

CHIA LONGMAN
CENTRUM VOOR INTERCULTURELE COMMUNICATIE EN INTERACTIE
FACULTEIT LETTEREN EN WIJSBEGEERTE
UNIVERSITEIT GENT
ROZIER 44
9000 GENT
BELGIË

**DE ANTROPOLOGIE VAN VROUWEN IN DE
JOODSORTHOODOXE GEMEENSCHAP VAN ANTWERPEN:
EIGENHEID, EMANCIPATIE EN INTEGRATIE**
door
C. LONGMAN

1. INLEIDING

In deze synthese wordt een selectie gepresenteerd uit de resultaten van mijn verschillende antropologische onderzoeksprojecten bij vrouwen in de joodsorthodoxe gemeenschap van Antwerpen.¹ Hierbij wordt vooral een aantal etnografische aspecten belicht en geïllustreerd. Eerst geef ik een beknopte analyse van de huidige antropologie van joodsorthodoxe gemeenschappen wereldwijd en ga vervolgens in op de gender-dimensie van dit onderzoek: in hoeverre en op welke manier zijn joodsorthodoxe vrouwen in deze studies vertegenwoordigd? Vervolgens worden de resultaten van twee onderzoeksprojecten in de Antwerpse joodsorthodoxe gemeenschap gepresenteerd die betrekking hebben op de thema's 'eigenheid', 'emancipatie' en 'integratie'.

Eerst wordt de betekenis van vrouwelijke religiositeit vanuit het standpunt van strikt Orthodoxe of *charedische*², waaronder chassidische, vrouwen belicht. Er wordt aangetoond dat joodsorthodoxe vrouwen een gender-ideologie van gelijkwaardigheid hanteren, ondanks verschillende rollen voor mannen en vrouwen volgens de orthopraxis die wordt voorgeschreven door de *Halacha* of joodse wetgeving. Terwijl in het publieke en institutionele religieus domein mannen de paradigmatische 'orthodoxe joden' zijn, is door de

¹ Deze resultaten, alsook het theoretisch en methodologisch kader worden uitvoerig beschreven in mijn doctoraalscriptie 'Beyond a God's Eye View' uit 2002 en vervolgonderzoek tot op heden (zie referentielijst).

² Chared betekent letterlijk 'vrezend', in dit verband "vrezend voor het woord van God" (chared lidvar Hashem). Het charedisch jodendom is onderverdeeld in twee hoofdstromingen, het chassidisch Jodendom en de mitnagdiem (tegenstanders) of het Litouws Jodendom.

sacralisatie van het dagelijkse leven, de religieuze rol voor vrouwen niet minder omvattend of belangrijk, maar vooral gesitueerd in de private en huiselijke sfeer. Joodsorthodoxe vrouwelijke religiositeit wordt ook sterk omschreven in termen van seksualiteit, reproductie en lichamelijkeheid. Ik beargumenteer dat deze vormen van religieuze en gegerende eigenheid vanuit een antropologisch en genderkritisch perspectief niet eenduidig geïnterpreteerd kan worden in termen van 'onderdrukking' dan wel 'emancipatie'.

Het tweede onderzoeksproject richtte zich op de problematiek van joodsorthodoxe vrouwen (gaande van strikt tot modern orthodox) in Antwerpen die religieuze gendernormen overschrijden door te studeren of werken in de omliggende seculiere maatschappij. Hoe verzoenen zij daarbij liberale waarden zoals autonomie, ambitie en zelfverwezenlijking met de traditionalistische verwachtingspatronen omtrent hun rol in het huis, als echtgenote en als moeder? De levensverhalen onthullen zeer verschillende trajecten van vrouwen die de ontmoeting met de 'buitenwereld' dikwijls verrijkend vonden maar ook wel interculturele conflicten ervoeren. Hoogopgeleide vrouwen komen in jobs terecht die uiteindelijk wel door de eigen gemeenschap worden gewaardeerd. Hoewel economische ontwikkelingen de noodzaak aan gediplomeerde vrouwen (en mannen) binnen de gemeenschap doen toenemen, staan dezelfde vrouwen wel vaak wantrouwig tegenover hoger onderwijs voor hun dochters. Veel van die jongeren trekken naar – en blijven er vaak - het buitenland voor hun studies waar er meer mogelijkheden bestaan voor seculiere programma's binnen een beschermend kader. Onderwijs in de Belgische context wordt dikwijls als bedreigend ervaren voor de eigen tradities, omwille van interculturele conflicten in de dagelijkse praktijk, maar ook vanwege het klimaat van co-educatie, verbale agressie en de perceptie van een teloorgang van (seksuele) moraal.

Ik besluit dat behoud van culturele eigenheid, *naast* emancipatie en integratie van binnen uit de joodsorthodoxe gemeenschap niet onmogelijk is, maar dat dit minimaal wederzijds dialoog en begrip vereist. Zowel de seculiere meerderheidcultuur als de religieuze etnische minderheidscultuur kunnen wellicht nog veel van elkaar leren.

2. DE ANTROPOLOGIE VAN JOODSORTHODOXE GEMEENSCHAPPEN: EEN MANNENZAAK?

Sinds de jaren negentig neemt internationaal gezien het antropologisch en sociologisch onderzoek naar joodsorthodoxe gemeenschappen gestaag toe. Beïnvloed door het toen overheersend paradigma van de

onafwendbare secularisering en modernisering van het Westen, kondigden enkele sociologen en de auteurs van enkele uitzonderlijke etnografische werken uit de jaren zestig en zeventig nog de mogelijke ondergang aan van de door hen bestudeerde zeer traditionele joodsorthodoxe groeperingen zoals de Chassidim [1].³ Hoewel een minderheid onder een toch al kleine etnische minderheid wereldwijd, hebben joden die volgens de eeuwenoude *Halacha* of rabbijnse wetgeving leven, zich desalniettemin weten te handhaven, ondanks die processen van secularisatie, assimilatie en interne moderniseringsbewegingen binnen het joods religieus leven zelf sinds de negentiende eeuw.

Het label 'orthodox' is nochtans relatief recent; het wordt toegekend aan de traditie die voortkomt uit de groep joden die zich verzette tegen de aanpassing van het rabbijnse Jodendom aan de omringende niet-joodse cultuur in het negentiende-eeuwse Europa, en die zich daarmee trachtten te onderscheiden van nieuwe stromingen zoals het gereformeerde en het conservatieve Jodendom. Hoewel alle hedendaagse orthodoxe joden zich wensen te houden aan de oorspronkelijke religieuze leef- en gedragsregels volgens de *Halacha*, is er binnen deze groep nog een grote verscheidenheid in religieuze identiteit, opvatting en levensstijl. Heilman en Cohen [2], bijvoorbeeld, onderscheiden nominale orthodoxe joden, centristen (acculturatiegericht of modern orthodox) en traditionalisten. De laatstgenoemden worden door de auteurs als 'ultraorthodox' gezien omdat ze tegen acculturatie zijn. Recentelijk wordt ook wel 'strikt orthodox' gehanteerd in plaats van het pejoratieve 'ultraorthodox' [3], als algemene beschrijving voor zeer traditionalistische joden zoals de *chassidim* en *mitnagdim*⁴ - religieuze bewegingen met wortels in het zeventiende-eeuwse Oost-Europa – die ook wel met de verzamelterm

³ Het chassidisme is in de eerste helft van de 18e eeuw ontstaan in Polen, de grondlegger is rabbijn Yisroel ben Eliezer (1698-1760), bijgenaamd de Ba'al Shem Tov (Hebreeuws voor Meester van de Goede Naam). De volgelingen van Ba'al Shem Tov stichtten honderden chassidische bewegingen. Sommigen daarvan waren zeer succesvol en tellen nu nog tienduizenden aanhangers; anderen zijn sinds de Shoah (Holocaust) niet meer aanwezig. Tegenwoordig is het Chassidisch Jodendom georganiseerd in talloze bewegingen, zoals de bewegingen Breslov, Lubavitch (Chabad), Satmar, Ger, en Bobov. Chassidische bewegingen worden door Rebbes geleid; de nieuwe Rebbe is meestal een zoon of naast familielid van de voorgaande Rebbe.

⁴ De mitnagdiem (מתנגדים, letterlijk: tegenstanders; Asjkenasische/Jiddische uitspraak misnagdiem) of Litouws Jodendom (ליטאיית יהודה) is een richting in het Jodendom die in Litouwen ontstond en tegen het chassidisme inging. Tegenwoordig worden mitnagdiem en 'Litouws Jodendom' en enkele andere varianten gebruikt voor het hele charedisch Jodendom dat niet chassidisch is.

charedim aangeduid worden [4]. Hoewel het relatief gezien om een uiterst kleine minderheidsgroep gaat onder de joden die zich vandaag de dag als religieus of zelfs orthodox identificeren, bestaan er overal ter wereld strikt joodsorthodoxe of charedische gemeenschappen, zoals in de beroemde Mea Sharim-wijk in Jeruzalem, of de chassidische buurten van Brooklyn, New York, of ook in de Diamantwijk bij het centraal station en rond het Stadspark in Antwerpen.

In tegenstelling tot de ontstane moderne ‘progressieve’ stromingen binnen het Jodendom, wordt in het orthodoxe Jodendom in variërende mate vastgehouden aan traditionele vormen van genderongelijkheid. Het conservatieve en gereformeerde Jodendom hebben in de loop van de vorige eeuw gendergelijkheid ingevoerd op basis van het liberale ‘mannelijk als normatief’ model. Vrouwen kunnen in het gereformeerde Jodendom sinds 1972 rabbijn worden, en meisjes kunnen op hun twaalfde een *bat mitzva* ceremonie ondergaan. Zij lezen dan in de synagoge uit de Thora voor en worden net zoals jongens formeel erkend als volwaardig lid van de geloofsgemeenschap. Daarnaast werden de voorschriften rond menstruatie en rituele reiniging als vrouwonvriendelijk of denigrerend bestempeld en in deze progressievere stromingen gewoon afgeschaft of nog zelden geïmplementeerd. Voor vele tweedegolf joodse feministen is het rabbijnse Jodendom dan ook ‘patriarchaal’; een joodsorthodoxe levenswijze in de huidige maatschappij wordt als antithetisch ervaren met de emancipatie van de vrouw en de verworvenheden van gelijkheid op allerlei maatschappelijke domeinen [5, 6].

In een groot deel van het klassiek antropologisch en etnografisch onderzoek naar joodsorthodoxe gemeenschappen wordt de idee van de joodse vrouw als ‘ander’ of ‘slachtoffer’ van patriarchale religieuze tradities in feite dikwijls gerepliceerd. In dit – *androcentrisch* te noemen – onderzoek zijn vrouwen als subjecten afwezig. In het beste geval worden thema’s zoals ‘de vrouw’ of de ‘familie’ of ‘seksualiteit’ gedelegeerd naar een speciaal hoofdstuk of voetnoot. In dergelijke studies staat vaak de zogenaamde ‘scholars’ society’ centraal: de wereld van de *yeshiva*, rabbijnen, de synagoge en studiehuisen. Kortom, de publieke institutionele sfeer die door mannen wordt gedomineerd, wordt als representatief genomen voor dé joodse geloofswereld [7, 4, 8]. Aangezien veel van deze antropologen mannen waren, hadden ze daarnaast nauwelijks toegang tot joodsorthodoxe vrouwen, die in strikte middens niet alleen met een man mogen zijn buiten familieleden. Het gevolg is dat deze mannelijke etnografen een visie op de positie van de vrouw volgens hun mannelijke informanten overnamen, of wel hun eigen visie op die positie, waarbij de vrouw tot onderdanige huisvrouw wordt

gereduceerd, projecteerden. Vele zaken met betrekking tot vrouwelijke religiositeit, bijvoorbeeld rond het familiaal leven, kinderopvoeding en ethische voorschriften rond 'bescheidenheid' en de menstruatieriten worden dikwijls niet uitgebreid behandeld of soms niet eens vernoemd.

Onder invloed van de feministische kritiek op het androcentrisch perspectief in sociaalwetenschappelijk onderzoek en het ontstaan van de vrouwen- en genderstudies werd stilaan ook de aandacht gewekt voor het leven van de joodsorthodoxe vrouwen. Vooral het sociologisch werk van Lynn Davidman [9] en Renee Kaufman [10] voor Noord Amerika en het antropologische onderzoek door Tamar El Or [11, 12] in Israel is hierbij belangrijk geweest. In Europa is echter nauwelijks antropologisch onderzoek verricht naar joodsorthodoxe vrouwen, en Antwerpen vormt daarbij geen uitzondering.⁵

3. DE JOODSORTHOODOXE GEMEENSCHAP VAN ANTWERPEN: EEN HEDENDAAGSE 'SHTETL'

Het joodse inwonersaantal in Antwerpen vandaag wordt geschat op zo'n 20.000, ongeveer een derde van de vooroorlogse joodse bevolking. Iets meer dan de helft zou van families afstammen die voor 1940 in Antwerpen woonden en na WOII terugkeerden. De overige helft is het resultaat van de naoorlogse migratie, in eerste instantie overlevenden van de *Sjoea*, waaronder ook chassidische joden uit Polen, Hongarije en Roemenië [13]. Kleine aantallen zijn uit Nederland, Zuid-Europa, Israel, de V.S. en de laatste decennia ook inwijkelingen uit Georgië [14]. De gemeenschap wordt hoe dan ook gekenmerkt door een hoge graad van internationale mobiliteit, ook door transnationale huwelijken, hetgeen zeker onder orthodoxe joden wereldwijd geen bijzonderheid is.

Wat de huidige joodse aanwezigheid in Antwerpen globaal gezien zo bijzonder maakt is het feit dat een groot deel van die bevolking als orthodox of traditioneel kan worden gekarakteriseerd. Terwijl de vooroorlogse bevolking gekenmerkt werd door een immense heterogeniteit in termen van beroepen, inkomen, levensbeschouwelijke oriëntatie en politieke affiliatie, wordt geschat

⁵ In zijn weliswaar uitgebreide en fascinerende etnografie van de Belzer Chassidim in Antwerpen in de jaren zestig laat Jacques Gutwirth [7] na te vermelden of er onder zijn informanten ook vrouwen bevonden, in hoeverre hij toegang tot het gezins- of huiselijke leven kreeg, en hoe zijn gender impact had op zijn onderzoeksresultaten.

dat het merendeel van de Antwerpse joden nu ingeschreven is bij een van de twee orthodoxe congregaties (*Machsike Hadass* en *Shomre Hadass*). Zo'n 85-90% van de joodse kinderen gaat ook naar joodse scholen [15: 64]. Hoewel van de 20.000 slechts vijf tot zes duizend charedische joden zouden zijn, kan aangenomen worden dat in Antwerpen sinds de jaren vijftig ook een proces van toenemende *chassidificatie* plaatsvond, waarbij bestaande orthodoxe gemeenschappen steeds meer 'chassidisch georiënteerd' zijn geworden.

Het relatief aandeel strikt orthodoxe joden tot de joodse bevolking in de stad is groot en geconcentreerd op een klein oppervlak rond de Antwerpse Diamantwijk en Stadspark. In deze buurt zijn ook de voornaamste faciliteiten voor de gemeenschap gehuisvest zoals de synagogen, de studiehuisen (*beth midrashim*), scholen, winkels, etc. De gemeenschap wordt ook gekenmerkt door een sterke verbondenheid door gedeelde economische structuren, netwerken en onderwijs- en sociale netwerken. Deze situatie is uniek vergeleken met (strikt)orthodoxe gemeenschappen elders ter wereld; het joods leven in de stad is volgens Gutwirth [16: 605] 'chassidisch gekleurd', en geeft joods Antwerpen haar uniek karakter en soms de titel van een hedendaagse 'shtetl'. Hoewel een minderheid onder een minderheid, is de charedische gemeenschap bovendien sterk zichtbaar voor de buitenstaander door hun uiterlijke verschijning, vooral de typische oud-Europese kledingstijl die door mannen wordt gedragen. De cohesie van de gemeenschap wordt nog eens verstrekt door netwerken van andere instellingen, zoals sociale diensten, liefdadigheidsorganisaties, en culturele en jeugdverenigingen. De gemeenschap beschikt over een *eroev*⁶, eigen telefoonboeken en zelfs een eigen koopjeskrant. De religieuze en socio-economische cohesie is ook gedeeltelijk te verklaren door de joodse betrokkenheid in de diamantindustrie, maar deze is de laatste decennia sterk afgenomen en Antwerpse joden zijn tegenwoordig actief in een variëteit aan beroepen en industrieën. Hoewel de joodsorthodoxe gemeenschap te Antwerpen dus klein is vergeleken met de joodse aanwezigheid in andere steden in de wereld (inclusief Europese steden zoals Londen of Parijs), is het wel uniek naar gelang de graad van religieuze praxis en sociale verbondenheid.

⁶ Omheining (via bestaande gebouwen, hekken, etc. of geplaatste hoge draden) rond een deel van de joodse buurt die bepaalde activiteiten tijdens de sabbat mogelijk maakt, zoals het dragen van voorwerpen, duwen van kinderwagens, die anders verboden zijn tijdens de rustdag.

4. DE ANTROPOLOGIE VAN JOODSORTHODOXE VROUWEN: CHAREDISCHE VROUWEN IN ANTWERPEN

Joodsorthodoxe, en met name charedische gemeenschappen staan ervoor bekend dat ze niet gemakkelijk toegankelijk zijn voor buitenstaanders, en daarom worden ze wellicht ook zo weinig bestudeerd. In sommige etnografieën door mannelijke antropologen worden eerste contacten gelegd via bijvoorbeeld een bezoek aan en het ‘rondhangen’ bij ontmoetingsplaatsen zoals de synagoog, de studiehuisen, etc. Joodse onderzoekers zoals Samuel Heilman [4] beschrijven hoe ze een *kippa* opzetten, aan een gebedsdienst participeerden en zelfs een gemeenschappelijke badplaats (*mikveh*) voor mannen bezochten. Niet alleen zijn dit mogelijkheden die eerder beperkt zijn tot onderzoekers die in meerdere of mindere mate zelf al ‘insiders’ zijn, maar gaat dit juist ook om die publieke en open ruimtes waar mannen zich vertoeven. Zoals zal blijken, kunnen bepaalde vormen van joodsorthodoxe vrouwelijke religiositeit als ‘privaat’ worden omschreven, gaat het om kleine rituelen, gebaren en praktijken die betrekking hebben op het private of huiselijke domein, dat uiteraard veel moeilijker toegankelijker is voor buitenstaanders.

Het grootste deel van het onderzoek dat wel naar joodsorthodoxe vrouwen wordt uitgevoerd heeft dan weer voornamelijk betrekking op een bepaalde en zeer specifieke strekking binnen de chassidische beweging, namelijk de *Lubavitcher* of *Chabad* beweging. Deze gemeenschap houdt zich als de enige chassidische groep bezig met ‘outreach’ activiteiten, waarmee ze seculiere joden willen aantrekken. Veel onderzoeksters naar Lubavitcher joden krijgen (als ze een joodse achtergrond hebben) makkelijker toegang tot hun dikwijls publiekelijke activiteiten omdat ze ook als potentiële ‘bekeerling’ gezien kunnen worden [9, 10, 17].

Joodse vrouwen die voorheen seculiere levens leidden en zich effectief bij Chabad aansloten om vervolgens een religieuze levensstijl aan te nemen – *ba'alot teshuva*, vormen dikwijls het voorwerp voor sociaalwetenschappelijk onderzoek. Toen ik zelf eind jaren negentig voor het eerst op zoek ging naar potentiële contacten binnen de joodsorthodoxe gemeenschap, kwam ik echter niet bij de Lubavitcher terecht, die in Antwerpen niet zo publiekelijk actief zijn. Via via en het voorzichtig presenteren van mijn onderzoeksagenda zou ik moeizaam, maar uiteindelijk wel een aantal charedische vrouwen bereiken die mij te woord wilden staan. Niet alleen waren velen in eerste instantie wantrouwig vanwege het minimale contact dat met de buitenwereld wordt aangemoedigd of gehouden, maar ook om de angst voor foutieve en negatieve beeldvorming vanwege slechte

ervaringen in het verleden met de media en bijvoorbeeld documentaire-makers.

Tussen 1998 en 2002 nam ik voor mijn doctoraalstudie een vijgentwintigtal semigestructureerde diepte-interviews af met strikt joodsorthodoxe of charedische vrouwen die zichzelf identificeerden als ‘chassidisch’, ‘chassidisch georiënteerd’ of met ‘chassidische neigingen’ en mitnagdisch⁷, die allen in Antwerpen leefden en aangesloten waren bij een van de twee orthodoxe congregaties, namelijk de strikt orthodoxe *Machsike Hadass*. In tegenstelling tot het typisch onderzoek naar *ba'alot teshuva*, waren al de vrouwen die ik interviewde ‘*frum*’ (Jiddisch voor ‘vroom’) geboren; ze waren van kleinsaf religieus opgevoed, hoewel sommigen doorheen hun leven wel religieuzer waren geworden.

Hun leeftijd varieerde tussen 38 tot 65 en zij beschreven zichzelf als ‘betrokken’ tot spreekpersonen van de gemeenschap zoals *rebbetsin* (de vrouw van een rabbijn) of bezig met activiteiten binnen de gemeenschap zoals onderwijs, welzijnswerk of vrijwilligerswerk. Op enkele uitzonderingen na konden ze qua klasse positie omschreven worden als relatief comfortabel tot welgesteld. Hun echtgenoten werkten in beroepen voor de gemeenschap (zoals rabbijn) maar ook in jobs in familiebedrijven, de diamantindustrie, ICT, etc. De afkomst van mijn informanten was divers. Sommige kwamen uit families die voor de oorlog in Antwerpen leefden, andere waren ‘ingeweken’ door een huwelijk en hadden in diverse landen en continenten geleefd, gaande van de V.S. en Israel tot Marokko.

Dat ik mij niet heb gericht op een specifieke gemeenschap zoals in klassiek etnografisch onderzoek, werd enerzijds ingegeven door de sneeuwbaltechniek die ik toepaste bij het lokaliseren van informanten, maar ik merkte geleidelijk ook op dat dit kwam door de eigenheid van de Antwerpse joodsorthodoxe gemeenschap en het werd medebepaald door een genderdimensie. De interactie tussen leden van verschillende subgemeenschappen en subcongregaties is door de schaal en dichtheid van de Antwerpse gemeenschap eerder groot, maar, ik meen, juist nog groter onder vrouwen, die meer dan mannen ‘gemengde’ diensten en ruimtes aandoen zoals in het onderwijs, de sociale voorzieningen, winkelen, etc. Vrouwen verwezen mij steeds door naar andere vrouwen uit verschillende subgemeenschappen, die zij zelf goed kenden en contacten mee onderhielden. Toen ik bijvoorbeeld vroeg aan Norah om zichzelf te beschrijven, antwoordde ze:

⁷ De chassidische vrouwen waren Ger, Vischnitz, Belzer, Satmar, Slonim

N: Ik vind het moeilijk om mezelf te beschrijven, ik ben een beetje meer chassidisch dan mijn zuster en mijn kinderen zijn een beetje meer chassidisch dan ik. Zij gaan naar de Satmar school en dat kan ultra, ultra Orthodox worden genoemd.

C: is het waar dat de verschillende gemeenschappen in Antwerpen niet zo strak afgebakend zijn?

N: Ja, dat is speciaal voor Antwerpen, het is niet zoals in de V.S. waar er bijna oorlogen zijn tussen de verschillende gemeenschappen... Bij ons, uh, is er geen racisme of zijn er geen klassen. Mijn ouders waren, hoe zeg je dat 'Hassidic minded'.

De interviews vonden allen thuis bij de vrouwen plaats en op een paar uitzonderingen na was er zelden iemand anders in het huis aanwezig op het tijdstip van het gesprek. Af en toe waren er kinderen aanwezig, of kwam een echtgenoot thuis maar die verdween dan weer vlug. Met een aantal vrouwen werd na het onderzoek en bij vervolgonderzoek jaren later contact onderhouden en verder meegewerkt aan en uitgewisseld over mijn projecten en hun welbevinden. In het algemeen liepen de gesprekken zeer gemoedelijk. Hoewel sommigen wantrouwig waren, kwamen de gesprekken meestal vlug op gang en leken de informanten soms oprecht geïnteresseerd.

4.1. DE 'PRIESTERES VAN DE MINIATUURTEMPEL': STRIKT JOODSORTHOXDE VROUWELIJKE RELIGIOSITEIT

Strikt joodsorthodoxe of charedische gemeenschappen staan bekend voor wat vanuit een hedendaags (westers liberaal) perspectief een 'conservatieve' of 'traditionalistische' of soms zelf 'fundamentalistische' kijk op genderrollen genoemd kan worden. Hedendaagse charedische joden trachten zich zoveel mogelijk te houden aan de oorspronkelijke religieuze leef- en gedragsregels volgens de *Halacha*, de joodse wetgeving. Volgens deze religieuze wetgeving worden vrouwen vrijgesteld van enkele van de belangrijkste voorschriften (meervoud *mitzvot*, enkelvoud *mitzvah*) zoals bepaalde gebeden en Talmoedstudie. Vrouwen en hun activiteit worden daarmee verwaarloosd op het niveau van onderzoek en representatie in wat doorgaans als de paradigmatische vormen van religiositeit in het orthodoxe Jodendom worden gezien.

Volgens de *Halacha* zijn vrouwen vrijgesteld van een aantal positieve *mitzvot* (in totaal zijn er 613 geboden en verboden), die absoluut vereist worden van mannen. De meest gebruikelijke rechtvaardiging voor de vrijstelling luidt dat deze rituele

verplichtingen gebonden zijn aan vaste tijdstippen; de uitvoering daarvan zou de dagelijkse familiale en huishoudelijke verantwoordelijkheden van de vrouw kunnen bemoeilijken. Naast de studie van de Talmoed, voeren hedendaagse charedi vrouwen bepaalde rituelen niet uit zoals het dragen van *tefillin* (gebedsriemen) en *tzitzit* (franjes aan de *tallit* of gebedsmantel). Ze zijn bijvoorbeeld officieel ook niet verplicht het dagelijkse *Sjema-gebed* te doen of het blazen van de *sjofar* (ramshoorn) te horen, naast een aantal andere rituelen die allen beschouwd kunnen worden als typische mannelijke, meestal publieke, religieuze rituelen. Zij worden niet meegeteld in de *minyan*, een quorum van tien volwassen mannen (lees religieus volwassen, dat is 13 jaar) dat nodig is opdat een officiële gebedsdienst kan worden gehouden. Noch mogen vrouwen een gebed leiden of publiekelijk voorlezen uit de Thora. Strikt joodsorthodoxe meisjes ondergaan geen *rites-de-passages* parallel aan de bekende *bar mitzva* ceremonie die de mannelijke overgang naar religieuze volwassenheid en verantwoordelijkheid markeert.

Er bestaan voor vrouwen ook geen officiële religieuze functies zoals rabbijn of rechter, noch kunnen zij als getuige optreden in de religieuze rechtspraak. Het halachisch familierecht wordt ook doortrokken van genderongelijkheid op het gebied van huwelijk, echtscheiding en erfrecht. Hoewel charedische meisjes vandaag de dag – ook in Antwerpen- religieus onderwijs genieten, heeft hun kennis van de rabbijnse traditie en de *Halacha* enkel betrekking op die aspecten die van belang zijn voor hun toekomstige rol als moeder en huishoudster. Tot slot zijn er allerlei voorschriften van toepassing op meisjes en vrouwen met betrekking tot lichamelijke en seksualiteit, zoals normen ten aanzien van uiterlijke verschijning en kleding en voor getrouwde vrouwen de maandelijkse rituele reiniging na menstruatie.

Waar vrouwen door hun uitsluiting van de belangrijke religieuze rollen, rituelen en kennis volledig tot een ‘objectpositie’ binnen religieus discours en de traditie lijken gereduceerd te worden, kan idealiter enkel etnografisch onderzoek naar hun eigen dagelijks leven meer kennis opleveren over de manieren waarop zij hun eigen religiositeit en religieus handelen definiëren. Op deze wijze kan achterhaald worden in hoeverre er sprake kan zijn van een alternatieve conceptie van hun religieuze status en handelingsruimte binnen de normatieve traditie en religie [18].

4.2. ORTHODOXE GENDER-IDEOLOGIE

Al de 'frum' geboren vrouwen die ik interviewde onderschreven unaniem een gender-ideologie van 'essentiële verschillen' tussen mannen en vrouwen, maar ook een van 'gelijkwaardigheid', door te beweren dat man en vrouw anders waren, want anders gecreëerd door God. Zij hebben andere verplichtingen en verantwoordelijkheden volgens de *Halacha*, maar niemand is superieur of meerwaardig. Het fundament voor deze gender-ideologie werd gelegd bij het huwelijk, dat voortkomt uit het gebod om zich voort te planten (een gebod dat overigens alleen tot mannen is gericht). Hiervoor werden begrippen gebruikt zoals 'complementariteit' of 'harmonie' en Gods creatie van 'twee helften tot een geheel'. Zestigjarige Tirza bijvoorbeeld, die zich beschreef als 'orthodox met chassidische neigingen' verwierp met kracht de veronderstelling alsof joodsorthodoxe een minderwaardige positie in de gemeenschap zouden bekleden:

“Ik heb acht kinderen, maar nu ben ik zeer actief buitenshuis, ik zit in de raad van bestuur van een jeugdvereniging, voor meisjes en vrouwen, dus ik ben enorm sociaal actief... Vroeger was ik niet veel bezig met de buitenwereld, maar ik heb me nooit opgesloten gevoeld als in een gevangenis met mijn kinderen, en tezamen met mij man hebben we een leven opgebouwd... Je kan het vergelijken met appels en peren, ze zijn beiden lekker en vormen een vrucht tezamen. Ze zijn niet identiek, maar vormen een geheel. Ik heb nooit gevoeld alsof mijn echtgenoot macht over me had of zo...”

Of volgens Susan, een vijftigjarige chassidische georiënteerd moeder van vijf kinderen:

“Het huwelijk heeft zeker een religieuze betekenis, want ons wordt geleerd dat God de hele wereld creëerde en vooral mannen en vrouwen als tegengestelden, maar de gehele wereld om harmonie te brengen. Om harmonie te bereiken werden man en vrouw anders gecreëerd en we moeten leren samenleven om een geheel te vormen en het huwelijk is heilig...”

Het discours van de geïnterviewde vrouwen met betrekking tot de verschillen tussen mannen en vrouwen was daarmee vooral religieus georiënteerd: mannen en vrouwen zijn anders omdat God hen zo heeft gemaakt. De meer streng charedische vrouwen die ik sprak (bijvoorbeeld de chassidische *Satmar*) neigden hierbij ook naar een biologisch essentialistisch discours, bijvoorbeeld door te claimen dat mannen meer geschikt waren voor Talmoedstudie vanwege hun

‘natuurlijke’ aantrekking tot logisch of analytisch denken tegenover vrouwen, die meer op het gevoel waren gericht, en over intuïtieve en relationele capaciteiten beschikten. Maar de meerderheid van de vrouwen die ik interviewde vielen niet uitsluitend op gedrags- of persoonlijkheidsverschillen tussen mannen en vrouwen terug en zagen deze als meer psychologisch en sociaal, voortkomende uit hun rollen (door God gegeven) eerder dan reduceerbaar tot biologie. Het gehanteerde gender-discours werd daarmee eerder ontleend aan meerdere ideologische kaders, zoals populaire psychologie en geneeskunde, tijdschriften, ‘common sense kennis’ of persoonlijke interpretaties over de eigen ervaring. Ik kreeg daarmee dikwijls de indruk dat hun perspectieven met betrekking tot de verschillen tussen mannen en vrouwen niet radicaal zouden verschillen van seculiere vrouwen van dezelfde leeftijdscategorie.

Bijvoorbeeld Susan, geloofde niet dat er essentiële verschillen waren tussen vrouwen en mannen:

“Theoretisch kan je misschien zeggen dat vrouwen betere kunnen luisteren of empatischer zijn, maar ik weet het niet, je kan niet zomaar veralgemeen, als je zegt dat vrouwen meer emotioneel zijn en mannen meer praktisch... Het is een veralgemening die niet altijd klopt. Er zijn vrouwen die hele goede wiskundigen en ingenieurs zijn, ook al zou je zeggen dat mannen een meer wiskundige brein hebben.”

De zestigjarige zelf omschreven ‘breeddenkende’ chassidische Chana moest eveneens hard nadenken over mijn vraag of er absolute of essentiële verschillen waren tussen man en vrouw:

“Misschien kan je zeggen dat tot op een bepaalde hoogte vrouwen misschien zachter zijn, ik zeg niet dat ze dat altijd zijn... Maar er is iets in hen, in het algemeen zijn ze iets zachter van aard.. Ik zeg niet dat alle vrouwen zachter zijn dan mannen want dat is onzin om te zeggen, ‘alle mannen zijn sterker of stoerder dan vrouwen’”, nee. Maar in het algemeen zijn mannen streveriger; vrouwen proberen steeds meer streverig te worden, en als ze dat willen en nodig hebben is dat prima...”

Hoewel de Antwerpse charedische vrouwen die ik sprak zeker een dualistische gender-ideologie onderschreven, grepen ze naar meerdere kaders om deze te verklaren, gaande van religie tot biologie en populaire psychologie. Maar deze gender-ideologie was niet in die mate conservatief of essentialiserend als men misschien zou

verwachten van een dergelijke gemeenschap, en dikwijls karakteristiek is voor vele andere traditionalistische en fundamentalistische bewegingen en vormen van identiteitspolitiek [19, 20, 21, 22, 23, 24, 25].

4.3 ORTHOPRAXIS VANUIT EEN VROUWELIJK PERSPECTIEF

Hoewel niet iedereen exclusief beroep deed op biologisch reductionistische argumenten voor het verklaren van genderverschillen, waren alle mijn informanten unaniem eens over het belang van de verschillende religieuze verplichtingen voor mannen en vrouwen. Vele vrouwen antwoordden zelfs op mijn vragen of vrouwen aangeboren karakteristieken of capaciteiten zou hebben in termen van hun verschillende verplichtingen en de halachische voorschriften over wat mannen en vrouwen horen te *doen*. Gender werd dus gesitueerd in de sfeer van rollen en praktijken eerder dan essentiële verschillen. “Orthopraxis” werd vaak aangehaald als typerend voor het traditionele Jodendom als levende religie. De orthodoxe beleving van het Jodendom wordt ook dikwijls omschreven als een ‘modus vivendi’, gericht op wereldlijke, ethische ervaring en praktijk eerder dan theologische inhoud of dogma’s. Genderverschillen in religie werden relevant beschouwd voor zover ze betrekking hadden op religieuze praktijken, het volgen van de mitzvot, zoals halachisch voorgeschreven en genderbepaald.

Chassidische Tirza (65 jaar):

“Spiritueel zijn er geen verschillen tussen mannen en vrouwen, het geloof is hetzelfde maar de verplichtingen zijn anders. Bovenal is er geloof dat hetzelfde is voor mannen en vrouwen en daarnaast hebben mannen religieuze verplichtingen te vervullen... Maar het orthodox leven gaat niet alleen over bidden, het gaat ook over eerlijk zijn, bijvoorbeeld in het zakendoen, het gaat erom dat je je geloof terugbrengt tot je dagelijks leven, zoals weldadigheid... Dit geldt voor zowel mannen als vrouwen, maar zij heeft dan verplichtingen in het huis, maar ze moet ook bidden, maar niet zo vaak en niet op vaste tijdstippen, zij zorgt voor de kinderen...”

Vrouwen en mannen worden ook beiden door God geboden om aan *chesed* te doen (loving-kindness), maar doen dat door hun verschillende rollen op een andere manier. Mannen zullen

bijvoorbeeld in een keer grotere bijdragen geld verzamelen voor liefdadigheid, terwijl vrouwen aan vrijwilligerswerk doen, mensen naar het ziekenhuis voeren, zieken bezoeken en hen koosjere eten brengen. Maar zij participeren ook aan de organisatie van liefdadige activiteiten, bijvoorbeeld ten behoeve van scholen of voor Israel. Als ze niet voltijds werken, dan zijn velen begaan met vrijwilligerswerk, zoals betrokkenheid bij scholen, meisjes scouts, vakantiecampen of zelfs het redigeren van magazines voor kinderen. De meeste vrouwen die ik interviewde waren allen opgeleid en zagen de genderneutrale mitzvot niet als belangrijker voor mannen dan vrouwen, noch de uitvoering daarvan als genderbepaald. Mannen moesten even eerlijk zijn in bijvoorbeeld het zakendoen, terwijl vrouwen even altruïstisch moeten optreden in het huiselijke domein, bijvoorbeeld bij het ontvangen van gasten. Het gevolg dat vrouwen genderneutrale geboden anders uitvoerden was slechts het gevolg van het feit dat ze andere rollen hadden.

Maar naast de genderneutrale mitzvot worden, zoals hoger aangegeven, vrouwen juist 'vrijgesteld' van een aantal tijdsgebonden voorschriften zoals een aantal gebeden en Talmoedstudie. Volgens de traditionalistische interpretatie van *Halacha* is de allerbelangrijkste *mitzva*, of religieus gebod dat de normatieve – dat is mannelijke – jood kan vervullen, de religieuze studie (van de Talmoed) naast het dagelijks gebed. Strikt joodsorthodoxe jongetjes beginnen al vanaf hun derde Hebreeuws te leren en bezoeken de *cheder*, waar de eerste verhalen uit de joodse traditie en de geschriften worden aangeleerd. Vervolgens gaan de jongens voor Talmoedische studies naar de *yeshiva* en zelfs voor getrouwde 'afgestudeerde' volwassen mannen, worden beroepsactiviteiten slechts als een overlevingsmiddel beschouwd en geldt het studeren en bidden als de hoogste prioriteit. Hoewel meisjes in joodsorthodoxe scholen (naast de gebruikelijke seculiere vakken) wel onderwezen worden in religieuze vakken zoals Bijbelstudie, Hebreeuws en ethiek, leren zij slechts over de joodse wetgeving in zoverre deze van toepassing zal zijn op hun toekomstige rol als moeder, echtgenote en huisvrouw.

Maar volgens de vrouwen die ik interviewde, kan de vrijstelling voor de joodsorthodoxe vrouw om bepaalde *mitzvot* uit te voeren ook als een uiting van meer 'vrijheid' of een kwestie van vrije keuze geïnterpreteerd worden. Sommigen onder de verplichte *mitzvot* voor mannen zijn immers niet zozeer verboden, maar optioneel voor vrouwen. De 'beloning' die vrouwen voor het uitvoeren van deze *mitzvot* verkrijgen, is nochtans kleiner dan voor de man, omdat zij strikt gezien niet tot haar terrein van religieuze verplichtingen behoren. De vrijstelling van Talmoedstudie voor vrouwen kan aan de andere kant indirect 'gecompenseerd' worden, doordat zij hun

echtgenoten indirect in staat kunnen stellen zich aan religieuze studies te wijden.

Zo vertelde een chassidische rebbetsin (vrouw van een rabbijn) mij dat zij een einde had moeten stellen aan de verwarring die heerste onder een aantal vrouwen binnen haar gemeenschap met betrekking tot de omvang van de 'beloning' (in het hiernamaals) die zij zouden verkrijgen, indien zij hun echtgenoten in staat stelden om te studeren. Sommigen onder hen hadden verkeerdelijk gedacht dat als hun echtgenoot drie uur studeerde, zij eveneens voor die drie uren beloond werden, gezien zij hun taak hadden vervuld wat huishoudelijke verantwoordelijkheden en het verzorgen van de kinderen betrof. Hun man zou hier immers geen zorgen over moeten maken en op zijn gemak naar het studiehuis kunnen vertrekken. De rebbetsin had in een toespraak het misverstand moeten rechtzetten dat een echtgenote 180 minuten beloond werd voor 180 minuten studie door haar man. Indien een man bijvoorbeeld door een van zijn vrienden wordt afgeleid en slechts slaagt om 60 minuten van de drie uren daadwerkelijk te studeren, ontvangt zijn vrouw toch nog haar beloning van drie uren, omdat zij hem de kans had gegeven, hem in staat gesteld om drie uren aan de slag te gaan. De vrouw moet er immers op toezien dat zij alles doet wat ze kan opdat haar man niet aan het 'huis' moet denken en zich op zijn verplichting, de Talmoedstudie kan richten. De rebbetsin vertelde verder dat zij een aantal vrouwen én hun echtgenoten had moeten geruststellen met deze correctie:

“Vanaf die dag mochten de mannen terug gaan studeren zonder dat de vrouwen hen tegenhielden; of ze nu studeerden of niet, dit was hun probleem, zij hadden de kans gekregen en de vrouwen ontvingen hun rechtmatige beloning.”

Dezelfde rebbetsin interpreteerde deze anekdote als illustratief voor de grote 'rechtvaardigheid van God' in termen van individuele verantwoordelijkheid en tegelijkertijd binnen een systeem van gedifferentieerde, maar evenwaardige genderrollen. Dit werd unaniem door alle informanten onderstreept. Geen enkele vrouw beschouwde zichzelf als minderwaardig of minder belangrijk dan mannen. Iedereen moest simpelweg zijn of haar taak vervullen op een zo goed mogelijke manier. Vaak werd gewezen op de complementaire rol van mannen en vrouwen ten aanzien van hun verplichtingen en hun wederzijdse afhankelijkheid.

Vanuit het perspectief van de charedische vrouwen (van middelbare leeftijd) van de joodsorthodoxe gemeenschap in Antwerpen, die ik interviewde, wordt de rol van de vrouw helemaal

niet als minderwaardig beschouwd. Door de sacralisatie van het alledaagse, waaronder de domestieke en privé-ruimte, wordt de rol van de vrouw als huisvrouw, moeder en primaire opvoedster evenwaardig gezien aan de meer publieke religieuze functie van de man. Zo zal de vrouw instaan voor voorbereidingen rond de joodse feestdagen en zorgt ze dat de *kasjroet* (spijswetten) wordt gevolgd. In de interviews werd ook het belang van de vrouw in het creëren van de juiste sfeer in huis, of in het doorgeven van religieuze identiteit via de opvoeding van kinderen benadrukt. In dit discours werd bevestigd dat de vrouw de grote verantwoordelijkheid voor het ‘bouwen van het huis’ heeft. Dit huis stelt het centrum van het joods leven voor en wordt door sommigen zelfs een institutie, een burcht of een ‘miniatuurtempel’ genoemd. Zoals een rebbetsin het formuleerde:

“De man bouwt het huis en de vrouw het “thuis”, de moeder is de manager, de minister van binnenlandse zaken en de man de minister van buitenlandse zaken. ... Beide zijn belangrijk, de man is koning in het huis, maar de vrouw is de hoge priesteres. ... Je kunt niet slechts één kroon hebben en twee koningen hebben, maar als er twee kronen zijn. ... Dan is er geen probleem, iedereen heeft zijn kroon. Het enige waar je voor moet opletten is dat je de kronen niet verwisselt.”

In hun conceptie van religie, benadrukten de geïnterviewde charedi vrouwen orthopraxis boven doctrine of geloof, belichaamd in religieuze wetgeving (*Halacha*) en volgens voorschriften voor religieus gedrag en rollen die genderbepaald zijn. Ondanks hun uitsluiting uit de ‘gemeenschap der geleerden’ en hun uitsluiting en/of vrijstelling van paradigmatische religieuze geboden voor mannen zoals Talmoedstudie en gebed, concludeer ik dat strikt joodsorthodoxe vrouwen wel over religieus potentieel en handelingsvormen beschikken, die primair te situeren zijn in de huis(houd)elijke sfeer en in hun moederschaprol. Ondanks genderroldifferentiatie worden strikt joodsorthodoxe vrouwen in hun gemeenschap zeker niet inferieur beschouwd. De “sacrale” rol van de vrouw als moeder en huisvrouw wordt evenwaardig gezien aan de meer publieke religieuze functie van de man [26].

4.4. DE SACRALISATIE VAN DE VROUWELIJKE SEKSUALITEIT: NIDDAH

Terwijl bovenstaande analyse aantoonde dat joodsorthodoxe vrouwen over religieuze *agency* of handelingsruimte kunnen beschikken binnen de normatieve ‘patriarchale’ religieuze traditie, ga ik hier in op de

vraag in hoeverre er ook sprake is van specifieke vormen van joodsorthodoxe vrouwelijke religiositeit. In de joodsorthodoxe traditie bestaan er slechts drie mitzvot die *exclusief* voor – getrouwde – vrouwen verplicht zijn. Allen hebben zij betrekking op de private religieuze sfeer. Zo is de vrouw verplicht elke vrijdagavond de sabbatkaarsen aan te steken en zo de Sabbat in huis te verwelkomen. Daarnaast staat zij in voor het nemen en offeren van een stuk deeg, *challa*, bij het bakken van de sabbatbroden. De derde en meest fundamentele mitzva voor de getrouwde joodsorthodoxe vrouw bestaat uit de verplichting om ‘*taharat hamishpacha*’, ‘de reinheid van het gezin’, het volgen van ‘reinheidswetten’, de voorschriften en ritens rond de maandelijke menstruatie (*niddah*). Ook dit thema wordt nauwelijks behandeld in het klassiek etnografisch onderzoek naar joodsorthodoxe gemeenschappen dat vanuit een androcentrisch kader vertrekt [27, 28].

De wetten en praktijken rond *niddah* (menstruatie of menstruerende vrouw) zijn volledig betrokken op de vrouwelijke reproductieve cyclus en seksualiteit. Gedurende de menstruatie en zeven dagen daarna mag een vrouw geen seksuele betrekkingen hebben met haar echtgenoot. Afhankelijk van de religieuze gemeenschap, zullen er zelfs helemaal geen lichamelijke en andere vormen van direct contact zijn tussen man en vrouw. Dit vermijden van (direct) contact loopt uiteen van het hebben van aparte slaapplekken tot het vermijden van het overhandigen van objecten aan elkaar en/of het naast elkaar zitten op de bank. Na het aftellen van de ‘onreine’ dagen en de zekerheid dat er geen bloeding meer plaatsvindt, zal de vrouw zich onderdompelen in een *mikveh* (ritueel bad). Zo verkrijgt zij de status van rituele reinheid en mogen seksuele contacten weer worden hervat.

Vanuit feministische of genderkritische perspectief zijn de wetten van *niddah* omstreden. Terwijl ze in vele orthodoxe middens nog altijd halachisch worden vereist, heeft de aanpassing aan de ‘mannelijke norm’ in progressieve tradities zoals het conservatieve en liberale Jodendom met zich meegebracht dat een aantal van de zeldzame rituelen die specifiek voor vrouwen waren bestemd volgens de rabbijnse traditie zijn verdwenen. Kan voor joodsorthodoxe (getrouwde) vrouwen dan gesteld worden dat de reinheidsriten juist de paradigmatische uiting van vrouwelijke religiositeit vormen, eerder dan een archaisch gebruik uit een patriarchaal verleden? Kan dit gebruik geïnterpreteerd worden in termen van de controle van vrouwelijke seksualiteit of gaat dit misschien wel om de paradigmatische uitdrukking van vrouwelijke religiositeit en autonomie [29]? Vanuit hedendaags joodsorthodox perspectief, alsook dat van mijn informanten, werd de gelijkstelling van de

menstruatievoorschriften als simpelweg ‘vrouwonderdrukkend’ hoe dan ook verworpen.

In mijn interviews met charedische vrouwen, werden verschillende legitimerende vertogen aangehaald, die de nadruk legden op de positieve aspecten van deze maandelijks plicht. Zo werd het onderscheid tussen fysieke en rituele onreinheid sterk benadrukt. De menstruerende vrouw is niet onrein in de betekenis van vies of bevuild. ‘Bewijs’ hiervoor is het feit dat voor de onderdompeling in het ritueel bad, de vrouw zich eerst grondig moet wassen, en alles verwijderen – van nagellak tot contactlenzen – zodat het lichaam in direct contact staat met het water in de mikveh. Rituele reiniging wordt vergeleken met de idee van een cyclus van wedergeboorte uit de baarmoeder, het herboren worden, waardoor men zich maandelijks steeds vernieuwd voelt.

Een andere opvallende retoriek gaat over affectie en romantiek; seksuele onthouding zorgt ervoor dat het verlangen naar jouw partner steeds opnieuw wordt geprikkeld. Een vrouw zei dat tijdens de periode van onthouding en verbod op fysiek contact ‘een spirituele liefde zich tot de persoon kan ontwikkelen en niet alleen tot het lichaam’. Met andere woorden: ruzies dienen dan uitgesproken te worden en niet alleen in de slaapkamer bijgelegd. Zoals meerdere van de geïnterviewde vrouwen ook onderstreepten: binnen de context van een huwelijksrelatie is seksualiteit niet slecht. De sacrale dimensie ervan wordt juist bevestigd door de voorschriften.

Seksuele onthouding en de maandelijks ‘tijd voor jezelf en je eigen lichaam’ wordt door sommige joodsorthodoxe vrouwen geïnterpreteerd in termen van vrouwenrechten en autonomie. In een dergelijke rechtvaardiging worden de reinheidswetten aangegrepen als bewijs voor het feit dat de vrouw geen ‘seksobject’ zou zijn, dat er van gelijkwaardigheid tussen man en vrouw sprake is in de joodsorthodoxe traditie. Een vrouw beargumenteerde dat de reinheidsvoorschriften juist een uitdrukking zijn van vrouwelijke ‘macht’ in de zin dat alleen zij kan weten wanneer ze onrein of rein is:

“Zij telt de dagen en zij bezoekt alleen het rituele bad. Een echtgenoot moet zijn vrouw hierin maar vertrouwen; indien hij met een onreine vrouw geslachtsgemeenschap heeft, overtreedt hij immers evengoed de wetten, zelfs al is hij hier zich niet van bewust.”

Terwijl de joodsorthodoxe man ‘en public’ onder het toeziende oog van anderen – in de synagoog, in het studiehuis - aan zijn mitzvot zoals studie en gebed moet voldoen, lijkt de mitzva van reinheid voor de vrouw tot het individuele en persoonlijke en de privé-sfeer beperkt.

Hoewel de ultieme macht op interpretatie en toepassing van de joodse wetten bij de rabbijnse – mannelijke - autoriteiten ligt, werd in de interviews benadrukt dat de joodsorthodoxe vrouw alleen verantwoordelijk is in haar relatie met God. Voor sommigen is het moment van onderdompeling een uitdrukking van de essentie van haar identiteit als joodsorthodoxe vrouw, het gevoel van ‘verbondenheid’ met haar voormoeders en de bevestiging van haar genderidentiteit en zelfautonomie. Volgens de joodsorthodoxe schrijfster Blu Greenberg [30] bijvoorbeeld:

“Terwijl ik naar de mikvah ga, denk ik er vaak aan dat ik precies doe wat joodse vrouwen al twintig of dertig eeuwen doen. Het is niet alleen een kwestie van de traditie in stand te houden, maar ook een van zelfdefinitie: dit is hoe mijn voorouders henzelf definieerden als joodse vrouwen en als deel van de gemeenschap en dit is hoe ik mijzelf definieer ... De wetten van niddah doen mij er voortdurend aan herinneren dat ik een joodse ben en niddah verstevt die diepe innerlijke tevredenheid met een joodse levenswijze.”

Volgens een aantal van de geïnterviewde vrouwen waren de reinheidswetten zelfs ‘de belangrijkste mitzva van allemaal’, waarmee naar de enorme verantwoordelijkheid van de joodsorthodoxe vrouw voor het bewaren van de reinheid van heel het gezin wordt verwezen. Ondanks het feit dat de vrouw de verantwoordelijkheid toegewezen wordt voor de reinheid van haar gehele familie, moet mijns inziens deze mate van religieuze ‘kapitaal’ waarover zij beschikt echter altijd binnen de context van de traditionele patriarchale religieuze structuren gesitueerd worden. De ultieme bevoegdheid omtrent de precieze kennis en de correcte interpretaties omtrent de wetten en rituelen ligt uiteindelijk wél bij de mannelijke religieuze specialisten van de wet: de rabbijnse autoriteiten.

In een analyse van religieuszionistische handboeken over de reinheidswetten in Israël, hebben Yanay en Rapoport [31] aangetoond hoe ze sterk worden gepolitiseerd en aangewend binnen de hedendaagse religieuszionistische identiteitspolitiek. Zo wordt het tot de verantwoordelijkheid van de vrouw gerekend om het collectieve in stand te houden. Via het onderhouden van de menstruatievoorschriften zorgen ze voor het voortbrengen van ‘zuivere generaties’. Niet alleen de zuiverheid en reinheid van de familie wordt gegarandeerd, maar ook die van het joodse volk of de joodse natie. In deze religieusnationalistische retoriek wordt het vrouwelijk lichaam en de vrouwelijke seksualiteit in het bijzonder sterk gepolitiseerd: de controle of regulatie van het vrouwelijk lichaam fungeert als een soort

instrument en symbool in de reproductie van collectieve grenzen en het behoud van traditie en de groepsidentiteit - de 'natie', het 'volk' of de 'gemeenschap'. De joodsorthodoxe vrouw die haar gepaste rol als huisvrouw en moeder opneemt als een 'bewaakster van het joodse huis' wordt hierbij beschouwd als het fundament voor de joodsorthodoxe traditie [32] of zelfs tot een 'draagster van het collectieve' verheven.

Dergelijke retoriek trof ik ook wel eens aan bij mijn informanten (ook al waren ze niet noodzakelijk zionistisch georiënteerd). In mijn eigen studie interpreteerden vele informanten hun rol en verantwoordelijkheid als joodse vrouw eveneens in termen van het behoud en bevestigen van de joodse identiteit. In een van de handboeken over de reinheidswetten die aan verloofde jonge vrouwen in het Antwerpse worden overhandigd stond te lezen:

“Dat zij [de joodse vrouw] zich met lichaam en ziel moge inzetten voor de idee van Taharath Hammisjpacha en de harten van al onze Joodse broeders en zusters ervoor zal weten te winnen. Daarom moeten Joodse ouders, moeders en dochters beseffen dat in hun hand en die van ons allen het lot van onze kinderen, hun vorming en zelfs de toekomst van het Joodse volk ligt. Daarom is Taharat Hammisjpacha nooit en te nimmer een privézaak van de enkeling” [33: 28]

Binnen de interviewcontext reproduceerden de vrouwen grotendeels de normatieve genderideologie, waarbij de rol en verantwoordelijkheid van de vrouw als moeder, echtgenote, opvoedster soms werd verheerlijkt. Een symbolische constructie van vrouwelijkheid in termen van moraliteit, kuisheid, reinheid en de privésfeer sluit echter niet uit dat traditionalistische vrouwen over agency beschikken. Wat hiertoe als vormen van 'agency' geïnterpreteerd wordt, moet tegelijkertijd kritisch bekeken worden in het licht van een type van conservatieve genderpolitiek die eigen is aan verschillende traditionalistische bewegingen. Zowel in transnationale als multiculturele contexten, dient dan ook opgepast te worden voor de sterk relativistische benadering die al te gauw meegaat met de verdediging van genderongelijkheid in de naam van culturele of religieuze authenticiteit. Religieus of cultureel discours wordt daarentegen steeds gebruikt, geherinterpreteerd of gemanipuleerd in steeds veranderende maatschappelijke en politieke omstandigheden. Vrouwen zijn hier niet alleen de 'slachtoffers' van, maar nemen ook actief hieraan deel.

4.5. DE ETHIEK VAN BESCHEIDENHEID: *TZNIUT*

De notie van bescheidenheid (*tzniut*) is op zich geen religieus gebod of mitzva, maar kan naast de wetten van niddah, beschouwd worden als een van de belangrijkste elementen in de omschrijving van – vooral charedische - joodsorthodoxe vrouwelijke religiositeit. Terwijl een man zijn vroomheid uitdrukt door de al vermelde paradigmatische joodsorthodoxe religieuze verplichtingen te vervullen zoals studie en gebed, moet een vrouw dit uiten door in alles wat zij doet zich bescheiden te gedragen. Hoewel *tzniut* betrekking heeft op zowel mannen en vrouwen, is het als een gedragscode, en zoals bij de reinheidswetten, vooral verbonden aan de vrouwelijke seksualiteit. *Tzniut* verwijst ten eerste naar het uiterlijke voorkomen van een vrouw. Voor het huwelijk wordt bij de meeste strikt joodsorthodoxe vrouwen het haar kortgeknipt of zelfs afgeschoren (zoals bij de Satmar chassidim) en vervolgens bedekt met een pruik of een hoofddoek, tenminste in het openbaar, afhankelijk van de gewoontes en meer expliciete regels die gelden binnen de gemeenschap waartoe zij behoren. Het gebruik van de bedekking van het hoofd en haar bij vrouwen - wat overigens eigen is aan vele mediterrane religieuze en culturele tradities - werd door veel van de geïnterviewde vrouwen geïnterpreteerd als verbonden aan de seksuele aantrekkelijkheid van vrouwen en het privé-karakter daarvan. Voor de meeste onder hen was het een evident onderdeel van *tzniut*, en werden de precieze details van het gebruik bepaald door 'traditie'.

Wat de uiterlijke kenmerken van *tzniut* betreft, heeft dit verder betrekking op de kleding, zoals een minimale bedekking van de decolleté, de ellebogen, knieën, maar ook het type van kleding dat distinctief 'vrouwelijk' moet zijn, dat wil zeggen, rokken, jurken en verfijnde schoenen, maar ook niet opvallend of uitdagend zoals felle kleuren of hoge hakken. *Tzniut* verwijst echter ook naar het gedrag, bijvoorbeeld niet roepen, zingen of te luid lachen. 'Innerlijke bescheidenheid' werd omschreven als niet 'te arrogant of trots' zijn, 'ruw zijn', of 'je rijkdom of wijsheid tentoonspreiden'. *Tzniut* wordt zelfs bepaald aan de hand van je leesvoer of gespreksonderwerpen. Sommigen verwezen naar de Bijbelse passage 'de eer van de koningsdochter is binnenshuis', waarop werd benadrukt dat dit zeker niet als denigrerend moest gezien worden. De hoofdreden voor bescheidenheid is het uitgangspunt dat het lichaam van een vrouw mooi is en met respect moet worden behandeld. Vrouwen moeten bescheiden zijn om andere mannen niet 'uit te dagen' of hen op verkeerde gedachten te brengen' dat hen zou 'verleiden'. Het bedekken van het lichaam betekent er niet mee 'te koop lopen' en het 'mooi te houden en te bewaren voor de echtgenoot'. Door zich *tzniut*

te kleden en gedragen, voelden vrouwen dat zij op deze wijze greep hadden op het seksueel gedrag en daarmee ook de trouw van hun echtgenoot.

Zoals bij de reinheidswetten kan tznit geïnterpreteerd worden als een vorm van controle of regulatie, maar evengoed in termen van het ‘vieren’ van de vrouwelijke seksualiteit. De seksuele aantrekkingskracht van vrouwen op mannen kan immers ook begrepen worden in functie van een correlatie tussen vrouwelijke seksualiteit en spiritualiteit. Op basis van Bijbelse interpretatie en rabbijnse literatuur leggen enkele joodsorthodoxe auteurs (mannen en vrouwen) hierbij de link tussen het private van vrouwelijke seksualiteit als machtsvorm [35, 36]. Tamar Frankiel [35: 35-36], bijvoorbeeld, professor in religiestudies en zelf een joodsorthodoxe vrouw, beweert dat in het Jodendom seksualiteit gekoppeld is aan heiligheid:

“De vrouw die haar seksualiteit en haar innerlijke, spirituele zelf kent, kan haar ware doel in het leven bereiken, kan op elk ogenblik met kracht en zelfvertrouwen handelen en kan op deze wijze haar lot, het lot van haar volk, en dat van de hele wereld beïnvloeden.”

Tegenover het publieke en mannelijke domein van gemeenschappelijke religieuze activiteit, wordt het private en individuele onderhoud van de wetten van niddah en rituele reiniging alsook de ethiek van bescheidenheid ‘gepolitiseerd’ en aangewend als een symbool voor collectieve religieuze identiteit. Zoals blijkt uit andere gendernormen rond vrouwelijk gedrag, haar lichamelijke en reproductie en de interactie tussen mannen en vrouwen, wordt vrouwelijke religiositeit in strikt joodsorthodoxe gemeenschappen grotendeels gedefinieerd in seksuele termen. Het lichaam van de vrouw wordt gezien als haar eigen *Sanctum Sanctorum*, en functioneert als een vehikel voor de gegenderde constructie van gemeenschappelijke grenzen en identiteit.

Vrouwelijk gedrag, lichamelijke en seksualiteit krijgen een publieke en gepolitiseerde symboolfunctie voor het collectieve, maar worden in andere vertogen geherinterpreteerd in termen van macht, kracht en autonomie. Er is zeker een beweging waar te nemen waarbij zelfs niet-orthodoxe joodse jonge vrouwen ‘terug’grijpen naar dergelijke traditionele invullingen van bescheidenheid, als een vorm van weerstand tegen de toenemende seksualisering van de maatschappij. De vergelijking met bepaalde feministische ideologieën is frappant. In beide gevallen wordt een samenleving bekritiseerd waarin vrouwen tot seksobjecten worden gereduceerd, meisjes aan eetstoornissen leiden vanwege het heersende schoonheidsideaal, en

fenomenen zoals 'date rape' en tienerzwangerschappen alsmear toenemen. Niet alleen een herwaardering van vrouwelijkheid en seksuele differentie zou nodig zijn, maar ook een vrouwelijke seksuele autonomie die gedefinieerd wordt in termen van bescheidenheid (zie bijvoorbeeld [36]). Maar in de charedische gemeenschap te Antwerpen alsook in joodsorthodoxe middens wereldwijd valt niet te ontkennen dat de normen rond bescheidenheid en vrouwelijke seksualiteit wel steeds verstrengen, juist vanwege de druk op die normen vanuit de buitenwereld. Volgens chassidische Sarah, 50 jaar en een onderwijzeres en moeder van drie kinderen:

“Het probleem komt van de buitenkant, niet de binnenkant; de moeilijkheid is de houding in de buitenwereld. Dit is een groot probleem vandaag de dag, om onze jongeren te beschermen. We weten waar we staan, en voor ons, we zien dat de wereld niet de richting gaat van een gelukkiger maatschappij, ene gezonder maatschappij. Voor ons lijkt het alsof ze achteruit gaan, in moraal, in rechtvaardigheid en in veiligheid. Maar hoe kunnen we onze jongeren beschermen van die invloed? Dus we moeten veel strikter zijn vandaag de dag. Toen ik ene kind was (na de oorlog in Europa) leerden ze in de gewone scholen, niet-joodse scholen, maar nu kunnen ze dat niet meer want ze worden blootgesteld aan een bepaald soort gedrag, of studeren, of media, of video's of immorele dingen... Je kan dat niet meer dus wat doe je? Kan je de kinderen weghouden van kranten, van televisie? Het is heel, heel moeilijk dus wordt het veel moeilijker, en daarom hebben we onze eigen instellingen, we kunnen het niet toelaten dat ze omgaan met de niet-joodse wereld en we moeten ze zelf voorzien met tijdschriften, genoeg cultureel materiaal en dus doen we dat. Dus we hebben onze eigen scholen, onze eigen seminaries, en ja, onze religie, die gelooft heel erg in betrokken zijn bij wat er in de buitenwereld gebeurt en ook aanpassen. We negeren niet zomaar, gewoon zitten en wachten op de Moshiach en onze ogen sluiten. Nee, we zijn wel betrokken in politiek, in economisch leven, cultureel leven, maar aangezien het moraal zo anders is en zo laag, moeten we voorzichtiger zijn, om onszelf en onze kinderen te beschermen, voor de invloed die we een gevaarlijke invloed vinden.”

Vanuit het perspectief van de vrouwen die ik interviewde, was het dus niet zozeer hun wereld die was veranderd, maar de buitenwereld. Afscherming, gepaard met steeds strengere normen, ook ten aanzien van gender (zoals strengere normen ten aanzien van bescheidenheid

en uiterlijk), waren nodig opdat de gemeenschap kon worden behouden, en haar identiteit gereproduceerd. Paradoxaal wordt verandering noodzakelijk geacht om “hetzelfde” te kunnen blijven.

5. JOODSORTHODOXE VROUWEN TUSSEN RELIGIEUZE EN SECULIERE WERELDEN

Aan de hand van levensverhalen, op basis van een twintigtal diepte-interviews gehouden tussen 2005 en 2007, werd in dit onderzoek betracht de strategieën en ervaringen te achterhalen van vrouwen die impliciet of expliciet joodsorthodoxe gendernormen uitdagen door hun deelname aan activiteiten zoals studeren of betaald werk in de omliggende seculiere maatschappij [24]. Zoals in het hoger uiteengezet onderzoeksproject aangetoond, is er een potentiële conflict tussen religieuze genderideologieën die roldifferentiatie benadrukken en geïnstitutionaliseerde gendergelijkheid in westerse liberale democratieën, zoals België. Hoe combineren en negotiëren religieuze vrouwen genderrolverwachtingen zoals huwelijk en moederschap met persoonlijke ambitie en publieke of professionele activiteiten? Of zijn er misschien religieuze normen waaruit vrouwen juist bronnen en kracht kunnen halen voor hun agency en identiteit?

Gezien het feit dat joodsorthodox Antwerpen relatief traditionalistisch en sociaal cohesief is, werd voor dit onderzoek niet op voorhand gebruik gemaakt van indelingen of labels zoals ‘strikt’ versus ‘modern’ orthodox, maar geopteerd om vrouwen te bereiken die zichzelf als orthodox praktiserend identificeerden maar “uitzonderlijk” waren naar orthodoxe normen omdat zij hoger onderwijs volgen of volgden of actief waren in professionele betrekkingen buiten de grenzen van hun eigen gemeenschap. In tegenstelling tot ontwikkelingen in andere gemeenschappen zoals in Israel, Noord Amerika en het V.K. zijn in Antwerpen orthodoxe vrouwen die studeren of werken buiten hun gemeenschap immers relatief zeldzaam. In tegenstelling tot het hoger beschreven onderzoeksproject was de groep geïnterviewden ook gevarieerder wat betreft leeftijd: tussen twintig en achtenvijftig jaar.

5.1. ONDERWIJS VOOR JOODSORTHODOXE MEISJES: VOORBEREIDING OP HUWELIJK EN MOEDERSCHAP?

Een aantal van mijn orthodoxe informanten beweerde dat ze een ietwat bijzondere jeugd hadden meegemaakt omdat ze opgevoed

waren volgens een 'breeddenkende' filosofie waarin benadrukt werd dat ze toch een vorm van hoger seculier onderwijs, diploma of vaardigheid moesten eigen maken. Vijftigjarige Chaya, bijvoorbeeld, die directrice was van een joodse gemeenschapsinstelling voor gehandicapte kinderen, verklaarde dat haar vader wilde dat zijn dochters 'iets in handen' zouden hebben voor ze trouwden. Zoals de meerderheid van mijn informanten, had Chaya de lokale *Beis Yacoov* secundaire school voor meisjes gevolgd. Als de enige van haar klas ging ze echter verder studeren voor een diploma in de orthopedagogiek aan een gewone hogeschool en was ze de laatste om te huwen op de leeftijd van eenentwintig, net na haar afstuderen. Mijn informanten van verschillende leeftijden beweerden dat de norm voor orthodoxe vrouwen was om te huwen tussen hun achttiende en eenentwintigste, en dat dat ook precies de reden was waarom hoger onderwijs en de idee van een carrière zo moeilijk lag. Zoals hoger aangegeven, is volgens de joodsorthodoxe genderrol-ideologie de voornaamste rol van de vrouw dat van echtgenote, moeder en huisvrouw, terwijl de man zich moet bezighouden met religieuze studies en het instaan voor de financiële behoeften van zijn gezin.⁸ Zoals hoger ook benadrukt impliceert deze rolverdeling niet dan man en vrouw in hun taken niet gelijkwaardig zijn, noch dat vrouwen opgesloten worden tussen de muren van hun huis aangezien velen ook betrokken zijn bij gemeenschapsactiviteiten zoals in het onderwijs, hulp in familiebedrijven, vrijwilligers en liefdadigheidswerk, welzijn en verschillende sociale diensten.

Hoe dan ook, wordt er verwacht van joodsorthodoxe meisjes (en zijn ze ook wettelijk verplicht) om een basiseducatie te volgen. Maar hoger onderwijs, vooral buiten de gemeenschapsgrenzen en zijn beschermende kaders, wordt niet aangemoedigd, aangezien het als onverenigbaar wordt beschouwd met het huwelijk en het krijgen van kinderen op een 'jonge' leeftijd naar seculiere normen. Chaya vertelde me, dat vooral onder de Charedim, vanwege het systeem van gearrangeerde huwelijken, universitaire of andere hogere studies geen goede indruk maken op een 'huwelijks cv'. Het zou het alleen nog moeilijker maken voor het meisje in kwestie om een potentiële *shidduch* (huwelijks match) te vinden.

De meerderheid van de vrouwen die ik interviewde, die allen naar een hogeschool, universiteit of volwassenenonderwijs waren geweest, hadden dit dan ook gecombineerd met het huwelijk en

⁸ Er is historisch echter ook zeker een traditie van orthodoxe joodse vrouwen die juist kostwinner zijn, om hun man te ondersteunen die zich volledig aan de religieuze studies wijdt. Deze traditie bestaat nog in bepaalde charedische kringen [37].

moederschap. Anderen kwamen niet uit een achtergrond of gemeenschap waarin seculiere onderwijs werd getolereerd, maar waren opstandig geweest, echter zonder hun gemeenschap volledig te verlaten. Sarah, achter in de veertig, werd bijvoorbeeld opgevoed in een omgeving waarin “een meisje niet gaat naar de universiteit. Je kon slim zijn, maar dat maakte niets uit, zo lang je de juiste man trouwde”. Maar tijdens haar jongere jaren kwam ze in opstand tegen de vele regels op school en haar vaders traditionele verwachtingen. Sarah verliet haar ouderlijk huis en bracht enige tijd door in Israel. Toen ze terugkeerde naar Antwerpen schreef ze zich in in een kunstcollege. Uiteindelijk huwde ze wel met een joodsorthodoxe partner en is ze religieuspraktiserend, maar volgens een meer ‘moderne’ orthodoxe levensstijl. In haar verhaal, interpreteerde Sarah haar “opstand” niet zozeer als het bevragen van haar identiteit als religieuze joodse vrouw, maar veeleer als het conflict van een jongere met haar zeer traditionele en controlerende vader.

Degen van meer ‘breeddenkende’ achtergronden waren vaak met mannen getrouwd die zelf ook hoogopgeleid waren of tenminste niet tegen seculiere en/of hongeronderwijs voor hun vrouwen waren. Leah, bijvoorbeeld, die psychologie studeerde toen ze pas getrouwd en kersverse moeder was, beweerde dat ze “niet met iemand getrouwd zou zijn die haar studies niet aanvaard zou hebben of haar recht om professioneel te worden op haar domein”. Hoewel het “huishouden misschien een beetje eronder leed” en ‘hij er niet tegen kon tijdens examens”, zei dat ze dat over het algemeen haar man het niet erg vond, en ‘het niet het einde van de wereld was” en in feite hij zeer aanmoedigend was. Interviews met andere vrouwen gaven aan dat echtgenoten soms minder ondersteunend waren, maar dat dit deze vrouwen er niet van weerhield een opleiding te volgen naast hun aanzienlijke verantwoordelijkheden in het huis. Hetzij toegestaan of afgeraden, voor de meeste van mijn informanten was de keuze voor hoger seculier onderwijs om een carrière op te bouwen primair gemotiveerd vanwege persoonlijke interesse, ambitie en verlangen eerder dan financiële noodzakelijkheid. Hoewel veel orthodoxe meisjes hun opleiding zullen afmaken met het doorbrengen van tijd in een religieuze ‘seminarie’ (voor meisjes) in het buitenland, of ten hoogste een diploma behalen in onderwijskunde in de pedagogische programma’s die worden aangeboden in de eigen scholen, hadden de vrouwen die ik interviewde de persoonlijke nood gevoeld om verder te studeren. Terwijl de meesten interesse hadden getoond voor kunst, rechten of filologie, verkozen de meesten wellicht een meer ‘vrouwelijke’ altruïstische type van opleiding, gericht op verzorgende beroepen, zoals geneeskunde, verpleegkunde, orthopedagogie, pedagogie en vroedkunde. De meerderheid van de laatstgenoemde

groep wenste om uiteindelijk binnen hun gemeenschapdiensten aan de slag te gaan eerder dan in de seculiere buitenwereld, een keuze waarvoor zij uiteindelijk door die gemeenschap zelf toch dikwijls enorm werden geapprecieerd.

5.2. EVENWICHTSOEFENINGEN TUSSEN WERK EN GEZIN

Hoewel ze zelf uitzonderingen waren in het negotiëren van hun persoonlijke en professionele wegen, vertelden veel informanten hoe ze moesten 'jongleren' tussen hun studies, werk en familiale en huiselijke verantwoordelijkheden, inbegrepen de vele voorbereidende taken die voorafgaan aan de wekelijkse sabbat en religieuze feestdagen, zoals centraal voor hun identiteit als joodsorthodoxe vrouw. Indien er zich conflicten voordeden, werd mij verteld dat de familie altijd de eerste prioriteit was. Bijvoorbeeld, na haar opleiding genoot Leah ten volle van haar deeltijdse baan als psychologe in een seculiere omgeving, op de kinderafdeling in een ziekenhuis. Naast een inwonende au pair, hielp haar familie haar, en zag een vriendin erop toe dat haar drie kinderen niet moesten nablijven op school tijdens het middagmaal. Maar op een dag meldde haar zoon dat hij het helemaal niet leuk vond dat ze er niet voor hem was voor de lunch:

“Het ogenblik dat mijn zoon klaagde, hield ik op met naar Brussel te gaan. Je moet weten, voor mij was dit een grote opoffering, maar ik hoefde er geen twee keer bij stil te staan. Het ogenblik dat hij zei ‘mama, we vinden het niet leuk dat je er niet voor ons bent’, besloot ik wat zijn mijn prioriteiten? Ik vroeg het mijn man niet, niemand niet. Ik besloot onmiddellijk dat mijn prioriteit mijn gezin was...”

Leah maakte een noodzakelijk compromis en, zoals ze zelf zei, door haar carrière voor haar gezin op te offeren. Hoewel ze haar vroegere werk miste, begon ze dan maar een privépraktijk aan huis, waaraan ze uiterst toegewijd is. Ze vult ondertussen een ‘gat in de markt’ op het terrein van psychologische hulp in de joods-religieuze gemeenschap.

Het verhaal van de in Antwerpen geboren en getogen Dina, midden de dertig en moeder van zeven, kan ook als illustratief worden gezien voor niet alleen het verzoenen met, maar ook het volledig integreren van haar identiteit als orthodoxe vrouw met een passie voor haar werk en persoonlijke ambitie. Na de joodse secundaire school te hebben verlaten in haar tienerjaren, begaf zij zich op het bekende pad van een opleiding in onderwijskunde aan de Beis Yacoov school, waar ze vervolgens haar stage deed en tien jaar les gaf. Maar op een

gegeven ogenblik voelde ze dat ze 'verder wilde' en ging als enig meisje van haar klas naar het volwassenenonderwijs om vervolgens als pedagogische consulent aan twee orthodoxe scholen aan de slag te gaan. Dina combineert haar deeltijds werk met het huishouden, waaronder de verzorging van haar zeven kinderen, de wekelijkse voorbereiding van de sabbat, en het koken en entertainen van familie en gasten tijdens de vele religieuze feestdagen. Ze beschikt over hulp in het huishouden, maar sommigen claimen dat ze een "supervrouw" is, terwijl ze het zelf maar normaal vindt. Aan de ene kant onderschreef Dina een dominante type van discours waarin de private rol van de vrouw wordt verheerlijkt:

"De rol van de vrouw is vitaal. Er is een grote plaats voor de opkomst van de vrouw weggelegd, zij moet geëmancipeerd zijn... Ik voel mij enorm belangrijk in mijn huishouden. Als ik de griep heb en een dag in bed lig, weet je hoeveel mensen er nodig zijn om mij te vervangen? De vrouw is ook degenen die de man opbouwt..."

Dina beweerde dat haar gezin nooit zou moeten lijden onder haar professioneel leven, en dat haar huiselijke verantwoordelijkheden ook enorme religieuze waarde voor haar hadden. Ze zei dat ze een speciale 'esthetische smaak' had voor het versieren van de sabbattafel dat haar een 'spirituele voldoening' gaf. Aan de andere kant sprak Dina op een zeer vergelijkbare wijze over haar toewijding, enthousiasme en trots over haar werk 'buitenshuis'. Ze vertelde over haar succes in de omgang met problemen waarvoor ze haar seculiere kennis in een religieus kader integreerde, zoals in het onderwijsmateriaal. Verder vertelde ze over haar rol als bruggenbouwer wanneer ze diende te onderhandelen met seculiere onderwijsautoriteiten indien er conflicten ontstonden met betrekking tot het curriculum van de orthodoxe scholen waarvoor ze werkte. Voor Dina waren persoonlijke ambitie en zelfvervulling in een 'buiten context' verrijkend geweest en bracht haar blootstelling aan en kennis van de seculiere maatschappij geen conflict met haar traditioneel voorgeschreven rol en ruimte. Zij zag geen conflict tussen die aspecten van haar identiteit als religieus traditionalistische en werkende moeder.

5.3. HET SCHEIDEN EN OVERSCHRIJDEN VAN RELIGIEUZE EN SECULIERE RUIMTES

Rivka, moeder van zeven en eind de veertig, had gigantische moeilijkheden ervaren en overschreed ten volle de verwachtingen van

haar omgeving toen zij als jonge moeder besloot hogere studies te volgen. Rivka was inderdaad een grote uitzondering, aangezien ze afkomstig was van wat ze zelf 'extreem orthodox' noemde, de chassidische Belzer gemeenschap. Haar broer had meningitis opgedaan toen hij kind was en was permanent gehandicapt geworden. Het probleem voor haar gezin, en vervolgens ook voor haar, was dat er geen onderwijsvoorzieningen waren voor kinderen met leermoeilijkheden binnen een orthodox kader in Antwerpen in die tijd. "Ik moest iets doen, ik had geen keuze", herhaalde ze voortdurend. Rivka ging verder in het hoger onderwijs in Brussel, behaalde nog een bijkomend universitaire diploma in de orthopedagogie en specialiseerde verder in de psychologie in nog een andere Vlaamse stad. "Ik wilde altijd meer kennis, het gevoel van hoe meer je weet, hoe meer je niet weet..." Over een periode van twintig jaar is zij er in geslaagd om een school op te bouwen voor joodse kinderen met leermoeilijkheden, die na een bureaucratisch gevecht van zeven jaar, net subsidiëring heeft verkregen. Rivka ving aan met haar hogere studies na haar huwelijk en het krijgen van haar eerste twee kinderen:

"Iedereen was er tegen, ik kreeg geen enkele ondersteuning, niet eens van mijn man, maar ik moest het doen... Ik stond op om vijf uur 's morgens, om om acht uur in de lessen te zijn en ik liet mijn kinderen achter bij mijn moeder. Soms moest ik mijn 'tranen als soep' drinken. Het was zwaar, en dat is licht uitgedrukt... maar ik was vastbesloten en niemand kon me tegenhouden." Wat haar echtgenoot betreft zei Rivka: "Over de jaren is hij eraan gewend geraakt, en zag dat het niet anders kon".

Hoewel Rivka dus autonoom en vastberaden tegen elke gendernorm van haar gemeenschap inging, en zelfs tegen de wens van haar eigen man, wilde ze niet opgeven, noch dacht ze er aan haar familie en haar verplichtingen achter te laten. Ze ondernam een ware 'missie' die hoe dan ook uiteindelijk ten goede zou komen van haar familie en de bredere gemeenschap. Zij interpreteerde haar acties echter niet in termen van autonomie, want claimde steeds "ik moest het doen, ik had geen keuze". Wat een gevoel van voldoening of persoonlijke vervulling betreft in haar studie of carrière, beweerde Rivka dat ze nooit echt zelfvoldoening voelde, "misschien drie of vier keer in twintig jaar korte momenten van voldoening". Altruïstische hulp voor haar broer en anderen zoals hem was haar primaire motivatie geweest; individuele graficifactie of succes waren nooit haar doel.

Seculier opgeleide vrouwen die in beroepen gaan werken, of blijven werken, buiten de grenzen van de gemeenschap zijn er weinig

in de gesloten joodsorthodoxe gemeenschap van Antwerpen. Een vrouw die ik ontmoette, Miriam, een succesvolle wetenschapper, was absoluut gepassioneerd door haar werk. Zij behaalde haar diploma toen ze al twee kinderen had en vervolgens nam ze haar tijd voor het behalen van een doctoraat. Toen kreeg ze nog twee kinderen terwijl ze werkte als vrijwillige medewerker voordat ze benoemd werd als professor. Zij beweerde dat ze de mogelijkheid had gehad om dit allemaal te doen vanwege haar 'klasse'. Ze stond niet onder de financiële druk om betaald werk te moeten doen en kon zich hulp in het huishouden veroorloven. Voor sommige andere van mijn informanten was 'klasse identiteit' zonder twijfel ook een reden die de combinatie van werk en gezin mogelijk maakte. Maar tegenover andere vrouwen die werkten binnen of voor hun gemeenschap, beoogde Miriam haar religieuze identiteit gescheiden te houden van haar seculiere werkplaats. In tegenstelling tot Dina, bijvoorbeeld, "bracht ze haar religie niet in haar werk", hoewel in de praktijk het volgen van de halachische wetten zoals sabbatviering het soms wat moeilijk maakte. Tegelijkertijd, verborg ze geenszins haar professionele activiteiten thuis, wenste zelfs geen 'room of one's own' om in te werken, wat betekende dat haar bureau en boeken zich situeerden te midden van de ruime living.

Hoewel velen gemeenschaps- en familiale verwachtingen hadden overschreden, suggereerden veel van de vrouwen dat zij *in zichzelf* geen ideologische conflict hadden ervaren tussen voorgeschreven genderrollen en het volgen van hoger onderwijs of het hebben van een carrière. Ze vonden het evident dat er gendergelijkheid bestond binnen het onderwijs en op de werkvloer en voelden niet dat dit conflicteerde met een religieuze genderideologie die de private rol van vrouwen benadrukt. De meerderheid vond nochtans niet dat liberale gendergelijkheidsideologie zomaar ingevoerd zou moeten worden binnen het religieus domein. Tamar, bijvoorbeeld, vond de regel die vrouwen vrijstelt en daarom ontheft van driedagelijks gebed en aanwezigheid in de synagoog een fantastische uitvinding, een echte "vrijheid" eerder dan onderdrukkend of uitsluitend. Deze vrouwen waren ambitieus en vastbesloten; zij beschouwden zichzelf professioneel en intellectueel als even capabel als mannen.

Ze vonden een evenwicht doordat ze over de financiële mogelijkheden beschikten of op praktische steun konden rekenen van hun familiale en de bredere gemeenschap. Tamar, midden de dertig en een werkende moeder van vier, had de moed verzameld om naar de universiteit te gaan met een van haar seculiere collega's. Maar zij benadrukte dat het feit dat haar studiepartner uiteindelijk moest opgeven vanwege de druk van haar echtgenoot. "Zij hebben

emancipatie, terwijl ik als jood doorging!” Tamar kon ook rekenen op de morele en praktische familiale steun, typisch voor de joodse gemeenschap, waarvan dat ze dacht dat die bij vele seculiere vrouwen vandaag de dag niet evident voorhanden is.

5.4. DE TOEKOMST: EIGENHEID, EMANCIPATIE EN INTEGRATIE?

Ondanks hun persoonlijke levenspaden en principiële steun voor hoger onderwijs en carrières voor orthodoxe vrouwen, namen de vrouwen die ik interviewde ietwat paradoxaal conservatieve posities in als het aankwam op de toekomst van hun eigen dochters. Of het nu op school was of op de werkvloer, hadden mijn informanten wisselende ervaringen wat betreft conflicten tussen religieuze en seculiere normen. Terwijl voor sommigen, hun ervaring in een seculiere omgeving verrijkend en boeiend was geweest, kenden anderen meer gevoelens van uitsluiting en onbegrip. De meerderheid vond hoe dan ook dat seculiere instellingen in België totaal ongeschikt waren voor hun eigen dochters (en dikwijls ook zonen). Leah, die in de jaren zestig gesteund was geweest door haar ouders, was uitzonderlijk als joodsorthodoxe meisje met een diploma psychologie. Ze studeerde aanvankelijk geneeskunde maar gaf op toen een beruchte professor haar niet liet slagen omdat ze een om een vrijstelling voor de zaterdag vroeg (vanwege de sabbat). Maar toen een van haar dochters zelf aan de Universiteit van Antwerpen wilde studeren, was Leah heel wantrouwig want ze vond dat de toestand aan de universiteiten ingrijpend was gewijzigd sinds haar tijd, met als voornaamste redenen AIDS en drugs:

“Het is niet dat we haar niet vertrouwden, we vertrouwden haar honderd procent dat ze niet zou omgaan met mensen die haar niet lagen, maar het was een grote verantwoordelijkheid en ze vond geen ander meisje uit haar klas dat ook wilde gaan.”

Hoe dan ook gingen haar drie kinderen naar het hoger onderwijs, maar in Israël waar ze nu ook wonen en werken. Chassidische Rivka beweerde eveneens dat er vandaag veel was veranderd. Hoewel zij haar eigen ontmoeting met de seculiere wereld als moeilijk had ervaren, waren haar medestudenten en professoren zeer begripvol geweest, bijvoorbeeld door nota's door te geven wanneer ze de lessen op vrijdag miste, of toen ze een week voor het eindexamen moest bevallen. Een van haar dochters gaat nu naar een hogeschool in Antwerpen waar ze logopedie studeert. Een bemoedigende

ontwikkeling is dat de laatste jaren een beperkt aantal cursussen en diploma's toegankelijk worden voor joodsorthodoxe meisjes in samenwerking met seculiere instellingen (naast boekhouding en apotheek assistent), waarbij er wel strikte controle is van het seculier curriculum en het onderwijs door de joodse scholen. "Je hebt een enorm sterk karakter nodig vandaag de dag als je naar de universiteit wil en ik ben gegaan toen ik al getrouwd was". Rivka vond dat toen zij naar de universiteit ging, vergeleken met vandaag de dag, mensen veel minder kritisch waren en er gewoon veel minder verbale agressie was onder jongeren, gezien het een 'andere wereld' is vandaag.

Dina zag ook niet veel toekomst in Antwerpen voor haar dochters en hoopte dat zij later zouden kunnen studeren in Israël waar er veel meer keuzes zijn binnen een kader die respectvol is en niet-bedreigend voor de orthodoxe levenswijze. Als pedagogische consulente in joodsorthodoxe scholen, diende Dina zelf om te gaan met regeringsbeambten die volgens haar steeds de druk verhogen op die scholen om hun curriculum aan te passen. Hun voornaamste bezigheden, gedurende deze 'raids' zoals ze ze benoemde, hadden juist betrekking op zaken zoals co-educatie en seksualiteit:

"Obsessief werden alle boeken geopend en de inspecteurs vroegen aan de kinderen in de peutertuin of ze wel werden verteld over voortplanting en seksualiteit! Ik leg dan uit dat voor ons seksualiteit iets moois is, betrekking heeft op de mooie relatie tussen vrouwen en mannen en onze kinderen die geen TV kijken, of internet en tijdschriften hebben die zijn daar zo ver van verwijderd, dat het meer schade zou berokkenen dan goed doen, maar ze wilden gewoon niet luisteren..."

Dina, die zichzelf als heel orthodox maar 'geïntegreerd' omschreef, en meer 'open' naar de buitenwereld toe dan de meesten, voelde het alsmoer moeilijker worden voor haar gemeenschap in Antwerpen om zich te handhaven en dat antisemitisme – hoe subtiel soms dan ook – steeds meer toenam. Zoals Dina, startte Tamar met haar universitaire studies toen ze eenmaal getrouwd was en meer 'volwassen'. Zij begreep maar al te goed de algemene weerstand binnen de orthodoxe gemeenschap tegen seculiere hoger onderwijs, hoewel ze beweerde dat veel meisjes intellectueel zeker capabel zouden zijn om die studies te volgen. Aan de ene kant, ziet zij de angst voor blootstelling aan seculiere waarden als gegrond, gezien de mate waarin orthodoxe meisjes (en jongens) worden opgebracht in een beschermde omgeving. Dit geldt vooral voor een kleine gemeenschap zoals Antwerpen, waar men op "niets kan terugvallen voor steun of advies".

Aan de andere kant was Tamar ook kritisch ten aanzien van de manier waarop de gemeenschap haar wantrouwen tegenover de buitenwereld bestendigt, die het hoe dan ook beschouwt als noodzakelijk voor haar voortbestaan. Dit resulteert in de paradoxale situatie waarin meisjes worden afgeraden door de gemeenschap om hoger onderwijs te volgen, terwijl die gemeenschap tezelfdertijd dikwijls trots is op degenen die van die norm afwijken, vooral wanneer ze later in de veel gevraagde diensten kunnen voorzien. Naast het algemene gebrek aan “orthodoxe professionelen” is er de facto voor een groot deel van de gemeenschap immers wel een behoefte ontstaan aan vrouwen die aan betaald werk doen, vanwege de toenemende economische druk. De behoefte aan tweeverdieners volgt de algemene trend in de huidige westerse maatschappij, maar heeft ook betrekking op de Antwerpse gemeenschap waar tewerkstellingsvooruitzichten steeds beperkter worden, vooral binnen de diamantenindustrie.

Vanwege het hoog geboortecijfer en bijkomende domestieke verantwoordelijkheden door de religieuze vereisten, ondergaan daadwerkelijk veel joodsorthodoxe vrouwen - vooral strikt joodsorthodoxe - gebukt onder een zware ‘dubbele werklust’. Maar er is ook wel een trend waarbij het steeds meer aanvaardbaar wordt dat mannen thuis in het huishouden meehelpen. Hoe dan ook, de tewerkstellingsmogelijkheden waarvoor geen diploma’s zijn vereist die uitgereikt worden door officiële seculiere onderwijsinstellingen worden steeds kleiner, en de vacatures voor bijvoorbeeld onderwijzeressen aan de lokale joodse scholen in een kleine gemeenschap liggen ook niet voor het rapen.

Uit deze levensverhalen blijkt dat hoger onderwijs in de seculiere wereld, en de Belgische context in het bijzonder in het algemeen wordt gezien als bedreigend voor de grenzen van de gemeenschap; niet alleen voor de toekomstige rol van de jonge vrouw als echtgenote en moeder, maar in het algemeen als onverzoenbaar met orthodoxe waarden en een orthodoxe levensstijl. Gezien de meerderheid van mijn informanten iets oudere studenten waren, konden ze beter omgaan met de blootstelling aan een wereld die heel anders is dan de hunne. Maar velen vertelden ook over de moeilijkheden met betrekking tot de culturele verschillen tussen regels en verwachtingen en hun eigen culturele praktijken, zoals cursussen of examens op vrijdag en zaterdag en de meer subtiele vormen van uitsluiting zoals het niet kunnen deelnemen aan stages en het studentenleven (vanwege de non-beschikbaarheid van koosjer eten, bijvoorbeeld). Sommige van deze conflicten waren ook gendergerelateerd, zoals lessen verplichte gemengde lichamelijke beweging of het dragen van niet-bescheiden kleding (broeken en geen rokken voor verpleegsters bijvoorbeeld). Aangezien zij opgegroeid waren in

een relatief gendergesegregerde omgeving, werd co-educatie en de vrije omgang tussen mannelijke en vrouwelijke studenten buiten het klaslokaal als gevaarlijk gezien voor de transgressie van gender en seksuele normen.

6. BESLUIT

Wat kan gezien worden als een algemene trend binnen de orthodoxe wereld en vele andere traditionalistische gemeenschappen werd weerspiegeld in het discours van de informanten van beide onderzoeksprojecten: een perceptie van een achteruitgang in waarden met betrekking tot gender en familiewaarden en seksuele moraliteit in de buitenwereld. Maar hoger onderwijs in het buitenland in religieuze of in gecombineerde instellingen die seculiere programma's voorzien (zoals in Israel of de VS), of waar er een voldoende aantal orthodoxe studenten zijn om in faciliteiten en ondersteuning te voorzien, wordt wel gezien als een haalbare optie voor vele jonge orthodoxe mannen en vrouwen. Echter in Antwerpen, gedeeltelijk vanwege de bescheiden grootte van de gemeenschap en de invloed van de charedische cultuur, wordt de gemeenschap eerder steeds meer geïsoleerd in haar houding tegenover de buitenwereld. Deze ontwikkelingen kunnen ook toegeschreven worden aan de invloed van een beweging naar rechts binnen de transnationale orthodoxe wereld [38], en parallel aan de opkomst van conservatisme en fundamentalisme over tradities en culturen heen wereldwijd. Dit gaat gepaard met een toename in steeds strengere gendernormen, zoals een steeds grotere druk op meisjes om zich bescheiden te kleden. Terzelfder heeft het Vlaamse minderhedenbeleid en dat van verschillende onderwijsinstellingen die trachten de instroom en doorstroom van minderheidsstudenten te bevorderen nauwelijks oog voor de hiertoe "zelfvoorzienend" joodsorthodoxe gemeenschap.

Gegeven het klimaat waarin genderkwesties vaak selectief worden aangegrepen op de multiculturele agenda doorheen West Europa [39], lijkt het voor het moment onwaarschijnlijk dat crossculturele begrip en inleving zal toenemen en ruimte zal toelaten voor een politiek van culturele accommodatie en groepserkenning tegenover de joodse gemeenschap. Een van de redenen is de dominantie van het seculier liberaal feministisch denken in de meerderheidsvisie die orthodoxe en andere religieuze minderheidsculturen nog altijd beschouwt als "vrouwonderdrukkend".

Mijn onderzoek naar de levensverhalen van joodsorthodoxe vrouwen van verschillende achtergronden onthulde idiosyncratische levenspaden en meervoudige positioneringen wat betreft het

combineren, doorkruisen en in vraag stellen van de grenzen tussen religieuze en seculiere werelden. Beide onderzoeksprojecten tonen niet alleen hoe vrouwelijke ‘agency’ mogelijk is binnen een religieus-traditionalistische context, rekening houdende met factoren zoals klasse en lokaliteit – maar ook hoe bepaalde dichotomieën die het seculier liberaal feministisch denken karakteriseren, zoals de publieke autonome geünificeerde zelf versus waarden als relationaliteit, zorg, thuis en behoren, spiritualiteit en traditie en gemeenschap worden in vraag gesteld. Het kan ook beargumenteerd worden, dat zowel vrouwen die de normatieve gemeenschaps-genderideologie reproduceerden, als degenen die normen uitdagen of herinterpreteren, in veel opzichten gelijkende ervaringen delen met seculiere liberale vrouwen, los van etniciteit of religie. In die bredere maatschappij wordt deelname aan het publieke leven of studeren en een carrière maken immers nog altijd gemodelleerd naar een “autonome” – masculiene - ideaal en wordt het private leven en huishouden en kinderopvoeding gedevalueerd. Maar het vooruitzicht van een bredere verschuiving in genderrelaties in termen van ‘liberale’ emancipatie, met een toename van vrouwen die in de voetstappen treden van hun moeders en/of andere uitzonderlijke vrouwen is misschien minder optimistisch, tenzij er sprake kan zijn van meer openheid en samenwerking tussen de meerderheidscultuur en de minderheidsgroepen.

Hoewel het onderzoek aangaf dat er mogelijkheden bestaan, voor bijvoorbeeld religieus toegewijde vrouwen om hun intellectuele of professionele “zelf” te ontwikkelen via hun activiteiten in de buitenwereld, nemen hedendaagse religieus-traditionalistische gemeenschappen een toenemende gesegregeerde en verdedigende houding in tegenover wat ze zien als een bedreiging voor het overleven van hun gemeenschap en haar tradities. De specificiteit van joods Antwerpen (als een kleine gemeenschap) en de Vlaamse samenleving in de Belgische liberale democratische westerse staat – moet ook in rekening gebracht worden, want uit het onderzoek bleek ook dat van zijn kant, de meerderheidscultuur niet bepaald openstaat voor de accommodatie van culturele en religieuze diversiteit. Een oplossing voor de emancipatie en ‘integratie’ van deze gemeenschap vraagt denk ik minimaal wederzijds dialoog en begrip en voor wat zowel religieuze en seculiere levenswijzen, voor zowel vrouwen als mannen, te bieden kunnen hebben.

SAMENVATTING

De antropologie van vrouwen in de joodsorthodoxe gemeenschap van Antwerpen:

Eigenheid, emancipatie en integratie

In deze bijdrage wordt een synthese gebracht van de resultaten van twee socio-culturele antropologische onderzoeksprojecten in de Antwerpse joodsorthodoxe gemeenschap die betrekking hebben op de 'eigenheid', 'emancipatie' en 'integratie' van vrouwen. Eerst wordt de betekenis van vrouwelijke religiositeit vanuit het standpunt van strikt Orthodoxe, waaronder chassidische, vrouwen belicht. Terwijl in het publieke en institutionele religieuze domein mannen de paradigmatische 'orthodoxe jood' zijn, is door de sacralisatie van het dagelijkse leven, de religieuze rol voor vrouwen niet minder omvattend of belangrijk, maar vooral gesitueerd in de private en huiselijke sfeer. Ik beargumenteer dat deze vorm van religieuze en gegenderde eigenheid vanuit een antropologisch en gender-kritisch perspectief niet eenduidig geïnterpreteerd kan worden in termen van 'onderdrukking' dan wel 'emancipatie'. Het tweede onderzoeksproject behandelt de problematiek van joodsorthodoxe vrouwen (gaande van strikt tot modern orthodox) in Antwerpen die religieuze gendernormen overschrijden door te studeren of werken in de omliggende seculiere maatschappij. De levensverhalen onthullen zeer verschillende trajecten van vrouwen die de ontmoeting met de 'buitenwereld' dikwijls verrijkend vonden maar ook wel interculturele conflicten ervoeren. Er wordt besloten dat behoud van culturele eigenheid, *naast* emancipatie en integratie van binnen uit de joodsorthodoxe gemeenschap niet onmogelijk is, maar dat dit minimaal wederzijds dialoog en begrip vereist.

SUMMARY

The anthropology of women in the Orthodox Jewish community of Antwerp: Identity, emancipation and integration

This contribution contains a synthesis of the results of two socio-cultural anthropological research projects among Orthodox Jewry concerning the 'identity', 'emancipation' and 'integration' of women. First the meaning of female religiosity from the perspective of strictly Orthodox, including Chassidic, women is discussed. Whereas in the public and institutional religious sphere men are the paradigmatic "Orthodox Jews", due to the sacralisation of daily life, religious roles for women are not less extensive or any less important but are predominantly situated in the private and domestic sphere. It is argued that from an anthropological and gender critical perspective, women's religious gender identity therefore cannot be straightforwardly interpreted as either "oppressed" nor "emancipatory". The second study concerns Jewish Orthodox women (ranging from strictly to modern Orthodox) in Antwerp who transgress religious gender norms by studying or working in the surrounding secular society. Their life stories show very different trajectories of encounters with the "outside world" that are sometimes enriching yet sometimes also experienced in terms of intercultural conflicts. It is concluded that maintaining cultural identity, *next to* emancipation and integration from within the Orthodox Jewish community is not impossible, but that this requires minimal mutual dialogue and understanding.

REFERENTIES

Belcove-Shalin JS, editor. *New world Hasidim: ethnographic studies of Hasidic Jews in America*; Albany: State University of New York Press; 1995.

1. Heilman SC, Cohen SM. *Cosmopolitans and parochial: modern orthodox Jews in America*. Chicago: Chicago University Press; 1989.
2. Webber J. editor. *Jewish identities in the new Europe*. London and Washington: Littman Library of Jewish Civilization; 1994.
3. Heilman S. *Defenders of the faith: inside ultra-orthodox Jewry*. New York: Schocken Books; 1992.
4. Longman C. Een sterke vrouw, wie zal haar vinden? zij is meer waard dan edelstenen.... *Fundamenten en feminisemen in de hedendaagse joodse orthodoxie*. Tijdschrift voor Humanistiek. 2006; 27: 31-40.
5. Longman C. A woman of valour, who can find her? Far beyond pearls is her value" *Fundaments and feminisms in contemporary Orthodox Judaism*. In: Dubbel I, Vintges K., editors. *Women, Feminism and Fundamentalism*. Amsterdam: Humanistics University Press. 2007; p. 40-52.
6. Gutwirth J. *Vie juive traditionnelle: ethnologie d'une communauté Hassidique*. Paris: Les Editions de Minuit; 1970.
7. Mintz JR. *Legends of the Hasidim: an introduction to Hasidic culture and oral tradition in the New World*. Chicago and London: The University of Chicago Press; 1968.
8. Davidman L. *Tradition in a rootless world: women turn to orthodox Judaism*. Berkeley, Los Angeles and Oxford: University of California Press; 1991.
9. Kaufman DR. *Rachel's daughters: newly orthodox Jewish women*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press; 1993.
10. El-Or T. *Educated and ignorant: ultraorthodox Jewish women and their world*. Boulder and London: Lynne Rienner Publications; 1994.
11. El-Or T. *Next year I will know more: literacy and identity among young orthodox women in Israel*. Detroit: Wayne State University Press; 2002.
12. Brachfeld S. *Onze joodse burens: een inleiding in het jodendom*. Antwerpen: Uitgeverij Houtekiet; 2000.
13. Abicht L. *Geschiedenis van de Joden van de Lage Landen*. Antwerpen, Amsterdam, Antwerpen: Meulenhoff/Manteau; 2006.
14. Abicht L. *De joden van Antwerpen*. Brussel: Grammens; 1988.
15. Gutwirth J. Een halve eeuw herleving van het chassidisme. *Streven*. 1999 Jul-Aug: 603-14.
16. Longman C. *Carrière vrouwen met pruiken: Chabad-vrouwen van Londen tot Brooklyn, New York*. In: Pinxten R, editor. *Mensen*.

- Een inleiding tot de culturele antropologie. Tiel: Lannoo-Campus; 2010. p. 199-203.
17. Longman C. Antropologisch onderzoek naar joodsorthodoxe vrouwen vanuit seculier feministisch perspectief. *Tijdschrift voor feministische antropologie*. 2004; 25(1): 36-51.
 18. Bacchetta P, Power M, editors. *Right-wing women: from conservatives to extremists around the world*. New York & London: Routledge; 2002.
 19. Dubbel I, Vintges K, editors. *Women, feminism and fundamentalism*. Amsterdam: Humanistics University Press; 2007.
 20. Howland CW, editor. *Religious fundamentalisms and the human rights of women*. Houndmills & London: Macmillan Press; 1999.
 21. Longman C. Life stories of the personal, professional and political: Orthodox Jewish women negotiating work and home. In: Gazsi J, Peto A, Toronyi Z, editors. *Gender, Memory, and Judaism*, Budapest: Balassi Kiado & Herne: Gabriele Schäfer Verlag; 2007. p. 75-85.
 22. Longman C. 'Not us but you have changed' discourses of difference and belonging among Haredi women. *Social Compass. Revue Internationale de Sociologie de la Religion/International Review of Sociology of Religion*. 2007; 54(1): 77-95.
 23. Longman C. Sacrificing the career or the family? orthodox Jewish women in between secular work and the sacred home. *European Journal of Women's Studies*, special issue 'Questioning the Secular'. 2008; 15(3): 223-39.
 24. Moghadam VM, editor. *Identity politics and women: cultural reassertions and feminisms in international perspective*. Boulder, CO: Westview Press; 1994.
 25. Longman C. Priesteres van de miniatuurtempel: Joods-orthodoxe vrouwen: onderdrukt, empowered of geëmancipeerd. *Tijdschrift voor genderstudies*. 2004; 7(1): 18-29.
 26. Longman C. Beyond a "god's eye view" in the study of gender and religion: with a case study on religious practice and identity among strictly orthodox jewish women, onuitgegeven doctoraalscriptie, Universiteit Gent; 2002.
 27. Longman C. Joodse menstruatieriten: symbool van vrouwenonderdrukking of vrouwelijke identiteit?. *Tijdschrift voor Seksuologie*. 2002; 26(2): 146-52.
 28. Longman C. Empowering and engendering "religion": a critical perspective on ethnographic holism. *Social Anthropology: The Journal of the European Association of Social Anthropologists*. 2002; 10(2): 239-48.

29. Greenberg B. On women and Judaism: a view from tradition. Philadelphia and Jerusalem: The Jewish Publication Society of America (orig. 1981); 1988.
30. Yanay N, Rapoport T, editors. Ritual impurity and religious discourse on women and nationality. *Women's Studies International Forum*. 1997; 20: 651-63.
31. Yuval-Davis N. The personal is political: Jewish fundamentalism and women's empowerment. In: Howland CW, editor. *Religious fundamentalisms and the human rights of women*. Houndmills and London: Macmillan Press; 1999: p. 33-42.
32. Zahler, RZ. De reinheid van het joodse huwelijk: taharat hammisjpacha. Antwerpen: Tseirei Agudas Chabad; 1980.
33. Frankiel T. The voice of Sarah: feminine spirituality and traditional Judaism. New York: Biblio Press; 1990.
34. Kaufman M. The woman in Jewish law and tradition. Northvale, New Jersey and London: Jason Aronson Inc.; 1995
35. Shalit W. A return to modesty: discovering the lost virtue. New York: Simon & Schuster; 1999.
36. Blumen O. Criss-crossing boundaries: ultraorthodox Jewish women go to work. *Gender, Place, and Culture*. 2002; 9(2): 133–51.
37. Heilman SC. Sliding to the right: the contest for the future of American orthodoxy. Berkeley: University of California Press; 2006.
38. Coene G, Longman C. Gendering the diversification of diversity? the Belgian hijab (in) question. *Ethnicities*, special issue 'The rights of women and the crisis of multiculturalism'. 2008; 8(3): 302-21.

Published in : *Verhandelingen - Koninklijke Academie voor Geneeskunde van België*. 2010;72(3-4): 177-218.
[The anthropology of women in the Orthodox Jewish community of Antwerpen: identity, emancipation and integration, *The (Belgian) Journal of Medicine*]

Chia Longman

DE ANTROPOLOGIE VAN VROUWEN IN DE
JOODSORTHOODOXE GEMEENSCHAP VAN ANTWERPEN:
EIGENHEID, EMANCIPATIE EN INTEGRATIE

Keywords: anthropology, gender identity, religion, Judaism, Belgium