the subject's own representations. If power takes hold on the body, this isn't through its having first to be interiorized in people's consciousness.' (Foucault 1980: 186)
4. Zoals Prins (1997) dit verwoordt: ‘Disciplinary practices *limit* the range of the kind of subjects individual bodies can become, whereas, at the same time, they *enable* individuals to become subjects of speech and action. Simply put: in their production of human subjectivity, disciplinary practices are both oppressive and empowering.’ (Prins 1997: 22)
5. Zoals Flax stelt: ‘Subjectivity is not an illusion, but the subject is a shifting and always changing intersection of complex, contradictory, and unfinished processes. Total access to or control over these processes is an illusion, for (among other reasons) the outer

world will not provide the resources for us to discover all of them or the space to express them.’ (Flax 1993: 108)

6. In die zin geeft de praktijk van feministische hulpverlening de grenzen aan van postmoderne theorievorming.
7. Figuraties als de *cyborg* (Haraway 1988; 1994) en de *nomade* (Braidotti 1994) illustreren dit zelf-construerend vermogen van feministische theoretici. Het probleem met de cyborg als verbeelding van het vrouwelijk subject in feministische hulpverlening is dat zij/hij (het geslacht is onbepaald) geen onbewuste heeft, zonder behoeften en verlangens is, zich ongestoord weet door herinneringen of ervaringen uit een verleden, kortom: zonder identiteit. Braidotti's figuratie van het *nomadisch subject* ontsnapt evenals de cyborg voortdurend aan definiëring, want is een subject-in-wording dat voortdurend verbindingen aangaat en verbreekt en voortdurend nieuwe wegen inslaat. Het probleem met de nomade als figuratie van het vrouwelijk subject ligt niet in haar meervoudigheid en dynamiek, maar in het feit dat de nomade elk verlangen of nostalgie naar eenheid en stabiliteit heeft opgegeven.
8. Sommige feministische theoretici verwijten postmoderne theorieën dat zij alleen nog een spreken over individuen en over de eigen beleving van de werkelijkheid toestaan (Bohan 1993; Bordo 1993; Hare-Mustin & Marecek 1990a). Dit relativisme zou het lastig maken om solidariteit tussen vrouwen te denken en zou daarmee een feministisch politiek project onmogelijk maken (Morawski 1994; Deveaux 1994; Wilkinson 1997).
9. De radicale interpretatie van de *linguistic turn* in de sociale wetenschappen houdt in dat mensen enkel nog verschijnen als historisch en tekstueel geconstitueerde weefsels oftewel als inschrijvingen van discursieve praktijken. Het probleem daarvan is: ‘if men and women are discursive constructions, the focus is not on what they are actually doing but rather on how masculinity and femininity are produced and function within a system of signs. Interaction disappears, absorbed in a symbolic order which determines the form in which our thoughts may be expressed. Although resistance is an ever-present possibility, this perspective leaves us without a way to theorize women’s agency other than discursively.’ (Davis & Fisher 1993: 10)
10. Leefstijlen zijn clusters van geroutiniseerde praktijken, gewoonten en oriëntaties, tot uitdrukking komend in onder meer kled- en eetgewoonten, wijzen van handelen en voorkeuren voor omgevingen om anderen te ontmoeten. Deze praktijken geven vorm aan een specifiek zelfverhaal oftewel de eigen identiteit; zij staan open voor verandering in het licht van de dynamische aard van identiteiten (Giddens 1991).
11. Giddens stelt dat: ‘If we do not see that all human agents stand in a position of appropriation in relation to the social world, which they constitute and reconstitute in their actions, we fail on an empirical level to grasp the nature of human empowerment. Modern social life impoverishes individual action, yet furthers the appropriation of new possibilities; it is alienating, yet at the same time, characteristically, human beings react against social circumstances which they find oppressive. Late modern institutions create a world of mixed opportunity and high-consequence risk.’ (Giddens 1991: 175)
12. Zie bijvoorbeeld in Nederland: Renate Rubinstein (1985); Renate Dorrestein (1993);

Karin Spaink (1993).

13. Zoals Laura Brown in een persoonlijk gesprek dat ik met haar voerde op 3 juni 1999, opmerkte: 'Empowerment is not detecting a true or core self - who we are most deeply - but constructing and reconstructing our identities in such a way, that we feel the most happy, comfortable, and satisfied with our selves. This doesn't have to be a coherent and static story of ourselves, although it can be. We can also feel at ease with many different self stories, and stories of our selves as inextricably connected to others, and even stories with gaps in it, as in traumatized people, who don't remember everything that happened in the past but can nevertheless live a good life.'

Hoofdstuk 8

1. Een overzicht van de drie empowerment-paradigmata in feministische hulpverlening en vijf verhalen over humanistisch raadswerk is te vinden in bijlage 3.
2. In het werk van zwarte feministen zoals Patricia Hill Collins en bell hooks wordt de relatie tussen spiritualiteit en politiek goed zichtbaar. Afro-Amerikaanse vrouwen ontlenuen veel (politieke) kracht en levenslust aan spiritualiteit. Tegelijkertijd tonen zij met hun gezamenlijke en vaak 'luidruchtige' bidden en zingen - in tegenstelling tot de inkeer die in het spirituele verhaal centraal staat - een spiritualiteit die politiek is. Zij geven met hun rituelen, gezang en gebeden uitdrukking aan hun barre leefomstandigheden terwijl ze hen tegelijkertijd sterken in hun streven naar rechtvaardigheid en gelijkheid. De scheiding tussen het spirituele of geestelijke enerzijds en het politieke of maatschappelijke anderzijds in verhalen over humanistisch raadswerk roept de vraag op of deze scheiding niet (ook) een cultuur- en klassegebonden en daarmee beperkte opvatting van spiritualiteit toont.
3. Ik spreek over 'schaduwzijde' omdat emoties als woede, wrok, haat, agressie, afkeer, maar ook verdriet, angst, pijn, schaamte, schuldgevoelens, en dergelijke, vaak op het moment van beleven zelf door mensen ervaren worden als een schaduw werpend over hun bestaan.
4. Baart (1997) spreekt ook wel over het 'onverhelpbare'. Te denken valt daarbij aan het moeten leven in detentie, met ziekte of verlies (door scheiding of dood van een levenspartner bijvoorbeeld), met verscheurdheid door migratie of met het levenslang getekend zijn door ervaringen van seksueel of fysiek geweld.

Hoofdstuk 9

1. Externe validiteit heeft betrekking op de generaliseerbaarheid van de resultaten naar andere verschijnselen, personen of situaties. Dat is echter in dit onderzoek geen doel.
2. Deze woorden ontleen ik aan Van Heijst (1992).