

# LESBISCH, SEKS en SCHUILEN.

CONSTRUCTIES VAN SEKSUALITEIT ONDER LESBISCHE VROUWEN IN PARAMARIBO

---



Nikki Mulder

BACHELORSCRIPTIE CULTURELE ANTROPOLOGIE  
UNIVERSITEIT UTRECHT



# LESBISCH, SEKS EN SCHUILEN

CONSTRUCTIES VAN SEKSUALITEIT ONDER LESBISCHE VROUWEN IN PARAMARIBO

BACHELORSCRIPTIE CULTURELE ANTROPOLOGIE

UNIVERSITEIT UTRECHT

Nikki Mulder

STUDENTNUMMER: 3237893

BEGELEIDER: Marike van Gijssel

Juli 2011

EMAIL: nikkimulder84@hotmail.com

FOTO OMSLAGPAGINA: *Women'SWay* huisfeest.



# VOORWOORD

Deze scriptie is het eindproduct van mijn eerste ervaring als antropologisch veldwerker. Het onderzoek en het schrijven van de scriptie vormen tezamen een leerzame en indrukwekkende afsluiting van de bachelor culturele antropologie. Dit voorwoord wil ik graag aangrijpen om een aantal mensen te bedanken die mij tijdens deze ervaring vanuit hun eigen rol en op hun manier hebben ondersteund.

Als eerste gaat mijn dank uit naar al die Surinaamse dames die mij tijdens mijn onderzoek hebben opgenomen in hun leven en die hun meest intieme verhalen met mij gedeeld hebben. Zonder hun openheid had ik deze scriptie nooit kunnen schrijven. Allen hebben de wens uitgesproken anoniem te blijven en in de teksten die hier zullen volgen, dragen zij dus ook fictieve namen. Ik heb mijn best gedaan hun identiteit voor de lezer verborgen te houden, maar aangezien ik gepoogd heb een levendig portret neer te zetten van deze vrouwen kan het zijn dat zij elkaar zullen herkennen. In het bijzonder wil ik hierbij de bestuursleden van *Women'SWay* bedanken. Hun netwerk vormde het startpunt en de basis voor mijn onderzoek, zij lieten mij binnen op elke vergadering en bestuurstraining en boden mij de mogelijkheid om in de vorm van een thema-avond heel veel waardevolle informatie te verzamelen (waarvoor, secretaris, speciale dank en excuses voor de lamme hand).

Mijn begeleidster Marike van Gijsel wil ik bedanken voor haar feedback en geduld. Ik weet niet wanneer zij mijn stukken las – waarschijnlijk noodgedwongen voor het slapen gaan en in de trein – maar onder haar aanwijzingen en kritische oog heeft mijn onderzoek en scriptie vorm gekregen. Ik had me geen betere begeleidster kunnen wensen.

Mijn huisbazen wil ik via deze weg bedanken voor hun hartelijke ontvangst in hun thuis, de gezellige, droevige en/of rokerige avonden op het balkon en de onvergetelijke *dyul*-dag op het erf. Tineke Punter, Fer van Heijzen en Marisca Blufpand hebben het dak boven mijn hoofd überhaupt mogelijk gemaakt, waarvoor ik hen graag wil bedanken. Mijn lotgenoten Marie-José en Tamara wil ik graag bedanken voor de veldwerkpauses waarin we onder het genot van vele *dyogo's* gewoon even konden genieten van *switi Sranan*. Mijn vrienden, die ik het afgelopen half jaar bijna niet gezien heb, wil ik hierbij bedanken voor hun bemoedigende woorden die mij al dan niet via persoonlijk dan wel digitaal contact bereikten.

Als laatste bedank ik mijn moeder voor haar eeuwige steun en vertrouwen in mijn keuzes.



# INHOUDSOPGAVE

<b>1. INLEIDING</b>	8
<b>2. THEORETISCHE ONDERBOUWING</b>	14
§ 2.1 SEKSUALITEIT	14
§ 2.2 <i>SAME-SEX</i> SEKSUALITEIT	17
§ 2.3 MONDIALISERING EN SEKSUELE SUBJECTIVITEIT	22
<b>3. CONTEXT</b>	26
<b>4. SEKSUELE SUBJECTIVITEIT EN GENDER</b>	30
§ 4.1 SEKSUELE SUBJECTIVITEIT	31
§ 4.2 <i>GENDER</i> CONSTRUCTIES EN -PERFORMANCE	37
<b>5. SEKS EN <i>BODY POLITICS</i></b>	41
§ 5.1 LIEFDESRELATIES EN SEKSUALITEIT	42
§ 5.2 SEKS EN SEKSUELE PARTNERS	49
<b>6. NAAR BUITEN KOMEN EN SCHUILEN</b>	57
§ 6.1 RUIMTEPOLITIEK OP BESTUURSNIVEAU	59
§ 6.2 RUIMTEPOLITIEK OP PERSOONLIJK NIVEAU	63
<b>7. AFSLUITING</b>	68
<b>LITERATUUR</b>	74
<b>BIJLAGEN</b>	79
BIJLAGE 1: REFLECTIE	79
BIJLAGE 2: SAMENVATTING	82





# 1. INLEIDING

*Als jij jezelf geen titel wil geven, doe dat niet. Maar jij weet wel van jezelf dat je lesbisch bent, je bent het gewoon, diep daarbinnen moet die vrouw dat weten van, ik val op vrouwen, er is een naam daarvoor.<sup>1</sup>*

Marjory is een jonge, Surinaams-Creoolse<sup>2</sup> vrouw met een volksklasse achtergrond en valt op vrouwen. In het bovenstaande fragment wordt duidelijk dat ze haar seksuele verlangens naar vrouwen een naam geeft: lesbisch. In eerste instantie lijkt deze identiteitsclaim geen betekenisvol gegeven en misschien zelfs wel een vanzelfsprekende gevolgtrekking. Echter, zoals ik in deze inleiding zal uitleggen, is Marjory's statement verbonden met allerlei complexe vraagstukken.

Mijn onderzoek richt zich op constructies van seksualiteit onder vrouwen die van vrouwen houden. In de antropologische studie naar seksualiteit is een debat gaande tussen essentialistische en constructivistische verklaringen voor seksueel gedrag. Het essentialisme ziet seksueel gedrag als het effect van biologische of fysiologische processen in een individu en beschouwt seksualiteit als sociaal en historisch onveranderlijk. In constructivistische vertogen wordt gesteld dat seksualiteit een geschiedenis heeft, dat seksueel gedrag verbonden is met sociaal-culturele structuren en een grote variatie vertoont over tijd en ruimte. Specifiek met betrekking tot *same-sex* seksualiteit speelt het concept van seksuele identiteit een grote rol in dit debat. Somerville (1997) stelt dat seksualiteit in westerse wetenschappelijke en publieke vertogen wordt gezien als identiteitsvormend. Hiermee bedoelt zij dat seksuele praktijken en gevoelens worden ingezet om menselijke wezens te categoriseren in 'heteroseksueel' of 'homoseksueel' – *either/or identity politics*, in Tinsley's woorden (2010:9). De twee polen in dit binaire systeem worden opgevat als permanente en exclusieve seksuele geaardheden (Davis & Whitten 1987:80).

Echter, in de hedendaagse wereld die gekenmerkt wordt door mondialisering blijven deze vertogen en identiteitsconstructen niet netjes op hun plaats. Het reizen van geld, mensen, ideeën en symbolen over nationale grenzen heen laat het domein van seksualiteit niet onaangeroerd. Veel antropologen wijzen op de mondiale verspreiding van bovengenoemde westerse seksuele vertogen en identiteitsconstructen – zoals *gay*, *homo*, *queer*, *LGBT*, *lesbisch* – door massamedia, mensenrechtenorganisaties, aids-gerelateerde campagnes en massamigratie (zie Babb 2004; Boellstorff 2003; Grewal & Kaplan 2001; Tinsley 2010). Het doel van mijn onderzoek is inzicht te

---

<sup>1</sup> Interview met Marjory, 24/03/2011.

<sup>2</sup> In Suriname is een Creool iemand van (gedeeltelijk) Afrikaanse afkomst.

bieden in de ontmoeting tussen dit westerse discours en lokale kaders van seksuele betekenisgeving en praktijken. Mijn specifieke aandacht gaat daarbij uit naar de relatie tussen seksuele subjectiviteit en seksueel gedrag.

Deze doelstelling leidt naar de gemonialiseerde en multiculturele context van mijn onderzoek: Paramaribo, de hoofdstad van Suriname. Een korte introductie van deze locatie met betrekking tot *same-sex* seksualiteit zal laten zien waarom ik specifiek voor Paramaribo heb gekozen voor de uitvoering van mijn onderzoek en waarom Marjory's uitspraak aan het begin van deze inleiding zoveel vragen oproept.

De Afro-Surinaamse volksklasse kent een rijke traditie rondom *same-sex* seksualiteit, *a mati wroko*,<sup>3</sup> een instituut dat teruggaat tot vóór 1900 en waarin vrouwen seksuele relaties aangaan met vrouwen en mannen.<sup>4</sup> In haar etnografie *The Politics of Passion* (2006)<sup>5</sup> beschrijft Gloria Wekker op levendige wijze de seksuele cultuur van vrouwelijke *mati*. Deze heeft diepe wortels in de volkscultuur en is verbonden met de Wintireligie, waarin een persoon wordt beschouwd als meervoudig, smeedbaar, dynamisch en bestaande uit mannelijke en vrouwelijke elementen. Hun verlangen naar vrouwen wordt door *mati* verklaard met het idee dat zij 'gedragen' worden door de mannelijke Bosgod *Ampuku* (Wekker 2006:192-193). Wekker stelt dat de *same-sex* praktijken van deze vrouwen geen stigma dragen in de Afro-Surinaamse volksklasse: "*being with a woman was accepted, as long as you did not talk about it*" (2006:237). Een sleutelement in Wekker's beschrijving van het *mati wroko* is het gegeven dat *mati* seksualiteit beschouwen als praktijk, als gedrag; kortom, seks is iets wat je doet.

Het laatste hoofdstuk van haar etnografie sluit Wekker (2006:257) af met:

*Another question concerns the future of this black diasporic sexual knowledge system and set of practices. If globalization continues to accelerate, will these practices continue to frame the ways in which Afro-Surinamese women both in Suriname and in the Netherlands think about themselves and shape their subjectivities, or will they eventually become black 'lesbians'? Will they come to think of sexual activity as sexual identity?*

Wanneer Marjory als Afro-Surinaamse vrouw uit de volksklasse seksualiteit beschouwd als iets wat je bent en waar je een naam aan kunt geven, is dat tegen deze achtergrond allesbehalve vanzelfsprekend. Deze context laat zien dat Marjory's uitspraak verbonden is met de vraagstukken van essentialisme en constructivisme, seksuele identiteit en mondialisering die ik hierboven uiteengezet heb. De centrale vraag die ik stel om de complexe relatie tussen het lokale

---

<sup>3</sup> Letterlijk vertaald: het vriend(inn)en werk.

<sup>4</sup> *Mati wroko* betreft niet enkel vrouwen die relaties aangaan met vrouwen, maar ook mannen hebben *same-sex* relaties. Deze zijn echter nauwelijks gedocumenteerd.

<sup>5</sup> Gebaseerd op veldwerk in 1990-1991 en 2001.

en het mondiale te duiden, luidt: Hoe construeren lesbische vrouwen in Paramaribo seksualiteit in het licht van de lokale multiculturele context en seksuele mondialisering?

Van 27 januari tot 12 mei 2011 heb ik mijn veldwerk in Paramaribo uitgevoerd. Mijn informanten zijn Surinaamse vrouwen zoals Marjory die westerse seksuele labels hebben geadopteerd en socialiseren in groepen van vrouwen en mannen die hetzelfde hebben gedaan. De participanten in mijn relatief kleine onderzoeksgroep van iets meer dan twintig vrouwen variëren in leeftijd van zeventien tot 53. Wat betreft Paramaribo kan niet echt gesproken worden van een lesbische of gay gemeenschap. De sociale netwerken van vrouwen die van vrouwen houden zijn weinig verbonden met elkaar: “iedereen heeft zijn eigen groepje.”<sup>6</sup> Hoewel het *mati wroko* oorspronkelijk een Afro-Surinaams instituut is, heb ik tevens vrouwen van Hindostaanse, Javaanse en gemengde afkomst<sup>7</sup> betrokken bij mijn onderzoek. Hierdoor wil ik ruimte geven aan de etnische complexiteit van het lesbische landschap in Paramaribo in samenstelling, partnerkeuze en bronnen van seksuele betekenisgeving. Een aantal van mijn (oudere) informanten is daarnaast geremigreerd en hebben een deel van hun leven in Nederland gewoond.

In de eerste helft van mijn onderzoeksperiode was participerende observatie mijn belangrijkste onderzoeksmethode. Door deel te nemen aan het dagelijks leven in de stad leerde ik de voor mij onbekende context van Paramaribo kennen en probeerde ik specifieke omgangsvormen, manieren van praten, bewegen en kleden eigen te maken. Locaties zoals vergaderingen van de stichting *Women'SWay*,<sup>8</sup> “girls-only” feesten, de *gay*-avond in discotheek Millennium en poolcafés vormden belangrijke plaatsen om in contact te komen met mogelijke informanten. Gezien de persoonlijke aard van mijn onderzoek achtte ik het noodzakelijk eerst een vertrouwensband op te bouwen met mijn informanten, voordat ik hen zou gaan interviewen. Het ‘rondhangen’ of -dansen en het hebben van informele gesprekken op de genoemde plaatsen zorgde ervoor dat zij gewend raakten aan mijn aanwezigheid en mijn gewoonte aantekeningen te maken van voor hen alledaagse gesprekken en gebeurtenissen. Daarnaast leverde het observerend participeren in het dagelijks leven van mijn informanten vaak waardevolle informatie op.

Halverwege mijn veldwerk heb ik een focusgroep over seksuele identiteit gehouden, waaraan ongeveer vijftien vrouwen hebben geparticipeerd. Daar heb ik de aanwezigen eerst gevraagd een formulier in te vullen, waarin ik hen onder andere heb gevraagd of en hoe zij hun seksuele voorkeur benoemen en welke verklaring zij geven voor hun seksuele gevoelens. Deze

---

<sup>6</sup> Veldaantekeningen 20/03/2011.

<sup>7</sup> Sommige van mijn informanten hebben naast Creoolse, Hindostaanse en Javaanse ook Chinese, Guianese, Inheemse of Nederlandse voorouders.

<sup>8</sup> Tijdens mijn veldwerk nog stichting-in-oprichting voor “vrouwen die (ook) van vrouwen houden” (<http://www.facebook.com/pages/WomenSWay/132991790063045>).

formulieren werden vervolgens gebruikt als aanleiding voor een groepsgesprek over de relevantie van seksuele labels, over seks en gender en over naar buiten komen met je seksuele gevoelens voor vrouwen. De antwoorden en discussies vormden niet alleen waardevolle data, maar wezen tevens op belangrijke kwesties die ik moest integreren in mijn interviews.

Na deze focusgroep heb ik in totaal tien vrouwen persoonlijk geïnterviewd. In de ongestructureerde interviews kon ik aan de hand van een topiclijst diepgaandere en intiemere vragen stellen over de wijzen waarop zij zichzelf seksueel beschouwen, hun seksuele relaties, voorkeuren en praktijken en hun ideeën over het 'naar buiten komen.'<sup>9</sup> De selectie van deze vrouwen voor kwalitatieve interviews heb ik enerzijds gemaakt op basis van rapport – omdat ik regelmatig intieme vragen stelde, wilde ik dat deze vrouwen zich enigszins op hun gemak voelden – en anderzijds wilde ik dat deze groep divers zou zijn in leeftijd, genderpresentatie, sociaaleconomische klasse en etnische afkomst.

In de volgende zes hoofdstukken worden de gegevens gepresenteerd die ik met behulp van de bovengenoemde methoden heb kunnen verzamelen en bespreek ik het theoretisch kader waarmee ik deze gegevens duid. Na deze inleiding volgt in hoofdstuk twee een theoretische beschouwing vanuit antropologische invalshoek van de centrale begrippen van mijn onderzoek, respectievelijk seksualiteit, *same-sex* seksualiteit, multiculturaliteit en mondialisering. Hierbij zal ik streven naar een integratie van deze begrippen, zodat aan het einde van het hoofdstuk de relaties tussen deze concepten duidelijk worden. Met dit hoofdstuk plaats ik mijn onderzoek binnen specifieke theoretische debatten en daarnaast vormt deze beschouwing een kader voor de interpretatie van mijn empirische data. In hoofdstuk drie introduceer ik de context van mijn onderzoek en bespreek ik de genoemde begrippen met betrekking tot Suriname. Daarna volgen de drie empirische hoofdstukken van deze scriptie die uiteindelijk tezamen een antwoord moeten bieden op de centrale vraag. Hoofdstuk vier gaat over seksuele subjectiviteit en gender en heeft ten doel te laten zien hoe mijn informanten hun seksuele en '*gegenderde*' Zelf beschouwen en presenteren. Hoofdstuk vijf draait om seks en *body politics* en gaat specifiek in op (ideeën over) seksuele praktijken en partners. Het zesde hoofdstuk is getiteld 'Naar buiten komen en schuilen' en geeft inzicht in de manier waarop mijn informanten invulling en betekenis geven aan (private en publieke) ruimte in hun vertoog en praktijken. Deze hoofdstukken bieden achtereenvolgens een analyse op het persoonlijke, relationele en sociaal-politieke niveau, waarbij het eerste is gericht op seksuele subjectiviteit, het tweede op seksuele praktijken en het derde op seksuele ruimtropolitiek. In het zevende en laatste hoofdstuk wordt deze scriptie uiteindelijk afgesloten door de empirische gegevens te koppelen aan bestaande

---

<sup>9</sup> 'Naar buiten komen' kan gezien worden als een lokale metafoor voor het bekendmaken van je seksuele voorkeur, vergelijkbaar met het Engelse '*coming out*' en het Nederlandse 'uit de kast komen.' In hoofdstuk zes zal hierop ingegaan worden.

theorieën en door te laten zien wat deze conclusies betekenen voor de eerder geformuleerde theoretische doelstelling.

## 2. THEORETISCHE ONDERBOUWING

Ten einde inzicht te krijgen in de theoretische debatten rondom constructies van seksualiteit in een gemondialiseerde context als Paramaribo, wordt hieronder een theoretische beschouwing gegeven van enkele belangrijke concepten en theorieën vanuit antropologische invalshoek. Deze bespreking zal tevens als kader dienen voor de duiding en interpretatie van de verzamelde veldwerkgegevens die in de volgende hoofdstukken gepresenteerd zullen worden. Als eerste zal inzicht geboden worden in het begrip van seksualiteit en de belangrijkste wetenschappelijke debatten ten aanzien van dit concept. Vervolgens zal ik dit uitdiepen naar de arena van *same-sex* seksualiteit, waarbij tevens aandacht zal zijn voor de voornaamste wetenschappelijke debatten. Uiteindelijk zullen mondialisering en multiculturaliteit als antropologische concepten worden besproken, waarbij ten slotte ingegaan wordt op de relaties tussen deze concepten en *same-sex* seksualiteit.

### § 2.1 SEKSUALITEIT

Hieronder wordt het begrip seksualiteit als antropologisch begrip verkend. Allereerst wordt de theoretische ontwikkeling geschetst van het begrip seksualiteit, waarbij dit respectievelijk als essentiële biologische drang en als een sociaal-cultureel construct wordt begrepen. Ten tweede zal ingegaan worden op de consequenties die dit epistemologische standpunt met zich meebrengt. Dat wil zeggen, seksualiteit wordt achtereenvolgend gekoppeld aan kwesties van definiëring, het *boundary* model, macht en *gender*.

De traditie van het seksueel essentialisme ziet seks als een natuurlijke drang; een instinct dat voorafgaat aan het sociale leven en een vormende werking op instituties heeft. Binnen dit paradigma wordt seks beschouwd als sociaal en historisch onveranderlijk en als een individueel eigendom gevestigd in hormonen of de psyche (Rubin 1984). Malinowski's werk kan genoemd worden als een voorbeeld van een essentialistische benadering op seksualiteit. In zijn boek *Sex and Repression in Savage Society* (1927) beargumenteert hij dat huwelijk en 'paring' een soortgelijk, universeel proces is in verschillende culturen: "*Man still has to court his prospective mate and she still has to choose to yield to him. The woman still has to bear and the man to remain with her as her guardian*" (Malinowski 1927, in Caplan 1987:12). Seksualiteit en seksuele man-vrouw relaties worden in dit opzicht gezien als gestuurd en ingegeven door universele biologische processen.

Etnografisch en historisch onderzoek sinds de jaren zeventig laat echter zien dat seksuele praktijken en noties van seksualiteit een grote variatie vertonen over tijd en ruimte en nauw verbonden zijn met culturele structuren (di Leonardo & Lancaster 1997:1). Deze argumentatie is

ingebod in het sociaal-constructivisme en gaat in tegen een essentialistische visie op seksualiteit. In het onderstaande citaat stellen Snitow, Stansell en Thompson (1983) dat de persoonlijke en private wereld van seksualiteit – en tevens de westerse constructie van seksualiteit als persoonlijk en privaat – een sociaalhistorisch product is:

*Perhaps there is a reluctance to add sex to history because we treasure sex as a retreat from time. Certainly there are strong reasons to long for something spontaneous – either sacred, wordless, or romantic – a reliable private pleasure, a refuge from social exhaustion. But these feelings, too, are social and socially constructed.* (Snitow, Stansell & Thompson 1983:10)

Sociaal constructivisten stellen dat seksualiteit niet voornamelijk een biologische categorie is, maar dat seksueel gedrag en seksuele betekenissen gevormd worden in specifieke sociale en historische contexten (Freedman & D’Emilio 2005:164). Seksualiteit kan in dat opzicht niet bestudeerd worden in een vacuüm, als een ding op zich, maar is voor betekenis altijd afhankelijk van een historische, sociale en culturele context.

Een moeilijkheid die voortkomt uit een constructivistische benadering van seksualiteit is dat seksualiteit veel verschillende betekenissen kan hebben in verschillende sociale en culturele contexten. De definiëring van seksualiteit wordt hiermee problematisch, wat te merken valt aan de algemene afwezigheid van definities van seksualiteit in literatuur. Welke menselijke ervaringen uiteindelijk worden geïdentificeerd als seksuele ervaringen hangt af van codes van betekenis in een bepaalde context (Cameron & Kulick 2003:15). Cameron en Kulick stellen daarom dat seksualiteit het beste benaderd kan worden als een ‘discursief’ construct (2003:18). In de Foucaultiaanse traditie verwijst discourse naar manieren van refereren naar of de constructie van kennis over een bepaalde kwestie of praktijk (Foucault 1972, in Hall 1997:6). Discourse heeft daarmee betrekking op zowel taal als op praktijken, aangezien sociale praktijken betekenissen met zich meebrengen en gedrag wordt beïnvloed door codes van betekenis (Hall 1997:44). Inzicht in betekenissen van verlangen en seksualiteit wordt in die zin onder andere verkregen door aandacht te besteden aan cultureel specifieke metaforen en beelden over seksualiteit en erotiek (Elliston 2005:106). Aspecten die in de literatuur dan ten minste tot het domein van seksualiteit gerekend worden, zijn erotische verlangens en praktijken, en seksuele identificaties en identiteiten (Robertson 2005:1). Voor mijn onderzoek zijn al deze aspecten van belang en zullen terugkomen in de empirische hoofdstukken die hierop volgen.

In *Purity and Danger* (1966) stelt Mary Douglas dat ideeën over en gebruiken rondom seksualiteit en gender een symbolische uitdrukking zijn van machtsverhoudingen in een samenleving (1966:4). Zij toont aan hoe ideeën over *purity* – reinheid of zuiverheid – en *danger* – vervuiling of besmetting – symbool staan respectievelijk voor sociale orde en wanorde (1966).

Douglas (1966:6) stelt dat noties van besmetting in sommige gevallen terug te brengen zijn tot reacties op een anomalie of onregelmatigheid. Ze legt anomalie uit als een element dat niet past binnen een gegeven classificatie (1966:47). Specifiek over seksualiteit stelt Douglas (1966:4) dat ideeën over seksuele gevaren en vervuiling geïnterpreteerd kunnen worden als symbolen voor de hiërarchische orde in een sociaal systeem. Dit argument van Douglas is kenmerkend voor de wetenschappelijke stelling van tweedegolf feministen: 'het persoonlijke is politiek', waarmee zij aanduiden dat schijnbaar persoonlijke aspecten van het leven gestructureerd zijn door grotere sociale relaties en systemen (Ross & Rapp 1997:153). Discoursen over seksualiteit zijn dus verweven met machtsrelaties omdat discoursen – kennis en manieren van refereren – worden ingezet om sociaal gedrag te reguleren (Hall 1997:47). Nagel (2003:46-48) stelt bijvoorbeeld dat seksualiteit populaties langs seksuele *boundaries* verdeelt. Zij beargumenteert dat seksuele grenzen – over objecten van verlangens; frequentie, stijlen, tijden en plaatsen van seksuele activiteit; reproductiemethoden; partnerkeuze – formeel en informeel worden gereguleerd en bewaakt (Nagel 2003:46). Dit *boundary model* van seksualiteit baseert Nagel op Barth's (1969) theorie over etniciteit en etnische grenzen, waar in de laatste paragraaf over mondialisering en multiculturaliteit op in gegaan zal worden. Zoals eerder is aangegeven is de productie en handhaving van seksuele grenzen geen neutraal proces, omdat machtsverhoudingen van invloed zijn op de scheiding van normale en abnormale, fatsoenlijke en onfatsoenlijke vormen van seksualiteit (Botman & Sanches 2008:7). Vormen van seksualiteit worden dus gedefinieerd in relatie tot andere seksualiteiten, benadrukt door seksuele *boundaries*.

Het feministische standpunt over de verbondenheid van zogenaamd persoonlijke en publieke facetten van het leven laat tevens zien dat seksualiteit structureel verbonden is met *gender*. Met *gender* wordt de sociale betekenis en constructie van mannelijkheid en vrouwelijkheid bedoeld (Nencel 2007:96). Robertson (2005:4) geeft aan hoezeer *gender* en seksualiteit in het westerse hegemonische model gezien worden als natuurlijk verbonden: "*males are bodies with penises, are masculine men, and are heterosexual; females are bodies with vaginas, are feminine women, and are heterosexual.*" Teruggrijpend op het seksuele *boundary model* zoals hierboven omschreven, is het in deze omschrijving van Robertson duidelijk dat seksuele grenzen in grote mate beïnvloed worden door *gender boundaries*. Ondanks deze verstrengeling van noties van *gender* en seksualiteit, wordt Rubin's artikel "*Thinking Sex*" (1984) in de literatuur regelmatig aangehaald om te laten zien dat beide domeinen toch een interne dynamiek en politiek kennen. Zij stelt dat *gender* en seksualiteit gerelateerd zijn, maar dat zij de basis vormen van "*two distinct arenas of social practice*" (Rubin 1984:308). Dit standpunt illustreert zij door in te gaan op de sociale positie van lesbiennes. Zij beargumenteert dat lesbiennes niet enkel op basis van *gender* – als vrouw – onderdrukt worden, maar tevens op basis van seksualiteit – als *queers* en seksueel afwijkende of abnormale personen. *Gender* en



seksualiteit zijn dus in verregaande mate verstrengeld, maar representeren verschillende assen van betekenis op basis waarvan samenlevingen gelaagd en ongelijk zijn (Rubin 1984:308). Dit geeft aanleiding tot de volgende paragraaf over *same-sex* seksualiteit, aangezien dat in veel culturen wordt gezien als grensoverschrijdend gedrag ten aanzien van mannelijkheid, vrouwelijkheid én seksualiteit (Van Gijsel 1999:24). Om de relaties tussen *gender* en seksualiteit te verduidelijken wordt in de volgende paragraaf tevens inzicht geboden in *gender*constructies binnen lesbische gemeenschappen. In mijn onderzoek heb ik namelijk niet enkel aandacht besteed aan het domein van seksualiteit, maar heb ik tevens constructies en performances van *gender* onderzocht, om te laten zien hoe deze domeinen onafhankelijk en in relatie tot elkaar opereren in de levens van mijn informanten.

## § 2.2 *SAME-SEX* SEKSUALITEIT

Zoals hierboven al is gebleken, is seksualiteit een complex begrip. In deze paragraaf wordt de algemene notie van seksualiteit gespecificeerd naar het domein van *same-sex* seksualiteit. Hierin zal duidelijk gemaakt worden dat specifieke debatten en theoretische kwesties van belang zijn wanneer het gaat over seksuele gevoelens voor en seksuele praktijken tussen mensen van hetzelfde geslacht; in mijn onderzoek betreffen dit vrouwen. Er wordt ten eerste inzicht gegeven in het theoretische debat binnen de antropologie rond *same-sex* seksualiteit, waarbij voornamelijk wordt gekeken naar de implicaties van essentialistische en constructivistische standpunten. Daarna zal een bespreking van *gender*presentaties en -rollen in lesbische gemeenschappen de specifieke rol van *gender* in *same-sex* seksualiteit duidelijk maken. Vervolgens worden de ruimtelijke categorieën van privaat en publiek theoretisch behandeld, die vaak symbolische betekenissen krijgen toegekend met betrekking tot *same-sex* seksualiteit en *gender*. Als laatste zal worden ingegaan op het vraagstuk van identiteit en gedrag met betrekking tot *same-sex* seksualiteit.

In dit onderzoek maak ik de bewuste keuze voor de term *same-sex* seksualiteit in plaats van het gebruikelijke homoseksualiteit. Historici op het gebied van seksualiteit, waaronder Michel Foucault, hebben aangetoond dat de begrippen homo- en heteroseksualiteit relatief moderne constructen zijn met een specifieke geschiedenis. In het westen worden homo- en heteroseksualiteit vanaf het einde van de negentiende eeuw beschouwd als levenslange, onveranderlijke en exclusieve seksuele voorkeuren of 'geaardheden'<sup>10</sup> (Davis & Whitten 1987:80). Deze seksuele (zelf)categorisering is enerzijds een vorm van controle, restrictie en verbod of onderdrukking, maar functioneert anderzijds voor minder geprivilegieerde groepen

---

<sup>10</sup> Zoals gezegd zijn deze opvattingen onderdeel van een geheel discours over (homo)seksualiteit, wat niet betekent dat de gehele praktijk volgens dezelfde criteria plaatsvindt. De notie van 'levenslange' homoseksualiteit is geen weerspiegeling van de praktijk van zowel Euro-Amerikaanse als non-Euro-Amerikaanse homoseksualiteiten (zie Elliston 2005:96-97).

als een bron van troost, veiligheid, zekerheid en politiek verzet (Weeks 1987:37-38). Seksualiteit wordt in westerse wetenschappelijke en publieke vertogen dus gezien als identiteitsvormend; seksuele verlangens en praktijken vormen de basis voor verschillende 'natuurlijke' categorieën van menselijke wezens (Somerville 1997:37). Met betrekking tot het gebruik van de term 'homoseksualiteit' moet gerealiseerd worden dat homoseksualiteit als seksuele categorie een socio-cultureel product is van een bepaalde historische periode en niet universeel toegepast kan worden op lokale vormen van *same-sex* seksualiteit.

Dit construct van *same-sex* seksualiteit is gegrond in een essentialistische benadering van seksualiteit en heeft een grote invloed gehad op antropologische analyses van *same-sex* praktijken. Dit komt mede doordat de ontwikkeling van wetenschappelijke interesse voor *same-sex* seksualiteit historisch volgde op de opkomst van de *gay rights movement*, wiens emancipatoire agenda steunde op een dergelijke essentialistische notie van seksualiteit (Blackwood 2002, in Sinnot 2009:225). Volgens Blackwood (1986) heeft dit essentialistische kader tot twee vooronderstellingen geleid. Ten eerste wordt 'heteroseksualiteit' binnen deze traditie als de norm voor seksueel gedrag gepresenteerd, wat *same-sex* praktijken abnormaal of afwijkend maakt, ongeacht de lokale institutie of acceptatie van deze praktijken (Blackwood 1986:3). Ten tweede gaat een essentialistische visie uit van een 'homoseksuele natuur', welke gezien wordt als de basis voor alle uitdrukkingen van *same-sex* seksualiteit (Blackwood 1986:4). De traditie van het essentialisme heeft binnen de antropologie geleid tot de stelling dat bepaalde 'homoseksuele individuen' in hun cultuur de sociale rol op zich nemen die hen toelaat uitdrukking te geven aan hun 'homoseksuele natuur'<sup>11</sup> (Blackwood 1986:4). Een dergelijke opvatting neemt dus biologische, universalistische verklaringen voor seksueel gedrag als uitgangspunt en laat weinig ruimte voor de invloed van sociale, historische en culturele processen op lokale seksuele uitingsvormen.

Constructivistische vertogen in de antropologie beargumenteren tegen dergelijke universele verklaringen voor *same-sex* seksualiteiten. Davis en Whitten (1987:80) laten bijvoorbeeld zien dat vergelijkend onderzoek over tijd en ruimte suggereert dat levenslange of exclusieve homoseksualiteit of *same-sex* praktijken een zeldzaam fenomeen is. Weston (1993:347) stelt in dat opzicht dat vormen van *same-sex* seksualiteit enkel begrijpelijk zijn wanneer de lokale context en betekenis van dergelijke praktijken, patronen, verlangens en identiteiten in acht genomen worden. In die zin geven antropologen over het algemeen de voorkeur aan lokale termen om *same-sex* praktijken te duiden, in plaats van 'universele' begrippen als homoseksualiteit (Weston 1993:348). Weston (1993:348) wijst echter op een gevaar dat schuilt in het gebruik van enkel lokale termen in etnografische teksten om *same-sex*

---

<sup>11</sup> Een welbekend voorbeeld dat in relatie tot dit argument vaak aangehaald wordt, is de *native* Amerikaanse *berdache* (zie Blackwood 1986; Davis & Whitten 1987).

(of trans-) seksualiteit te duiden, namelijk de voortdurende constructie van het onderzoekssubject als *Other*. Hiermee wordt bedoeld dat het gebruik van enkel lokale benamingen op subtiele wijze de versterking van verschillen tussen Wij en Zij tot gevolg heeft. Volgens Weston (1993:348) ondersteunt deze praktijk tevens machtsverschillen tussen onderzoekssubjecten en onderzoekers en moeten antropologen daarom zeer reflectief zijn bij de toepassing van lokale termen.

In de vorige paragraaf is beargumenteerd dat seksualiteit structureel verbonden is met *gender*. Ook wat betreft de studie naar *same-sex* seksualiteit stellen auteurs dat *gender* een grote invloed uitoefent (Moore 2006; Van Gijsel 1999; Wilson 2009). Aangezien mijn onderzoek specifiek gericht is op vrouwen die van vrouwen houden, zal ik mij hier beperken tot theorie betreffende *gender* in relatie tot vrouwelijke *same-sex* seksualiteit. Moore (2006) heeft zich in haar onderzoek specifiek gericht op *gender*presentaties in "*black lesbian communities*" in de Verenigde Staten en stelt dat deze presentaties een organisatiemechanisme zijn in liefdesrelaties en het gemeenschapsleven van lesbische vrouwen. De verschillende *gender*categorieën – *femme*, *gender-blender* en *transgressive* – die zij omschrijft, brengen volgens haar verwachtingen met zich mee wat betreft partnerkeuze en relatieverhoudingen. *Femmes* dragen volgens Moore (2006:124) items die hun vrouwelijkheid benadrukken, zoals jurken, strakke kleding, make-up en hoge hakken. *Transgressives* worden omschreven als vrouwen die met name ruime mannenkleding en -accessoires dragen, terwijl *gender-blenders* specifieke mannelijke en vrouwelijke aspecten combineren, zoals een mannenjeans met een strak shirt en een beetje make-up (Moore 2006:125). Hoewel, zo stelt Moore (2006:114), het bestaan van deze categorieën erkend wordt door de meeste lesbiennes in haar onderzoeksgroep, wordt een *transgressive* categorie door vrouwen uit de (hogere) middenklasse niet graag betrokken op het eigen liefdesleven. Haar informanten stellen dat presentaties van Afro-Amerikaanse en Latino mannelijkheid presentaties zijn "*that signify] membership or identification with lower-class life*" en associëren die presentaties met mannen die respectloos zijn tegenover vrouwen (Moore 2006:132).

Waar Moore's (2006) studie *gender*presentaties weergeeft, gaat Wilson (2009) in op de seksuele rollen die met *gender*categorieën gepaard gaan. Wilson (2009) stelt dat de *gender*categorieën *femme* en *stud* (vergelijkbaar met Moore's *femme* en *transgressive*) gezien kunnen worden als uitdrukken van twee extremen in het "*lesbian gender spectrum*." In de lesbische gemeenschap in Chicago die zij heeft onderzocht worden *femmes* gekarakteriseerd als seksueel passief en degene wiens seksuele climax centraal staat tijdens seks (Wilson 2009:310). *Studs* zijn de seksueel actieve partners en worden verwacht naar het orgasme van hun vrouwelijke partner toe te werken (Wilson 2009:310). Wilson ziet hierin een radicaal verschil met het heteroseksuele script voor seks, waarin de passieve en actieve rollen wel vergelijkbaar

verbonden zijn met respectievelijk vrouwelijkheid en mannelijkheid, maar waar het mannelijk orgasme wordt gezien als het primaire doel van seks. De hierboven beschreven *gender*presentaties en seksuele rollen zijn relevant voor de analyse van *gender* en seksuele praktijken in mijn onderzoeksgroep en zullen geïncorporeerd worden in de empirische hoofdstukken.

Naast het belang van de incorporatie van *gender* in de studie naar *same-sex* seksualiteit, wordt door veel theoretici en antropologen benadrukt dat ruimtelijke categorieën culturele uitingen van *same-sex* seksualiteit en *gender* structureren en dus moeten worden opgenomen in analyse (Caplan 2002; Duncan 2005; Sinnott 2009; Valentine 2005). Vanuit een feministisch standpunt beargumenteert Gal (2002:78) dat de zogenaamd natuurlijke dichotomie van publieke en private ruimte eigenlijk een ideologische scheiding is. Duncan (2005) stelt dat deze binaire scheiding tussen publiek en privaat een regulerende werking heeft op *gender* en seksualiteit, waarbij vrouwelijkheid en seksualiteit traditioneel geassocieerd worden met de private ruimte. Volgens Duncan (2005:137) is seksualiteit in de vorm van heteroseksualiteit echter geïnstitutionaliseerd en vormt het de onzichtbare norm in de publieke ruimte. Tegen deze achtergrond stelt Duncan (2005:138) dat zichtbaarheid van "*gay and lesbian practices*" de seksualiteit van de publieke ruimte kan denaturaliseren en zo een emancipatoire werking kan hebben. Een strategie om deze zichtbaarheid te bewerkstelligen is volgens haar een *gay parade* (Duncan 2005:138). Valentine (2005:151) noemt dit een "*in your face*" tactiek: verstorende presentaties van afwijkende seksualiteit in de publieke ruimte bedoeld voor empowerment.

Sinnott (2009:226) staat kritisch tegenover het vertoog van geleerden en activisten over *same-sex* seksualiteit, waarin de publieke ruimte een bevrijdende functie krijgt toegekend. In haar bestudering van de ruimtelijke praktijken van lesbische organisaties in Bangkok laat de toevoeging van *gender* in haar analyse zien dat deze lesbische feesten en organisaties gestructureerd worden rond vormen van intimiteit, ingebed zijn in private ruimtes en gebaseerd zijn op persoonlijke netwerken. De praktijken van deze organisaties, zo stelt Sinnott (2009:231), zijn consistent met de ruimtelijke hegemonie voor vrouwen, waarmee zij bedoelt dat de ruimtelijke praktijken van deze lesbische organisaties overeenkomen met die van vrouwen in de Thaise samenleving in het algemeen. Ook Babb (2009:242) plaatst een kritische noot bij het dominante discours over *same-sex* seksualiteit door te stellen dat *queer* activisten in Latijns-Amerika vaak strategisch kiezen voor stiltes in plaats van expliciete zichtbaarheid. Daarnaast beargumenteert Tinsley (2010:25) dat het Euro-Amerikaanse vertoog steunt op een rigide splitsing geïnspireerd door de Verlichting tussen het zichtbare en het onzichtbare, waarbij – net als bij de scheiding in publieke en private ruimte – het zichtbare wordt geassocieerd met *empowerment* en het onzichtbare met onderdrukking. Tinsley (2010:25-27) beargumenteert dat deze scheiding niet universeel toegepast kan worden en dat "*too many northern studies of same-*

*sex sexuality stay out of springs or swamps and close to bedrooms.*” Ofwel: in studies naar samenlevingen waar “*home life*” buiten geleefd wordt, moeten onderzoekers zich afvragen of een dergelijke scheiding tussen binnen en buiten, onzichtbaar en zichtbaar, privaat en publiek wel relevant is. Gezien de centrale positie die ruimtelijke praktijken en kwesties van (on)zichtbaarheid innemen in het debat over *same-sex* seksualiteit, betrek ik deze thema’s tevens in mijn analyse van constructies van seksualiteit.

Een ander theoretisch debat dat voor mijn onderzoek van specifiek belang is, betreft het onderzoek dat in de antropologie vaak wordt gemaakt tussen seksuele activiteiten of praktijken enerzijds en seksuele identiteiten anderzijds (Elliston 2005:92). Historicus Jeffrey Weeks wordt in de literatuur vaak aangewezen als de grondlegger van het analytische onderscheid tussen seksueel gedrag en identiteit. Zijn argument loopt parallel aan Foucault’s redenering dat seksuele categorieën – of identiteiten – een recente Westerse ‘uitvinding’ zijn. Weeks (1987:31) stelt dat seksuele identiteit in het Westen gezien wordt als een fundament voor gevoelens van persoonlijke eenheid, sociale situering en soms voor een politieke verbintenis. Seksuele identiteit en seksueel gedrag moeten volgens Weeks analytisch van elkaar gescheiden worden, omdat homoseksuele identiteit cultureel en historisch gebonden is, terwijl homoseksueel gedrag door hem wordt gezien als een universeel kenmerk van samenlevingen (Weeks 1977, in Vance 2005:18). Anders gezegd redeneerde Weeks voor een onderscheid tussen dat wat we ‘zijn’ en dat wat we ‘doen’.

Ondanks dat het argument van Weeks veel volgelingen kent (zie Caplan 1987; Wekker 2005; Weston 1993), wordt tevens gewezen op de onhoudbaarheid van de scheiding van identiteit en gedrag. Elliston (2005) beargumenteert dat menselijk gedrag niet afzonderlijk van ideologische aspecten van het menselijk leven bestaat. Zoals al eerder is aangegeven in de paragraaf over seksualiteit wordt ons gedrag beïnvloed door codes van betekenis en algemene discoursen over bepaalde praktijken. De scheiding tussen gedrag en ideeën, kennis of identiteiten is in die zin zeer kunstmatig en niet in overeenstemming met de geleefde werkelijkheid (Elliston 2005). In dit onderzoek wordt gepoogd inzicht te verkrijgen in de complexe relatie tussen seksueel gedrag en identiteit, zonder deze analytisch uiteen te halen, door te kijken naar de manieren waarop de betekenissen van praktijken en identiteiten onderhandeld worden binnen het domein van vrouwelijke *same-sex* seksualiteit. Daarnaast zal in de volgende paragraaf over mondialisering worden beargumenteerd dat in de hedendaagse wereld de scheiding tussen westerse (homo)seksuele identiteiten en lokale seksuele praktijken elders niet houdbaar is, maar dat lokale en mondiale seksualiteiten in een hechte relatie tot elkaar staan waarin beide aan verandering onderhevig zijn.

### § 2.3 MONDIALISERING EN SEKSUELE SUBJECTIVITEIT

Hieronder worden mondialisering en multiculturaliteit als antropologisch concepten besproken en wordt ingegaan op de dynamische relatie tussen het lokale en het mondiale. Vervolgens wordt de stap gemaakt naar seksualiteit en wordt bekeken hoe seksualiteit is verweven in hedendaagse processen van mondialisering. Uiteindelijk zal besproken worden op welke diverse wijzen mondialisering invloed heeft op mondiale en lokale constructies van seksuele subjectiviteit, waarbij voornamelijk aandacht besteed wordt aan *same-sex* seksualiteit.

Op het gebied van mondialisering is met name veel theorievorming gedaan gedurende de jaren negentig. In eerste instantie wordt hoofdzakelijk aandacht besteed aan economische facetten van mondialisering. Bijvoorbeeld, de hoofdelementen van mondialisering die Hall (1991:23-24) identificeert, zijn: een grotere internationalisering van de economie, nieuwe mondiale markten, voortdurende arbeidsmigratie en toenemende internationale onderlinge afhankelijkheid. Een terugkerende associatie binnen dergelijke vertogen over mondialisering is westers economisch en cultureel imperialisme, waarin het 'mondiale' wordt gezien als een homogeniserende invloed en waarbij ideeën en kapitaal bewegen van het westen naar 'de rest' (Grewal & Kaplan 2001:663). In de loop der tijd is dit standpunt van verschillende kanten bekritiseerd en wordt voornamelijk meer nadruk gelegd op de culturele dimensie van mondialisering. Eriksen (2007:5) stelt dat dit ten eerste laat zien dat mondialisering in culturele zin, als een vorm van mondiaal bewustzijn, een nieuw fenomeen is.<sup>12</sup> Ten tweede wordt door Eriksen (2007:5) benadrukt dat een cultureel perspectief op mondialisering toont dat transnationale stromen niet enkel van 'het westen' naar 'de rest' plaatsvinden, maar ook van 'zuid' naar 'noord', van 'oost' naar 'west' en tevens binnen deze regio's. Daarnaast betekent participatie in mondiale of transnationale processen in veel gevallen een ervaring van lokale culturele uitingen, in plaats van een vervanging van lokale door mondiale of westerse uitingen (Eriksen 2007:6). Voor dit onderzoek wordt mondialisering om die redenen opgevat als zowel een compressie van tijd en ruimte in de mondiale omloop van kapitaal, goederen, arbeid, mensen en ideeën, als een groeiend bewustzijn van de wereld als geheel dat hiermee gepaard gaat (Eriksen 2007:4).

Volgens Van der Pijl en Raven (2009:xiv) zijn mondialiseringprocessen onlosmakelijk verbonden met multiculturaliteit. Zij omschrijven multiculturaliteit als de onvermijdelijke en wereldwijde culturele diversiteit van de alledaagse werkelijkheid en de menselijke geschiedenis (2009:vii). Zowel mondialisering als multiculturaliteit bevordert (bestaande vormen van) in- en uitsluitingsprocessen, omdat zij beide vragen oproepen over hoe om te gaan met kwesties van culturele, etnische en/of religieuze verschillen (Van der Pijl en Raven 2009:x-xiv). In de huidige

---

<sup>12</sup> In tegenstelling tot mondialisering in economisch-politieke zin in 'wereldsystemen', zoals het Romeinse of Azteekse rijk, of de wereld onder kolonialisme (zie Eriksen 2007:5; King 1991).

wereld die gekenmerkt wordt door toenemende bewegingsvrijheid worden fysieke en symbolische grenzen volgens Van der Pijl en Raven (2009:xiv-xv) op allerlei terreinen bewaakt. Het *boundary* model van Barth waar ik in de eerste paragraaf al naar gerefereerd heb, zal ik tegen deze achtergrond van mondialisering en multiculturaliteit kort uitleggen. Barth stelt dat sociaal onderzoek zich moet richten op de grenzen die een groep afbakent en niet op “*the ‘cultural stuff’ it encloses*” (Barth 1969, in Eriksen 1993:37). Hij geeft hiervoor twee redenen. Ten eerste suggereert een dergelijke aanpak dat een gedeelde cultuur het resultaat is van een langdurig sociaal proces, in plaats van een voorhistorisch kenmerk van een groep mensen. Ten tweede impliceert de definiëring en omschrijving van een cultuur aan de hand van zogenaamde unieke culturele kenmerken dat het handhaven en in stand houden van grenzen onproblematisch is (Barth 1969, in Eriksen 1993:37). In de huidige gemondialiseerde en multiculturele wereld behoren de manieren waarop grenzen en verschillen worden onderhouden en onderhandeld dus de kern van sociaal onderzoek uit te maken. In mijn onderzoek heb ik daarom tevens aandacht besteed aan de constructie van seksuele en etnische grenzen, in het licht van zowel de lokale multiculturele context als mondiale stromen.

Wanneer gekeken wordt naar de complexe, ambigue relatie tussen mondiale stromen en lokale processen en actoren, wordt duidelijk dat ongelijke machtsverhoudingen een rol spelen in de interactie tussen het mondiale en het lokale. Met betrekking tot culturele mondialisering in de vorm van de verspreiding en consumptie van mondiale *mass of popular culture* stelt Hall (1991:28) bijvoorbeeld dat deze twee karakteristieken heeft. Ten eerste blijft het westen volgens hem het middelpunt in *global mass culture* en is in dat opzicht dominant in culturele representatie. Daarnaast is culturele mondialisering een vorm van homogenisering, maar volgens Hall zal deze homogenisering nooit volledig zijn. In een reactie op deze stelling beargumenteert Abu-Lughod (1991:133) dat er altijd meerdere krachten aan het werk zijn in de lokale inbedding van mondiale stromen: “*it is a two-way street.*” Zij stelt voor om culturele processen niet *top down* (of van centrum naar periferie), maar *bottom up* te bekijken (Abu-Lughod 1991, in King 1991:12). De kritiek van Abu-Lughod in acht genomen, is het met betrekking tot mondialiseringsprocessen van belang te analyseren op welke manieren mondiale invloeden betekenis en vorm krijgen in lokale contexten en hoe lokale processen op hun beurt mondiale constructen beïnvloeden.

Met deze stelling wordt nu teruggekeerd naar het domein van seksualiteit, waarbij in het onderstaande wordt ingegaan op de verstrengeling van mondialisering en *same-sex* seksualiteit. Cruz-Malavé en Manalansan IV (2002) geven een beknopte samenvatting van de manieren waarop *same-sex* seksualiteit – of *queerness* – een schijnbaar mondiale alomtegenwoordigheid kent:

*Queerness is now global. Whether in advertising, film, performance art, the Internet, or the political discourses of human rights in emerging democracies, images of queer sexualities and cultures now circulate around the globe.* (Cruz-Malavé & Manalansan IV 2002:1)

Cruz-Malavé en Manalansan IV presenteren *queerness* als een soort mondiaal handelsartikel, een seksuele identificatie bedoeld voor wereldwijde consumptie. Hun vertoog is daarmee ingebed in de eerdergenoemde economische theorieën van mondialisering, waarbij in dit geval grote nadruk ligt op kapitalisme en consumentisme. Ze gaan echter niet uit van een geheel homogeniserende werking van mondiale *queer* formaties, aangezien in hun bespreking van mondiaal *gay* activisme wel ruimte is voor enige nuance ten aanzien van westerse dominantie in *global queerness* (Cruz-Malavé & Manalansan IV 2002:4). Alhoewel een dergelijk perspectief inzicht geeft in de mondialiteit van *same-sex* seksualiteit, geeft het maar een beperkt beeld van de manieren waarop dergelijke mondiale seksualiteiten daadwerkelijk lokaal ervaren, uitgedragen, aangepast of ontvangen worden.

Voor een onderzoek waarin de wederzijdse beïnvloeding van en spanning tussen lokaal en mondiaal, traditie en moderniteit, centraal staat, is een begrip van seksuele mondialisering nodig waarin ruimte is voor onderhandeling over betekenissen van seksualiteit. Babb (2004:225) geeft bijvoorbeeld aan dat mondialisering een effect heeft op de manieren waarop mensen hun eigen seksualiteit en die van anderen beschouwen en op de wijzen waarop intieme relaties gevormd worden. Zij stelt dat de (economische, sociale, politieke, technische, enzovoorts) drijfkrachten achter veranderingen in seksuele praktijken, ideeën en verlangens tegenwoordig in veel gevallen niet gebonden zijn aan nationale grenzen (Babb 2004:225-226). In dat opzicht stelt zij dat seksuele culturen gevormd worden in samenspel met transnationale en mondiale stromen. Bij deze benadering staat dus niet de wereldwijde verspreiding van eenzelfde soort seksualiteit centraal, maar de verschillende wijzen waarop seksuele culturen lokaal veranderen en er lokaal ruimtes ontstaan voor nieuwe seksuele praktijken, identiteiten en ideeën in een mondialiserende wereld (Babb 2004:226). Uit de bovenstaande argumenten kan worden opgemaakt dat Cruz-Malavé en Manalansan IV seksuele mondialisering voornamelijk *top down* beschouwen, terwijl Babb meer vanuit lokaliteit kijkt, waar het lokale echter nog steeds enkel een ontvangende rol krijgt toegekend.

Om tevens de mogelijkheid te behouden om seksuele mondialisering *bottom up* te bekijken, is het noodzakelijk een analytisch kader te gebruiken waarin dat mogelijk is. Boellstorff (2003) redeneert in dat opzicht voor het gebruik van de concepten van seksuele subjectiviteit en seksuele subjectposities; de beschouwing en ervaring van ons seksuele zelf en de sociale categorieën van *selfhood* die daarmee verbonden zijn. Met betrekking tot mondialiseringsprocessen stelt hij dat deze op veranderlijke, onregelmatige, maar zeer



invloedrijke wijzen in relatie staan tot lokale seksuele subjectiviteiten (Boellstorff 2003:225). Boellstorff (2003:225) beargumenteert dat een analyse van de relatie tussen het mondiale en het lokale aan twee voorwaarden moet voldoen. Ten eerste moet de veranderlijkheid van deze relatie niet verward worden met een afwezigheid van macht; machtsverhoudingen en overheersing spelen altijd een rol. Ook volgens Grewal en Kaplan (2001:663) zijn seksuele identiteiten of subjectposities doordrongen van machtsrelaties. Deze komen volgens hen enerzijds voort uit ongelijkheden inherent aan de gemonialiseerde wereld (op economisch vlak, of in representatieve macht bijvoorbeeld). Anderzijds zijn mondiale seksuele identiteiten zelf de bron van nieuwe ongelijke verhoudingen. Boellstorff (2003:225) stelt ten tweede dat dominantie niet gepresenteerd moet worden als bepalend, maar dat getoond moet worden hoe lokale actoren een actieve en transformerende rol spelen in de veranderlijke relatie tussen het mondiale en het lokale. Reagerend op het idee dat het lokale functioneert als ruimte voor verzet en oppositioneel bewustzijn stellen Grewal en Kaplan (2001:671) tevens dat het mondiale en het lokale niet gepresenteerd moeten worden als twee aparte gebieden die elkaar niet 'besmetten'. Het lokale heeft vaak een vormende werking op het mondiale, en vice versa (Grewal & Kaplan 2001:671).

In het huidige onderzoek is aandacht besteed aan de manier waarop mondialisering – het reizen van mensen, ideeën, symbolen, beelden en geld over nationale grenzen heen – invloed heeft op lokale identiteitsconstructies, seksuele relaties en gemeenschapsvorming bij lesbische vrouwen. Tevens is gekeken naar de wijzen waarop zij de uiting en beleving van hun seksualiteit actief vorm geven in relatie tot de multiculturele context waarin deze vrouwen zich bevinden. In de volgende paragraaf zal ingegaan worden op de multiculturele context van Suriname en in het bijzonder de hoofdstad Paramaribo, waarbij tevens inzicht geboden wordt in de complexe relatie tussen seksualiteit, *gender*, etniciteit en mondialisering.

### 3. CONTEXT

De hierboven uitgewerkte concepten en theorieën worden in dit gedeelte toegepast op de Surinaamse context. Allereerst zal ik de multiculturele context van Suriname schetsen, waarbij ik tevens aandacht zal besteden aan de manieren waarop etnische grenzen op basis van seksualiteit worden onderhouden. Vervolgens worden genderverhoudingen in de verschillende bevolkingsgroepen vanuit een sociaalhistorisch perspectief beschouwd. Daarna wordt overgegaan op seksualiteit door een beschrijving te geven van de zogenaamde seksuele paradox in Suriname. Dit wordt gevolgd door een bespreking van de traditionele constructie van same-sex seksualiteit in de Afro-Surinaamse volksklasse: *a mati wroko*. Uiteindelijk zal afgesloten worden met een beschouwing over seksuele mondialisering in Suriname.

Dankzij Suriname's koloniale migratiegeschiedenis is het land zeer complex in etnische samenstelling. Volgens De Bruijne en Schalkwijk (2005:239) kent Paramaribo de grootste verscheidenheid aan etnische en culturele groepen van alle Caraïbische steden. De populatie van Suriname bestaat uit drie grote bevolkingsgroepen: Hindostanen (afstammelingen van contractarbeiders uit voormalig Brits-Indië), Creolen (afstammelingen van Afrikaanse slaven) en Javanen (afstammelingen van contractarbeiders uit voormalig Nederlands-Indië), en een aantal kleinere groepen: Indianen (oorspronkelijke bewoners), *buru's* (afstammelingen van boeren uit Nederland), Europeanen, Marrons (afstammelingen van gevluchte slaven), Chinezen (nog weer te verdelen in afstammelingen van contractarbeiders uit Hong Kong en "nieuwe" Chinese immigranten), Libanezen, Brazilianen en Guianezen (De Bruijne en Schalkwijk 2005:239; Goelmohamed 2008:46). Daarnaast bestaat er een grote groep mensen van gemengde etnische afkomst, waar in het dagelijks leven naar wordt gerefereerd als *dogla*, *moksi*, mix of mengelmoes. Oostindie (2011:120) legt uit dat mensen van gemengd Afrikaans-Europese afkomst tot de Creolen gerekend worden. Hierbij is volgens hem als overblijfsel van koloniale verhoudingen nog steeds een sociale kleurenhiërarchie van kracht, waarbij een lichtere huidskleur een aanwijzing zou zijn voor een hogere sociale status (2011:117). Oostindie (2011:117) stelt daarnaast dat Suriname in de theorievorming rondom de 'plurale samenleving' geldt als een typisch voorbeeld, waarbij de verschillende etnische groepen hun eigen instituties en culturele gebruiken behouden en de onderlinge contacten tussen groepen beperkt blijven.

In haar beschrijving van de sociale geschiedenis van Aziatische contractarbeiders in Suriname laat Hoeft (1998:178) inderdaad zien dat zogenaamde interracial huwelijken in het verleden een zeldzaamheid zijn. Terborg (2002:277) stelt dat dit in het huidige Suriname nog steeds het geval is en dat de samenleving wordt gekenmerkt door etnische endogamie; Surinamers zijn sterk georiënteerd op de eigen etnische groep wanneer het seksuele partners betreft. In dit onderzoek naar constructies van seksualiteit en *gender* onder lesbische vrouwen

in Paramaribo is het nuttig om de sociaalhistorische *gender*classificaties in de verschillende bevolkingsgroepen te bezien, waarbij ik me richt op de drie grootste bevolkingsgroepen. Wekker (1998:52) stelt dat de slavernij *gender*verschillen in de Afro-Surinaamse bevolking heeft afgevlakt, mede dankzij de afwezigheid van een duidelijke arbeidsverdeling gebaseerd op *gender* tijdens het slavenregime. Hierdoor delen mannen en vrouwen in de huidige Afro-Surinaamse volksklasse nog steeds belangrijke identiteitskenmerken met elkaar en zijn *gender*verhoudingen in dat deel van de Surinaamse bevolking volgens Wekker (1998:52) opmerkelijk egalitair. Anderzijds wordt de Surinaamse middenklasse door een christelijke scholing en invloeden vanuit Nederland en de Verenigde Staten volgens Wekker (2006:140) gekenmerkt door betrekkelijk strikte en beperkte voorschriften en idealen voor vrouwen, waarin liefde, huwelijk, monogamie en een voorkeur voor één vader, mannelijke broodwinner en hoofd van het huishouden gecombineerd worden.

Wat betreft de geschiedenis van Hindostaanse en Javaanse contractarbeiders beschrijft Hoeft (1998) hoe *gender*hiërarchie in deze bevolkingsgroepen werd bevestigd en geproduceerd in de Surinaamse plantage-economie. Hindostaanse en Javaanse vrouwen werden in tegenstelling tot Afrikaanse vrouwen niet voor hun arbeid gecontracteerd, maar specifiek om mannen aan een plantage te binden (Hoeft 1998:109). Hoeft stelt dat het voortbestaan van het instituut van uithuwelijking; de seksuele exploitatie van vrouwen door Javaanse, Hindostaanse en Europese mannen; een specifieke arbeidsverdeling tussen mannen en vrouwen (waarbij vrouwen beduidend minder betaald kregen); en het feit dat vrouwen tijdens de plantage-economie ver in de minderheid waren tezamen de belangrijkste pijlers vormden voor de onderdrukking van vrouwelijke Javaanse en Hindostaanse contractarbeiders. Deze geschiedenis heeft sporen achtergelaten in de huidige Surinaamse samenleving, waarin een hiërarchie op basis van *gender* duidelijk sterker aanwezig is bij de laatstgenoemde bevolkingsgroepen dan onder Creolen.

Met betrekking tot seksualiteit spreken Botman en Sanches (2008:7) van een seksuele paradox in de Surinaamse samenleving. Enerzijds stellen zij dat seksualiteit in de Surinaamse context openlijk bezongen wordt en overdreven zichtbaar en expliciet aanwezig is. Anderzijds zien zij de werking van een (koloniale, westerse) fatsoensnorm, waardoor seksualiteit juist onzichtbaar, onbespreekbaar en taboe is – met name met betrekking tot seksuele voorlichting. Ook Wekker (2008) ziet deze tegenstelling terug in de Surinaamse samenleving. Zij stelt dat de Surinaamse publieke arena “doordrenkt” is van seksuele grappen en toespelingen (Wekker 2008:11), maar dat seksualiteit tegelijkertijd ondenkbaar is als serieus gespreksonderwerp, voornamelijk tussen ouders en kinderen en heteropartners (Wekker 2008:12).

Traditioneel worden manifestaties van *same-sex* relaties in de Afro-Surinaamse volksklasse afwisselend *a mati wroko*, het *mati* werk of *a mati libi*, het *mati* leven genoemd (Wekker

2006:172). In de literatuur wordt aangegeven dat ook seksuele relaties tussen mannen wel op een dergelijke wijze worden aangeduid, maar dat tolerantie of acceptatie van openlijke afwijking van de heteroseksuele norm voor mannen veel lager is (Janssens & Wetering 1992:33). In haar etnografie over seksualiteit onder Afro-Surinaamse vrouwen geeft Wekker (2006:172-173) enkele karakteristieken van deze lokale *same-sex* cultuur. Zij omschrijft *mati* als vrouwen uit de volksklasse die – achtereenvolgend of tegelijkertijd – seksuele relaties hebben met vrouwen en mannen. Ook hebben zij vaak kinderen. Een vrouw die enkel relaties heeft met vrouwen wordt volgens Wekker (2006:173) in *mati* termen een *effektieve mati meid* genoemd. *Mati* als term wordt echter niet enkel voor geliefden gebruikt, maar ook voor vrienden: “*mi mati is... maybe my friend or maybe my lover*” (Tinsley 2010:7). Surinaamse omgangsvormen zijn wel “*roundabout*” genoemd en het *mati* vocabulaire wordt in die zin ook gekenmerkt door allerlei dubbelzinnige uitdrukkingen (Wekker 2006:18, 183), zoals *mi vriendin* (mijn vriendin), *mi kompe* (mijn vriend, kameraad), *mi krin visiti* (mijn ware vriend). De seksuele endogamie die de Surinaamse samenleving in het algemeen kenmerkt, is ook bij *mati* aanwezig. Wekker (2006:246) stelt dat *mati* hoofdzakelijk seksuele relaties aangaan met Afro-Surinaamse vrouwen, omdat cultuurverschillen tussen partners volgens hen kunnen leiden tot conflicten en zij Creoolse vrouwen aantrekkelijker vinden in vergelijking met Javaanse, Hindostaanse of Nederlandse vrouwen. Relaties tussen *mati* worden vaak gekenmerkt door een groot leeftijdsverschil (oplopend tot veertig of vijftig jaar), waarbij de oudere partner haar *yong doifi* (jong duifje) “traint” in de gepaste manieren voor *a mati libi* (Wekker 1993:156).

Zoals gezegd is *mati wroko* een instituut met wortels in de volksklasse en is met die achtergrond ook sterk verbonden met de volksreligie *Winti*. Wekker (1993 & 2006) besteedt in haar analyse specifiek aandacht aan zelfpercepties binnen deze cultuur, waarin personen worden beschouwd als meervoudig en socio-centrisch. Personen zijn opgebouwd uit verschillende elementen: *kra*, het ‘ik,’ met een mannelijke en vrouwelijke component; *djodjo*, een soort ‘beschermengelen,’ tevens mannelijk en vrouwelijk; en *winti*, de Goden, die over de vier pantheons van de Lucht, de Aarde, het Bos en het Water verdeeld zijn (Wekker 1993:156). Van vrouwen die op vrouwen vallen wordt gedacht dat zij ‘gedragen’ worden door een mannelijke Bosgod, *Ampuku*, die het niet kan verdragen om de vrouw voor een lange tijd verbonden te zien met een man (Wekker 1993:156). Wekker (2006:172) stelt dat in de Afro-Surinaamse volksklasse de sekse van iemands seksuele partner niet als zeer betekenisvol geldt, maar dat meer waarde gehecht wordt aan seksuele activiteit en bevrediging op zich. In het *mati* universum bestaat seks in dat opzicht volgens Wekker (2006:73) ook onafhankelijk van liefde en gaat het seksuele partners om het plezier en de voldoening op zich die zij uit seks halen. *Same-sex* seksualiteit wordt hier dus ook niet gezien in termen van seksuele identiteit, maar als seksueel gedrag (Tinsley 2010:7; Wekker 2006:193).

De geschiedenis van de *mati* traditie is verweven met processen van mondialisering. De oorsprong van deze *same-sex* cultuur wordt namelijk afwisselend gezocht in West Afrika (Wekker 2006:77-78), in de overtocht van slaven op de Atlantische Oceaan (Tinsley 2010:67) of in de afwezigheid van mannen door trekarbeid onder kolonialisme (Janssens & Van Wetering 1985, in Wekker 2008:21). Een mogelijke verklaring voor de oorsprong van het woord *mati* is dat het een afgeleide is van het Nederlandse ‘maat’ en tevens ‘scheepsmaat’ betekent: “*she who survived the Middle Passage with me*” (Tinsley 2010:7). Mede door deze verstrengeling met de koloniale geschiedenis wordt de *mati* traditie door auteurs vaak gepresenteerd als lokaal seksueel verzet tegen dominante, gestandaardiseerde seksualiteit voortgebracht door de krachten van mondialisering (Tinsley 2010:67; Wekker 1997:339). Echter, zoals Tinsley (2010:8) stelt: “*At the turn of the twenty-first century, lesbian had entered Caribbean languages as a noun.*” Door toegang tot media als het internet en *lesbian movies*, het *human rights* discours van nationale en internationale organisaties en migratiestromen tussen Suriname en – in het bijzonder – Nederland, adopteren jonge, hoogopgeleide vrouwen volgens Wekker (2006:252-254) Euro-Amerikaanse seksuele labels als *gay* en lesbisch. In de laatste tien jaar zijn er in Suriname een aantal organisaties en stichtingen in het leven geroepen om een stem te geven aan deze groep.<sup>13</sup> Mijn onderzoek is specifiek gericht op vrouwen die van vrouwen houden en een lesbische identiteit claimen.

Zoals al eerder is aangegeven, wordt het mondiale nooit probleemloos en onaangepast overgenomen op lokaal niveau; de constructie van het lokale in relatie tot het mondiale is in de woorden van Appadurai (1996:179) “*an inherently fragile social achievement.*” Met mijn onderzoek wil ik inzicht bieden in de manieren waarop lesbische vrouwen hun seksualiteit construeren in de lokale context van Paramaribo en in relatie tot mondiale stromen van mensen, ideeën, symbolen, beelden en geld. In de volgende drie hoofdstukken, waarin ik mijn bevindingen uit mijn veldwerk presenteer, zal ik deze complexe en rommelige ontmoeting van lokaal en mondiaal uitlichten.

---

<sup>13</sup> *SurinameMenUnited* bestaat officieel sinds 2005, en representeert “homomannen en andere mannen die seks hebben met mannen” (<http://www.surinamemenunited.com/wiezijnwij/achtergrond.html>). *Women'SWay* is opgericht in 2008 en sinds juni 2011 een officiële stichting en richt zich op “vrouwen die (ook) van vrouwen houden” (<http://www.facebook.com/pages/WomenSWay/132991790063045>). Andere stichtingen en organisaties die zich bezighouden met seksualiteit zijn hoofdzakelijk gericht op HIV/aids.

## 4. SEKSUELE SUBJECTIVITEIT EN GENDER

*Ze gaat alleen met vrouwen, maar ze is niet lesbisch, wat een idioot. Wat mij betreft, als je alleen met vrouwen gaat, ben je lesbisch. Kijk, als je ook met mannen zo af en toe iets doet, dan hoef je jezelf niet lesbisch te noemen. Maar als je alleen met vrouwen gaat, ben je gewoon lesbisch. Ze moet gewoon zichzelf accepteren, dan gaat ze minder issues hebben.<sup>14</sup>*

Bovenstaande quote is uit een gesprek dat ik had met Glenda tijdens een regenachtige lunch in maart. In het gesprek uitte ze haar afkeuring voor een vrouwelijke kennis die in haar ogen haar lesbische identiteit ontkent. Haar opwinding hierover is een uitdrukking van het essentialistische vertoog over seksualiteit dat bij mijn informanten aanwezig is, waarbij seksuele voorkeur en gedrag worden gezien als identiteitsvormend (zie Somerville 1997). Ofwel, zoals Glenda het stelt: als je als vrouw “*alleen met vrouwen gaat, ben je gewoon lesbisch.*” Glenda is een remigrant uit Nederland en identificeert zichzelf als *gay*. Voor haar zijn de termen ‘lesbisch’ en ‘*gay*’ onderling inwisselbaar en is haar identificatie als *gay* een overblijfsel van haar socialisatie in een Nederlandse, gedeeltelijk mannelijke *gay scene*.<sup>15</sup> Voor veel andere informanten maken *gay* en lesbisch tevens deel uit van hun dagelijkse vertoog over seksualiteit en identiteit, maar dragen deze woorden toch ietwat andere betekenissen met zich mee.

In dit hoofdstuk behandel ik de wijzen waarop mijn informanten hun seksuele zelf beschouwen en de sociale categorieën van *selfhood* die zij daaraan verbinden (zie Boellstorff 2003). In de eerste paragraaf staan hun seksuele subjectiviteit en subjectposities centraal en in de tweede paragraaf zal ik ingaan op de *gender*constructies en -performances van lesbische vrouwen in Paramaribo. Hierbij worden *gender* en seksualiteit benaderd als discursieve constructen. In het eerste deel is er aandacht voor de woorden die mijn informanten gebruiken om betekenis te geven aan hun seksuele gevoelens voor vrouwen. Vervolgens zal ik ingaan op hun lesbische identiteit als essentialistisch construct, waarbij seksueel gedrag of seksuele gevoelens gelijkgetrokken wordt met seksuele identiteit. Als laatste wordt de negatieve houding die veel van mijn informanten aannemen ten aanzien van biseksualiteit in dit opzicht illustratief behandeld. In het tweede deel wordt allereerst ingegaan op het verband dat veel lesbische vrouwen zien tussen hun *gender*identiteit en hun seksuele voorkeur voor vrouwen. Ik zal daarnaast een analyse geven van de *gender*constructies “stoer” en “vrouwelijk”. Het hoofdstuk wordt afgesloten met een analyse van *gender*performances in de lesbische gemeenschap van Paramaribo, met speciale aandacht voor het (symbolische) gebruik van kleding.

---

<sup>14</sup> Veldaantekeningen, 23/03/2011.

<sup>15</sup> Interview met Glenda, 07/04/2011.

#### § 4.1 SEKSUELE SUBJECTIVITEIT

In de schaduw van een grote amandelboom aan de Waterkant zitten vier vrijwilligsters van *Women'SWay*<sup>16</sup> een planning te maken voor de evenementen die de komende maanden georganiseerd zullen worden. Het gesprek dwaalt af wanneer Lesley een anekdote vertelt over een vrouwelijke kennis van haar. In haar verhaal wordt duidelijk dat deze vrouw, die redelijk bekend is in de Surinaamse gemeenschap, een vrouwelijke levenspartner heeft. Simone, een studente van begin twintig, reageert verbaasd: "Is zij ook familie dan?" "Die is helemaal familie," bevestigt Lesley.<sup>17</sup>

In dit gesprek wordt het woord "familie" door Simone en Lesley gebruikt als een verwijzing naar *same-sex* seksualiteit. In vergaderingen van *Women'SWay* en gesprekken tussen informanten is "familie" of "familielid" een veelvoorkomende manier om te refereren naar een vrouw die op vrouwen valt of een man die op mannen valt.<sup>18</sup> In gesprekken wordt soms op grappende wijze een afleiding hiervan gebruikt, zoals "familievriendelijk" als verwijzing naar een heteroseksueel persoon die graag met *gays* of lesbiennes omgaat.<sup>19</sup>

Daarnaast gebruiken lesbische vrouwen en Surinamers over het algemeen de woordconstructie "ook zo" om te verwijzen naar *same-sex* seksualiteit. Informanten maken regelmatig opmerkingen over mensen van wie ze vermoeden dat ze "ook zo" zijn of gebruiken deze indirecte verwijzing om hun eigen seksualiteit te duiden. Op één van mijn eerste dagen in Suriname heb ik een gesprek over mijn onderzoek met Sandra, mijn vrouwelijke, heteroseksuele contactpersoon. Achteraf realiseer ik me dat het gespreksonderwerp de gehele tijd niet bij naam genoemd is, maar dat Sandra telkens over mensen of vrouwen praat "*die ook zo zijn*."<sup>20</sup> Een ander voorbeeld is de wijze waarop Lesley haar broer in Nederland heeft verteld dat ze op vrouwen valt: "*Toen heb ik het hem verteld, ik heb niet gezegd dat ik lesbisch ben hoor... Nee, ik heb hem gezegd dat ik er ook zo één was, dat ik ook zo was*."<sup>21</sup>

Surinaamse omgangsvormen en manieren van praten worden wel "*roundabout*" of indirect genoemd (Wekker 2006:18,183). Zoals in de Context ook al is aangestipt, wordt traditioneel tevens op dubbelzinnige wijze over *same-sex* seksualiteit gesproken: "*mi mati is... maybe my friend, maybe my lover*" (Tinsley 2010:7). De indirecte verwijzingen "ook zo" en "familie" die veel door mijn informanten gebruikt worden, zijn in dat opzicht goed te plaatsen in de Surinaamse context. Naast deze woordconstructies die een opvallende plek innemen in het dagelijks taalgebruik van lesbische vrouwen in Paramaribo, identificeren de meesten van mijn

---

<sup>16</sup> Ten tijde van mijn onderzoek nog stichting in oprichting voor "vrouwen die (ook) van vrouwen houden." <http://www.facebook.com/pages/WomenSWay/132991790063045>

<sup>17</sup> Veldaantekeningen, 13/04/2011.

<sup>18</sup> Onder andere veldaantekeningen van 22/02/2011 en 16/04/2011.

<sup>19</sup> Veldaantekeningen, 15/03/2011.

<sup>20</sup> Veldaantekeningen, 29/01/2011.

<sup>21</sup> Interview met Lesley, 16/02/2011.

informanten zichzelf als lesbisch of *gay*. In een focusgroep<sup>22</sup> heb ik de aanwezige vijftien vrouwen gevraagd op een formulier in te vullen of en hoe zij hun seksualiteit benoemen. Vier van hen geven aan zichzelf “lesbisch” te noemen; drie vrouwen hebben “*gay*” ingevuld; twee vrouwen identificeren zich als “*bi*”; één vrouw heeft niets ingevuld; een ander stelt dat ze “momenteel geen” seksuele identiteit heeft en de rest heeft het formulier niet ingevuld of niet ingeleverd. Van de vrouwen die ik persoonlijk heb geïnterviewd identificeert het grote merendeel zich als lesbisch.<sup>23</sup>

De reden die informanten aangeven voor zelfidentificatie als lesbisch en niet als *gay* is *gender*-gerelateerd. Simone geeft bijvoorbeeld aan: “*Gay klinkt een beetje, ik weet niet, misschien link ik het onbewust een beetje aan mannen.*”<sup>24</sup> Ook Vanessa, een remigrant, stelt: “*Gay relateer ik meer aan mannen. En ik zeg liever, ik ben een lesbienne, ik val op vrouwen.*”<sup>25</sup> Uit interviews blijkt dat het woord “*gay*” voor veel vrouwen die op vrouwen vallen een mannelijke connotatie heeft en dat zij de vrouwelijke variant “lesbisch” liever gebruiken als directe verwijzing naar hun seksuele voorkeur. Vanessa’s definiëring van haar seksualiteit – “*ik ben een lesbienne, ik val op vrouwen*” – is typerend voor de meeste van mijn informanten. In persoonlijke gesprekken of interviews vullen lesbische vrouwen de labels *gay* of lesbisch vaak aan met “ik val op vrouwen” of “ik hou van vrouwen.”<sup>26</sup> Tijdens een interview weidt Marjory, een scholiere van gemengde afkomst, uit over haar gebruik van de term “lesbisch”:

*Op bepaalde tijden geef ik er een naam aan. Laat me zien. Als ik mensen niet wil uitleggen hoe ik in elkaar zit, ben ik gewoon, ik ben lesbisch, klaar. Maar als ik in m’n groepje ben, zeg ik van, ik voel voor vrouwen, ik geef voor vrouwen, ik kan gewoon het best communiceren met vrouwen, I’m one with a woman. En wie begrijpt een dame meer dan een dame? Wie begrijpt een vrouw beter dan een vrouw? Dus ik zeg gewoon, ik ben voor een vrouw gemaakt.*<sup>27</sup>

---

<sup>22</sup> De focusgroep was op 18/03/2011 en werd gehouden als een thema-avond van *Women’SWay* over seksuele identiteit.

<sup>23</sup> Er is wat overlap tussen de deelnemers van de focusgroep en de geïnterviewde vrouwen. Van de vrouwen die ik wel geïnterviewd heb, maar niet bij de focusgroep aanwezig waren, noemt iedereen zichzelf lesbisch. Twee van de drie vrouwen die zichzelf *gay* noemen, heb ik geïnterviewd. Biseksuele vrouwen heb ik in principe uitgezonderd van mijn onderzoeksgroep, met uitzondering van een WSW bestuurslid. De vrouw die stelt “momenteel geen” seksuele identiteit te hebben, twijfelt over haar seksualiteit en zegt: “Till now I was straight. *Ik heb nog nooit iets met een vrouw gehad, maar ik droom er wel van.*” De vrouw die niets heeft ingevuld kiest er bewust voor zichzelf geen label toe te eigenen, omdat ze nog hoop heeft op verandering, maar zegt wel: “Ik hou van vrouwen, ik voel voor vrouwen.”

<sup>24</sup> Interview met Simone, 18/04/2011.

<sup>25</sup> Interview met Vanessa, 10/04/2011.

<sup>26</sup> Bijvoorbeeld in interviews met Glenda 07/04/2011, Melanie, 17/04/2011 en Simone 18/04/2011 of Astrid tijdens de focusgroep.

<sup>27</sup> Interview met Marjory, 24/03/2011.



Een aantal andere informanten legt hun seksuele identiteit tevens op deze manier uit; als een label waarmee je in sociale situaties “niet teveel hoeft uit te leggen”<sup>28</sup> of een stempel die je gebruikt “omdat het handig is in praten.”<sup>29</sup> De quote uit Marjory’s interview suggereert dat de term “lesbisch” voor haar niet geheel de lading dekt van haar gevoelens. Ze geeft aan dat ze tegenover mensen met wie ze vertrouwd is, probeert uit te leggen hoe zij haar seksualiteit ervaart.<sup>30</sup> Zoals de stelling van Glenda aan het begin van het hoofdstuk (“als je alleen met vrouwen gaat, ben je gewoon lesbisch.”) echter laat zien, wordt seksueel gedrag of gevoel door mijn informanten wel gezien als identiteitsvormend, ook al geeft deze identiteit voor sommigen onvoldoende uitdrukking aan hun seksuele subjectiviteit. Marjory geeft in hetzelfde interview bijvoorbeeld aan: “Als jij jezelf geen titel wil geven, doe dat niet. Maar jij weet wel van jezelf dat je lesbisch bent, je bent het gewoon, diep daarbinnen moet die vrouw dat weten, van hé, ik val op vrouwen, er is een naam daarvoor.”<sup>31</sup> Ook studente Yasmine stelt dat ze haar seksualiteit ervaart als iets wat ze is, waarbij seksuele zelfidentificatie als lesbisch haar zekerheid biedt:

*Ik noem mezelf lesbisch... Ik vind het juist geweldig dat ik een naam heb voor wat ik ben, om het zo te zeggen... Weet je, want als er geen naam was dan was het ook zoiets van, je weet niet echt wat je bent... Ik vind het gek als je jezelf niet zo wilt noemen. Je bent het. Waarom zeg je het niet gewoon dat je het bent?*<sup>32</sup>

Tijdens de focusgroep heb ik de aanwezige vrouwen gevraagd naar hun ideeën over de aard van hun seksuele voorkeur. Acht van de twaalf vrouwen geeft aan dat ze “zo” geboren zijn, waarbij “zo” afwisselend refereert naar lesbisch, *gay* of *bi*.<sup>33</sup> Ook in interviews geeft het merendeel van mijn informanten deze verklaring voor hun seksuele voorkeur. Een aantal van mijn informanten zijn opgegroeid in de Creoolse volksklasse en stellen naast dat zij “zo geboren” zijn tevens dat zij een mannelijke *winti*<sup>34</sup> hebben die teveel op de voorgrond staat waardoor zij zich mannelijk voelen of gedragen<sup>35</sup> en zich seksueel aangetrokken voelen tot vrouwen.<sup>36</sup> Op het ontdekken van haar seksuele verlangens naar vrouwen heeft de familie van Tamara

---

<sup>28</sup> Interview met Yasmine, 20/04/2011.

<sup>29</sup> Interview met Chandra, 14/04/2011.

<sup>30</sup> Ook Tamara stelt: “Ik zou m’n best doen, ik zou dan proberen uit te leggen waarom ik zeg wat ik zeg.” Interview 27/03/2011.

<sup>31</sup> Interview met Marjory, 24/03/2011.

<sup>32</sup> Interview met Yasmine, 20/04/2011.

<sup>33</sup> De uitzonderingen beschouwen de aard van hun seksualiteit vanuit verschillende standpunten. Eén vrouw die zichzelf als lesbisch identificeert, geeft aan dat ze een bewuste keuze heeft gemaakt wat betreft haar seksualiteit en dat ze zich van kleins af aan meer als een man dan een vrouw gedraagt. Eén biseksuele vrouw stelt dat ze als hetero is geboren en ze een keuze heeft gemaakt voor biseksualiteit. De laatste vrouw die zichzelf een twijfel geval noemt, zegt dat ze tevens als hetero is geboren, maar dat ze twijfelt over haar seksuele voorkeur.

<sup>34</sup> *Winti* is een Afro-Surinaamse religie waarbij mensen verscheidene geesten (*winti*) met zich mee dragen.

<sup>35</sup> Het *gender* aspect van seksuele subjectiviteit zal ik in de volgende paragraaf bespreken.

<sup>36</sup> Veldaantekeningen 07/03/2011; interview met Glenda, 07/04/2011.

bijvoorbeeld een *winti* specialist geraadpleegd om haar *Ampuku*<sup>37</sup> “te regelen,” hem meer op de achtergrond te plaatsen.

*En dan hadden we zo een bijeenkomst... Dat als het ware had ik nodig om die mannelijke geest die ik had tevreden te stellen om me vrouw-zijn naar buiten te laten komen. Eerlijk gezegd was dat de eerste keer dat ik me vrijelijk vrouwelijk kon kleden en me een beetje vrouw voelde, maar dat heeft niet lang geduurd hoor. Twee maanden... En het grappige was, niet gewoon vrouwelijk hè, het was echt extreem vrouwelijk... Ik dacht van, oké, nu voel ik me een beetje vrouwelijker, ik kleed me een beetje vrouwelijker, maar dan had ik iets van een tyuri<sup>38</sup> in mezelf, die gevoelens waren er nog. Het leek gewoon alsof ik mezelf voor de gek aan het houden was, want je weet dat die gevoelens er nog zijn... en ik dacht van oké, misschien komt het nog. Echt niet hoor.<sup>39</sup>*

Deze beschouwing van seksualiteit is kenmerkend voor het vertoog in het *mati wroko* en de Creoolse volksklasse in het algemeen zoals beschreven door Gloria Wekker (2006). Tamara<sup>40</sup> wisselt deze meervoudige en dynamische beschouwing van haar seksuele Zelf af met een essentialistische seksuele zelfbeschouwing waarin onveranderlijkheid en natuurlijke aanleg centraal staan: later in het interview stelt Tamara dat ze “*lesbisch geboren*” is.<sup>41</sup>

Zoals ik in de introductie van dit hoofdstuk al heb aangegeven zijn de identificaties met Euro-Amerikaanse seksuele identiteiten van mijn informanten onderdeel van een essentialistisch vertoog over seksualiteit. Kenmerkend voor dit essentialistische discours is dat een seksuele voorkeur voor hetzelfde of het andere geslacht wordt beschouwd als een levenslange, onveranderlijke en exclusieve gaardheid (Davis & Whitten 1987:80). Zoals blijkt uit de bovenstaande citaten is lesbisch of *gay* voor mijn informanten iets wat je bent vanaf je geboorte, een natuurlijke seksuele oriëntatie naar vrouwen. Het voorbeeld van Tamara laat zien dat sommige lesbische vrouwen dit Euro-Amerikaanse vertoog combineren met een seksuele subjectiviteit gegrond in de Surinaams-Creoolse volksklasse. Wekker (2006:255) stelt dat hoogopgeleide Surinaamse vrouwen “*global gay or lesbian identity*” labels adopteren, door toegang tot het internet, lesbische films en bezoeken aan Nederland, maar dat het *mati wroko* uit de volksklasse een belangrijke bron voor seksuele betekenisgeving blijft. Ironisch gezien hebben de meeste van mijn jongere informanten nog nooit gehoord van *mati wroko*, terwijl de – meestal oudere – informanten (dertig plus) het *mati* systeem kennen door het werk van Gloria Wekker,

---

<sup>37</sup> Een mannelijke *winti*/geest.

<sup>38</sup> Een zuigend geluid waarmee men minachting aanduidt.

<sup>39</sup> Interview met Tamara, 27/03/2011.

<sup>40</sup> Net als Marjory en Glenda, beiden van (gemengde) Creoolse afkomst. Melanie daarentegen niet, terwijl zij eenzelfde ‘culturele’ achtergrond heeft.

<sup>41</sup> Interview met Tamara, 27/03/2011.

door het lezen van literatuur (bijvoorbeeld de romans van Joanna Werners<sup>42</sup>) of door informatie op internetwebsites.<sup>43</sup> Diegenen uit mijn onderzoeksgroep zoals Tamara, die opgroeien in families “*van de culturele kant*”<sup>44</sup> en een subjectiviteit ontwikkelen verbonden met *winti*, identificeren zichzelf daarnaast als lesbisch en combineren het ‘traditionele’ met het ‘moderne’ vertoog om uitdrukking te geven aan hun seksuele bewustzijn.<sup>45</sup> Internet en lesbische films zijn in het huidige Paramaribo niet meer enkel voorbehouden aan de jonge, hoogopgeleide vrouwen uit de middenklasse waar Wekker (2006:254-255) het over heeft. Internetcafés, Blackberry’s met internettoegang en DVD shops met *lesbian movies* worden ook door vrouwen uit de lagere klassen bezocht, gekocht en bekeken.<sup>46</sup> Daarnaast vindt het *human rights* discours van nationale en internationale organisaties en NGO’s als MamaCash, de Verenigde Naties, *Women’SWay* en *SurinameMenUnited* weerklank in de Surinaamse samenleving, zodat het Euro-Amerikaanse construct van *same-sex* seksualiteit bekend is onder alle lagen van de bevolking.

Uit observaties, gesprekken en interviews blijkt daarnaast dat lesbische vrouwen in Paramaribo vanuit dit essentialistische vertoog – waarin seksuele geaardheid wordt gezien als exclusief, dus als hetero- óf homoseksueel – een wantrouwende houding aannemen ten opzichte van biseksuele vrouwen. Ten eerste wordt biseksualiteit, in tegenstelling tot hun eigen seksualiteit, door lesbische vrouwen vaak gezien als een bewuste keuze. Wanneer ik Carmen, een studente van Javaans-Hindoestaanse afkomst, vraag of ze vindt dat er veel lesbische vrouwen zijn in Suriname, zegt ze bijvoorbeeld: “*Ja! Er zijn er veel hoor! De meeste zijn bi. Ze waren niet zo, maar zijn gewoon overgestapt... Ik ken wel weinig die gewoon zo zijn, echt weinig.*”<sup>47</sup> Carmen vertelt hier hoe veel heteroseksuele vrouwen er volgens haar voor kiezen om “zo” te worden. Als biseksuele vrouw, zo legt ze uit, stap je over omdat je “*teleurstellingen hebt meegemaakt in die vorige relatie*” met een man.<sup>48</sup>

Een tweede opvatting die bij veel van mijn informantten leeft, is dat biseksualiteit niet bestaat. Simone, één van de vrijwilligsters van *Women’SWay*, vertelt in een interview dat ze “*een tijdje terug*” nog zoiets had van, “*hmm, biseksualiteit, make up your damn mind. Wat wordt het*

---

<sup>42</sup> Surinaamse schrijfster wiens romans gaan over liefdesrelaties tussen vrouwen en *mati wroko* (voorbeelden: *Droomhuid; Vriendinnenvrouwen; Amba, vrouw van het Surinaamse erf*).

<sup>43</sup> Veldaantekeningen 01/02/2011, 10/02/2011, 24/02/2011 en 07/03/2011; interviews met Vanessa 10/04/2011, Simone 18/04/2011, Lesley 16/02/2011 en Glenda 07/04/2011. Tamara kent het woord “*mati*” vanuit haar eigen omgeving en opvoeding als een Surinaams woord voor lesbische vrouwen, maar is verder niet op de hoogte van de *mati wroko* cultuur. Marjory, die tevens een dergelijk seksueel bewustzijn heeft ontwikkeld kent de seksuele betekenis van “*mati*” niet. In het geval van Glenda heeft zij niet een *winti* bewustzijn ontwikkeld vanuit haar opvoeding, ziet zij dit na het lezen van Wekker’s werk als een verklaring voor haar seksuele ontwikkeling.

<sup>44</sup> Verwijzing naar *Winti* cultuur.

<sup>45</sup> Veldaantekeningen 19/02/2011, 25/02/2011 en 13/03/2011; interviews met Tamara 27/03/2001, Marjory 24/03/2011 en Glenda 07/04/2011.

<sup>46</sup> Veldaantekeningen 10/02/2011 en 07/03/2011; interviews met Melanie 17/04/2011, Marjory 24/03/2011 en Tamara 27/03/2011.

<sup>47</sup> Interview met Carmen, 28/03/2011.

<sup>48</sup> Interview met Carmen, 28/03/2011.

nou, een man of een vrouw? Doe niet gierig.”<sup>49</sup> Marjory’s antwoord op de vraag wat ze denkt over bisexualiteit is nog stilliger:

*Rommel. Dat zijn mensen die onzeker zijn, dat is één, mensen die onzeker zijn. Twee, mensen die zich druk maken om de maatschappij. Mensen die toch wel safe willen zijn, omdat wanneer je tegen iemand zegt ‘ik ben bi’ heeft men aan de ene kant nog hoop dat je hetero wordt of dat je weer overschakelt naar hetero, normaal zijn... Ja, mensen die even in de war zijn, mensen die even een moment niet om weten te gaan met hun gevoelens. En dat is like, the easy way out. Bi zijn is the easy way out, dat is het juiste woord, easy way out.*<sup>50</sup>

Deze reacties krijgt Chandra regelmatig wanneer ze aan lesbische vrouwen uitlegt dat ze zowel op mannen als op vrouwen valt. Ze vertelt over een uitje buiten de stad met de stichting *Women’SWay*:

*We waren met WSW naar Parabello en toen zaten we bij het kampvuur en toen hadden we het daar dus ook over. En toen waren er een paar echte potten die zeiden van, dat kan helemaal niet, het bestaat niet, je moet het gewoon nog ontdekken. En dat heb ik echt vaak meegemaakt. Het kan niet dat je bi bent, je moet gewoon nog ontdekken dat je helemaal op vrouwen valt. Je bent gewoon nog bezig met je proces.*<sup>51</sup>

Uit gesprekken en interviews blijkt dat biseksuele vrouwen regelmatig buiten het dominante vertoog over seksualiteit worden geplaatst, omdat zij seksuele relaties aan gaan met vrouwen én mannen. Hun seksuele verlangens worden vaak niet gezien als een natuurlijke aanleg, maar een bewuste keuze. Ook het idee dat bisexualiteit een fase is in het proces naar acceptatie van je lesbische geaardheid is sterk aanwezig. Met deze houding ten opzichte van bisexualiteit produceren mijn informanten een grens of *boundary* tussen normale en abnormale vormen van seksualiteit (zie Botman & Sanches 2008; Nagel 2003). Hun ‘natuurlijke,’ vastgestelde en exclusieve verlangen naar enkel vrouwen is in hun ogen een normale vorm van seksualiteit, terwijl het ‘gekozen’ en veranderlijke verlangen naar zowel vrouwen als mannen van biseksuele vrouwen als abnormaal wordt beschouwd. In het volgende hoofdstuk over seks en *body politics* zal een bespreking van opvattingen van mijn lesbische informanten over seksuele relaties met biseksuele vrouwen laten zien hoe deze grens op symbolische wijze

---

<sup>49</sup> Interview met Simone, 18/04/2011.

<sup>50</sup> Interview met Marjory, 24/03/2011.

<sup>51</sup> Interview met Chandra, 14/04/2011.

onderhouden wordt. Allereerst volgt nog een paragraaf over de uitdrukking en beschouwing van *gender*subjectiviteit door lesbische vrouwen.

#### § 4.2 GENDERCONSTRUCTIES EN -PERFORMANCES

*Waarschijnlijk moest ik vanaf dat ik klein was weten dat ik lesbisch was. Want ik was altijd degene, ik was nooit echt meisjesachtig. Als kind deed ik zo van die kwaai dingen. Ik wilde weg van huis, ik sprong van m'n balkon naar beneden om te gaan spelen met vriendjes op straat. Ik was zo stoer dat ik gewoon met een short op straat liep, zonder truitje. Ik speelde voetbal. Oké, dat wil eigenlijk nog niet zeggen dat je zo bent, maar er is groot kans.<sup>52</sup>*

In deze paragraaf zal ik ingaan op beschouwingen en constructies van mannelijkheid en vrouwelijkheid van lesbische vrouwen in Paramaribo, waarbij ik in het laatste deel specifiek aandacht zal besteden aan *gender*performance. In de bovenstaande quote vertelt studente Simone dat ze zich van kleins af aan niet gedraagt naar heersende *gender*normen en dat ze dat als een aanwijzing voor haar seksuele voorkeur voor vrouwen ziet. Veel van de vrouwen in mijn onderzoeksgroep die zichzelf “stoer”, “jongensachtig” of een “tomboy” noemen, zien eenzelfde relatie tussen *gender* en seksualiteit.<sup>53</sup> Vanessa, die jarenlang getrouwd is geweest met een man, zegt terugkijkend op haar jeugd:

*Ik had het wel in me zitten; ik ben altijd een tomboy geweest. Ik hield van motorracen, ik was altijd bezig met monteren, auto's repareren, bromfietsen repareren... Als ik kijk nu hoe m'n jeugd in mekaar zat, dat ik niet met poppen speelde, maar met auto's. Dat ik de technische richting op wilde gaan, want ik was geslaagd voor de LTS, voor de technische school, maar m'n moeder vond, dat is een school voor jongens.<sup>54</sup>*

Vanessa stelt dat ze vanwege haar christelijke opvoeding altijd heeft gedacht in termen van “huisje, boompje, beestje” en dat ze zichzelf daarom nooit heeft afgevraagd wat haar mannelijke gedrag betekent. Achteraf concludeert ze net als Simone dat dit voortekens moeten zijn geweest voor haar lesbisch-zijn.<sup>55</sup> Een aantal van mijn informanten geven aan dat ook hun familieleden

---

<sup>52</sup> Interview met Simone, 18/04/2011.

<sup>53</sup> Interviews met Marjory 24/03/2011, Melanie 17/04/2011, Simone 18/04/2011, Tamara 27/03/2011 en Vanessa 10/04/2011. Vrouwen met een vrouwelijke *gender*identiteit hebben het nooit over een dergelijk verband tussen *gender* en seksualiteit en ik heb hen daar tevens niet naar gevraagd (net zo min als ik vrouwen met een mannelijke of stoere *gender*identiteit daar specifiek naar gevraagd heb).

<sup>54</sup> Interview met Vanessa, 10/04/2011.

<sup>55</sup> Interview met Vanessa, 10/04/2011.

hun atypische *gender*gedrag opmerken en dit in sommige gevallen proberen te veranderen.<sup>56</sup> Melanie vertelt hoe haar ouders met haar jongensachtige uiterlijk en gedrag om zijn gegaan: *“Want ze begonnen me toen al te zeggen van, ik gedraag me als een jongen, ik ga schuren<sup>57</sup>... Ik heb dus een pak slaag gehad om dit, omdat ik me als een jongen gedroeg. Ze hebben me maanden lang een rok laten aantrekken.”*<sup>58</sup> Vergelijkbaar met Melanie’s ouders eist Marjory’s moeder regelmatig van haar dat zij een jurk draagt wanneer ze uit huis gaat, terwijl zij zich het meest comfortabel voelt in *“herenkleding.”*<sup>59</sup>

Zoals hierboven staat aangegeven noemt een aantal van mijn informanten zich *“stoer.”* *“Stoer”* is een term die door lesbische vrouwen in Paramaribo gebruikt wordt als aanduiding voor een vrouw met onvrouwelijk of *“jongensachtig”* gedrag en/of uiterlijk. Wanneer ik Simone vraag wat voor typen lesbische vrouwen ze kent in Suriname, zegt ze: *“Je hebt heel stoere, tot hele vrouwelijke, tot stoere die vrouwelijk doen, tot vrouwelijke die stoer doen. Je hebt echt allemaal! Alles dat er bestaat dat lesbisch is, dat is er hier.”*<sup>60</sup> Met *“stoer”* en *“vrouwelijk”* worden hier door Simone verschillende *gender*categorieën aangewezen die het seksuele landschap van lesbische vrouwen in Paramaribo tekenen. Vaak wordt echter nog onderscheid gemaakt tussen *“stoer”* en *“mannelijk,”*<sup>61</sup> waar *“mannelijk”* verwijst naar *“Een vrouw die echt als een man doet... Ze hebben meestal altijd, je weet toch, écht mannelijk, mannelijk, mannelijk aan.”*<sup>62</sup> *“Stoer”* representeert in die zin een soort *gender-blender* categorie, waarbij lesbische vrouwen volgens Moore (2006:125) specifieke aspecten van mannelijkheid en vrouwelijkheid combineren in hun *gender*presentatie, zoals een herenbroek en een beetje make-up. Deze *gender*categorieën zijn zeer vergelijkbaar met Wilson’s (2009) bespreking van lesbische *gender*rollen in een Afro-Amerikaanse lesbische gemeenschap in Chicago. Wilson’s participanten gebruiken de labels *stud* en *femme* om de twee extremen te duiden van wat zij het lesbische *“gender spectrum”* noemt (2009:306). Vrouwen die zeer mannelijk (seksueel) gedrag vertonen en mannelijke kleding dragen worden door haar informanten *studs* genoemd en het label *femme* wordt gegeven aan vrouwen die zich uitdrukken op vrouwelijke manieren, bijvoorbeeld met hoge hakken, make-up en strakke of onthullende kleding (Wilson 2009:305-306).

Als termen functioneren *“mannelijk,” “stoer”* en *“vrouwelijk”* als *gender*categorieën en worden door lesbische vrouwen ingezet om sociale betekenissen van vrouwelijkheid en mannelijkheid te onderhandelen. De meeste van mijn informanten met een onvrouwelijke stijl of

---

<sup>56</sup> Interviews met Marjory 24/03/2011, Melanie 17/04/2011 en Tamara 27/03/2011.

<sup>57</sup> Het woord *“schuren”* of *“griti”* in Sranan Tongo wordt in Suriname gebruikt als verwijzing naar seks tussen twee vrouwen.

<sup>58</sup> Interview met Melanie, 17/04/2011.

<sup>59</sup> Veldaantekeningen 19/03/2011 en interview met Marjory 24/03/2011.

<sup>60</sup> Simone, 18/04/2011.

<sup>61</sup> Veldaantekeningen 07/03/2011, 15/04/2011, 22/04/2011; interviews met Marjory 24/03/2011, Chandra 14/04/2011, Vanessa 10/04/2011.

<sup>62</sup> Interview met Melanie, 17/04/2011.

manier van doen protesteren bijvoorbeeld wanneer ik suggereer dat ze “jongensachtig” of “mannelijk” zijn.<sup>63</sup> Simone zegt: *“Ik hou niet ervan om jongensachtig genoemd te worden. Oké, ik ben wel stoerder dan the average girl. Je gaat me nooit in een rok zien of een hak... Dus waarschijnlijk noemt men me daarom jongensachtig.”*<sup>64</sup> De genderconstructies van mijn informanten vormen geen binair systeem met twee tegenovergestelde categorieën, maar meer een *gendercontinuüm* of “*gender spectrum*” in Wilson’s (2009:306) woorden. “Mannelijk” en “vrouwelijk” representeren daarin twee uitersten, en “stoer” wordt ingezet om iemands locatie tussen deze polen aan te wijzen. Deze onderhandeling van mannelijkheid en vrouwelijkheid is tevens terug te zien in de manieren waarop veel lesbische vrouwen zich presenteren en kleden.

Voor feesten of stapavonden in Millennium besteed Marjory altijd extra zorg aan haar uiterlijke presentatie. Marjory kan op de ene gelegenheid gekleed gaan in een witte herenpantalon, witgelakte herenschoenen, een roze hemd en een spierwit overhemd van haar vader;<sup>65</sup> en een andere week in een zwart, kort, strak jurkje, zilveren sieraden en nette hakschoenen.<sup>66</sup> Dit alles combineert zij met bijpassende nagels, kapsel (van korte afro tot vlechten op schouderlengte), danspassen en omgangsvormen. Marjory legt uit dat haar *gender*presentatie sterk afhankelijk is van haar stemming:

*Als ik boos ben op mensen waarvan ik hou toch en geen aandacht heb gehad die ik wil, dan kleeft ik me stoer omdat ik weet dat ik aandacht ga krijgen van andere mensen... Hoe je me ook in m'n herenkleding hebt, is als ik gewoon zin heb, dat gevoel weer, om dames een beetje te versieren. Dus dat. [Vrouwenkleding] is soms onder dwang, maar als ik het automatisch doe, kan het omdat ik me misschien fragiel voel... Ik ben misschien een beetje teleurgesteld, voel me gekwetst. Dan ben ik die vrouw. Want een vrouw is gevoelig, een vrouw is kwetsbaar... Dan praat ik ook anders. Ik gedraag me ook anders. Dat stoere gaat gewoon weg. En ik ben die vrouw.*<sup>67</sup>

In lesbische sferen gaat Marjory meestal “stoer” gekleed, maar zo af en toe geeft ze een radicaal andere *gender*performance waardoor zij haar sociale *gender*identiteit aan het wankelen brengt.<sup>68</sup> Tijdens de focusgroep vertelt remigrante Astrid over haar ietwat subtielere performance van mannelijkheid en vrouwelijkheid:

---

<sup>63</sup> Interviews met Melanie 17/04/2011, Simone 18/04/2011 en Vanessa 10/04/2011.

<sup>64</sup> Interview met Simone, 18/04/2011.

<sup>65</sup> Veldaantekeningen 05/03/2011.

<sup>66</sup> Veldaantekeningen 26/03/2011.

<sup>67</sup> Interview met Marjory, 24/03/2011.

<sup>68</sup> Veldaantekeningen 19/03/2011, 26/03/2011; interview met Simone 18/04/2011.

*Ik heb dertig jaar lang twee verschillende oorbellen gedragen en toevallig draag ik sinds vorige week twee dezelfde, want ik kan ze hier [in Suriname] niet los kopen. Zo liet ik mijn mannelijke en vrouwelijke kant zien die ieder in zich heeft. Dus bij 'gender' had ik in moeten vullen 'man en vrouw' of 'manvrouw,' omdat ik mannelijke en vrouwelijke dingen heb... Bijvoorbeeld, op het kantoor konden mijn collega's aan mijn kleding zien ik me voelde die dag. Soms droeg ik een rok met pumps, een andere dag een broek met gympen.<sup>69</sup>*

Uit dit fragment wordt duidelijk dat Astrid mannelijkheid en vrouwelijkheid niet ziet als twee tegenovergestelde, onverenigbare categorieën (zie Robertson 2005), maar als twee complementaire onderdelen van haar *genderidentiteit*. Dit draagt zij uit door in haar kleding en accessoires bepaalde aspecten van mannelijkheid en vrouwelijkheid af te wisselen en te combineren. Zowel Astrid als Marjory leggen een relatie tussen hun *genderperformance* en hun gevoel, hun stemming. Anderzijds verbindt Tamara haar *genderperformances* aan de uiting van haar seksualiteit. Voor haar zijn haar seksuele gevoelens voor vrouwen onverenigbaar met haar christelijke overtuigingen. In het dagelijks leven draagt zij vanuit die religiositeit altijd een rok, maar voor sommige gelegenheden van *Women'SWay* maakt ze een uitzondering: *"Oké, ik heb die broek soms aan... maar als ik serieuzer zou zijn, zou ik hem weer aan de kant hebben gezet, omdat ik dan rekening hou met de Heer."*<sup>70</sup> Tamara ziet een mannelijke *genderperformance* – *"die broek"* – als een uitdrukking van haar verlangens naar vrouwen en maakt die verlangens in haar dagelijks leven onzichtbaar door een rok te dragen.

Veel van mijn informanten wisselen hun *performance* als "vrouwelijk," "mannelijk" of "stoer" af, de één subtiel en de ander op radicale wijze. Hiermee belichamen zij in het bijzonder door het gebruik van kleding het *gendercontinuüm* dat zij in hun vertoog construeren. Deze *gendercategorieën* en *-performances* spelen een rol in de organisatie van het seksuele en romantische leven van lesbische vrouwen in Paramaribo. Moore (2006:114) beschrijft bijvoorbeeld hoe *genderrollen* in lesbische gemeenschappen verwachtingen met zich mee dragen op het gebied van partnerkeuze en seksueel gedrag. Hier wordt verder op ingegaan in het volgende hoofdstuk over seks en *body politics*.

---

<sup>69</sup> Focusgroep, 18/03/2011. Astrids *genderperformance* is niet zozeer veranderd, als wel haar baan – ze werkt niet meer "op kantoor" – vandaar de verledentijdsvorm.

<sup>70</sup> Interview met Tamara, 28/03/2011.



## 5. SEKS EN *BODY POLITICS*

Marjory is van gemengd Creoolse afkomst, woont nog bij haar ouders en is opgegroeid in de volksklasse. Onder luide aanmoediging van de kikkers die elke dag stipt om vijf uur beginnen te kwaken, spreek ik met haar over seksualiteit, relaties en lesbisch-zijn in Suriname. Ze is het niet gewend openlijk en serieus over seks te praten en verstoppt zich achter haar hangmat als ze mijn vragen te *vrijpostig* vindt. Ik vraag haar naar haar definitie van seksuele trouw of monogamie in een relatie. Ze reageert ongeïnteresseerd en somt op: “Niet uitlopen *no?* Als je een buitenechtelijke relatie hebt, dan ben je ontrouw. Als je misschien aan een andere dame hebt gezeten, dan heb je ontrouw. Als je een andere dame hebt gekust, ben je ontrouw.” Wanneer ik vraag of zij het belangrijk vindt of haar partner trouw aan haar is, veert ze op:

*Ja mang! Yu sabi toch,<sup>71</sup> ja toch! Je moet iemand... hé, trouw! Yu no mus' kir' mi yere.<sup>72</sup> Met andere woorden; je moet geen ziektes voor me brengen. Ik ben trouw, ik ben trouw ja... En als jij naar buiten gaat, weet ik niet waarmee je terugkomt. Weet ik niet als dat moment waarmee je met de persoon sliep een ziekte hebt opgelopen... En al zou je me niet besmetten, je vervuult m'n lichaam, je vervuult m'n systeem... Omdat ik mezelf dan schoon voor je hou, ik slaap met niemand, niemand komt aan me, en dan doe jij het wel... Of zeg me tenminste van, ik heb geen zin meer... Dat gaat me pijn doen, maar dan zijn we tenminste goed, dan heb je tenminste respect voor me, respect voor m'n lichaam.<sup>73</sup>*

De “ziektes” of SOA's waar Marjory het over heeft, zijn een veelvoorkomend thema in de gesprekken en interviews die ik met lesbische vrouwen heb gehad over seks en *body politics*. Deze “ziektes” zijn met veel zaken in het lesbisch liefdesleven in Paramaribo verbonden, waaronder vreemdgaan en monogamie, ideeën over biseksuele vrouwen, jaloezie en liefde. In dit hoofdstuk staat het vertoog van lesbische vrouwen over seks en liefdesrelaties centraal en probeer ik inzicht te bieden in zaken die lesbische vrouwen belangrijk vinden wanneer het gaat om seks en hun eigen lichaam, relaties en hun seksuele partners. De eerste paragraaf behandelt het vertoog van mijn onderzoeksgroep over liefdesrelaties en seksualiteit, waarin ik aandacht besteed aan ideeën over monogamie en vreemdgaan, jaloezie, *genderrollen*, relaties met biseksuele vrouwen en het construct van *single*-zijn met betrekking tot seksuele relaties. Tevens koppel ik het vertoog over monogamie, vreemdgaan en de bovengenoemde “ziektes” aan de seksuele voorlichting die mijn informanten van hun ouders en op school hebben gehad. In de

---

<sup>71</sup>Ja, man! Je weet toch.

<sup>72</sup>Je moet me niet vermoorden hoor.

<sup>73</sup> Interview met Marjory, 24/03/2011.

tweede paragraaf ga ik in op het discours rondom seks en seksuele partners. Hierbij komt aan bod hoe de vrouwen in mijn onderzoeksgroep praten over seks, het verband dat zij leggen tussen seks en liefde of “gevoel”, hun vertoog over *genderrollen* tijdens seks en voorkeuren die mijn informanten uitspreken over hun seksuele partners op het gebied van etnische afkomst en leeftijd.

## § 5.1 LIEFDESRELATIES EN SEKSUALITEIT

*Ik vind omgang<sup>74</sup> hebben met iemand, voor mij is, dat is het moment dat je echt dicht bij elkaar bent, om het zo te zeggen. En dat betekent wel veel voor mij... En ik wil niet iedereen lichaam tegen m'n lichaam voelen. Ik weet niet, het betekent wel veel voor mij om alleen met m'n partner omgang te hebben.<sup>75</sup>*

In het bovenstaande citaat legt Yasmine, een studente van gemengde afkomst,<sup>76</sup> uit dat ze veel waarde toekent aan monogamie in een relatie. “*Omgang*” of seks hebben met iemand anders dan je vaste partner wordt door bijna alle vrouwen in mijn onderzoeksgroep afgekeurd.<sup>77</sup> Een “serieuze relatie” is volgens de meesten dan ook een monogame relatie: “*trouw zijn staat op de eerste plaats*”<sup>78</sup> en “*je gaat niet uitlopen, vooral dat niet.*”<sup>79</sup> Dit is een wederkerige ‘regel’ en geldt voor beide partners. Yasmine geeft hierboven bijvoorbeeld aan dat zij alleen seksueel intiem wil zijn met haar partner, maar ze stelt later ook: “*Op dat gebied delen doe ik niet, dan mag je dan wel kiezen, of mij of die persoon. Je gaat me niet combineren met die persoon.*”<sup>80</sup> Vanessa, die tegen het einde van haar huwelijk met haar ex-man wel met vrouwen heeft “geëxperimenteerd” zegt met betrekking tot een relatie met een vrouw: “*Ik ben monogaam... Je zou niet willen dat jouw vrouw je dat aandoet [met andere vrouwen naar bed gaan], dus waarom zou jij dat doen?*”<sup>81</sup> In het vertoog van mijn informanten over liefdesrelaties wordt monogamie dus geconstrueerd als het normatieve ideaal; met een nadruk op ideaal, aangezien veel van mijn informanten hebben

---

<sup>74</sup> ‘Omgang’ is Surinaams Nederlands voor seks.

<sup>75</sup> Interview met Yasmine, 20/04/2011.

<sup>76</sup> Hoofdzakelijk Hindostaans.

<sup>77</sup> Interviews met Lesley, Marjory, Melanie, Simone, Tamara, Vanessa. In mijn onderzoeksgroep geven twee vrouwen aan hier anders over te denken. Eén informant zegt dat ze niet gelooft in monogamie, een ander stelt dat monogamie onderhandelbaar is met haar partner. Beiden hebben een aanzienlijke periode van hun leven in Nederland gewoond en geven aan ook seksueel contact te hebben met mannen (ongeacht seksuele identiteit als “gay” of “lesbisch”).

<sup>78</sup> Interview met Simone, 18/04/2011.

<sup>79</sup> Interview met Melanie, 17/04/2011.

<sup>80</sup> Interview met Yasmine, 20/04/2011.

<sup>81</sup> Interview met Vanessa, 10/04/2011.

aangegeven ooit wel eens met een andere vrouw dan hun vaste partner naar bed te zijn gegaan.<sup>82</sup>

Dit ideaaltype van een monogame relatie leidt in de praktijk bij veel stellen tot jaloezie en wantrouwen. De relatieproblemen waar mijn informanten me over hebben verteld, zijn eigenlijk altijd verbonden met kwesties van jaloezie.<sup>83</sup> De Creoolse<sup>84</sup> Melanie uit in een interview haar frustraties over een ex-vriendin:

*Dan gaat ze bellen, waar ben je, wat doe je? Ik heb er geen moeite mee hoor als je me af en toe vraagt, waar ben je, wat doe je? Maar niet de hele dag door toch. Of je gaat voor me schreeuwen door de telefoon, oh, je bent bij die andere vrouw no?! ... Maar zij was jaloers mang! Ik mocht niet eens naar iemand kijken.*<sup>85</sup>

Net zoals in Melanie's geval geven informanten vaak aan dat één van de partners in een relatie jaloers is of haar jaloezie het meeste uit ten opzichte van de ander (ongeacht of dit henzelf betreft of hun partner).<sup>86</sup> Dit koppelen zij regelmatig aan *gender*gerelateerde persoonlijkheidskenmerken of relatiedynamiek. Yasmine ziet bijvoorbeeld een verband tussen de jaloezie van haar partner en de ongelijke verhouding tussen haar en haar partner die in haar ogen kenmerkend is voor de hiërarchie in heterorelaties, waarin mannen (seksuele) vrijheid nemen en vrouwen daar niets over mogen zeggen.<sup>87</sup> Anderzijds geeft Melanie aan dat zij jaloezie ziet als een typisch vrouwelijke eigenschap ("*Alle vrouwen zijn zo*").<sup>88</sup> De jaloezie van Marjory's ex-vriendin – die zij typeert als "vrouwelijk" en "dominant" – bereikte haar zelfs vanaf de andere kant van de oceaan: "*Dus op een gegeven moment probeerde ze me dan te controleren. Ze probeerde me dan te zeggen wat ik allemaal moest doen en wat ik niet moest doen... En toen ging ze weg [naar Nederland], en toch probeerde ze me van daaruit te controleren.*"<sup>89</sup>

Hoewel jaloerse praktijken in de *same-sex* relaties van mijn informanten vaak worden geduid in termen van *gender* (ofschoon niet eenduidig als mannelijke of vrouwelijke eigenschap) is de houding van mijn informanten ten opzichte van *gender*rollen dubbelzinnig. Net zoals in het vorige hoofdstuk is duidelijk gemaakt wat betreft *gender*subjectiviteit, stellen veel van mijn

---

<sup>82</sup> Onder andere interviews met Melanie 17/04/2011, Simone 18/04/2011, Yasmine 20/04/2011.

<sup>83</sup> Veldaantekeningen 19/02/2011, 16/02/2011, 04/03/2011, 15/03/2011.

<sup>84</sup> Van gemengde afkomst, maar hoofdzakelijk Creools en zelf identificeert zij zich ook zo.

<sup>85</sup> Interview met Melanie, 17/04/2011.

<sup>86</sup> Veldaantekeningen ; interviews .

<sup>87</sup> Interview met Yasmine, 20/04/2011.

<sup>88</sup> Interview met Melanie, 17/04/2011.

<sup>89</sup> Interview met Marjory, 24/03/2011.

informanten niet graag dat ze een mannelijke of vrouwelijke rol aannemen in een relatie.<sup>90</sup> Ook wanneer een eventuele rolverdeling op het eerste gezicht overduidelijk lijkt – bijvoorbeeld in verschillen tussen partners in uiterlijk en gedrag – spreken velen zich uit tegen een *gender*rolverdeling in een relatie. Een voorbeeld is Chandra; zij presenteert zich in kleding en gedrag als een vrouwelijke vrouw en heeft een relatie met de zeer mannelijke Esther. Over haar relatie met Esther zegt ze:

*Als het gaat om de praktische zaken ben ik vooral vrouw, dus Esther is echt degene die de structuur brengt in praktische zaken en die dingen oppakt. En op andere niveaus, als het bijvoorbeeld meer om de emotionele of psychische dingen gaat, ben ik meer leidend... Meestal staat zij al klaar met d'r portemonnee, daar is zij heel mannelijk in... En ik vind dat ze sowieso buiten de deur... zich mannelijk maakt en stevig en inderdaad wel vaak vooruit loopt... en initiatief neemt en betaalt... dan is zij wel echt de man.*<sup>91</sup>

Direct na deze uitleg zegt ze echter: *"Ik heb er ook altijd een hekel aan als mensen vragen van, wie is het mannetje, wie is het vrouwtje? Dan denk ik van, hallo?! Als ik een mannetje wilde, dan had ik wel een mannetje genomen."*<sup>92</sup> Ook al erkent Chandra dat de verhoudingen in haar relatie met Esther volgens bepaalde *gender*stereotypen te kenmerken zijn, zijn die volgens haar eigenlijk *"één grote illusie."*<sup>93</sup> Anderzijds karakteriseert Yasmine haar relatie wel in mannelijke en vrouwelijke rollen, maar haar partner is het hier niet mee eens: *"Ja, ik heb d'r al vaker gezegd, je gedraagt je heel erg als een man. Ze wordt boos wanneer ik dat zeg, ze vindt dat ik dat niet mag zeggen."*<sup>94</sup> Moore (2006) laat zien dat lesbische vrouwen in haar onderzoeksgroep erkennen dat verscheidene *gender*representaties bestaan en dat deze categorieën verwachtingen structureren voor en tijdens relaties. Echter, zo stelt Moore (2006:114), sommige vrouwen houden er niet van om het belang en de betekenissen van deze categorieën te erkennen voor hun persoonlijke leven. Deze dubbelzinnige houding tegenover *gender*rollen – erkenning enerzijds en afwijzing anderzijds – zie ik tevens terug bij mijn informanten.

Hier moet wel een aantekening geplaatst worden wat betreft sociaaleconomische klasse. Veel van mijn informanten die zich stellig uitspreken tegen een strikte *gender*rolverdeling in relaties, zijn afkomstig uit de middenklasse. Vrouwen uit de lagere klasse zijn vaak minder negatief over specifieke *gender*representaties en rolverdelingen of zien relaties tussen vrouwen

---

<sup>90</sup> Bijvoorbeeld Vanessa: *"We zijn gelijk, we hebben beiden een spleet toch... Dat de ene man is en de ander vrouw, no way. We zijn allebei vrouw"* (interview 10/04/2011); of Simone: *"De meeste mensen vragen, ben jij die man? Ik zeg, nee, waar zie je een penis? Nee, ik ben gewoon een beetje stoerder dan [mijn partner]"* (interview 18/04/2011).

<sup>91</sup> Interview met Chandra, 14/04/2011.

<sup>92</sup> Interview met Chandra, 14/04/2011.

<sup>93</sup> Interview met Chandra, 14/04/2011.

<sup>94</sup> Interview met Yasmine, 20/04/2011.

die qua *genderperformance* veel op elkaar lijken als “onnatuurlijk”. Melanie is afkomstig uit de lagere klasse en presenteert zich “stoer” of mannelijk. Zij stelt bijvoorbeeld:

*We zijn lesbisch, dan waarom gaan we dan bulen?*<sup>95</sup> *Serieus. Ik gedraag me als een jongen, jij gedraagt je als een jongen, we zijn lesbiennes, en dan gaan we nog met elkaar, terwijl we ons als jongens gedragen... Ik wil niet bulen man, ik bul niet. Daarom schuur ik, griti.*<sup>96</sup>... *We kunnen vrienden worden, maar het gaat niet verder dan dat. Want ik gedraag me ook een beetje als een jongen, dus dat kan niet.*<sup>97</sup>

Moore (2006:130) stelt tevens dat veel Afro-Amerikaanse en Latino lesbiennes met een hogere sociaaleconomische status niet graag een mannelijke *gender*categorie als *butch* of *stud* claimen, terwijl zij zich wel *transgressive* presenteren in hun kleding en gedrag. Moore (2006:132) legt uit dat deze presentaties geassocieerd worden met een “*lower-class life*” en met mannen die respectloos omgaan met vrouwen. Ook mijn informanten lijken deze connecties te maken. In een gesprek over enkele lesbische vrouwen die zich gedragen en kleden op een wijze die typerend is voor Surinaamse mannen verwijzen Lesley en Glenda bijvoorbeeld naar hen als: “*Dat zijn van die vrouwen die veel naar preis gaan.*”<sup>98</sup> *Winti prei*, religieuze dansrituelen, vormen een belangrijk onderdeel van de volksreligie *Winti*. Deze verwijzing is dus bedoeld om aan te duiden dat “*die vrouwen*” afkomstig zijn uit de volksklasse. Glenda maakt in het gesprek duidelijk dat zij de versierpoging van één van “*die vrouwen*” niet op prijs stelt, vanwege haar ‘mannelijke’ benadering. Daarnaast legt Yasmine een relatie tussen mannelijkheid en respectloosheid:

*Ze heeft heel erg dat mannending in zich van, ik vind hoor, typisch voor Surinaamse mannen... ik vind echt dat ze geen druppel respect hebben voor vrouwen... Ik wil wel iemand die een beetje stoerder is dan ik, maar je moet je niet in je hoofd halen dat je een man bent, je moet je niet zo gedragen als een man.*<sup>99</sup>

Mannelijke vrouwelijkheid en een *genderrol*verdeling in relaties wordt door mijn informanten dus net als door Moore’s (2006) onderzoeksgroep gerelateerd aan een lagere sociale status en ongelijke *gender*verhoudingen.

---

<sup>95</sup>*Bul* of *buler* in Sranan Tongo is een (negatief) woord voor homo of nicht. Als een werkwoord betekent het anale seks bedrijven. Melanie legt hier *gender*verhoudingen in een relatie uit in termen van seks tussen mannen (*bul*) en seks tussen vrouwen (*griti*). Ze stelt dat een lesbische relatie een bepaalde ‘hoeveelheid’ vrouwelijkheid moet bevatten om een relatie tussen twee vrouwen te zijn.

<sup>96</sup>*Griti* is ST voor schuren/seks tussen twee vrouwen.

<sup>97</sup> Interview met Melanie, 17/04/2011.

<sup>98</sup> Veldaantekeningen, 05/03/2011. (*Prei* spreekt men uit als pré.)

<sup>99</sup> Interview met Yasmine, 20/04/2011.

Terugkerend naar de thema's van monogamie en jaloezie in liefdesrelaties tussen vrouwen, vormt het vertoog van mijn informanten over relaties met biseksuele vrouwen een opvallende kwestie. Zoals in het vorige hoofdstuk al is besproken, nemen lesbische vrouwen een negatieve houding aan ten opzichte van biseksualiteit. Met betrekking tot liefdesrelaties geven mijn informanten aan een biseksuele vrouw niet te willen overwegen als partner.<sup>100</sup> Illustratief in dit opzicht is een voorval in discotheek *Millennium* waar elke vrijdagavond de "Pink Party"<sup>101</sup> wordt gehouden. Tijdens een drukbezochte avond komt Carmen naar me toe. Carmen is van Javaans-Hindostaanse afkomst en we zien elkaar elke week op de dansvloer van "Mill." We staan even te praten als er plots een lange dame op haar afstapt en haar aandacht vraagt. Ik kan het korte gesprek tussen hen niet volgen vanwege de luide *dance*-muziek die door de kleine bardancing speelt, maar al snel stuurt Carmen haar terug naar hun gezamenlijke vriendengroep. "Ben je met haar?" vraag ik. "Nee! Maar ze heeft wel een oogje op me," antwoordt Carmen. "Waarom dans je niet met haar?" Carmen trekt een vies gezicht en zegt: "Nee! Ze is biseksueel!" Ik vraag haar waarom dit een probleem is. "Ze houdt van mannen toch! Dat hoef ik niet, ik wil alleen puur!"<sup>102</sup>

Met "puur" bedoelt Carmen een vrouw die enkel op vrouwen valt. Als reden voor deze afwijzing van vrouwen die ook van mannen houden geven veel informanten op dat zij hen te wispelturig vinden.<sup>103</sup> Op de vraag of ze een relatie zou kunnen hebben met een biseksuele vrouw stelt Marjory bijvoorbeeld:

No way. Je hebt geen zekerheid... Ze kan van de ene op de andere dag confused raken en zeggen van, ik hou van mannen hoor. De andere dag is ze weer van, hij heeft m'n hart gebroken, ik ga weer naar een vrouw. Of, m'n ouders doen lastig, ik denk dat ik weer gewoon bij een man ga blijven hoor, want ik wil kinderen.<sup>104</sup>

Lesley, die enkele 'gemengde' relaties tussen biseksuele en lesbische vrouwen in haar omgeving kent, stelt: "Lesbische vrouwen zijn veel te jaloers om met een bi vrouw te zijn, het gaat niet samen... Die bi vrouw gaat meestal terug naar haar man, of een man... De bi vrouw heeft iets om op terug te vallen en die lesbische heeft dat niet."<sup>105</sup> Het beeld dat veel lesbische vrouwen presenteren over biseksuele vrouwen is dat zij van de ene op de andere dag kunnen veranderen wat betreft hun seksuele en relationele voorkeur. Dat heteroseksuele relaties de norm uitmaken in Suriname speelt tevens een rol zoals de bovenstaande fragmenten aangeven. Een biseksuele

---

<sup>100</sup> Veldaantekeningen 26/02/2011, 27/02/2011; interviews met Marjory 24/03/2011; Simone 18/04/2011; Vanessa 10/04/2011; Yasmine 20/04/2011.

<sup>101</sup> Tijdens het begin van mijn veldwerk nog de enige officiële uitgaansgelegenheid voor *gays* in Paramaribo.

<sup>102</sup> Veldaantekeningen, 25/02/2011.

<sup>103</sup> Bijvoorbeeld interviews met Simone 18/04/2011 en Yasmine 20/04/2011.

<sup>104</sup> Interview met Marjory, 24/03/2011.

<sup>105</sup> Veldaantekeningen, 09/03/2011.

vrouw “*heeft iets om op terug te vallen*”; ze kan kiezen om met een man te gaan, wanneer haar “*ouders lastig doen*,” als ze “*kinderen wil*” of vanwege het financiële voordeel dat een relatie met een man brengt.<sup>106</sup> Volgens de meeste lesbische vrouwen is het dan ook niet mogelijk een serieuze relatie aan te gaan met een biseksuele vrouw, aangezien zij niet in staat zou zijn een monogame verbintenis aan te gaan.<sup>107</sup>

Dit wantrouwen ten aanzien van biseksuele vrouwen heeft nog een extra dimensie, namelijk de “*ziektes*” waar Marjory het aan het begin van dit hoofdstuk over had. Marjory legt een direct verband tussen *uitlopen* en “*ziektes*”: “*als jij naar buiten gaat, weet ik niet waarmee je terugkomt.*”<sup>108</sup> Ook andere informanten leggen een relatie tussen vreemdgaan en ziektes, en daarbij koppelen zij dit idee vaak aan biseksuele vrouwen. Voor Vanessa is dit de reden dat ze enkel een relatie wil met “*een echte lesbienne*”, want: “*Stel je voor, je hebt een relatie met een vrouw en ze is biseksueel. Ze gaat op een avond met een man naar bed en ze gebruikt geen condoom of wat dan ook. Alle ziektes die er rondlopen, en dan kom ik morgen met m'n mond daar bij jou? Nee toch!*”<sup>109</sup> Lesley vat de redenering van veel lesbische vrouwen samen: “*Een relatie met een biseksuele vrouw is moeilijk, omdat je haar uiteindelijk altijd zal moeten delen met een man. En dan krijg je weer die ziektes, want je weet niet wat die man allemaal doet.*”<sup>110</sup>

In dit opzicht biedt de theorie van Mary Douglas (1966) enige inzichten. Zij stelt dat ideeën over besmetting in sommige gevallen worden gebruikt om een algemeen standpunt over sociale orde uit te drukken (1966:4). Douglas legt uit dat ideeën over besmetting terug te brengen zijn tot een reactie op anomalie of onregelmatigheid (1966:6). Zoals in het vorige hoofdstuk al is aangestipt, wordt biseksualiteit buiten het dominante vertoog over seksualiteit geplaatst en in die zin als een anomalie of afwijking benaderd door mijn informanten. Douglas beschrijft een aantal strategieën die worden aangewend om met anomalieën om te gaan, waaronder de vermindering van het afwijkende element – waarmee de categorieën waartoe de anomalie niet behoort, worden versterkt – en de bestempeling van het afwijkende als gevaarlijk (1966:48). Wanneer Douglas’ argument gevolgd wordt, kan gezegd worden dat het idee dat biseksuele vrouwen “*ziektes brengen*” mede voortkomt uit het standpunt van mijn lesbische informanten dat biseksualiteit een afwijkende seksualiteit is. De constructie van liefdesrelaties als monogaam, de constante angst voor het *uitlopen* van de partner en ideeën over besmetting met ziektes werken samen in de afwijzing van biseksuele vrouwen als geschikte liefdespartners.

---

<sup>106</sup> Interview met Vanessa, 10/04/2011.

<sup>107</sup> Veldaantekeningen 26/02/2011, 09/03/2011; focusgroep 18/03/2011; Interviews met Marjory 24/03/2011, Simone 18/04/2011, Vanessa 10/04/2011, Yasmine 20/04/2011.

<sup>108</sup> Interview met Marjory, 24/03/2011.

<sup>109</sup> Interview met Vanessa, 10/04/2011.

<sup>110</sup> Veldaantekeningen, 26/02/2011. Het stereotype beeld over Surinaamse mannen versterkt dit vertoog: “*sowieso gaan alle mannen hier gewoon vreemd*” (interview Glenda 07/04/2011) of: “*Voor mij is het zoiets van, je pakt een mes, je hebt jam, mayonaise, pindakaas en chocola en die man gaat gewoon in elke pot, en dan wil je bij mij komen?! Uh-uh!*” (interview Tamara, 27/03/2011).

Op een minder symbolisch niveau is volgens mij tevens de seksuele voorlichting van ouders en op scholen en het algemene discours in Suriname over aids van belang. Mijn informanten geven aan dat hun ouders hen nagenoeg geen seksuele voorlichting hebben gegeven.<sup>111</sup> Ook Botman en Sanches (2008) stellen dat seksualiteit in Suriname niet bespreekbaar is tussen ouders en kinderen, in het bijzonder met betrekking tot seksuele voorlichting. Yasmine herinnert zich wel dat haar moeder *“altijd heeft gezegd, zorg ervoor dat je geen aids krijgt.”*<sup>112</sup> En Marjory’s ouders zeiden haar: *“Doe het veilig. Dat. Doe het veilig.”*<sup>113</sup> Op middelbare scholen wordt daarnaast wel seksuele voorlichting verzorgd: *“Op de MULO school hebben we wel vaker seksuele voorlichting gehad. Maar daar had het dan ook altijd te maken met aids hè. Het was nooit dat ze gewoon kwamen<sup>114</sup> en voorlichting gaven daarover alleen, ze hadden het over veilig vrijen en dat soort dingen. En altijd man-vrouw, man-vrouw relaties, ze hebben nooit over twee vrouwen gesproken, ze hebben ook nooit over twee mannen gesproken, altijd alleen maar over man en vrouw.”*<sup>115</sup> Uit het bovenstaande blijkt dat de seksuele opvoeding van ouders en scholen of stichtingen erop gericht is een actief bewustzijn van SOA’s of “ziektes” te ontwikkelen onder hun kinderen en de Surinaamse samenleving in het algemeen.

Opvallend is dat de “ziektes” voornamelijk in het bewustzijn van mijn informanten staan gegrift met betrekking tot serieuze, monogame relaties. Wanneer het seksueel contact buiten relaties om betreft, komen de “ziektes” niet in beeld in gesprekken of interviews. Carmen geeft bijvoorbeeld aan: *“Als ik single ben, ga ik van alles proeven, maar niet als ik met iemand ben... Voor een avondje of een paar dagen.”*<sup>116</sup> Of Vanessa, eerder heel stellig over monogamie en het gevaar van ziektes, zegt: *“Het moment dat ik zeg van, ik stop met de relatie, dan ben ik een avonturier. Dan ga ik vanavond met jou, morgen met een ander.”*<sup>117</sup> Ook seksueel contact met vrouwen die *omgang* hebben met mannen vormt in het geval van een *single* status voor enkele informanten geen taboe: *“Want ik ga met niemand en ik mag doen wat ik wil. Als jij vindt dat jij gewoon mag vreemdgaan, dan is het jouw probleem en dat moet het ook worden, dus jouw vriendin of man moet niet aan mijn hoofd komen zeuren. Ze moeten aan jouw hoofd komen zeuren, want ik heb niets met jou.”*<sup>118</sup> Glenda stelt hier dat een eventuele man niet bij haar moet aankloppen als zijn vriendin of vrouw met Glenda is vreemdgegaan. Hieruit blijkt dat Glenda – als zij vrijgezel is – wel seksueel contact met een vrouw overweegt die een seksuele relatie heeft met een man.

---

<sup>111</sup> Interviews met Melanie 17/04/2011, Glenda 07/04/2011, Simone 18/04/2011, Vanessa 10/04/2011, Yasmine 20/04/2011.

<sup>112</sup> Interview met Yasmine, 20/04/2011.

<sup>113</sup> Interview met Marjory, 24/03/2011.

<sup>114</sup> De voorlichting op Surinaamse scholen wordt met name verzorgd door mensen van Stichting Lobi, een organisatie die zich inzet voor seksuele en reproductieve gezondheid.

<sup>115</sup> Interview met Yasmine, 20/04/2011.

<sup>116</sup> Interview met Carmen, 28/03/2011.

<sup>117</sup> Interview met Vanessa, 10/04/2011.

<sup>118</sup> Interview met Glenda, 07/04/2011.



Zover heb ik het vertoog van mijn informanten over seksualiteit in dit hoofdstuk enkel nog beschreven binnen het kader van liefdesrelaties. In de volgende paragraaf zal ik dieper ingaan op de betekenis van seks en seksuele praktijken voor mijn informanten en bespreek ik daarnaast noties van seksuele aantrekkingskracht in het licht van etniciteit en leeftijd.

## § 5.2 SEKS EN SEKSUELE PARTNERS

*Seks is gewoon een binding van twee mensen die van elkaar houden. Seks is voor mij het één worden met elkaar... Er moet iets van gevoel aanwezig zijn om seks met iemand te hebben... Seks is een spel, het is een liefdesspel. En daarom zeg ik van, seks ga ik alleen maar hebben met iemand voor wie ik gevoelens heb. Want ik wil je overal kunnen betasten en wat dan ook. Het is een heel mooi spel dat door beiden gespeeld wordt.*<sup>119</sup>

In het bovenstaande fragment raakt Vanessa een aantal kwesties aangaande seksuele verlangens en praktijken die in deze paragraaf centraal staan. Ten eerste zal ik het algehele vertoog over seks onder mijn informanten beschrijven, waarin de relatie tussen seks en liefde of gevoel in het middelpunt staat: *“Er moet iets van gevoel aanwezig zijn.”* Daarna ga ik in op de manier waarop mijn informanten praten over *genderrollen* in seks tussen vrouwen; seks als een *“spel dat door beiden gespeeld wordt.”* De vergelijking die enkele informanten trekken tussen de seksuele praktijk bij seks met mannen en seks met vrouwen is hierbij informatief. Als laatste bespreek ik de ideeën die in mijn onderzoeksgroep leven over voorkeuren voor seksuele partners van een bepaalde etnische afkomst en leeftijd.

De emotionele beladenheid van seks die Vanessa hierboven al heeft uitgesproken, wordt tevens door andere informanten ervaren. Dit wordt duidelijk in de woorden die mijn informanten gebruiken om seks te omschrijven. Voor Chandra is seks *“een tool om te delen”* en hoort volgens haar *“bij een diepe emotie voor iemand, diepe genegenheid.”*<sup>120</sup> Tamara omschrijft seks vergelijkbaar als *“liefde delen”*<sup>121</sup> en voor Lesley komt seks met een vrouw met *“intimiteit”* en *“genegenheid.”*<sup>122</sup> Communicatie en vertrouwen zijn daarnaast veelgebruikte termen wanneer het gaat over seks met vrouwen,<sup>123</sup> en worden door Marjory ingezet in haar beschrijving van seks: *“Het is communiceren met iemand op een andere manier. Het is een kostbaar bezit dat je met*

---

<sup>119</sup> Interview met Vanessa, 10/04/2011.

<sup>120</sup> Interview met Chandra, 14/04/2011.

<sup>121</sup> Interview met Tamara, 27/03/2011.

<sup>122</sup> Interview met Lesley, 16/02/2011.

<sup>123</sup> Interviews met Lesley 16/02/2011, Tamara 27/03/2011 en Vanessa 10/04/2011.

*iemand deelt. Je geeft de persoon aan dat je die persoon vertrouwt; het is een vertrouwensbron, als ik het zo mag noemen.*"<sup>124</sup>

Deze sterke nadruk op gevoel en liefde wanneer het seks betreft, staat in sterk contrast met Wekker's (2009) beschrijving van *mati's* beschouwing van seks. Wekker (2006:73) schrijft namelijk over *mati*: "[I]t is possible in their universe... to disentangle sex from love. *Mati* are not the proverbial Prisoners of Love; indeed, more often, it might appropriately be asked, 'What's love got to do with it?'" Wekker (2006) beschrijft hoe *mati* seks zien als uitermate plezierig en iets om van te genieten; seks op zich, als praktijk, biedt voor *mati* voldoening. Mijn informanten zijn daarentegen heel stellig met betrekking tot het idee dat seks of *omgang* hoort bij liefde of gevoel. Ook wanneer het om "*one night stands*" gaat, is voor hen niet seks op zich het uitgangspunt, maar, stellen zij: "*moet ik wel echt een band met iemand hebben, anders doe ik het niet*"<sup>125</sup> of "*iets moet er zijn, anders kan je toch niet met iemand naar bed.*"<sup>126</sup>

Ik wil hier niet zover gaan als te suggereren dat mijn informanten 'liefdesgevangenen' zijn – implicerend dat zij vanwege de liefdesconnotatie van seks geen keuze- of bewegingsvrijheid hebben in hun seksuele leven – maar het idee dat seks onlosmakelijk met liefde verbonden is, heeft wel degelijk consequenties voor de seksuele praktijken van mijn informanten. Melanie zegt simpelweg: "*Als ik van je hou dan ga ik je beffen. Als ik je echt leuk vind, als ik je echt, echt, echt leuk vind. Maar dat doe ik niet bij iedereen.*"<sup>127</sup> Melanie reserveert bepaalde seksuele handelingen dus voor seksuele partners waar zij gevoelens voor heeft. Yasmine, die lange tijd in een relatie heeft gezeten met een meisje waar ze niet verliefd op was, zegt ook: "*Maar ik heb wel altijd gehad dat ik het nooit leuk vond om haar te beffen. Ik vond het gewoon gek, ik vond het echt gek, en ik wilde gewoon niet... En ik baalde op een gegeven moment ervan, waardoor ik niet echt zin had in d'r, maar ik deed het gewoon.*"<sup>128</sup> Zoals in het theoretisch kader al is besproken, stelt Hall (1997:44) dat sociale praktijken en codes van betekenis wederzijds worden beïnvloed. Wanneer Hall's theorie wordt toegepast op de bovenstaande fragmenten, wordt duidelijk dat bepaalde seksuele handelingen voor mijn informanten de betekenis van seks als uitdrukking van liefde met zich meedragen en dat het seksuele gedrag van mijn informanten wordt beïnvloed door de betekenis die zij toekennen aan seks. In het bijzonder plaatsen zij orale seks in het domein van liefdevolle seks.

In het eerste hoofdstuk over 'Seksuele subjectiviteit en *gender*' heb ik aangegeven hier tevens aandacht te besteden aan de rol die lesbische *gender*constructies speelt in de organisatie

---

<sup>124</sup> Interview met Marjory, 24/03/2011.

<sup>125</sup> Interview met Lesley, 16/02/2011.

<sup>126</sup> Interview met Glenda, 07/04/2011. Ook Chandra (interview 14/04/2011) zegt: "*Maar dan nog moet ik iets voor iemand voelen,*" Marjory (interview 24/03/2011) stelt: "*want als ik niet van je hou, fungeer ik niet*" en Melanie (interview 17/04/2011) zegt tevens: "*Ik moet je leuk vinden... dan kan ik met je slapen.*"

<sup>127</sup> Interview met Melanie, 17/04/2011.

<sup>128</sup> Interview met Yasmine, 20/04/2011.

van het seksuele leven van mijn informanten. In een gesprek tussen Lesley en Chandra – die beiden seksueel contact met mannen en vrouwen hebben gehad<sup>129</sup> – komen een aantal belangrijke kwesties naar voren die hier besproken zullen worden:

CHANDRA: *“Ik vind seksualiteit met een vrouw wel makkelijker.”*

LESLEY: *“Wat zit je dwars met een man?”*

CHANDRA: *“Ze zijn minder emotioneel heb ik het gevoel, de seks is met minder gevoel.”*

LESLEY: *“Daar heb je wel gelijk in denk ik.”*

CHANDRA: *“Ik heb veel meer ervaring met mannen dan met vrouwen, maar wat ik miste bij mannen is een soort aansluiting, van een soort waar je niet over hoeft te praten. Je communiceert op een ander niveau met vrouwen, je hoeft niet eens te praten. Bij mannen had ik het gevoel te moeten praten om op hetzelfde niveau te komen. En al deden ze aan voorspel, had ik het gevoel dat het in dienst was van de daad.”*

LESLEY: *“Ik had geen slechte ervaringen met een man in bed... Ik kon over alles klagen binnen onze relatie, maar niet over seks. Weet je wat ik vreemd vind? Bij mijn man was ik degene die naar het plafond keek. Bij vrouwen ben ik actief, de actiefste. Misschien heeft het met affectie te maken.”*

CHANDRA: *“Ik weet niet of affectie ermee te maken heeft. Als het om de daad gaat, wat maakt een actieve vrouw dan uit? Als ik iets vervelend vond is bij de daad actief zijn.”<sup>130</sup>*

In het eerste gedeelte van deze dialoog weiden Lesley en Chandra uit over het verband tussen seksuele praktijken en communicatie en gevoel. Zij menen dat deze connectie minder aanwezig is wanneer het seksueel contact met mannen betreft. Het tweede deel van het fragment gaat over actieve en passieve rollen tijdens seks, waarin Lesley en Chandra de suggestie wekken dat *gender* hier een rol in speelt. In het vertoog van mijn lesbische en biseksuele informanten die seksuele ervaringen hebben gehad met mannen komt naar voren dat hun rol als vrouw in *opposite-sex* contact een passieve rol is en dat de mannelijke seksuele rol gekenmerkt wordt door activiteit.<sup>131</sup>

Wat betreft het discours van mijn informanten over *genderrollen* in *same-sex* contact worden de extremen van het *“lesbian gender spectrum”* (Wilson 2009:306) tevens gekenmerkt

---

<sup>129</sup> Lesley is jarenlang getrouwd geweest met een man en Chandra *“valt op mensen”*: *“als ik moet kiezen tussen de verschillende termen, dan kies ik voor biseksueel”* (interview 14/04/2011).

<sup>130</sup> Veldaantekeningen, 13/03/2011.

<sup>131</sup> Veldaantekeningen 13/03/2011; interviews met Chandra 14/04/2011, Glenda 07/04/2011, Lesley 16/02/2011 en Vanessa 10/04/2011.

door noties van ‘mannelijke’ activiteit en ‘vrouwelijke’ passiviteit.<sup>132</sup> Chandra vertelt hier bijvoorbeeld over haar ex-vriendin die zich zeer mannelijk presenteert en gedraagt:

*Ik heb één vrouw gehad die wilde helemaal niet dat ik iets met haar deed. Dat was helemaal frustrerend. Mocht nog net een beetje aan d'r borsten komen, dat was het. En ik mocht haar zoenen natuurlijk. Maar niet overal, als je snapt wat ik bedoel... Ze accepteerde haar vrouwelijkheid niet, dus ik mocht haar daar niet aanraken en niet zoenen en niets.*<sup>133</sup>

In het seksuele contact met deze mannelijke vrouw omschrijft Chandra haar eigen seksuele rol als zeer beperkt en passief, terwijl haar ex-vriendin bij haar wel seksuele handelingen heeft uitgevoerd.<sup>134</sup> Een ander voorbeeld is Glenda, die haar ‘mannelijke’ seksuele rol duidt in termen van initiatief nemen: *“Ik denk dat ik misschien wat meer het initiatief neem bij een vrouw... Dus omdat ik... wat vaker initiatief neem, is mijn rol vaker wat meer de aanstichter van het kwaad.”*<sup>135</sup>

Net zoals bij de constructies van *gendersubjectiviteit* (omschreven in het vierde hoofdstuk) is wat betreft de seksuele praktijk echter sprake van flexibiliteit in *genderrollen*, waarbij mijn informanten aangeven de voorkeur te geven aan een wisseling van *genderrollen* tijdens seks.<sup>136</sup> Vanessa’s statement is in die zin karakteristiek: *“Het is een spel. Wie gaat nou de man zijn en wie gaat nou de vrouw zijn? Je moet elkaar gewoon bevredigen. Ik vind niet dat de ene zich meer moet uitsloven dan de ander, het moet een samenspel zijn.”*<sup>137</sup> Sommige informanten duiden hun *genderrollen* daarnaast niet in dominante heteroseksuele concepten van mannelijk en vrouwelijk, maar in termen veelgebruikt door mannelijke *gays* om hun seksuele rol te omschrijven.<sup>138</sup> Carmen legt haar flexibele seksuele *genderrol* namelijk zo uit:

*Die vrouwelijke vind ik leuker, ik val niet op lesbische die mannelijk zijn. Die zijn top hè, net als bij gays, top en bottom. Mijn vriendin is versatile, veelzijdig, dus beide. Dat vind ik leuk, variatie in je relatie. Als ik moe ben om top te zijn, word ik bottom, en andersom.*<sup>139</sup>

*Top* verwijst hier naar de seksuele agressor en degene die penetreert, *bottom* naar de persoon die ontvangt en gepenetreerd wordt en *versatile* naar iemand die wisselt in seksuele rol.

---

<sup>132</sup> Interviews met Carmen 28/03/2011, Chandra 14/04/2011, Glenda 07/04/2011, Lesley 16/02/2011, Marjory 24/03/2011, Melanie 17/04/2011, Yasmine 20/04/2011 en Vanessa 10/04/2011.

<sup>133</sup> Interview met Chandra, 14/04/2011.

<sup>134</sup> Interview met Chandra, 14/04/2011.

<sup>135</sup> Interview met Glenda, 07/04/2011.

<sup>136</sup> Interviews met Carmen 28/03/2011, Chandra 14/04/2011, Lesley 16/02/2011, Marjory 24/03/2011, Simone 18/04/2011, Yasmine 20/04/2011 en Vanessa 10/04/2011.

<sup>137</sup> Interview met Vanessa, 10/04/2011.

<sup>138</sup> Interviews met Carmen 28/03/2011, Melanie 17/04/2011 en Simone 18/04/2011.

<sup>139</sup> Interview met Carmen, 28/03/2011.

Deze conceptualisering van seksuele rolverdelingen verwijst naar een ander aspect dat relevant is met betrekking tot *gender*, namelijk penetratie.

Uit interviews blijkt dat mijn informanten het penetreren of het gepenetreerd worden met seksspeeltjes als (voorbind)dildo's tevens relateren aan respectievelijk mannelijke en vrouwelijke seksuele rollen.<sup>140</sup> Informanten die aangeven een mannelijke of actieve rol aan te nemen tijdens seks, zijn vaker geneigd te zeggen dat zij het niet prettig vinden gepenetreerd te worden, maar het wel leuk vinden om hun partner te penetreren met een (voorbind)dildo of "strap-on".<sup>141</sup> Daarnaast stellen zij dat hun – vaak zeer vrouwelijke – seksuele partners penetratie wel prettig vinden. Zoals Melanie aangeeft: "ik houd niet ervan. Maar meestal de meisjes waarmee ik ga, houden er wel van."<sup>142</sup> Anderzijds stelt Simone dat zij geen typisch mannelijke rol aanneemt tijdens seks ondanks haar 'stoere' *genderidentiteit*, juist omdat zij haar partner wel toelaat haar te penetreren. Op de vraag wie penetreert en wie ontvangt, zegt ze: "Beiden. Like I said, het is gelijk verdeeld. Dus daarom kan ik ook niet zeggen, ik ben jongensachtig, want dan zou ik degene zijn die zou zeggen van, nee, dat komt absoluut niet in mij, weet je."<sup>143</sup>

De bovenstaande ideeën van mijn informanten lijken de traditionele conceptualisering van vrouwelijke en mannelijke rollen in heteroseksuele seks te reproduceren, waarin vrouwelijke partners seksueel passief zijn en gepenetreerd worden en van mannelijke bedpartners wordt verwacht dat zij seksueel actief zijn en penetreren. Wilson's (2009) studie naar lesbische seksuele rollen van *femmes* en *studs* wijst echter op een belangrijk verschil met deze traditionele noties van mannelijke en vrouwelijke uitdrukkingen van seksualiteit. Zij stelt dat vrouwen met een mannelijke *genderidentiteit* het orgasme van de vrouwelijke partner als prioriteit beschouwen en dat lesbische vrouwen met een vrouwelijke *genderidentiteit* op hun beurt verwachten dat seks zal leiden tot hun seksuele climax (Wilson 2009:310). Deze conceptualisering wijkt af van het dominante heteroseksuele 'script' voor seks, waarin het mannelijk orgasme centraal staat (Wilson 2009:310). Het patroon dat Wilson omschrijft, zie ik tevens terug in het vertoog van mijn informanten over seksuele rollen. De persoon die seksueel actief is, die zich "uitslooft," die "initiatief neemt" of "top is,"<sup>144</sup> wordt door mijn informanten beschouwd als degene die naar de seksuele climax toewerkt van de vrouwelijke partner, degene die "ligt."<sup>145</sup> Mannelijkheid en vrouwelijkheid brengen dus verschillende verwachtingen en rolverdelingen met zich mee in *opposite-sex* en *same-sex* praktijken.

---

<sup>140</sup> Interviews met Glenda 07/04/2011, Melanie 17/04/2011, Simone 18/04/2011, Yasmine 20/04/2011.

<sup>141</sup> Interviews met Glenda 07/04/2011 en Melanie 17/04/2011.

<sup>142</sup> Interview met Melanie, 17/04/2011.

<sup>143</sup> Interview met Simone, 18/04/2011.

<sup>144</sup> Andere bewoordingen die gebruikt worden om een 'mannelijke' seksuele partner te omschrijven zijn: "die bazige," "degene die alles doet" of "degene die speelt" (interviews met Melanie 17/04/2011 en Yasmine 20/04/2011).

<sup>145</sup> Interview met Melanie, 17/04/2011.

Met betrekking tot het seksuele leven van lesbische vrouwen in de multiculturele context van Suriname speelt niet alleen *gender*, maar ook etniciteit een rol. Welke personen aantrekkelijk en welke minder aantrekkelijk gevonden worden, hangt in grote mate af van etnische afkomst of huidskleur. Veel van mijn informanten geven aan dat zij mensen met een lichte huidskleur mooier en aantrekkelijker vinden dan mensen met een donkere huidskleur.<sup>146</sup> De gemengd-Creoolse Marjory zegt bijvoorbeeld:

*Lichtkleurige dames hebben een voorkeur, lichtkleurige dames en dogla's.<sup>147</sup> Mix hebben voorkeur. Gewoon, is altijd zo geweest. Donkerkleurige dames, donkerkleurige heren trekken me niet aan. Maar op het moment dat je even een beetje licht van kleur bent, denk ik van, hmm!*<sup>148</sup>

Naast deze grote groep zijn er ook informanten die stellen de etniciteit of kleur van een seksuele partner niet belangrijk te vinden of juist te vallen op mensen die donkerder zijn dan zichzelf. Simone en Glenda – respectievelijk van gemengde en Creoolse afkomst – zeggen beiden: *“kleur maakt me niet uit”* en hebben allebei een liefdesgeschiedenis met vrouwen van uiteenlopende etnische komaf.<sup>149</sup> Vanessa en Chandra zijn beiden van half-Nederlandse afkomst en licht van kleur. Vanessa geeft aan te vallen op *“mix-types, met een lekkere stevige kont... Er moet een beetje neger in zitten, op een of andere manier trekt dat me aan. Niet al te veel hoor, niet te donker.”*<sup>150</sup> Chandra heeft gedurende periodes haar leven een specifieke voorkeur gehad voor bijna alle verschillende bevolkingsgroepen in Suriname.

Opvallend is echter dat geen van mijn informanten een specifieke voorkeur uitspreekt voor seksuele partners van de eigen etnische groep. Sterker nog, zoals Melanie in het onderstaande fragment laat blijken, geven zij vaak aan niet op mensen van de eigen etnische groep te vallen:<sup>151</sup> *“Ik val niet op Creoolse dames! ... Of je bent gemengd, of een andere bevolkingsgroep, maar geen Creool... Tenminste, ik zie mezelf als een Creool en ik ben, je weet toch, black, dan waarom ga ik met iemand van mijn kleur, met een blakaman<sup>152</sup> gaan zijn, waarvoor?”* Hierop maakt Melanie een

---

<sup>146</sup> Interviews met Carmen 28/03/2011, Lesley 16/02/2011, Marjory 24/03/2011, Melanie 17/04/2011, Tamara 27/03/2011 en Yasmine 20/04/2011. Zij zijn zelf variërend van Creoolse, Javaanse, Hindostaanse of gemengde afkomst.

<sup>147</sup> Sranan Tongo voor mensen van gemengd Creools-Hindostaanse afkomst.

<sup>148</sup> Interview met Marjory, 24/03/2011.

<sup>149</sup> Interviews met Glenda 07/04/2011 en Simone 18/04/2011.

<sup>150</sup> Interview met Vanessa, 10/04/2011.

<sup>151</sup> Interviews met Lesley 16/02/2011, Marjory 24/03/2011 Melanie 17/04/2011 en Yasmine 20/04/2011.

<sup>152</sup> Sranan Tongo voor Creool of iemand van Afrikaanse afkomst (Afro-Surinamer).

*tyuri*<sup>153</sup> om haar statement extra kracht bij te zetten. “*Misschien kan je het zo zeggen, want ook al ben je gemengd en je bent donker, ga ik niet met je.*”<sup>154</sup>

De uitspraken die Melanie doet over huidskleur komen (deels) voort uit het idee dat een lichtere kleur verband houdt met een hogere sociale klasse (Wekker 2006:20); een erfenis van de koloniale periode (Oostindie 2011 [1997]:117). Melanie heeft het echter niet enkel over kleur, maar ook over “*een andere bevolkingsgroep.*” De voorkeuren die mijn informanten uitspreken met betrekking tot seksuele voorkeuren voor mensen van andere etnische komaf, zijn niet heel typerend voor de Surinaamse samenleving. Terborg (2002:227) stelt dat Suriname traditioneel gekenmerkt wordt door etnische endogamie: mensen zijn sterk georiënteerd “op partners uit de eigen etnische groep.” Ook *mati*, zo zegt Wekker (2006:246-247), gaan zelden relaties aan met mensen die niet van Afro-Surinaamse afkomst zijn, vanwege mogelijke cultuurverschillen die tot conflicten tussen partners kunnen leiden en omdat zij Creoolse vrouwen “*aesthetically and sexually most pleasing*” achten. Daarentegen representeren relaties tussen vrouwen van verschillende etnische afkomst onder mijn informanten de grote meerderheid. Met hun vertoog en deze exogene seksuele praktijken wijken mijn informanten dus af van de gebruikelijke endogamie die zowel traditionele *opposite-sex* als *same-sex* relaties in Suriname kenmerkt.

Op het gebied van leeftijd vertonen de relaties en seksuele contacten van mijn informanten wel enige overeenkomsten met seksuele relaties tussen *mati*. De meeste van mijn informanten hebben seksueel contact gehad waarbij er sprake was van een aanzienlijk leeftijdsverschil.<sup>155</sup> Simone vertelt hier bijvoorbeeld over haar eerste seksuele relatie met een vrouw:

*Men zegt altijd, op een oude fiets moet je leren rijden. Ik had een oudere dame. En dat vond ik zo geweldig! En ik dacht bij mezelf, dat is wie jij bent; je valt gewoon op oudere dames, je valt niet op dames van jouw leeftijd. Dus, ik vond het cool toen die tijd... [Ik was] negentien... Zij was toen in ieder geval tussen de 35 en 40.*<sup>156</sup>

Er worden door mijn informanten verschillende redenen aangedragen voor een specifieke voorkeur voor ‘oudere vrouwen.’ Melanie is twintig jaar, heeft eerder verhoudingen gehad met vrouwen van 36 en 39 jaar en geeft aan dat relaties met oudere vrouwen makkelijker zijn omdat zij meer ervaring hebben op het gebied van liefdesrelaties: “*Ik houd niet van meisjes die jonger dan me zijn. Dat geeft problemen toch. Ze is jong, je brengt haar pas in dat ding. Sommigen hebben*

---

<sup>153</sup> Een zuigend geluid waarmee men minachting aanduidt.

<sup>154</sup> Interview met Melanie, 17/04/2011.

<sup>155</sup> Veldaantekeningen 05/02/2011, 19/02/2011, 04/03/2011; interviews met Carmen 28/03/2011, Chandra 14/04/2011, Marjory 24/03/2011, Melanie 17/04/2011, Simone 18/04/2011 en Vanessa 10/04/2011.

<sup>156</sup> Interview met Simone, 18/04/2011.

*me echt hoofdpijn gegeven. Maar oudere vrouwen; ze weten al van, zo gaat iets, weet je, ze kennen het leven.*"<sup>157</sup> Tamara wordt daarnaast vaak verliefd op vrouwen die veel ouder dan haar zijn en legt haar aantrekkingskracht tot hen op deze manier uit: *"In een oudere vrouw heb je een soort zelfverzekerde glans... Oudere vrouwen zijn mooi omdat ze heel wat mee hebben gemaakt en dat voegt toe aan hun innerlijke schoonheid waardoor ze een hele mooie glans krijgt."*<sup>158</sup> Opvallend is dat al mijn oudere informanten hebben aangegeven geen relatie met een vrouw te willen aangaan die veel ouder is (de grens is meestal twee jaar ouder), terwijl jongere informanten een expliciete voorkeur uitspreken voor vrouwen die minstens een aantal jaar ouder zijn.<sup>159</sup> Met uitzondering van deze grenzen geven de meeste van mijn informanten aan: *"Leeftijd speelt voor mij geen rol."*<sup>160</sup> Het gemiddelde leeftijdsverschil in de vrouw-vrouw relaties van mijn informanten is tien jaar, met één uitschieter naar beneden van een aantal maanden en één naar boven van 24 jaar.<sup>161</sup> Wekker (1993:156) geeft aan dat een groot leeftijdsverschil tussen seksuele partners een veelvoorkomend verschijnsel is bij *mati*. Wat betreft de politiek rond leeftijd zijn liefdesrelaties tussen *mati* en lesbiennes zeer overeenkomstig.

Hiermee is de bespreking van de constructies van seksualiteit onder mijn informanten op het persoonlijke en relationele niveau afgerond en rest enkel nog een analyse van ruimtelijke praktijken en vertogen die met name belangrijk worden geacht in de studie naar *same-sex* seksualiteiten. Het volgende hoofdstuk gaat in op de lokale Surinaamse metaforen *naar buiten komen* en *schuilen* en op de productie van verschillende (publieke en private) ruimtes door mijn informanten.

---

<sup>157</sup> Interview met Melanie, 17/04/2011.

<sup>158</sup> Interview met Tamara, 27/03/2011.

<sup>159</sup> 'Oudere' informanten zijn veertigplussers, 'jongere' informanten onder de dertig. Veldaantekeningen 19/02/2011 en 04/03/2011; interviews met Glenda 07/04/2011, Lesley 16/02/2011, Marjory 24/03/2011, Melanie 17/04/2011, Tamara 27/03/2011 en Vanessa 10/04/2011.

<sup>160</sup> Interview met Carmen, 28/03/2011. Chandra zegt bijna woordelijk hetzelfde: *"Het heeft nog nooit een rol gespeeld, die leeftijd"* (interview met Chandra, 14/04/2011).

<sup>161</sup> Berekend over de leeftijdsverschillen in relaties die mijn informanten hadden ten tijde van mijn onderzoek of de laatste relatie die zij het afgelopen jaar hadden.



## 6. NAAR BUITEN KOMEN EN SCHUILEN

Op een warme zaterdagmiddag zit het voltallige bestuur en de twee coördinatoren van de stichting-in-oprichting *Women'SWay* op het balkon<sup>162</sup> van één van de bestuursleden voor een vergadering. *Women'SWay* is een stichting-in-oprichting in Suriname voor “vrouwen die (ook) van vrouwen houden”<sup>163</sup> en bestaat sinds 2008. De bestuursleden zijn allen vrouwen, in leeftijd variërend van begin twintig tot eind veertig, met uiteenlopende etnische achtergronden, sommigen met een migratiegeschiedenis. De sfeer is informeel en ontspannen, er wordt eerst besproken hoe het met iedereen gaat, terwijl men wordt verzekerd van genoeg *soft*<sup>164</sup> of bier. Zoals iedere vergadering wordt ook deze geopend met een ronde aan algemene mededelingen. Normaal gezien houd ik me tijdens vergaderingen op de achtergrond, maar vandaag besluit ik toch in de groep te gooien dat ik ben benaderd door een journalist van *De Ware Tijd*, een Surinaams dagblad, voor een interview over mijn veldwerk. Ik vraag aan het bestuur of zij er problemen mee hebben als ik *Women'SWay* noem in het interview, omdat ik weet dat het opzoeken van de publieke ruimte een gevoelig punt is voor een aantal bestuursleden. Niemand blijkt er iets op tegen te hebben, zolang ik geen namen noem. De voorzitter stelt dat het eigenlijk wel een goed moment is om “naar buiten te komen”, met het oog op het plan om de stichting zeer binnenkort formeel te maken. Ze merkt nog op: “We zijn zeer dichtbij onze coming out.”<sup>165</sup>

*Women'SWay's* doelstellingen zijn onder andere de bevordering van homo-emancipatie in de Surinaamse samenleving, wettelijke gelijkstelling met heteroseksuelen, voorlichting over homoseksualiteit op scholen en het creëren van een veilige plek voor lesbische en biseksuele vrouwen.<sup>166</sup> Afgelopen december (2010) heeft de stichting subsidie ontvangen van *MamaCash*, een Nederlandse organisatie die internationaal fondsen beschikbaar stelt voor “vernieuwende en taboedoorbrekende initiatieven van vrouwen.”<sup>167</sup> Tijdens mijn veldwerk staan de vergaderingen en de bestuurstraining in het teken van het officieel maken van de stichting, een formaliteit die mogelijk wordt gemaakt door het fonds van *MamaCash*.<sup>168</sup> Ook wordt tijdens vergaderingen veel gesproken over “naar buiten komen,” ofwel de publieke ruimte opzoeken om hun doelstellingen

---

<sup>162</sup> *Balkon* verwijst in Suriname zowel naar een balkon als een terras dat aan huis grenst. Het balkon vormt een soort overgangsruijme tussen binnen en buiten; in veel gevallen letterlijk, aangezien de voordeur van veel huizen uitkomt op een balkon (zowel in de eerste als de tweede betekenis van het woord).

<sup>163</sup> <http://www.facebook.com/pages/WomenSWay/132991790063045?sk=info>

<sup>164</sup> Frisdrank.

<sup>165</sup> Veldaantekeningen 16/04/2011.

<sup>166</sup> Voorlopige Meerjarenplanning WSW Foundation 2010-2014.

<sup>167</sup> Website van *MamaCash*: <http://www.mamacash.nl/page.php?id=725>

<sup>168</sup> Veldaantekeningen 10/02/2011, 20/02/2011, 20/03/2011 en 16/04/2011.

waar te maken. Dit vereist vertegenwoordiging in media, in gesprekken met (overheids)instanties en eventueel in de jaarlijkse anti-discriminatieploeg.

In vergaderingen, persoonlijke gesprekken en interviews met de bestuursleden van *Women'SWay* komen twee spanningsvelden naar voren die te maken hebben met het “naar buiten komen” van de stichting. Enerzijds zijn de bestuursleden constant op zoek naar een gepaste, “Surinaamse” vorm voor activisme en het claimen van publieke ruimte. Drie van de vijf bestuursleden hebben een aanzienlijke periode van hun leven in Nederland gewoond en vaak vergelijken zij activistische en ruimtelijke strategieën met hun ervaringen in Nederland.<sup>169</sup> Daarnaast is het drieweekse bezoek van Nederlandse homo-activiste Anita Chedi (geboren Surinaams-hindoestaanse) aanleiding geweest voor opmerkingen, discussies en grappen waarin de bestuursleden indirect hun ideeën over activisme en het claimen van publieke ruimte expliciet maken. Anderzijds is “naar buiten komen” op persoonlijk vlak voor enkele bestuursleden een moeilijkheid. Hoewel twee bestuursleden persoonlijk geen moeite hebben met “naar buiten komen,” ervaren de overige drie vrouwen obstakels om dit te doen en ontstaat er een spanningsveld tussen het publieke optreden van de stichting en hun persoonlijke onkunde of onwil om “naar buiten te komen” als lesbisch of biseksueel.

In dit hoofdstuk geef ik een analyse van de manier waarop ruimte een rol speelt in de constructie van *same-sex* seksualiteit door lesbische vrouwen in Paramaribo, zowel op bestuursniveau als op persoonlijk vlak. Zoals ik eerder in het theoretische hoofdstuk heb aangegeven speelt ruimte, als in de symbolische invulling van publieke en private ruimte, een belangrijke rol bij de constructie van *same-sex* seksualiteit, waarbij de gelijktijdige werking van *gender* en seksualiteit van belang is (zie Duncan 2005; Sinnott 2009; Tinsley 2010). Als eerste wordt een beschouwing gegeven van de manieren waarop de stichting *Women'SWay* (*WSW*) invulling geeft aan en gebruik maakt van ruimte. Hierbij zal ik eerst een beschrijving geven van het functioneren van de stichting, waarna specifieke ideeën over activisme binnen het bestuur expliciet gemaakt worden aan de hand van de activiteiten van homo-activiste Chedi. Het hierboven aangekaarte spanningsveld ten aanzien van de politiek van ruimte op het persoonlijke niveau wordt daarna besproken. Hierbij staan de persoonlijke ervaringen van mijn informanten centraal en hun overwegingen om met hun seksualiteit “naar buiten te komen” of het “te schuilen,” in de publieke ruimte of in familiekring. In dit gedeelte worden niet enkel bestuursleden aan het woord gelaten, maar staan ook verhalen van vrouwen buiten het bestuur centraal. Dit hoofdstuk heeft daarmee als doel inzicht te bieden in de manieren waarop lesbische vrouwen met betrekking tot hun seksuele voorkeur invulling geven aan ruimte in de sociaal-politieke context van Suriname.

---

<sup>169</sup> Veldaantekeningen 20/02/2011, 11/03/2011, 13/03/2011, 18/03/2011, 20/03/2011, 26/03/2011, 30/03/2011, 16/04/2011; interviews met Lesley 16/02/2011 en Chandra 14/04/2011.

## § 6.1 RUIMTEPOLITIEK OP BESTUURNIVEAU

Aan het einde van een vergadering in maart merkt de voorzitter van *Women'SWay* op dat er een profiel voor een nieuw bestuurslid moet worden ontworpen omdat recentelijk één bestuurslid is gestopt. Lesley oppert: “*We hebben iemand nodig die naar buiten wil gaan.*” Lesley was samen met het voormalige bestuurslid ‘het gezicht’ of de vertegenwoordigster van de stichting en wil deze taak niet in haar eentje op zich nemen. Van de huidige vijf bestuursleden hebben enkel Lesley en Astrid geen problemen met “naar buiten komen” en de publieke sfeer opzoeken. Vorig jaar (2010) heeft *Women'SWay* echter in aanloop naar de subsidieaanvraag bij *MamaCash* een meerjarenplanning geformuleerd waarin sterk de nadruk ligt op activiteiten in publieke sferen als de media, de overheid en het onderwijs. *Women'SWay* wil een “*erkende, bekende stichting*” worden, “*contacten leggen en netwerken met het Ministerie van Volksgezondheid*”, “*voorlichting op scholen/buurthuizen*” verzorgen en participeren “*in radioprogramma's en krantenartikelen.*” Kortom, binnen een aantal jaren is de stichting “*de les en bi organisatie in Su en heeft een duidelijk gezicht.*”<sup>170</sup> Daarnaast heeft *Women'SWay* “*een veilige plek ('home') voor WSW's.*”<sup>171172</sup>

De meeste van deze doelstellingen veronderstellen een publieke functie van WSW als stichting, waarin de publieke ruimte bewust wordt opgezocht en geclaimd om in de Surinaamse samenleving bekendheid en bewustwording te kweken op het gebied van (vrouwelijke) *same-sex* seksualiteit. Hiermee sluit de stichting zich aan bij een Euro-Amerikaans vertoog waarin wordt uitgegaan van een emancipatoire werking van “*gay and lesbian practices*” in de publieke ruimte (Duncan 2005:138). Of, zoals Sinnott (2009:226) het stelt, krijgt de publieke ruimte in het dominante vertoog over *same-sex* seksualiteit een bepaalde ideologische functie toegekend, zodat publieke ruimte een plaats van bevrijding wordt. Met de bovengenoemde doelstellingen produceren de bestuursleden dus eenzelfde ideologische construct van publieke ruimte.

Tijdens een bestuurstraining in *advocacy* en *lobbyen* – gericht op netwerkstrategieën en politieke beïnvloeding – stelt de trainer de vraag wat de bestuursleden als belangrijkste doel voor ogen hebben. Astrid antwoordt: “*een veilige, eigen plek voor vrouwen die van vrouwen houden om samen te komen en ervaringen te delen.*”<sup>173</sup> De huidige activiteiten van *Women'SWay* zijn voornamelijk gericht op het creëren van deze “*veilige plek*” of “*home*”, bijvoorbeeld in het organiseren van een thema-avond waarop een groep vrouwen bijeenkomt om te praten over thema's als zelfacceptatie of een uitje buiten de stad in gesloten groep. Daarnaast organiseert *Women'SWay* huisfeesten of *houseparties*, meestal op het erf van één van de bestuursleden. In eerste instantie hield *WSW* haar feesten in reguliere discotheken of bardancings die voor een

---

<sup>170</sup> Voorlopige Meerjarenplanning WSW Foundation 2010-2014.

<sup>171</sup> In deze context refereert WSW naar *Women having Sex with Women*.

<sup>172</sup> Voorlopige Meerjarenplanning WSW Foundation 2010-2014.

<sup>173</sup> Veldaantekeningen, 20/02/2011.

(gedeelte van) de avond werden afgehuurd. Wanneer mijn informanten hierover vertellen, zeggen ze teleurgesteld te zijn over de avond, is de opkomst erg laag geweest of is de ongewenste aanwezigheid van mannen een storende factor.<sup>174</sup> Eind 2010 wordt door het bestuur besloten om voortaan huisfeesten te geven, om anonimiteit te verzekeren en een veilige sfeer te creëren.<sup>175</sup> Ironisch gezien worden de “huisfeesten” niet in huis gehouden, maar, zoals gezegd, op het erf van een bestuurslid in de open lucht. De vrijwilligers die de feesten organiseren spannen zich echter in om de bijeenkomst een “thuisgevoel” te geven, door het prieel op het erf aan minstens twee zijden af te schermen van nieuwsgierige ogen met doeken en vitrage.<sup>176</sup> Naast dat de bestuursleden in hun persoonlijke omgeving de activiteiten bekendmaken, worden tevens uitnodigingen verstuurd via e-mail en wordt een melding geplaatst op de facebookpagina van *Women'SWay*. Hierdoor steunt de stichting met name op sociale netwerken. Door dergelijke activiteiten te organiseren construeert *Women'SWay* zowel in woorden als in praktijken een private sfeer, een huiselijke ruimte waar blijkbaar meer vrouwen op af komen dan op feesten in reguliere discotheken.<sup>177</sup> In haar beschrijving van *same-sex* organisaties in Bangkok stelt Sinnott (2009) dat vrouwelijke organisaties de ruimtelijke hegemonie voor vrouwen reproduceren. De feesten en organisaties gericht op lesbische vrouwen zijn volgens Sinnott gestructureerd rond vormen van intimiteit, waarbij zij gebaseerd zijn op netwerken van persoonlijke relaties en ingebed zijn in private ruimtes (2009:235). Zo zijn de ruimtelijke praktijken van *Women'SWay* ook voornamelijk gericht op private ruimte, traditioneel geassocieerd met vrouwelijkheid (Duncan 2005:3), waarmee deze praktijken consistent zijn met de ruimtelijke hegemonie voor vrouwen.

Echter, zoals in het begin van het hoofdstuk is aangegeven, heeft *Women'SWay* wel ten doel om de publieke ruimte op te zoeken, zodat deze ruimtelijke hegemonie doorbroken zal moeten worden. Hieronder zal ik ingaan op de opvattingen van de bestuursleden over de manieren waarop dit volgens hen het beste kan gebeuren. Zoals gezegd zullen de activiteiten en strategieën van homo-activiste Chedi daarbij als illustratie dienen, omdat deze aanleiding hebben gegeven tot interviewvragen en discussies en opmerkingen bij de bestuursleden onderling over ruimtelijke strategieën.

Tijdens de bovengenoemde bestuurstraining in *advocacyen lobbyen* valt de term “onzichtbare strategieën,” waarop de bestuursleden beginnen te lachen. Astrid legt uit aan de trainer dat “een vriendin van ons in Nederland” in maart naar Suriname komt om actie te voeren voor homo-emancipatie. Het bestuur heeft een bericht van haar ontvangen waarin zij vraagt om

---

<sup>174</sup> Veldaantekeningen 01/02/2011 en 20/03/2011; Interviews met Simone 18/04/2011 en Vanessa 10/04/2011.

<sup>175</sup> Veldaantekeningen 01/02/2011 en 20/02/2011.

<sup>176</sup> Zie de foto op de voorpagina.

<sup>177</sup> Op het Valentijnsfeest van 19/02/2011 waren op het toppunt van de avond ongeveer dertig vrouwen aanwezig, een aantal dat volgens bestuursleden daarvoor niet is bereikt.

steun van Surinaamse dames voor haar acties en heeft aangegeven niets te hebben aan “onzichtbare” *gays*. Volgens Astrid gaat zij op de barricaden staan en met de regenboogvlag zwaaien, terwijl *Women’SWay* en lesbische vrouwen in het algemeen liever op hun eigen manier willen werken aan acceptatie van *same-sex* seksualiteit in Suriname. Lesley stelt dat organisaties zoals *WSW* en andere activisten moeten kijken naar de gemeenschap waarin ze zich bevinden. Een agressieve, activistische strategie is volgens haar niet mogelijk in Suriname: “*We moeten gewoon rustig aan doen. Gedoseerd naar buiten toe.*”<sup>178</sup>

De vriendin waar Astrid het over heeft is Anita Chedi. Tijdens de anti-discriminatie-loop<sup>179</sup> heeft zij inderdaad geparticipeerd met een grote regenboogvlag en heeft zij daarnaast kleine vlaggetjes uitgedeeld aan de meelopende scholieren. Uit interviews en gesprekken met mijn informanten blijkt dat de regenboogvlag als symbool voor *gay pride* niet bekend is in Suriname; enkelen geven aan de betekenis zelf niet te kennen.<sup>180</sup> Later, tijdens een interview, zegt Anita dat zij bekend is met de onwetendheid over de betekenis van de regenboogvlag en legt haar strategie uit:

*Maar ik kon het natuurlijk niet aan iedereen vertellen, ik had tweehonderd vlaggen! Ik wist, de media zal de rest doen, de media doet het werk. Ik heb die journalist<sup>181</sup> gezegd: Ga ze vragen, waarvoor heb je die vlag genomen? Waarom heb je niet gevraagd wat het betekent? Zo krijg je een shockeffect, bewustwording... Dus waar ik in gebreke ben geweest, heeft de media het overgenomen door te confronteren.*<sup>182</sup>

Anita heeft het hier over een “*shockeffect*” en “*confronteren*” en gebruikt wat Valentine (2005:151-153) “*in your face*” tactieken noemt: zichtbare en ontwrichtende performances van afwijkende seksualiteit om de normatieve heteroseksualiteit van de publieke ruimte te doorbreken. De bestuursleden geven in interviews en gesprekken allemaal aan dat zij een

---

<sup>178</sup> Veldaantekeningen 20/02/2011.

<sup>179</sup> De Anti-discriminatie-loop is een jaarlijks terugkerend fenomeen in Paramaribo, waarbij met name jongeren een tocht van ongeveer twaalf kilometer door de stad lopen om te demonstreren tegen discriminatie. De jongeren komen in schoolverband uit de andere districten van Suriname voor één dag naar Paramaribo om te lopen en nadien feest te vieren op het onafhankelijkheidsplein. In de aanloop naar de loop op 25 maart 2011 was het algehele vertoog op radiostations, in kranten en in dagelijkse gesprekken voornamelijk gericht op discriminatie op basis van etnische afkomst. Een vaak terugkerend idee was dat er in Suriname niet veel discriminatie voorkomt, maar dat Suriname een voorbeeld kan zijn voor andere landen waar dat wel veel gebeurt. Wanneer iemand dit algemene vertoog een beetje wilde doorbreken, werd tevens discriminatie van HIV besmette mensen, gehandicapten en sekswerkers aangekaart. Homoseksualiteit was over het algemeen afwezig in het vertoog over discriminatie en de loop.

<sup>180</sup> Veldaantekeningen 25/03/2011 en 26/03/2011; interviews met Melany 17/04/2011, Chandra 14/04/2011, Simone 18/04/2011, Glenda 07/04/2011, Tamara 27/03/2011, Vanessa 10/04/2011, Yasmine 20/04/2011.

<sup>181</sup> Een journalist van *De Ware Tijd* heeft verslag gelegd van de Anti-discriminatie-loop. De volgende dag stond een artikel in die krant getiteld “Schoorvoetend lopen voor homorechten” (26/03/2011, auteur niet vermeld).

<sup>182</sup> Interview 29/03/2011.

dergelijke strategie afwijzen wat Suriname betreft.<sup>183</sup> Wanneer ik Lesley vraag naar haar mening over Anita's aanpak, zegt ze:

*Weet je wat het is hier in Suriname, dat we zo traag op gang zijn, je ziet het aan de manier waarop mensen lopen, werken, en zo. Dus ook de homobeweging. Als je dat sneller wilt doen, gaat het averechts werken... Anita Chedi gaat te snel, véél te snel... Mijn voorkeur gaat uit naar een slinkse manier, langzaam naar voren laten komen, op een rustige manier.*<sup>184</sup>

Uit dit fragment komt een andere benadering naar voren dan de publiekelijke grenzenoverschrijding zoals Valentine (2005) omschrijft en Anita Chedi uitvoert. Lesley stelt hier dat een strategie van snelle confrontatie niet werkt in de "trage" Surinaamse samenleving. Zij pleit voor een activisme dat is ingebed in de lokale langzame en indirecte gang van zaken. Een ander bestuurslid, Chandra, spreekt zich op een vergelijkbare manier uit tegen het agressief innemen van publieke ruimte:

*Ik heb het gevoel, en dat geldt niet alleen voor dit thema, dat geldt voor alles; in Suriname mag en kan alles, maar zorg dat je het gewoon voor jezelf doet en dat niemand het weet. That's it. En al weet iedereen het, dan nog weet niemand het. En zo lang je niet met een vlaggetje gaat zwaaien, gaat niemand je wat zeggen... Eigenlijk, daarom vraag ik me ook af, of het moet en of het nodig is dat we echt heel hard in de frontlinie gaan lopen.*<sup>185</sup>

Chandra betwijfelt in het bovenstaande fragment of expliciet en zichtbaar actievoeren voor homo-emancipatie in de publieke ruimte van de Surinaamse samenleving een positief effect zal hebben. Ze neemt hiermee een activistisch standpunt in dat zeer verschilt met de benadering van Anita Chedi, die zichtbaarheid van *gays* in Suriname noodzakelijk acht.<sup>186</sup> Tinsley (2010:25) legt uit dat het Euro-Amerikaanse vertoog rondom *same-sex* seksualiteit steunt op een splitsing tussen het zichtbare en het onzichtbare. Zij beargumenteert dat private expressies van *same-sex* verlangen in dit vertoog worden geassocieerd met onderdrukking, terwijl toegang tot zichtbaarheid en publieke ruimte worden verbonden met *empowerment* (Tinsley 2010:25). In *Women'SWay's* vertoog komt enerzijds wel de relatie tussen zichtbaarheid en *empowerment* naar voren, doordat zij sterk georiënteerd zijn op emancipatoire ondernemingen in de publieke ruimte. Anderzijds interpreteer ik hun relatieve onzichtbaarheid niet als onderdrukking, maar

---

<sup>183</sup> Veldaantekeningen 20/02/2011, 13/03/2011 en 30/03/2011; interviews met Lesley 16/02/2011, Chandra 14/04/2011 en Yasmine 20/04/2011.

<sup>184</sup> Interview met Lesley, 16/02/2011.

<sup>185</sup> Interview met Chandra, 14/04/2011.

<sup>186</sup> Veldaantekeningen 20/02/2011, 13/03/2011, 25/03/2011; interview met Anita Chedi, 29/03/2011.

als een weloverwogen strategie. Zoals Babb (2009:242) stelt met betrekking tot “*queer Latino America*”: “*silences may often be strategic.*” De bestuursleden van *Women’SWay* willen “rustig,” “langzaam” en zonder “heel hard in de frontlinie te gaan lopen” hun emancipatoire agenda ten uitvoering brengen en acceptatie van *same-sex* seksualiteit in Suriname bevorderen. Hierbij hanteren zij een soort semizichtbaarheid; niet geheel blootgesteld doordat de momenten waarop een beperkt aantal bestuursleden naar buiten komt zorgvuldig worden afgewogen en gekozen, en tegelijkertijd vindbaar en zichtbaar voor hun doelgroep via persoonlijke netwerken en facebook. In de volgende paragraaf worden noties van zichtbaarheid en onzichtbaarheid verder geëxploreerd door de relevantie van metaforen als ‘uit de kast komen’ of ‘*coming out of the closet*’ in de lokale context van Suriname te herzien. Dit zal ik doen door de persoonlijke ruimtepolitiek van mijn informanten te analyseren.

## § 6.2 RUIMTEPOLITIEK OP PERSOONLIJK NIVEAU

Yasmine is één van de *Women’SWay* bestuursleden die moeite heeft met een eventueel publieke functie van de stichting, omdat zij niet wil dat haar ouders geconfronteerd worden met haar gevoelens voor vrouwen. Tijdens een bestuursvergadering maakt ze duidelijk dat haar bestuurstaken niet bekend mogen worden bij haar ouders: “*Zolang m’n mensen thuis er niets van hoeven te weten, zolang ik het gescheiden kan houden, vind ik het goed. Mijn enig ding is dat alles van hier gescheiden moet blijven van thuis.*”<sup>187</sup> In een interview legt ze uit dat ze in het bestuur zit om mensen te helpen, niet om te “*vechten voor rechten.*” Tot nu toe valt haar bestuursfunctie nog te combineren met haar thuissituatie, “*maar als ze echt zo gaan komen dat ze echt in publiek moeten, dus dat er echt aandacht gefocust gaat worden op hen, dan denk ik wel dat ik me terug ga trekken.*”<sup>188</sup> In haar dagelijks leven buitenshuis weten veel mensen dat ze lesbisch is (“*Mensen die ik niet ken, weten het ook van me.*”), maar haar strengchristelijke ouders keuren haar seksualiteit af. Vanwege een ongelukkig voorval zijn haar ouders er onderhand achter gekomen dat ze een relatie met een vrouw heeft, maar Yasmine vertelt dat ze eigenlijk al wel van plan was: “*om m’n moeder te vertellen dat ik lesbisch ben, maar ik had wel besloten om het te doen wanneer ik uit huis ben... dan kan je me niets meer komen zeggen, want het is mijn leven.*”<sup>189</sup>

In deze paragraaf over ruimtepolitiek op het persoonlijke niveau wil ik inzicht bieden in de lokale relevantie en toepassing van een standaard metafoor in *same-sex* discours: “*the closet and... ‘coming out’*” (Tinsley 2010:25). Onder mijn informanten zijn verschillende discourses aanwezig over het wel of niet bestaan van de noodzaak om met hun gevoelens voor vrouwen naar buiten te komen tegenover familie en in het dagelijks leven. Enerzijds benadrukken

---

<sup>187</sup> Veldaantekeningen, 20/03/2011.

<sup>188</sup> Interview met Yasmine, 20/04/2011.

<sup>189</sup> Interview met Yasmine, 20/04/2011.

informanten het naar buiten komen in hun sociale omgeving en hanteren een vertoog dat zeer vergelijkbaar is met het Euro-Amerikaanse model van *same-sex* seksualiteit. Yasmine's bovengenoemde plan om haar ouders te vertellen dat ze op vrouwen valt, kan gezien worden als een uitdrukking van dit vertoog. Anderzijds drukken informanten zich uit in termen kenmerkend voor de lokale Surinaamse context waarin "*Mother, typically, is not told; she has eyes to see*" (Wekker 2006:187). Deze paragraaf is bedoeld om inzicht te bieden in de ontmoeting van deze twee verschillende vertogen over naar buiten komen en schuilen van *same-seks* relaties en gevoelens. Allereerst zal ik het vertoog bespreken van de informanten die een sterke nadruk leggen op naar buiten komen, waarbij een vergelijking getrokken wordt met het dominante Euro-Amerikaanse discours over '*coming out.*' Vervolgens komt aan bod hoe sommige van mijn informanten daarentegen geen noodzaak ervaren om mensen in hun omgeving in te lichten over hun seksuele verlangens naar vrouwen.

De Creoolse Marjory heeft jarenlang geworsteld met haar seksualiteit. "*Eerst was ik bi*"<sup>190</sup> omdat, zo legt ze uit, ze zichzelf nog niet volledig geaccepteerd had, maar sinds haar eerste relatie met een vrouw identificeert ze zich als lesbisch. Collega's en enkele vrienden heeft ze verteld dat ze op vrouwen valt, maar ze kan zichzelf er nog niet toe brengen om haar ouders, specifiek haar moeder, op de hoogte te brengen:

*Ik wil ze wel zelf zeggen, maar ja... nee, het is hard, om je ouders te zeggen... Ik kan alles vertellen, behalve dat... Ik weet niet hoe ze zal reageren... Het kan dat ze gewoon gaat zeggen van 'oh oké, is goed,' maar zichzelf opsluit van, 'wat heb ik verkeerd gedaan?' Ze kan zichzelf ervan beschuldigen, misschien heeft ze iets verkeerd gedaan of zo.*<sup>191</sup>

Marjory denkt dat haar moeder "*clueless*" is wat betreft haar seksualiteit en uit het fragment blijkt dat ze voelt haar moeder te moeten inlichten over haar gevoelens voor vrouwen, maar bang is voor haar reactie. Marjory's case komt sterk overeen met het Nederlandse *same-sex* model van psychoseksuele ontwikkeling: eerst een innerlijk conflict met je homoseksuele identiteit, waarna je een nieuw evenwicht vindt en uiteindelijk uit de kast komt (de Bruin & Balkema 2001, in Wekker 2006:238). In dit model wordt uit de kast komen als een noodzakelijke en vanzelfsprekende stap in de seksuele ontwikkeling van een 'homoseksueel' individu gezien, als een soort *rite de passage* naar (zelf)acceptatie. Veel van mijn informanten hanteren een discours dat vergelijkbaar is met dit model door in gesprekken en interviews in te gaan op de voordelen van openheid over hun seksuele geaardheid.<sup>192</sup> Lesley, een remigrant, is

---

<sup>190</sup> Marjory in de focusgroep, 18/03/2011.

<sup>191</sup> Interview met Marjory, 24/03/2011.

<sup>192</sup> Interviews met Lesley 16/02/2011; Marjory 24/03/2011; Vanessa 10/04/2011; Yasmine 20/04/2011.



naar Nederland afgereisd om haar familie in te lichten over haar seksuele voorkeur: *“Ik voelde me ten eerste gewoon vrij en ik was er aan toe, niet 100 procent, maar 300 procent eraan toe om het te vertellen. Ik was het gewoon zat. En ik wilde misschien een soort van weten hoe ze zouden reageren, of ze het zouden accepteren.”*<sup>193</sup> In Lesley’s fragment komt duidelijk naar voren dat ze een drang voelde *“om het te vertellen”*; ze wil haar gevoelens niet langer verborgen houden. Ook Melanie, net als Marjory van Creoolse afkomst, stelt: *“Het is beter je ouders te zeggen, want dan weten ze het, want later, wanneer je met een vrouw op ze af komt dan ... kunnen ze niet zeggen van, nee, we wisten het niet en zo, we kunnen je niet accepteren, blablabla. Het is beter als je het zegt.”*<sup>194</sup>

Marjory, Lesley en Melanie zijn het er alle drie over eens dat *“het beter is”* om familieleden in te lichten in het geval van een *same-sex* voorkeur. Echter, het is één ding om familieleden te confronteren en een ander om ook in de publieke ruimte *“naar buiten te komen.”* Lesley betreurt dat niet meer vrouwen dit doen: *“Er zijn nog te weinig vrouwen die naar voren durven te komen. En als ze zichzelf wel geaccepteerd hebben, komen ze er nog niet voor uit, vanwege dat ze bang zijn hun positie kwijt te raken.”*<sup>195</sup><sup>196</sup> In dit fragment komt nog eens de aanname – kenmerkend voor het dominante vertoog – naar voren dat zelfacceptatie (of het *“nieuwe evenwicht”*) vanzelfsprekend leidt tot naar buiten komen. Carmen schuwt net als Lesley het naar buiten komen niet, maar ziet weinig lesbische vrouwen die hetzelfde doen: *“Op school laten ze het niet weten hè, ze doen hun dingetjes niet openlijk, ze dekken het.... In Suriname doen ze het stilletjes, ze komen niet echt naar buiten... Ze schuilen, want je kunt gepest worden en dan je doelen niet bereiken.”*<sup>197</sup>

*“Naar buiten komen”* wordt door mijn informanten veel gebruikt als metafoor voor het uitspreken van hun seksuele geaardheid. De beeldspraak van een kast – zoals in de Engelse versie *“coming out of the closet”* en de Nederlandse variant *“uit de kast komen”* – wordt in Suriname echter zelden gebruikt, misschien omdat, zoals Tinsley (2010:27) vragend verwoordt: *“[F]or how many Caribbeans is a closet a standard feature of houses?”* Tinsley (2010:26) wijst er tevens op dat de scheiding van publieke en private ruimte in veld- en erfculturen zoals die van de Cariben niet dezelfde symbolische waarde krijgt toegekend als in het westen. Zij vraagt zich af of een *“obsession with inside versus outside, closet versus street”* wel relevant is in deze context (Tinsley 2010:26). De positieve betekenis die mijn informanten toekennen aan het *“naar buiten komen”* en de vanzelfsprekendheid die ervan uitgaat, kunnen echter gezien worden als een

---

<sup>193</sup> Interview met Lesley, 16/02/2011.

<sup>194</sup> Interview met Melanie, 17/04/2011.

<sup>195</sup> Interview met Lesley, 16/02/2011.

<sup>196</sup> Surinaamse homomannen zijn wat dat betreft zichtbaarder aanwezig in de publieke ruimte van Suriname. Tijdens mijn veldwerk werd bijvoorbeeld een artikel gepubliceerd in maandblad *Parbode* met interviews en portretfoto’s van drie bekende *gays*: *“Gays willen van tolerantie naar acceptatie. Knokken voor huisje, boompje, beestje,”* *Parbode* 5(60).

<sup>197</sup> Interview met Carmen, 28/03/2011.

uitdrukking van een ideologische waardering van publieke ruimte, zo typerend voor het dominante Euro-Amerikaanse discours over *same-sex* seksualiteit (zie o.a. Duncan 2005; Sinnott 2009; Valentine 2005).

De contouren van het Euro-Amerikaanse *same-sex* model zijn duidelijk zichtbaar in de bovenstaande verhalen over schuilen en naar buiten komen. Echter, de Surinaamse context waarin deze verhalen zich afspelen kent een geschiedenis van ruimtelijke *same-sex* praktijken die ook merkbaar aanwezig is in het vertoog van mijn informanten. Deze praktijken en manieren van praten worden gekenmerkt door dubbelzinnigheid en indirectheid (Wekker 2006:183-184), en verschillen in dat opzicht met de directheid en finaliteit van het hierboven beschreven naar buiten komen. Marjory typeert de situatie in Suriname heel scherp: *“In Suriname, al weten je ouders dat je het bent toch, zolang je niets zegt is alles oké.”*<sup>198</sup> Haar woorden lijken een echo van Wekker's statement: *“In Suriname, being with a woman was accepted, as long as you did not talk about it”* (Wekker 2006:237). Sommige lesbische vrouwen zoals Marjory ervaren deze situatie als verre van ideaal. Andere informanten vinden in deze status quo de ruimte om hun seksuele relaties met en gevoelens voor vrouwen uit te drukken en hanteren een politiek rondom bekendheid van hun *same-sex* gevoelens of relaties die zeer vergelijkbaar is met Wekker's (2006) beschrijving van *mati's* semizichtbare en dubbelzinnige ruimtelijke praktijken.

Simone heeft haar ouders nooit verteld dat ze op vrouwen valt, maar haar hele familie is wel degelijk op de hoogte van haar relatie met een vrouw. Ze woont nog bij haar ouders en haar vriendin is regelmatig bij haar thuis. Ze vertelt:

*[Ik ben] open in de zin van dat ik het niet schuil, maar ik heb ze nooit persoonlijk gezegd van, ma, pa, ik moet jullie wat vertellen, ik val op vrouwen. Dat heb ik echt nooit gedaan. Het is niet eerlijk, als ik straight was, zou ik nooit naar m'n ouders toestappen en zeggen van, ma, pa, ik moet jullie wat vertellen, ik ben straight, sorry. Dus ik dacht van, ik doe gewoon normaal, alsof het, weet je, de normaalste zaak van de wereld is. En zodoende heb ik ze echt nooit iets persoonlijk verteld.*<sup>199</sup>

Haar vader heeft eenmaal een opmerking gemaakt waarin hij heeft duidelijk gemaakt dat homoseksualiteit volgens hem niet toegestaan is volgens de Bijbel. Afgezien daarvan zegt Simone thuis geen moeilijkheden te hebben ondervonden wat betreft haar *same-sex* relatie.<sup>200</sup>

---

<sup>198</sup> Interview met Marjory, 24/03/2011.

<sup>199</sup> Interview met Simone, 18/04/2011.

<sup>200</sup> Interview met Simone, 18/04/2011. Ook Glenda heeft – met uitzondering van haar moeder – niemand van haar familie ingelicht over haar relaties met vrouwen, *“want dat vond ik niet nodig... Omdat ik, toen ik hetero was, ik het die mensen ook niet hoefde te zeggen... Maar op een gegeven moment kwamen ze er wel achter, want ik kwam altijd met dezelfde vrouw en misschien woonde ik daar dan een tijdje mee samen, dus zo wisten ze het wel”* (Interview met Glenda, 07/04/2011).

Remigrant Chandra vindt het daarnaast niet nodig haar seksualiteit of haar relatie met een vrouw expliciet te maken in de publieke ruimte:

*Als het me gevraagd wordt, dan kan ik een keus maken, maar het wordt niet gevraagd. Mensen willen het niet weten. En als mensen het niet willen weten, dan toch lekker niet, dan leef ik toch m'n leven. Dus dat... Negen van de tien keer heb ik er niet eens behoefte aan eigenlijk. En meestal komen ze er vanzelf wel achter. Ik neem aan dat m'n buurvrouw het weet, haha!*<sup>201</sup>

Simone en Chandra zeggen allebei hun *same-sex* relaties niet te “schuilen,” maar ervaren ook niet de behoefte het te moeten vertellen. Ze presenteren hun seksuele relaties met vrouwen zonder expliciete uitleg en laten de mogelijke interpretaties aan anderen over. Zoals in de Context is uitgelegd, is deze dubbelzinnige ruimtepolitiek zeer karakteristiek voor Suriname en Simone en Chandra lijken deze politiek te omarmen. Wanneer het debat over zichtbaarheid en onzichtbaarheid wordt betrokken bij de opvattingen van Simone en Chandra over naar buiten komen blijven associaties met bevrijding of *empowerment* enerzijds en onderdrukking anderzijds uit beeld.

---

<sup>201</sup> Interview met Chandra, 14/04/2011.

## 7. AFSLUITING

In deze scriptie heb ik inzicht willen geven in het complexe proces waarbij het dominante Euro-Amerikaanse discours over seksualiteit en lokale *frameworks* van seksuele betekenisgeving en praktijken samenkomen. Binnen dit kader heb ik me met name gericht op de relatie tussen seksuele subjectiviteit en seksueel gedrag. Mijn onderzoek heeft plaatsgevonden in Suriname en betreft constructies van seksualiteit onder vrouwen die seksuele gevoelens hebben voor vrouwen. In het westerse essentialistische vertoog over seksualiteit wordt een direct verband gelegd tussen seksuele praktijken en gevoelens enerzijds en een levenslange, onveranderlijke seksuele identiteit anderzijds. In de Afro-Surinaamse volksklasse die in het *mati* systeem een uitgebreid gedocumenteerde traditie van *same-sex* seksualiteit kent, wordt seksualiteit volgens Wekker (2006) beschouwd als activiteit en wordt er geen stabiele, permanente kernidentiteit geclaimd. Door processen van seksuele mondialisering – een mondiale verspreiding van westerse seksuele identiteitsconstructies en vertogen – die tevens het seksuele landschap van Suriname beïnvloeden, ontstaat een vraagstuk over de wijzen waarop vrouwen die van vrouwen houden hun seksuele leven en subjectiviteit betekenis en vormgeven. Om de complexiteit van deze kwestie te kunnen vatten, heb ik de volgende centrale vraag gehanteerd: Hoe construeren lesbische vrouwen in Paramaribo seksualiteit in het licht van de lokale multiculturele context en seksuele mondialisering?

Na de beschrijvingen van de discursieve seksualiteitsconstructies van mijn informanten in de vorige hoofdstukken, is het nu tijd Marjory's statement uit de inleiding te herzien en te duiden tegen de achtergrond van alle gepresenteerde verhalen en informatie. Hiertoe zal ik de empirische hoofdstukken op volgorde kort bespreken en koppelen aan de literatuur en theorieën die in de theoretische onderbouwing en de context besproken zijn. Marjory's verhaal zal als een rode draad door het geheel lopen, te beginnen met haar uitspraak die de inleiding van deze scriptie heeft geopend:

*Als jij jezelf geen titel wil geven, doe dat niet. Maar jij weet wel van jezelf dat je lesbisch bent, je bent het gewoon, diep daarbinnen moet die vrouw dat weten van, ik val op vrouwen, er is een naam daarvoor.*<sup>202</sup>

Op het eerste gezicht lijkt dit een bewijs van een onbetwiste en directe overname van het dominante, Euro-Amerikaanse vertoog over seksualiteit. Seksuele gevoelens en praktijken komen volgens dit discours voort uit een natuurlijke, aangeboren drang (Rubin 1984).

---

<sup>202</sup>Interview met Marjory, 24/03/2011.

Daarnaast wordt een seksuele voorkeur voor het ene of het andere geslacht gekoppeld aan een exclusieve en levenslange seksuele identiteit; de uitdrukking van deze authentieke en natuurlijke drang (Somerville 1997). Ofwel: “*ik val op vrouwen, er is een naam daarvoor.*” Zoals in hoofdstuk vier “Seksuele subjectiviteit en gender” blijkt, verbinden mijn informanten hun seksuele gevoelens (“*ik hou van/val op vrouwen*”) met een seksuele identiteit (meestal “lesbisch,” soms “*gay*”). Door te stellen dat zij “*zo geboren*” zijn, verwoorden zij het idee dat hun seksuele verlangens voortkomen uit een natuurlijke aanleg. Om Wekker’s (2006:257) woorden te lenen, beschouwen mijn informanten “*sexual activity as sexual identity.*” Anders dan in het *mati* systeem, dragen seksuele praktijken en gevoelens voor deze lesbische vrouwen diepgaande consequenties met zich mee voor hun seksuele Zelf. Symptomatisch voor deze essentialistische visie op seksualiteit, die uitgaat van een tweedeling van menselijke wezens in ‘heteroseksueel’ en ‘homoseksueel’ – ofwel een *either/or politics* (Tinsley 2010:9) – is een negatieve houding tegenover vrouwen die zowel van vrouwen als van mannen houden. Mijn lesbische informanten produceren een seksuele categorisering van hetero- en homoseksualiteit, waarin seksuele gevoelens voor beide geslachten geen plek hebben. Bisexualiteit wordt door hen geconstrueerd als een bewuste keuze – in plaats van een aangeboren drang – of een overgangsfase van de ene naar de andere seksuele voorkeur. Terugkerend naar Marjory’s uitspraak is de “naam” of “titel” voor een vrouw die op vrouwen valt vanuit haar essentialistische vertoog logischerwijs “lesbisch,” aangezien “biseksueel” voor haar niet als een wezenlijke seksuele identiteit geldt.

In haar dagelijks leven spreekt Marjory echter niet alleen over “lesbisch,” maar ook over “*Ampuku,*” de mannelijke Bosgod of winti die volgens *mati* bij sommige vrouwen teveel op de voorgrond staat waardoor zij seksuele verlangens hebben voor vrouwen. Net als bij een aantal andere informanten van Creoolse afkomst vormt Winti voor Marjory een referentiekader voor interpretatie en betekenis van haar seksuele verlangens. De meervoudige subjectiviteit die uitgaat van Winti lijkt tegenstrijdig en onverenigbaar met de authentieke en exclusieve subjectiviteit die het westerse essentialistische vertoog presenteert. Marjory en andere informanten hanteren echter beide zelfbeschouwingen tegelijkertijd, zonder dat het ene het andere uitsluit.

De meervoudige zelfperceptie inherent aan de Winti religie brengt tevens een *genderideologie* met zich mee die sterk verschilt van “*Europe’s compulsory binary*” (Tinsley 2010:9) en die zeer flexibele *genderconstructen* en –performances presenteert. In het tweede deel van dit hoofdstuk over subjectiviteit heb ik een beschrijving gegeven van *genderconstructies* onder lesbische vrouwen in Paramaribo, en de performances die daarmee gepaard gaan. Met de *gendercategorieën* “mannelijk,” “stoer” en “vrouwelijk” construeren mijn informanten een “*lesbian gender spectrum*” (Wilson 2009), waarbij een vrouw zich op elke locatie tussen de twee extremen kan bevinden. Marjory bewandelt dit continuüm met veel

behendigheid en weet door verschillende *gender*presentaties het lesbische "*gender spectrum*" te belichamen.

De verschillende sociale *gender*identiteiten die mijn informanten presenteren, dragen verwachtingen over partnerkeuze en relatieverhoudingen. Het vijfde hoofdstuk over "Seks en *body politics*" is gericht op het relationele aspect van "lesbisch-zijn" in Paramaribo. Marjory opent het hoofdstuk met de uitspraak: "*Yu no mus' kir' mi yere... je moet geen ziektes voor me brengen.*" Zij geeft hiermee aan dat monogamie voor haar de basis is voor een serieuze relatie, omdat zij het *uitlopen/vreemdgaan* van de partner opvat als een vervuiling van haar lichaam. In het lesbische liefdesleven in Paramaribo ligt een sterke nadruk op monogamie en de idealisering hiervan geeft in veel relaties aanleiding tot wantrouwen tussen partners. Jaloezie tekent veel relaties en wordt door mijn informanten vaak geduid als een *gender*gerelateerde eigenschap, waarbij sommige vrouwen dit zien als een uitdrukking van mannelijkheid en anderen als een typisch vrouwelijk kenmerk. Verhoudingen in liefdesrelaties drukken zij echter het liefst niet in *gender*termen uit, alhoewel sociaaleconomische klasse hier een rol in speelt. Moore (2006:130-132) legt uit dat vrouwen uit de (hogere) middenklasse mannelijke vrouwelijkheid associëren met een lage sociale status en respectloosheid tegenover vrouwen. Deze associatie zie ik tevens terug bij mijn informanten. Marjory's opmerking over ziektes wordt vervolgens uitgelegd aan de hand van Douglas' (1966) theorie over ideeën van besmetting als symbolische uitdrukking van sociale orde. Biseksuele vrouwen representeren volgens veel lesbische informanten een afwijking van de binaire ordening van de samenleving in "*straights*" en "*gays*," waarbij ideeën over de "ziektes" die biseksuele vrouwen kunnen "brengen" vanwege hun seksuele connectie met mannen die dichotomie symbolisch versterken.

In de volgende paragraaf staan de constructie van seks en voorkeuren wat betreft seksuele partners centraal. Marjory omschrijft seks als "*communiceren met iemand op een andere manier... een kostbaar bezit dat je met iemand deelt... een vertrouwensbron*" en maakt met deze woorden duidelijk dat seks en liefde of gevoel voor haar sterk met elkaar verbonden zijn. Ook mijn andere informanten geven op eenzelfde wijze betekenis aan seks. Hall (1997:44) stelt dat sociale praktijken en codes van betekenis wederzijds worden beïnvloed. Ik heb met gebruik van zijn theorie beargumenteerd dat de constructie van seks als uitdrukking van liefde consequenties heeft voor de toepassing en ervaring van bepaalde seksuele praktijken en dat mijn informanten orale seks in het bijzonder associëren met seks als liefde. *Gender* speelt tevens een rol in de seksuele praktijken van mijn informanten. Net zoals in het heteroseksuele script van seks (Wilson 2009:310) wordt mannelijkheid geassocieerd met seksuele activiteit en vrouwelijkheid met seksuele passiviteit. Echter, anders dan in de dominante heteroseksuele conceptualisering van seks staat het orgasme van de partner met een vrouwelijke *gender*identiteit centraal in seks tussen twee vrouwen. Met betrekking tot voorkeuren voor

seksuele partners met een bepaalde etnische afkomst is in de context uitgelegd dat een lichtere huidskleur in Suriname geassocieerd wordt met een hogere sociale status (Oostindie 2011:117) en dat de samenleving daarnaast gekenmerkt wordt door etnische endogamie (Terborg 2002:277). Een lichte huidskleur wordt door veel van mijn informanten aantrekkelijk gevonden, waaronder Marjory, die stelt: "*Lichtkleurige dames hebben een voorkeur.*" Mijn informanten zijn daarnaast echter niet georiënteerd op partners uit de eigen etnische groep; relaties tussen vrouwen van verschillende etnische afkomst zijn in de meerderheid in mijn onderzoeksgroep. De seksuele relaties en voorkeuren van mijn informanten worden daarnaast gekenmerkt door aanzienlijke leeftijdsverschillen. Dit komt sterk overeen met praktijken in het *mati wroko*, waarbij volgens Wekker (1993:156) regelmatig sprake is van leeftijdsverschillen tussen partners, oplopend tot veertig of vijftig jaar.

De manieren waarop Marjory haar seksuele identiteit en haar liefdesrelaties met vrouwen wel of niet zichtbaar en bekend maakt wordt in het hoofdstuk getiteld "Naar buiten komen en schuilen" besproken. Eerst staat de productie van publieke en private ruimte door de stichting *Women'SWay* centraal. Enerzijds wordt duidelijk dat WSW in woorden en daden een private, huiselijke sfeer construeert afgestemd op de vrouwelijke doelgroep van de stichting, waarmee – in Sinnott's (2009) woorden – de ruimtelijke hegemonie voor vrouwen wordt gereproduceerd. Hiermee wordt bedoeld dat *WSW* zich organiseert in ruimtes die traditioneel worden geassocieerd met vrouwelijkheid, zoals private, huiselijke ruimtes. Anderzijds krijgt publieke ruimte door *WSW* eenzelfde ideologische functie in de vorm van bevrijding toegekend als in het Euro-Amerikaanse *same-sex* vertoog. Echter, in hun onderhandelingen over activistische strategieën maken de bestuursleden duidelijk zogenaamde "*in your face*" tactieken (Valentine 2005) – confronterende en ontwrichtende performances van afwijkende seksualiteit in de publieke ruimte – niet geschikt te vinden voor de context van Suriname. *WSW* hanteert rustige, semizichtbare strategieën, ingebed in de lokale context van Suriname om hun emancipatoire doelstellingen te bereiken. De bespreking van *WSW*'s functioneren en ideeën over activisme suggereert dat Babb's claim dat in "*queer Latino America... silences may often be strategic*" ook voor Caraïbisch Suriname opgaat.

Deze *silences* of semizichtbaarheid zijn ook aanwezig in Marjory's vertoog over haar persoonlijke ruimtepolitiek. Net als veel andere informanten geeft Marjory aan haar ouders en haar sociale omgeving te willen vertellen van haar seksuele geaardheid. De manier waarop Marjory praat over haar wens om 'naar buiten te komen' is zeer vergelijkbaar met de wijze waarop '*coming out*' als een vanzelfsprekende stap naar (zelf)acceptatie wordt gezien in Euro-Amerikaanse vertoog over *same-sex* seksualiteit. De welbekende 'kastmetaforen' – 'uit de kast komen' en '*coming out of the closet*' – zijn weinig aanwezig in het vertoog van mijn informanten, maar de lokale variant 'naar buiten komen' draagt een positieve ideologische waardering van

publieke ruimte met zich mee, typerend voor het dominante Euro-Amerikaanse discours over *same-sex* seksualiteit. Echter, Marjory geeft aan: “*In Suriname, al weten je ouders dat je het bent toch, zolang je niets zegt is alles oké.*” Enkele van mijn informanten omarmen deze status quo en bewegen zich tussen ‘naar buiten komen’ en ‘schuilen.’ Ze geven aan geen noodzaak te zien om hun seksuele gevoelens kenbaar te maken, maar verbergen hun seksuele relaties met vrouwen niet voor hun sociale omgeving. In het dominante westerse vertoog over *same-sex* seksualiteit worden vormen van onzichtbaarheid of private uitdrukkingen van seksueel verlangen geassocieerd met onderdrukking (Tinsley 2010:25). De motivaties van mijn informanten om niet expliciet en met woorden naar buiten te komen dragen echter weinig sporen van onderdrukking en spreken meer van een bewuste en weloverwogen keuze.

Concluderend laat mijn onderzoek zien dat lesbische vrouwen in Paramaribo hun seksualiteit construeren onder invloed van seksuele mondialisering, maar dat lokale kaders van betekenisgeving de manier waarop zij hun seksualiteit beschouwen en uitleven onderliggen. De adoptie van exclusieve Euro-Amerikaanse seksuele identiteiten is niet alleen dat; deze constructen van en vertogen over seksualiteit komen met sociale consequenties, omdat mensen hun geleefde werkelijkheid actief vorm en betekenis geven. Het taboe op liefdesrelaties met biseksuele vrouwen en de symbolische vertaling hiervan in het gevaar van “ziektes” is een effect van deze lokale betekenisgeving. Ofwel; de *either/or identity politics* van heteroseksualiteit en homoseksualiteit wordt door mijn informanten doorgetrokken naar een exclusieve politiek voor liefdesrelaties. Ook het gebruik van de uitdrukking “naar buiten komen” laat zien dat een metafoor – zogenaamd een standaard onderdeel van de dominante constructie van *same-sex* seksualiteit – in lokale context aangepast wordt. Zoals uit de verhalen en getuigenissen in deze scriptie blijkt, is seksuele mondialisering – de ontmoeting van dominante ‘*global*’ vertogen over seksualiteit met lokale seksuele subjectiviteiten en praktijken – een complex en rommelig proces. Het betekent geen overname van “*the whole package*,” maar een actieve aanpassing hiervan in de lokale context, waarbij in dat proces sommige onderdelen geen lokale weerklank vinden, terwijl nieuwe woorden, symbolen en metaforen vanuit de lokale culturele context worden toegevoegd en bestaande lokale seksuele praktijken en beschouwingen nieuwe betekenissen worden toegewezen.

Wat betreft de theoretische kwesties die in mijn onderzoek centraal staan, laat deze bespreking zien dat seksuele praktijken en beschouwingen aan verandering onderhevig zijn, zeker in een wereld waarin verschillende ideeën, symbolen, mensen en metaforen voortdurend in beweging zijn. Hierbij spelen machtsverhoudingen een rol; bepaalde discourses verplaatsen zich sneller en met meer impact dan andere. In eerste instantie lijken lokale seksuele constructies in dit proces te worden uitgevaagd. Wanneer echter gekeken wordt naar seksuele praktijken en beschouwingen wordt duidelijk dat de adoptie van een essentialistische seksuele



identiteit niet de essentie weergeeft van de manier waarop mensen vorm en betekenis geven aan hun seksuele leven. De directe context waarin mensen seksualiteit beleven is tevens een essentiële bron van betekenisgeving.

# LITERATUUR

Abu-Lughod, J.

1991 'Going Beyond Global Babble,' in in *Culture, Globalization and the World System*. A.D. King, red. Pp. 131-144. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Appadurai, A.

1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Babb, F.E.

2004 'Incitements to Desire: Sexual Cultures and Modernizing Projects,' *American Ethnologist* 31(2):225 - 230

Blackwood, E.

1986 'Breaking the Mirror: The Construction of Lesbianism and the Anthropological Discourse on Homosexuality,' *Journal of Homosexuality* 11(3/4):1-18.

Blackwood, E.

2000 'Culture and Women's Sexualities,' *Journal of Social Issues* 56(2):223-238.

Blackwood, E.

2005 'Wedding Bell Blues: Marriage, Missing Men, and Matrifocal Follies,' *American Ethnologist* 32(1):3-19.

Boellstorff, T.

2003 'Dubbing Culture: Indonesian *gay* and *lesbi* subjectivities and ethnography in an already globalized world,' *American Ethnologist* 30(2):225-212.

Botman, M. & P. Sanches

2008 'Van Punta Woi en Johannes de Doper tot *Boegroeingi mi!*' *OSO* 27(1):7-10.

Bruijne, A de & A. Schalkwijk

2005 "The Position and Residential Patterns of Ethnic Groups in Paramaribo's Development in the Twentieth Century," *New West Indian Guide*, 79(3&4):239-271.

Cameron, D. & D. Kulick

2003 *Language and Sexuality*. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press.

Caplan, P.

1987 'Introduction', in *The Cultural Construction of Sexuality*. P. Caplan, red. Pp. 1-30. London/New York: Tavistock Publications.

Cruz-Malavé, A. & M.F. Manalansan IV

2002 *Queer Globalizations*. New York/London: New York University Press.

- Davis, D.L. & R.G. Whitten  
1987 'The Cross Cultural Study of Human Sexuality', *Annual Review of Anthropology* 16:69-98.
- Douglas, M.  
1966 *Purity and Danger*. London/New York: Routledge.
- Duncan, N.  
2005 'Introduction,' in *BodySpace. Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality*. N. Duncan, red. Pp 1-10. London/New York: Routledge.
- Duncan, N.  
2005 'Renegotiating Gender and Sexuality in Public and Private Spaces,' in *BodySpace. Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality*. N. Duncan, red. Pp 127-144. London/New York: Routledge.
- Elliston, D.A.  
2005 'Erotic Anthropology: "Ritualized Homosexuality" in Melanesia and Beyond,' in *Same-sex Cultures and Sexualities*. J. Robertson, red. Pp. 91-115. Malden [etc.]: Blackwell Publishing.
- Eriksen, T.H.  
2007 *Globalization. The Key Concepts*. Oxford/New York: Oxford International Publishers.
- Eriksen, T.H.  
1992 *Us and Them in Modern Societies. Ethnicity and Nationalism in Mauritius, Trinidad and Beyond*. Oslo: Scandinavian University Press.
- Freedman, E.B. & J. D'Emilio  
2005 'Problems Encountered in Writing the History of Sexuality: Sources, Theory and Interpretation', in *Same-sex Cultures and Sexualities*. J. Robertson, red. Pp. 162-173. Malden [etc.]: Blackwell Publishing.
- Gal, S  
2002 'A Semiotics of the Public/Private Distinction,' *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 13(1):77-95.
- Gijzel, M. van  
1999 *Strijd om Ruimte. Lesbisch-zijn in Nicaragua*. Masterscriptie, Universiteit Utrecht.
- Goelmohamed, M. S.  
2008 *Hygiëne bij Hindostaanse Vrouwen en Kinderen. Een medisch antropologisch-sociologische benadering*. Leeronderzoekverslag. Amsterdam: NSHI.
- Grewal, I. & C. Kaplan  
2001 'Global Identities. Theorizing Transnational Studies of Sexuality', *GLQ* 7(4):663-679.

Hall, S.

1991 'The Local and the Global: Globalization and Ethnicity', in *Culture, Globalization and the World System*. A.D. King, red. Pp. 19-40. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hall, S.

1997 *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London [etc.]: SAGE Publications.

Hoefte, R.

1998 *In Place of Slavery. A Social History of British Indian and Javanese Laborers in Suriname*. Gainesville [etc.]: University Press of Florida.

Janssens, M. & W. van Wetering

1992 'Homoseksualiteit en Etnische Identiteit bij Creools-Surinaamse Vrouwen in Nederland,' in *Uit met de Onzichtbaarheid*. M. Heeman, red. Pp. 33-44. Stichting de Maan.

King, A.D.

1997 'Introduction,' in *Culture, Globalization and the World System*. A.D. King, red. Pp. 1-18. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lancaster, R.N. & M. di Leonardo

1997 'Introduction,' in *The Gender Sexuality Reader*. R.N. Lancaster & M. di Leonardo, red. Pp. 1-10. London/New York: Routledge.

Moore, M.R.

2006 'Lipstick or Timberlands? Meanings of Gender Presentation in Black Lesbian Communities,' *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 32(1):113-139.

Nagel, J.

2003 *Race, Ethnicity, and Sexuality. Intimate Intersections, Forbidden Frontiers*. New York/Oxford: Oxford University Press.

Nencel, L.

2007 'Anthropology,' in *Introduction to Gender: Social Science Perspectives*. J. Marchbank & G. Letherby, red. Pp. 89-109. Harlow: Pearson Education Limited.

Oostindie, G.

1997 *Het Paradijs Overzee. De 'Nederlandse' Caraïben en Nederland*. Leiden: KITLV Uitgeverij.

Pijl, Y. van der & D. Raven

2009 'Inleiding,' in *Antropologische Vergezichten: Mondialisering, Migratie en Multiculturaliteit*. Y. van der Pijl, D. Raven, L. Brouwer & B.C. Oude Breuil, reds. Pp. vii-xxxv. Amsterdam: Aksant.

Robertson, J.

2005 'Introduction: Sexualizing Anthropology's Fields,' in *Same-sex Cultures and Sexualities*. J. Robertson, red. Pp. 1-12. Malden [etc.]: Blackwell Publishing.

Ross, E. & R. Rapp

1997 'Sex and Society,' in *The Gender Sexuality Reader*. R.N. Lancaster & M. di Leonardo, reds. Pp. 153-168. New York/London: Routledge.

Rubin, G.

1984 'Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality,' in *Pleasure and Danger*. C.S. Vance, red. Pp. 267-319. Boston [etc.]: Routledge & Kegan Paul.

Sinnot, M.

2009 'Public Sex: The Geography of Female Homoeroticism and the (In)Visibility of Female Sexualities,' in *Out in Public. Reinventing Lesbian/Gay Anthropology in a Globalizing World*. E. Lewin & W.L. Leap, reds. Pp. 225-239. Malden [etc.]: Wiley-Blackwell.

Snitow, A., C. Stansell & S. Thompson

1983 'Introduction,' in *Powers of Desire*. A. Snitow, C. Stansell & S. Thompson, red. Pp. 9-47. New York: Montly Review Press.

Somerville, S.

1997 'Scientific Racism and the Invention of the Homosexual Body,' in *The Gender Sexuality Reader*. R.N. Lancaster & M. di Leonardo, reds. Pp. 37-52. New York/London: Routledge.

Terborg, J.R.H.

2002 *Liefde en Conflict. Seksualiteit en Gender in de Afro-Surinaamse Familie*. Ongepubliceerd proefschrift, Universiteit van Amsterdam.

Tinsley, O.N.

2010 *Thieving Sugar. Eroticism between Women in Caribbean Literature*. Durham/London: Duke University Press.

Valentine, G.

2005 '(Re)Negotiating the 'Heterosexual Street',' in *Body Space. Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality*. N. Duncan, red. Pp 145-154. London/New York: Routledge.

Vance, C.S.

2005 'Anthropology Rediscovered Sexuality: A Theoretical Comment,' in *Same-sex Cultures and Sexualities*. J. Robertson, red. Pp. 15-32. Malden [etc.]: Blackwell Publishing.

Weeks, J.

1987 'Questions of Identity,' in *The Cultural Construction of Sexuality*. P. Caplan, red. Pp. 31-51. London/New York: Tavistock Publications.

Wekker

1993 'Mati-ism and Black Lesbianism: Two Idealtypical Expressions of Female Homosexuality in Black Communities of the Diaspora,' *Journal of Homosexuality* 24(3-4):145-58.

Wekker, G.

1997 'One Finger Does Not Drink Okra Soup: Afro-Surinamese Women and Critical Agency,' in *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. M.J. Alexander & C.T. Mohanty, red. Pp. 330-352. New York/London: Routledge.

Wekker, G.

1998 'Of Sex and Silences. Methodological Considerations on Sex Research in Paramaribo, Suriname,' *Thamyris* 5(1):105-129.

Wekker, G.

1998 'Gender, Identiteitsvorming en Multiculturalisme: Notities over de Nederlandse Multiculturele Samenleving,' in *Multiculturalisme*. K. Geuijen, red. Pp. 39-53. Utrecht: Lemma.

Wekker, G.

2006 *The Politics of Passion. Women's Sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora*. New York: Columbia University Press.

Wekker, G.

2008 'Op zoek naar Surinaamse Seksualiteit,' *OSO* 27(1):11-27.

Weston, K.

1993 'Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology,' *Annual Review of Anthropology* 22:339-367.

Wilson, B.D.M.

2009 'Black Lesbian Gender and Sexual Culture: Celebration and Resistance,' *Culture, Health & Sexuality* 11(3):297-313.

# Bijlagen

## Bijlage 1: Reflectie

Deze scriptie is het resultaat van drie mooie en leerzame maanden veldwerk in Paramaribo. In deze reflectie ga ik in op zaken als mijn onderzoekersrol en de relatie die ik met mijn onderzoeksgroep had, de fouten die ik heb gemaakt en de methoden en technieken die ik heb gebruikt. De voornaamste manier waarop ik in contact ben gekomen met mijn onderzoeksgroep is via de stichting *Women'SWay*. Hierdoor kon ik enigszins bouwen op een al bestaand netwerk van lesbische vrouwen. Daarnaast probeerde ik op de "*Pink Night*," de *gay*-avond in discotheek Millennium, contact te maken met andere vrouwen om wat meer diversiteit te creëren in mijn onderzoeksgroep. De bijeenkomsten van *Women'SWay* worden over het algemeen bezocht door vrouwen uit de middenklasse en de gemiddelde leeftijd ligt wat hoger dan in het reguliere *gay* uitgaansleven. Ik vond het een zware uitdaging om met mijn informanten de balans te vinden tussen onderzoeks- en een vriendschapsrelaties. Daar veel van mijn activiteiten bestonden uit 'gezellig rondhangen,' roddelen, koffie drinken, shoppen en dansen was mijn onderzoekersrol zowel voor mij als voor mijn informanten soms verwarrend. Op sommige momenten kwam dat nare idee in me op dat ik mensen 'gebruikte' voor mijn onderzoek, zeker wanneer het intieme kwesties zoals relatieproblemen betroffen.

Lastig vond ik het ook om in te schatten welke zaken van belang waren voor mijn onderzoek en welke minder relevant. Suriname is een hele complexe samenleving op het gebied van religie, etniciteit, politiek, media, opvoeding, *human rights* en migratie en voor mij waren al deze thema's even interessant en relevant voor mijn studie naar seksualiteit. Ik kwam er echter achter dat drie maanden wel heel kort is om al deze ingewikkelde kwesties en processen grondig te onderzoeken en ik heb tijdens het schrijven van deze scriptie met grote moeite vaak de keuze moeten maken om een bepaald onderdeel achterwege te laten, simpelweg vanwege de beperkte ruimte en tijd die een dergelijke 'kleine' bachelor-scriptie biedt. Het herlezen van mijn theoretisch kader en doelstelling bleek tijdens het veldwerk en het schrijven verhelderend en maakte het makkelijker om ervoor te kiezen bepaalde thema's niet of zijdelings te behandelen.

Het doen van veldwerk in Suriname bracht voor het voordeel met zich mee dat ik dezelfde taal spreek als mijn informanten. Ironisch gezien heb ik taal ingezet voor integratie en acceptatie in Suriname en in mijn onderzoeksgroep. In Paramaribo drukken blonde, blanke stagiaires uit Nederland een stempel op het straatbeeld. Er gaan allerlei vooroordelen de ronde over deze *bakra's*/blanke Nederlanders, de meest negatieve zijn misschien wel te vinden onder andere *bakra's* die naar Suriname zijn gemigreerd, en het leek mij verstandig om me van deze groep te distantiëren. Eén manier om dat te doen was door te proberen een Surinaams accent op te

pikken, hoe raar dat misschien ook zou klinken uit mijn mond. In het begin van mijn veldwerk was ik hier heel bewust mee bezig, maar aan het einde hoorde ik mezelf niet meer praten. Af en toe maakte een informant een opmerking als: “Je praat zelfs als een Surinamer!” waaruit ik concludeerde dat het een positief effect had. Bij terugkomst in Nederland werd ik nog drie weken lang uitgelachen wanneer ik het waagde m’n mond open te trekken; toen pas werd me echt duidelijk wat voor onverwachte rol taal heeft gespeeld tijdens mijn onderzoek.

Een andere basis waarop ik mij distantieerde van andere *bakra’s* en reden voor een redelijk snelle acceptatie door enkele vrouwen in mijn onderzoeksgroep was dans. Feesten en discotheken vormden sleutellocaties in mijn onderzoek en dansen staat daarin centraal. Voor enkele van mijn informanten is dansen met iemand belangrijk in het leren kennen van die persoon; het is een manier om je “te voelen,” aan te voelen hoe je beweegt. Tijdens het dansen worden rolverdelingen onderhandeld (wie leidt?) en communiceer je met elkaar, hetzij vaak zonder woorden. Dit lichamelijke contact dat ik met een aantal vrouwen had, was essentieel voor het opbouwen van vertrouwen bij hen. Daarnaast was het voor mij een manier om te compenseren voor mijn kleur. Waar *bakra’s* (volgens Marjory) “stijf en raar” dansen, kreeg ik van velen de opmerking: “Je danst een beetje als een *blakaman*,” als een Creool.

Het veldwerk was een onderneming met veel fouten of tekortkomingen, misschien wel typerend voor een eerste veldwerkervaring. Ik was vaak dag en nacht ‘in het veld’ uit angst om iets te missen: in het centrum om winkels af te struinen met een informant voor een geschikte outfit voor de avond, op Waterkant om een interview af te nemen, tussendoor misschien even slapen in m’n hangmat en dan tot in de late (of vroege) uurtjes eten, drinken en dansen in een discotheek, karaokebar of op een feest. Ik nam zelden een dag ‘vrij’ om aantekeningen of interviews uit te werken en ben (mede dankzij een falend codeerprogramma) pas na het veldwerk echt begonnen met coderen en analyseren. Hierdoor kwam ik er in Nederland achter dat ik over een aantal interessante onderwerpen niet voldoende informatie had om te kunnen bespreken in mijn scriptie. Ook betekende dit dat ik bij thuiskomst eerst nog allerlei informatie moest uitwerken, voordat ik echt met de scriptie kon beginnen.

Daarnaast kwam ik er al snel achter dat de centrale vraag waarmee ik naar Suriname was vertrokken niet de goede was, maar omdat ik niet voldoende tijd nam om te reflecteren en te kijken naar mijn theorie duurde het lang voordat ik een nieuwe vraag had geformuleerd. Dit bracht met zich mee dat ik het doen van diepte-interviews langer heb uitgesteld dan nodig; ik was bang niet voldoende focus te hebben vanwege het ontbreken van een centrale vraag. De focusgroep betekende wat dat betreft een doorbraak en confronteerde mij met het feit dat je andere informatie krijgt wanneer je mensen in een interview- of focusgroepsetting naar hun motivaties en ideeën vraagt dan wanneer je dat ‘terloops’ in alledaagse omgevingen doet.



Uiteindelijk heb ik zowel op persoonlijk als op academisch vlak onvoorstelbaar veel geleerd van mijn drie maanden in Suriname en heeft het veldwerk me laten realiseren dat antropologisch onderzoek zeer waardevol en ook gewoon heel erg leuk is. Het was drie maanden lang met mensen lachen, huilen, eten, drinken, (*tori*) praten en dansen in een onbekende cultuur en vervolgens al die ervaringen en indrukken proberen in een coherent geheel op te schrijven; een uitdaging die ik graag nog eens zal aangaan.

## **Bijlage 2: Samenvatting**