

# Posttraditionele identiteiten tussen essentialisme en relativisme

Over identiteitspolitiek, nieuwe sociale bewegingen en het spook van het postmodernisme<sup>1</sup>

DICK HOUTMAN

\_\_\_\_\_ Universitair Docent – Vakgroep Sociologie Erasmus Universiteit Rotterdam

*The present prominence of identity politics is linked to an increasing recognition that social theory itself must be a discourse with many voices, not a monological speaking of a simple and unitary truth or its successive approximations.*

*Craig Calhoun (1994, 4)*

## 1. INLEIDING

Aan de culturele en politieke turbulentie in de jaren zestig en zeventig, toen de zogenoemde 'tegencultuur' ageerde tegen een als 'burgerlijk', 'technocratisch' en 'kapitalistisch' voorgestelde samenleving, lag een gevoel van vreemding ten grondslag. De maatschappelijke instituties, zo luidde de aanklacht, hielden de westerse mens in een beklemmende wurggreep en belemmerden hem daarmee waarlijk vrij te zijn (bijvoorbeeld Roszak, 1969; Zijdeveld, 1970). In deze turbulente periode uit de westerse geschiedenis betraden de nieuwe sociale bewegingen het maatschappelijke toneel. Deze nieuwe sociale bewegingen zijn niet in de eerste plaats gericht op het beïnvloeden van de politieke besluitvorming, maar streven voor alles naar een bevrijding van institutionele druk en naar maatschappelijke erkenning van culturele identiteiten die ooit 'deviant' of 'moreel verwerpelijk' waren (Melucci, 1989).

---

<sup>1</sup> De auteur dankt Stef Aupers voor zijn constructieve kritiek op een eerdere versie van dit paper, gepresenteerd tijdens de ODIS-Workshop *Nieuwe sociale bewegingen*, Brussel, 22 november 2002. Correspondentie-adres: Faculteit der Sociale Wetenschappen, Erasmus Universiteit Rotterdam, Postbus 1738, 3000 DR Rotterdam, Nederland (houtman@fsw.eur.nl).

In dezelfde periode waarin de nieuwe sociale bewegingen het maatschappelijke toneel betraden, raakten ook de sociale wetenschappen, en dan met name de sociologie, op drift. Er ontstond een eruptie van onvrede over een tot dan toe nauwelijks geproblematiseerd huwelijk tussen positivisme en moralisme. Sociologische kennis, zo luidde de aanklacht, legitimeert onder het mom van wetenschapsbeoefening conventionele en traditionele manieren van leven en stelt al wat daarvan afwijkt voor als 'abnormaal', 'problematisch' of 'pathologisch'. Hiermee kwam de verhouding tussen waarden en wetenschap, en bijgevolg ook het klassieke gedachtegoed van Max Weber hieromtrent, in het brandpunt van de sociologische discussie te staan (Gouldner, 1962; Oakes, 1975).

Deze zogenoemde 'crisis van de sociologie' resulteerde in een subjectieve wending, die sindsdien, vooral in de Verenigde Staten, geïnstitutionaliseerd is geraakt in het postmodernisme en dan met name in de zogenoemde '*cultural studies*' als '*Afro-American Studies*', '*Gender Studies*' en '*Gay and Lesbian Studies*'. Deze '*cultural studies*' behelzen in feite niets meer of minder dan een huwelijk tussen nieuwe sociale bewegingen en postmodernisme, waarbij constructie van posttraditionele identiteiten en sociaal-wetenschappelijke kennisproductie niet langer van elkaar onderscheiden kunnen worden. Tegen deze achtergrond is de doelstelling van onderhavig paper tweeledig: ten eerste, het inzichtelijk maken van de totstandkoming van dit huwelijk tussen nieuwe sociale bewegingen en postmodernisme (paragraaf 2 en 3) en, ten tweede, demonstreren dat ditzelfde postmodernisme onder bepaalde omstandigheden de posttraditionele identiteitsconstructie door nieuwe sociale bewegingen ook kan ondermijnen (paragraaf 4). Ik vat mijn conclusies kort samen in paragraaf 5.

## 2. NIEUWE SOCIALE BEWEGINGEN: NIEUW? LINKS?

### 2.1. Sociale bewegingen tussen links en rechts

Hoewel de aanduiding 'nieuwe sociale bewegingen' inmiddels tot het standaardvocabulaire van de sociale wetenschappen is gaan behoren, bestaat geen overeenstemming over de vraag of ze wel zo 'nieuw' zijn als vaak wordt verondersteld. Ook roept het feit dat het hier uitsluitend om links-libertaire bewegingen gaat de nodige intellectuele argwaan op. De Amerikaanse socioloog, historicus en antropoloog Craig Calhoun stelt bijvoorbeeld dat de

notie van 'nieuwe sociale bewegingen' meer een product is van de gebrekkige historische kennis en linkse politieke sympathieën van sociale wetenschappers dan dat sprake is van een werkelijk 'nieuw' historisch verschijnsel. Het is volgens Calhoun eenvoudigweg een misverstand dat de negentiende en vroeg-twintigste-eeuwse arbeidersbeweging (de prototypische 'oude' sociale beweging) primair een door economische belangen voortgedreven instrumenteel-politiek karakter had: "The quintessential politics of interest [...] was rooted in a politics of identity. [...] class politics was, partly but also necessarily, identity politics" (Calhoun, 1995, 232). En over het vermeende 'linkse' karakter van nieuwe sociale bewegingen schrijft hij:

"(V)arious versions of identity politics have shaped and been shaped by a range of specific movements. Among the most commonly cited cases are the so-called liberation and lifestyle movements that have flourished in the relatively rich countries since the 1960s: women's movements, movements of gay men and lesbians, movements of African-Americans, Chicanos, Asians, youth and countercultural movements, deep ecology, and so forth. This list of examples is commonly associated with the idea of New Social Movements (NSMs). The new social movements idea is, however, problematic and obscures the greater significance of identity politics. Without much theoretical rationale, (the new social movements idea) groups together what seem to the researchers relatively 'attractive' movements, vaguely on the left, but leaves out such other contemporary movements as the new religious right and fundamentalism, the resistance of white ethnic communities against people of color, various versions of nationalism, and so forth. Yet these are equally manifestations of identity politics and there is no principle that clearly explains their exclusion from the lists drawn up by NSM theorists" (*Ibid.*, 215).

En waar hij stelt dat "The notion that identity politics is a new phenomenon is [...] clearly false", dat "(T)he production of identity politics is an expanding as well as a pervasive feature of the modern era", en dat "Identity politics has been part and parcel of modern politics and social life for hundreds of years" (*Ibid.*, 216) heeft Calhoun natuurlijk gewoon gelijk. Wat immers te denken van het Europese nationalisme aan het begin van de twintigste eeuw? En wat te denken van fascisme en nazisme in de jaren dertig? En wat van het hedendaagse door xenofobie gekenmerkte rechts populisme, in Vlaanderen politiek belichaamd door het Vlaams Blok en in Nederland met succes gemobiliseerd door Pim Fortuyn? En wat tenslotte, om de blik te verruimen tot buiten de westerse samenlevingen, van het islamitisch fundamentalisme? Allemaal prominente voorbeelden van identiteitspolitiek, maar noch *per se* 'nieuw', noch *per se* 'links'. De institutionalisering van de moderniteit heeft kortom vanaf het prille begin aanleiding gegeven tot identiteitspolitiek en doet dat nog steeds – zowel in westerse als niet-westerse samenlevingen (bijvoorbeeld Barber, 1995).

Calhoun heeft dus gelijk waar hij stelt dat identiteitspolitiek ouder is dan de nieuwe sociale bewegingen en dat identiteitspolitiek niet per definitie links-libertair is. Desondanks is het links-libertaire type identiteitspolitiek waarnaar de notie van nieuwe sociale bewegingen verwijst wel degelijk 'nieuw', net als het culturele en politieke klimaat van de jaren zestig waarin ze ontstonden. Typerend is de in brede kring gedeelde ervaring van de maatschappelijke instituties als onderdrukkend en fnuikend voor de individuele vrijheid en creativiteit. De samenleving en haar instituties (onderwijs, politiek, economie, media, *et cetera*), zo luidde destijds de aanklacht, confronteren mensen met allerhande rolvereisten die hen verhinderen om te zijn wie zij werkelijk willen zijn en te leven zoals zij werkelijk zouden willen leven. De maatschappelijke instellingen werden destijds kortom in brede kring ervaren als 'onecht', 'kunstmatig' en 'van buitenaf opgelegd'. De Nederlandse cultuursocioloog Zijderveld (1970; 1991; 2000) karakteriseert het culturele en politieke klimaat van destijds daarom in termen van 'vervreemding': de institutionele orde en het zelf werden niet langer ervaren als organisch met elkaar verbonden, maar juist als radicaal van elkaar gescheiden en zelfs als tegenover elkaar staand. In meer poëtische termen spreken Peter Berger et al. (1973, 82) van een '*homeless mind*':

"a metaphysical loss of 'home' (that) has [...] engendered its own nostalgias – nostalgias, that is, for a condition of 'being at home' in society, with oneself and, ultimately, in the universe".

De nieuwe sociale bewegingen die in dit culturele klimaat ontstonden, verschillen radicaal van de rechts-autoritaire vormen van identiteitspolitiek, zoals die in de jaren 1980 en 1990 in de meeste West-Europese landen opkwamen. Natuurlijk hebben 'nieuw links' en 'nieuw rechts' een '*anti-institutional mood*' (Zijderveld, 2000, 13) met elkaar gemeen. In het eerste geval wordt, zoals gezegd, benadrukt dat de maatschappelijke instituties het individu belemmeren om waarlijk vrij te zijn en in het tweede geval worden de politieke en juridische instituties voorgesteld als onzuiver en gecorrumpeerd: als obstakels voor de directe politieke expressie van de wil van het (als eenheid voorgestelde) volk en als obstakels voor broodnodig daadkrachtig politiek optreden (Berting, 2003; Derks, 2004). Maar voor het overige zijn ze elkaars tegenpool. Nieuw links en de nieuwe sociale bewegingen streven naar een vergroting van de individuele vrijheid, een erkenning van ooit 'deviante' identiteiten en manieren van leven en een aanvaarding van culturele diversiteit. In het geval van de rechts-autoritaire vormen van identiteitspolitiek gaat het om het, desnoods met harde hand, indammen van de individuele vrijheid

en het onderdrukken van culturele verschillen *c.q.* een demonisering van de ander.

Calhoun heeft dus wel gelijk waar hij stelt dat identiteitspolitiek noch *per se* links, noch *per se* nieuw is, maar concludeert daaruit ten onrechte dat dit ook voor nieuwe sociale bewegingen geldt. Nieuwe sociale bewegingen zijn zeker niet de enige vorm van identiteitspolitiek, maar ze verschillen wel van oudere en rechtse varianten, doordat ze hun historische wortels hebben in de strijd tegen vervreemding door de tegencultuur van hoog opgeleide jongeren in de jaren zestig en zeventig.

## 2.2. Sociale bewegingen tussen oud en nieuw

De notie van nieuwe sociale bewegingen is daarnaast van belang, omdat zij de aandacht richt op het feit dat sociale bewegingen slechts zelden onveranderlijk en homogeen zijn. 'De' vrouwenbeweging, opgevat als een (één) onveranderlijke intern homogene sociale beweging, bestaat bijvoorbeeld helemaal niet. Delen ervan zijn te typeren als een 'nieuwe' sociale beweging; andere delen niet. Sinds de jaren zestig is de al veel langer bestaande vrouwenbeweging verder gedifferentieerd geraakt, waarbij identiteitspolitiek steeds meer op de voorgrond kwam te staan, wat zorgde voor aanzienlijke spanningen binnen de beweging zelf.

De 'oude' vrouwenbeweging was en is liberaal en universalistisch. Het gaat haar om het afdwingen van gelijke rechten voor mannen en vrouwen via het uitoefenen van pressie op de overheid teneinde onrechtvaardige wetgeving aan te passen en, indien noodzakelijk, nieuwe te entameren. Deze 'oude' vrouwenbeweging wordt gekenmerkt door het vertrekpunt dat mannen en vrouwen ten diepste beschouwd identieke wezens zijn en dat daarom verschil in behandeling ongerechtvaardigd is. In bepaalde delen van de 'nieuwe' vrouwenbeweging wordt echter juist verondersteld dat mannen en vrouwen ten diepste beschouwd helemaal geen identieke wezens zijn, maar juist radicaal verschillende. Vrouwen verhouden zich in deze optiek op een volstrekt andere manier tot de natuur en tot medemensen dan mannen en dat zou een gevolg zijn van een 'natuurlijk' verschil tussen mannen en vrouwen, met name het gegeven dat vrouwen kinderen kunnen krijgen en zogen en mannen niet. Het universalisme van de 'oude' vrouwenbeweging wordt in deze kringen met kracht verworpen, omdat het slechts zou leiden tot een verdere versterking van de culturele dominantie van masculiene ten koste van feminiene waarden.

Deze meer recente stroming binnen de vrouwenbeweging is, anders dan de 'oude', dan ook niet primair gericht op het bewerkstelligen van gelijke rechten voor mannen en vrouwen, maar op het strijden voor aandacht voor 'het vrouwelijke' in de samenleving. Hier is met andere woorden veel meer sprake van 'identiteitspolitiek' dan in de 'oude' vrouwenbeweging. Waar de laatste verschillen tussen mannen en vrouwen zoveel mogelijk wil uitvlakken, wil de eerste ze juist zichtbaar maken en meer erkenning en ruimte vragen voor 'het vrouwelijke'. Het behoeft geen betoog dat tussen beide stromingen binnen de vrouwenbeweging aanzienlijke spanningen bestaan. De strijd om gelijke toegang tot onderwijs en arbeid van de klassieke liberale vrouwenbeweging contrasteert immers schril met de sacralisering van het moederschap en de band tussen moeder en kind. Bezien vanuit de eerste positie is zo'n keuze voor 'natural mothering', zoals Chris Bobel dit in haar boek *The Paradox of Natural Mothering* (2002) noemt, volstrekt onbegrijpelijk. Hoe kan men nu als vrouw vrijwillig de rol op zich nemen waartoe vrouwen traditioneel zijn veroordeeld en zo de ondergeschikte positie van vrouwen reproduceren? Maar wanneer wij de laatste positie innemen, dan geldt uiteraard het omgekeerde evenzeer. Hoe kunnen feministen zich uitleveren aan de mannenwereld en zich aanpassen aan de status-quo en zo bijdragen aan de verdere marginalisering van het vrouwelijke? Strijd om gelijke kansen en gelijke burgerrechten enerzijds en identiteitspolitiek anderzijds gaan kortom niet *per se* zonder fricties samen. Alleen al om die reden is het belangrijk om een onderscheid te maken tussen 'oude' en 'nieuwe' sociale bewegingen, gericht op respectievelijk het politiek afdwingen van gelijke rechten en kansen en op de culturele erkenning van ooit ondergeschikte identiteiten.

### 3. WETENSCHAP, POLITIEK EN POSTMODERNISME

#### 3.1. Inleiding

De in de jaren zestig wijdverspreide vervreemding leidde niet alleen tot de opkomst van nieuwe sociale bewegingen als posttraditionele identiteitsbewegingen, maar liet ook de sociale wetenschap niet onberoerd. De 'crisis van de sociologie', op welsprekende wijze aangekondigd door Alvin Gouldner in zijn *The Coming Crisis of Western Sociology* (1970), was reeds volop uitgebroken toen zijn boek verscheen. En afgaande op de verontruste hedendaagse publicaties van Amerikaanse sociologen is deze crisis sindsdien ook nooit

meer overgegaan en vandaag de dag zelfs dieper dan ooit. Het postmodernisme, het meest in het oog springende uitvloeisel van de 'crisis van de sociologie' (Houtman, 2003), wordt daarbij als één van de belangrijkste oorzaken van de hedendaagse problemen beschouwd.

Onder invloed van het postmodernisme, zo menen Amerikaanse sociologen als Horowitz (1993), Lopreato en Crippen (1999) en Cole (2001), is een wetenschappelijke sociologiebeoefening ten onrechte in de beklagdenbank terechtgekomen en zijn het politieke activisme van de nieuwe sociale bewegingen en de sociaal-wetenschappelijke kennisproductie onontwaarbaar met elkaar verbonden geraakt. Deze politisering van de universiteiten en de sociale wetenschappen, zo stellen de critici, heeft als bedenkelijk gevolg dat het op serieuze wijze bestuderen van het sociale leven in toenemende mate onmogelijk wordt.

### 3.2. De jaren zestig: de crisis van de sociologie

Het hedendaagse postmodernisme in de sociale wetenschappen is de resultante van een subjectieve wending die in de jaren zestig in de sociologie werd ingezet om het destijds door velen verguisde huwelijk tussen positivisme en moralisme op te blazen. Dat de intellectuele onvrede hierover juist in de jaren zestig de kop opstak, is geen toeval. Waar juist in deze periode de burgerlijke prestatie maatschappij en haar instituties als 'beknellend' en 'beperkend' onder vuur werden genomen, werd zichtbaar en problematisch dat ze in veel sociologisch onderzoek als 'normaal' en 'onontkoombaar' werden voorgesteld. De intellectuele gewoonte om het sociale leven als een 'ding daarbuiten' met een bepaalde 'objectieve' betekenis te bestuderen kwam hierdoor onder vuur te liggen.

Zo verrichtte de met *The Sociological Imagination* (1959) beroemd geworden C. Wright Mills een inhoudsanalyse van een paar dozijn Amerikaanse boeken over 'sociale problemen' (1963 [1943]), waarin hij demonstreerde dat ze waren opgetrokken op een impliciet blijvend onderscheid tussen 'aangepaste' of 'adequaat gesocialiseerde' personen enerzijds en bij 'pathologische' sociale verschijnselen betrokken 'onaangepaste' personen anderzijds, dat een weerspiegeling vormt van de cultuur van de Amerikaanse middenklasse:

"The less abstract the traits and fulfilled 'needs' of 'the adjusted man' are, the more they gravitate toward the norms of independent middle-class persons verbally living out Protestant ideals in the small towns of America" (Mills, 1963 [1943], 552).

Howard Becker (1967) benadrukte in een invloedrijk essay, oorspronkelijk uitgesproken als zijn presidentiële rede voor de *Society for the Study of Social Problems*, de onontkoombaarheid van dergelijke waardebetrokken gezichtspunten in het sociologisch onderzoek. Vandaar de titel van zijn lezing: "Whose Side Are We On?" De vraag is volgens Becker niet of de sociologische analyse 'neutraal' of 'objectief' kan zijn, maar slechts vanuit welk gezichtspunt men als onderzoeker het sociale leven bestudeert. Hoewel de keuze voor zo'n gezichtspunt intellectueel gezien arbitrair is, bepaalt het volgens Becker desondanks de kans dat de onderzoeksbevindingen als 'waar' worden aanvaard. Dat gebeurt volgens hem vooral wanneer in onderzoek de gezichtspunten van machtige groepen worden gehanteerd. Die worden als gevolg van een maatschappelijke 'geloofwaardigheidshiërarchie' namelijk beschouwd als 'juister', 'legitiemer' of 'meer waar' dan die van minder machtige groepen. Kiest men voor de gezichtspunten van de laatste, dan vergroot dat bijgevolg de kans dat de onderzoeksresultaten als 'eenzijdig', 'partijdig', 'bevooroordeeld' of 'prutswerk' worden weggehoond.

In deze periode nam in de sociologie de aandacht voor het zingevende, betekenisverlenende en werkelijkheidsconstruerende subject bijgevolg sterk toe. Het werd bijvoorbeeld in korte tijd minder vanzelfsprekend om deviant gedrag op 'etiologische' wijze te verklaren uit 'diepere' niet-culturele oorzaken – bijvoorbeeld als gevolg van een discrepantie tussen (als algemeen aanvaard veronderstelde) cultureel voorgeschreven succesdoelen enerzijds en de beschikbare legitieme middelen om deze te verwezenlijken anderzijds in Mertons (1968) functionalistische '*strain*' benadering. Beckers (1963) etiketteringstheorie, waarin deviant gedrag wordt opgevat als het resultaat van een sociaal constructieproces en dit laatste proces dus in het empirisch onderzoek centraal komt te staan, won in korte tijd juist veel aan populariteit. Cole (1975) benadrukt dat deze verandering in het sociologisch-theoretisch denken over deviant gedrag niet was ingegeven door onderzoeksbevindingen die theoretische innovatie onontkoombaar maakten, maar veeleer een gevolg was van het veranderde culturele klimaat (vergelijk Gouldner, 1973, 158-159; Seidman, 1994, 149-154; Wagner, 1994, 145-147).

Beckers boek *Outsiders* (1963) is slechts één invloedrijk voorbeeld uit een veel grotere stroom publicaties uit de jaren zestig waarin de sociale werkelijkheid als het resultaat van een proces van sociale constructie of betekenisverlening wordt voorgesteld. Een ander voorbeeld is Thomas Szasz' *Ideology and Insanity* (1970), waarin psychiatrische stoornissen niet worden bestudeerd als gevolgen van bepaalde objectieve standen van zaken, maar veeleer als sociaal geconstrueerde vormen van onwenselijk gedrag. Sindsdien is deze theoretische benadering van deviant gedrag steeds verder geïnstitutionali-



seerd geraakt (Douglas & Waksler, 1982; Snel, 1979). Een vergelijkbare ontwikkeling heeft zich voltrokken in het onderzoek naar sociale problemen. Daarmee raakte ook in dit geval het empirisch onderzoek steeds minder gericht op de problematisch geachte maatschappelijke verschijnselen zelf en juist steeds meer op het proces van '*claims making*' door maatschappelijke actoren waarin problemen worden geconstrueerd (bijvoorbeeld Spector & Kitsuse, 1977; Best, 1989).

### 3.3. De subjectieve wending en de opkomst van het postmodernisme

Onder invloed van deze subjectieve wending in de sociologie werd het onderscheid tussen 'sociologen' en 'leken', waarop het neopositivisme rust, verregaand gerelativeerd. Net als de constructie van misdaad of sociale problemen door 'gewone mensen', zo zette Gouldner (1970) uiteen, is ook de totstandkoming en aanvaarding van kennisclaims door sociologen een werkelijkheidsconstruerend proces door het subject. Sociologen zijn volgens hem geneigd om een theorie als 'waar' te beschouwen, wanneer haar fundamentele veronderstellingen over de verhouding tussen individu en samenleving resoneren met hun persoonlijke morele ideeën hieromtrent. Dissoneren ze hiermee, dan zal een theorie als onhoudbaar worden afgewezen. Voor de totstandkoming en aanvaarding van sociologische theorieën is volgens Gouldner kortom niet de empirische bewijsvoering doorslaggevend, maar de morele herkenning.

De postmoderne sociale wetenschap zoals wij die vandaag de dag kennen is een uitvloeisel van deze subjectieve wending en wordt door haar pleitbezorgers in de sociologie voorgesteld als de *Sociology After the Crisis* (Lemert, 1995). De gedachte dat een 'onderliggende' of 'achterliggende' 'echte' sociale werkelijkheid op de één of andere manier de ideeën van de deelnemers aan het sociale leven 'bepaalt', is hierin vervangen door de gedachte dat het sociale leven niet meer is dan de neerslag van de culturele ideeën die mensen erop nahouden, waarbij deze laatste dus bepalen wat zij voor 'waar' en 'werkelijk' houden. Omdat dit laatste zowel voor 'leken' als sociale wetenschappers zou gelden, verwerpen postmodernisten tevens de gedachte als zouden dit twee soorten mensen zijn.

Postmodernisten geloven kortom niet dat er zoiets bestaat als een hard en universeel fundament voor kennis. Zij opteren voor de gedachte dat alle kennis is opgetrokken op, ingebed in en verbonden met 'culturen', 'taalspelen', of

'manieren van leven'. Ook het beeld van de werkelijkheid dat als 'waarheid' uit wetenschappelijk onderzoek naar voren komt, is in deze optiek afhankelijk van de bril waardoor men als onderzoeker naar de werkelijkheid kijkt. Een 'acultureel', 'transcultureel' of 'metacultureel' gezichtspunt – '*a view from nowhere*' of '*a God's eyes' view*' –, dat de wetenschappelijke waarnemer vanuit een 'Archimedisch punt' een blik garandeert op de werkelijkheid 'zoals zij werkelijk is', bestaat volgens hen dus niet. In werkelijkheid zou iedere cultuur, ieder historisch tijdperk en iedere theorie zijn eigen waarheid genereren:

"[...] the postmodern world-view entails the dissipation of objectivity. The element most conspicuously absent is a reference to the supracommunal, 'extraterritorial' grounds of truth and meaning" (Bauman, 1992, 35; vgl. Geertz, 1984, 276; Gellner, 1992, 24).

In de woorden van Aronowitz:

"Postmodern thought [...] is bound to discourse, literally narratives about the world that are admittedly *partial*. Indeed, one of the crucial features of discourse is the intimate tie between knowledge and interest, the latter being understood as a 'stand-point' from which to grasp 'reality'" (1992, 258).

Waar 'objectieve' kennis in deze optiek niet bestaat, moeten sociale wetenschappers volgens postmodernisten "the false promise of science to achieve objective and universal knowledge" opgeven ten gunste van "our role as storytellers or social critics" (Seidman, 1994, 3). Problematisch is in deze conceptie dus niet dat het werk van sociologen als Marx en Durkheim bol staat van de waardeoordelen over wat 'normaal', 'abnormaal', 'vals' of 'pathologisch' zou zijn (zie hierover: Houtman, 2003), maar slechts dat zij deze waardeoordelen voorstellen als 'wetenschappelijk gefundeerd' en 'waar'. Morele vertellingen over het sociale leven zijn volgens postmodernisten kortom de enige betekenisvolle vorm van sociaal-wetenschappelijke kennis. Daarmee implodeert onvermijdelijk het onderscheid tussen sociologen en 'leken'. Lemert (1995) noemt bijvoorbeeld de autobiografie *Monster: The Autobiography of an L.A. Gang Member* een geslaagd voorbeeld van een postmoderne sociologische analyse, omdat zij toont hoe de wereld er uitziet vanuit het gezichtspunt van Sanyika Shakur, ook bekend als Monster Kody Scott, bendelid uit Los Angeles.

## 4. POSTMODERNE SOCIALE WETENSCHAP EN NIEUWE SOCIALE BEWEGINGEN

### 4.1. De '*cultural studies*' en de politisering van de sociale wetenschap

De hedendaagse samenleving is volgens postmoderne sociale wetenschappers in cultureel opzicht zo complex, gefragmenteerd en pluralistisch geworden, dat het streven naar één waarheid over de sociale werkelijkheid, opgetrokken op één enkel gezichtspunt, is achterhaald door de culturele ontwikkeling:

"With rare exception, most individuals live in several different worlds. In these worlds they come up against still more, and different worlds inhabited by others in whose values and behaviors they recognize little that is familiar and much that is alien, sometimes frightening" (Lemert, 1995, ix).

Postmoderne sociale wetenschap is onvermijdelijk pluralistische sociale wetenschap, waarin verschillende groepen op grond van hun eigen culturele leefwerelden en ervaringen elk hun eigen, onderling niet zelden conflicterende, waarheden naar voren brengen. En de verwerping van zo'n pluralistische sociale wetenschap wordt uiteraard geïnterpreteerd als een pleidooi voor als wetenschap vermomde morele politiek: een sociale wetenschap die pretendeert te spreken vanuit een neutraal gezichtspunt, maar dat in feite steeds doet vanuit dat van blanke heteroseksuele mannen uit de middenklasse. Doordat in de praktijk vrijwel steeds dit gezichtspunt wordt ingenomen, worden manieren van leven die hiervan verschillen als 'abnormaal', 'probleematisch' of 'pathologisch' voorgesteld. En daardoor draagt zo'n conventionele sociale wetenschap slechts bij aan de legitimering en bestendiging van de traditionele culturele hiërarchieën en de daarmee verbonden achtergestelde posities van vrouwen, kleurlingen en homoseksuelen.

Postmodernisten hechten dan ook vooral belang aan de ervaringen van dergelijke vanouds buitengesloten groepen. Daarmee zijn onder invloed van het postmodernisme de nieuwe sociale bewegingen belangrijke kennisproducenten geworden:

"(the) new social movements created new subjects of knowledge (African-Americans, women, lesbians and gay men) and new knowledges. The dominant knowledges [...] were criticized as reflecting the standpoint and interests of White Europeans, men, and heterosexuals" (Seidman, 1994, 235).

Vooral in de Verenigde Staten zijn onder invloed van de postmoderne wending de sociale wetenschappen steeds meer verbonden geraakt met de nieuwe sociale bewegingen, wat heeft geleid tot de institutionalisering van interdisciplinaire '*cultural studies*' als '*Afro-American Studies*', '*Latino/a Studies*', '*Gender Studies*' en '*Gay and Lesbian Studies*', die behalve in de sociale wetenschappen ook wortelen in de geesteswetenschappen. Ze brengen het perspectief van vanouds buitengesloten groepen tot uitdrukking en spelen daarmee niet alleen een belangrijke rol bij de strijd om culturele erkenning van de betreffende posttraditionele identiteiten, maar produceren *en passant* ook postmoderne kennis.

De universiteiten en de wetenschap worden in deze kringen aangeklaagd omdat ze de ongelijkheid tussen mannen en vrouwen, blanken en kleurlingen en hetero's en homo's slechts hebben geconsolideerd en gelegitimeerd, doordat zij zich vrijwel uitsluitend hebben laten leiden door het 'blanke', 'mannelijke' en 'heteroseksuele' perspectief op de samenleving. Zo waren voor de opkomst van de '*cultural studies*' vrijwel alle aan studenten voorgeschreven boeken van de hand van zogenoemde *DWEM's* – '*Dead White European Males*' (Finn, 1993, 64). Het behoeft geen betoog dat met het problematiseren hiervan de grenzen tussen wetenschap en politiek verregaand vervagen. "The university is institutionally racist. American society is racist and sexist", zo stelt bijvoorbeeld Donna Shalala, in de jaren zestig actief politiek betrokken bij de tegencultuur:

"Covert racism is just as bad today as overt racism was thirty years ago. In the 1960s we were frustrated about all this. But now, we are in a position to do something about it" (geciteerd door d'Souza, 1991, 16).

En waar zij stelt "I see my scholarship as an extension of my political activism", verbindt haar generatiegenoot Annette Kolodny, voormalig activiste aan de universiteit van Berkeley en tegenwoordig verbonden aan de faculteit der geesteswetenschappen van de Universiteit van Arizona, op vergelijkbare wijze wetenschapsbeoefening en politiek met elkaar (geciteerd door Taylor, 1993, 21). "Although written in a non-polemical style", zo meldt, om een laatste voorbeeld te geven, de achterflap van het boek *The Gay and Lesbian Liberation Movement* (Cruikshank, 1992), "the book passionately attacks injustice and offers examples of courageous responses to it". Het boek is verschenen in de serie *Revolutionary Thought/Radical Movements* van Routledge en "like its companions in the [...] series, challenges contemporary society and civilization" zoals de serieredacteur in zijn voorwoord benadrukt.

Hoewel ze in de *cultural studies* dus innig met elkaar verbonden zijn geraakt, is de verhouding tussen nieuwe sociale bewegingen en postmoder-

nisme toch ambivalent en bepaald niet vrij van spanningen en contradicties. Het postmodernisme dreigt namelijk continu de gedachte te ondermijnen dat posttraditionele identiteiten, anders dan hun traditionele tegenhangers, wel 'echt' en dus niet 'kunstmatig' of 'geconstrueerd' zouden zijn. Ik ga hieronder eerst in op de essentialistische gedachte dat posttraditionele identiteiten 'echt' zouden zijn (paragraaf 4.2) en bespreek vervolgens de relativistische consequenties van de postmoderne kritiek op deze gedachte (paragraaf 4.3).

#### 4.2. Essentialisering van posttraditionele identiteiten

Een neerbuigende of ronduit vijandige bejegening door anderen leidt tot een gemeenschappelijke ervaring, die betrokkenen doet geloven dat zij 'bij elkaar horen', omdat ze op identieke gronden als 'anders' en vooral 'minder' worden behandeld. Kenmerkend voor nieuwe sociale bewegingen is dat ze zich wel verzetten tegen deze onwelwillende bejegening, maar niet tegen hun 'anders' zijn. Degenen die zich rekenen tot zo'n beweging zijn, ook naar hun eigen oordeel, inderdaad anders. Zij verwerpen slechts de gedachte dat dit zou betekenen dat zij 'minder' zijn en strijden voor culturele erkenning van hun identiteit.

Hoewel de tweede feministische golf sinds de jaren zestig bepaald niet homogeen was – Seidman (1994, 238-241) onderscheidt '*liberal feminism*', '*radical feminism*' en '*socialist feminism*' –, waren de betrokkenen het er dan ook roerend met elkaar over eens "that women are essentially identical in their interests and values" (*Ibid.*, 238). Kenmerkend was de gemeenschappelijke omarming van de 'gynocentrische' overtuiging dat mannen en vrouwen twee verschillende soorten mensen zijn. Twee bekende vruchten hiervan zijn de boeken *The Reproduction of Mothering* van Nancy Chodorow (1978) en *In a Different Voice* van Carol Gilligan (1982). Empathie en zorgzaamheid worden hierin voorgesteld als typisch vrouwelijke eigenschappen:

"By the close of the seventies, feminism retreated into a rigid gynocentrism. Departing from earlier currents of feminism that emphasized gender similarity, and institutional sources of women's oppression, the new gynocentrism underscored gender difference and women's victimization by men and affirmed a separatist agenda. The appeal to the identity of women no longer meant simply a state of shared oppression and resistance. Womanhood now referred to common psychological dispositions, values, and ways of thinking and being that unified women across history" (Seidman, 1994, 242).

En waar een positieve waardering van de 'ingroup' via het sociaal-psychologische mechanisme van de contra-identificatie normaliter leidt tot een verwerping van de 'outgroup' (vergelijk Eisinga & Scheepers, 1989), had dit feministische 'gynocentrisme' hetzelfde gevolg:

"Feminists rallied around a theory and politics of gender difference. Women's unique ways of being and thinking were celebrated while men were viewed as dangerous" (Seidman, 1994, 242).

Aldus kan worden begrepen dat Craig Calhoun tijdens een discussiebijeenkomst over het werk van de feministische sociologe Dorothy Smith in een discussie verzeild raakte over de vraag of hij zich als man wel mocht mengen in het feministisch discours – een vraagstuk dat door Sandra Harding op weinig subtiele wijze wordt aangeduid als *'the monster problem'* (Calhoun, 1995, x).

Als reactie op de terugslag die volgde op het uitbreken van de aids-epidemie konden ook veel homoseksuele mannen de verleiding van het essentialisme niet weerstaan. Zij omarmden wetenschappelijke onderzoeksbevindingen die suggereerden dat hun homoseksualiteit stevig verankerd was in hun genetische constitutie en dus 'echt' en 'diep' zou zijn. Dit stelde hen in staat om hun homoseksualiteit te zien als meer dan een vrije keuze, namelijk een biologische noodzaak: zij zijn niet uit vrije keuze 'een beetje' anders, maar echt onvermijdelijk 'fundamenteel anders' (Calhoun, 1995, 219; Seidman, 1994, 270). Molefi Kete Asante, hoogleraar African-American Studies, fundeert zijn 'Afrocentrische' perspectief evenzeer in een veronderstelde unitaire Afrikaanse identiteit. Dat levert een schril contrast op tussen Europa en Afrika (of tussen Afrocentrisme en Eurocentrisme), waarin wordt verondersteld dat beide 'echt' verschillend zijn en waardoor bijgevolg wederzijdse stereotypen worden versterkt en interne verschillen veronachtzaamd (Seidman, 1994, 255-258). Leonard Jeffries verklaart in een 'Afrocentrische' analyse de onderdrukking van Afrikanen door Europeanen zelfs uit het feit dat dit eenvoudigweg twee verschillende soorten mensen zijn. Europeanen behoren volgens hem tot de materialistische, zelfzuchtige en gewelddadige *'ice people'* en Afrikanen tot de vreedzame, coöperatieve en spirituele *'sun people'*. Anders dan Asante meent Jeffries bovendien dat zwarten biologisch superieur zijn aan blanken, omdat zij over meer 'melanine' zouden beschikken, dat onmisbaar zou zijn voor de regulering van het intellect en de gezondheid (Taylor, 1993, 28).

Het is kortom nog niet zo eenvoudig om zichzelf te definiëren als 'anders' zonder tegelijkertijd dit 'anders' voor te stellen als 'beter' en bijgevolg 'anderen' als 'minder'. Het tamboereren op de eigen posttraditionele identiteit ont-aardt licht in een soort 'omgekeerde' vormen van seksisme en racisme. Critici

van de postmoderne identiteitspolitiek van de nieuwe sociale bewegingen, zoals geïnstitutionaliseerd in de *cultural studies*, meten hun bezwaren hiertegen breed uit. Centrale liberaal-democratische waarden als verdraagzaamheid, universalisme en vrijheid van meningsuiting worden naar hun oordeel door het postmoderne discours ondermijnd en ten onrechte voorgesteld als instrumenten om de positie van de '*pale male from Yale*' (de blanke heteroseksuele man uit de middenklasse) te bestendigen. De critici verzetten zich bijvoorbeeld tegen pleidooien voor 'politiek correct' taalgebruik, ingegeven door de wens om culturele minderheden te vrijwaren van kwetsende opmerkingen – "There's No Such Thing as Free Speech and It's a Good Thing, Too", zoals de veelzeggende titel van een stuk van Stanley Fish (1993) luidt. Met graagte citeren de critici van de postmoderne *cultural studies* de uitwassen waartoe een en ander leidt. Bijvoorbeeld een passage van Becky Thompson, hoogleraar Vrouwenstudies aan de Brandeis University, die in een door de American Sociological Association verspreide handleiding voor onderwijs over '*race and gender*' schrijft:

"I begin the course with the basic feminist principle that in a racist, classist and sexist society we have all swallowed oppressive ways of being, whether intentionally or not. Specifically, this means that it is not open to debate whether a white student is racist or a male student is sexist. He/she simply is. Rather the focus is on the social forces that keep these distortions in place" (geciteerd in d'Souza, 1991, 8).

Of wat een staflid van de Universiteit van Pennsylvania overkwam, toen zij haar bezorgdheid uitte over het verplichte karakter van een cursus over racisme en daarbij haar "deep regard for the individual and [...] desire to protect the freedoms of *all* members of society" benadrukte. Zij kreeg haar notitie hieromtrent teruggestuurd met het woord 'individual' omcirkeld en in de kantlijn geschreven:

"This is a RED FLAG phrase today, which is considered by many to be RACIST. Arguments that champion the individual over the group ultimately privilege the 'individuals' who belong to the largest or dominant group" (d'Souza, 1991, 9-10).

In boeken als *The Closing of the American Mind* (Bloom, 1987), *Illiberal Education* (d'Souza, 1991) en *Dogmatic Wisdom* (Jacoby, 1994) zetten critici van de '*cultural studies*' hun grieven in niet mis te verstane bewoordingen uiteen. De "new barbarians" – "(at) best ideologues, at worst relativists, hypocrites, and new totalitarians" (Jacoby, 1994, xiv) – zouden het hoger onderwijs om zeep helpen door 'kleurenblinde' academische beoordeling op te offeren aan een soort 'omgekeerd racisme', een gedistantieerde intellectuele grondhouding te vervangen door linkse propaganda, de vrijheid van

meningsuiting op te offeren aan de eis van 'politiek correct' taalgebruik en de westerse cultuur nog slechts voor te stellen als een instrument van onderdrukking. De critici menen dat de universitaire campus onder invloed van de postmoderne *cultural studies* verandert in "an island of repression in a sea of freedom" (Finn, 1993) en spreken zelfs van "fascism of the left" (Paglia, geciteerd door Taylor, 1993, 19), "a new McCarthyism" (Thernstrom, geciteerd door Taylor, 1993, 19), "a politically motivated attack on liberal democracy" (Short, 1993, 114) en "the new fundamentalism" (Taylor, 1993, 17; vergelijk Harris, 1995). Zij menen dat onder invloed van de postmoderne wending en de *cultural studies* aan Amerikaanse universiteiten in toenemende mate politieke dogma's, clichés en stereotypen worden overgedragen, waardoor een klimaat is ontstaan dat doet denken aan het China van de Culturele Revolutie (Taylor, 1993, 19-20).

#### 4.3. Relativering van posttraditionele identiteiten

Toch kunnen de postmoderne *cultural studies* niet zomaar worden afgedaan als een bron van nieuwe vormen van essentialisme, stereotypen en omgekeerde vormen van racisme en seksisme. Tussen het postmodernisme en de strijd om de culturele erkenning van posttraditionele identiteiten bestaan namelijk ook niet onaanzienlijke spanningsverhoudingen. Zo wordt vanaf begin jaren tachtig het feministische gynocentrisme vanuit postmoderne feministische kringen onder vuur genomen:

"There is nothing about 'being' female that naturally binds women [...] Painful fragmentation among feminists along every possible fault line [e.g., race, class, sexuality] has made the concept of women elusive" (Haraway, geciteerd in Seidman, 1994, 247).

"The concept 'Woman' effaces the difference between women in specific sociohistorical contexts, between women defined precisely as historical subjects rather than *a* psychic subject (or non-subject) [...] For [...] only as one imagines 'woman' in the abstract, when woman becomes fiction or fantasy, can race not be seen as significant" (Hooks, geciteerd in Calhoun, 1995, 200).

"Postmodern-feminist theory would dispense with the idea of a subject of history. It would replace unitary notions of women and feminine gender identity with plural and complexly constructed concepts of social identity, treating gender as one relevant strand among others, attending also to class, race, ethnicity, age, and sexual orientation" (Fraser & Nicholson, geciteerd in Seidman, 1994, 248).



Hiermee keert het postmodernisme, dat in de strijd om de culturele erkenning van posttraditionele identiteiten een platform biedt aan nieuwe sociale bewegingen als de vrouwenbeweging, zich tegen het op stereotiepe wijze tegenover elkaar plaatsen van mannen en vrouwen:

"Postmodern feminists suggested a broad challenge to the core premise of the women's movement: the idea that 'women' refers to a shared essence or common identity that forms the necessary basis of feminist knowledge and politics. They contest the legitimacy, necessity, and desirability of appealing to 'women' as the foundation of the women's movement on the grounds that such a concept is incoherent, exclusionary, and has normalizing or disciplining effects. [...] In place of appealing to a pure idea of women or female gender identity to organize knowledge and politics, postmodern feminists favor using categories involving multiple, composite selves (e.g., White, middle class, heterosexual, twentieth century women) and acknowledging the permanent multiplicity and instability of feminist knowledges and politics" (Seidman, 1994, 245; vergelijk Calhoun, 1995, 200).

'Wij vrouwen', zo stellen kortom de postmoderne feministische critici, betekende in het gynocentrisch feminisme in de praktijk onontkoombaar 'wij heteroseksuele blanke vrouwen uit de middenklasse', waarbij verschillen *tussen* vrouwen worden onderdrukt en de ervaringen van bijvoorbeeld zwarte en lesbische vrouwen worden miskend. Voor zwarte vrouwen uit de arbeidersklasse zijn solidaire verbindingen met zwarte mannen in de strijd tegen racisme en ongelijkheid bijvoorbeeld onontkoombaar en hun strijd is bovendien gericht tegen de privileges van de blanke middenklasse, waaruit het feminisme ironisch genoeg vanouds het grootste deel van zijn aanhang put. Daarmee speelt het gynocentrisch feminisme voor zwarte vrouwen niet alleen een bevrijdende rol, maar tegelijkertijd een onderdrukkende:

"As white women ignore their built-in privilege of whiteness and redefine women in terms of their own experience alone, then women of Color become 'other', the outsider whose experience and tradition is too 'alien' to comprehend" (Lorde, geciteerd in Seidman, 1994, 243).

Om een vergelijkbare reden viel de homobeweging reeds aan het begin van de jaren zeventig uiteen in een lesbisch-feministische en een mannelijke homoseksuele subcultuur:

"Whereas men, either straight or gay, retain gender power, women, whether straight or lesbian, are positioned as subordinate to men. Gay men may simply make their homosexuality into a life style; women who choose to become lesbians are making a political statement as it positions them in revolt against male dominance" (Seidman, 1994, 266).

Ook de gedachte dat zoiets als een unitaire en stevig verankerde 'zwarte' identiteit zou kunnen bestaan, wordt ondermijnd door de postmoderne logica met zijn nadruk op de persoonlijke ervaring als bron van kennis en identiteit:

"(F)eatures of black life are the products of the historical and social construction of identity [...] These distinct features of black life nuance and shape black cultural expression, from the preaching of Martin Luther King to the singing of Gladys Knight. They do not, however, form the basis of a black racial or cultural essence. Nor do they indicate that *the* meaning of blackness will be expressed in a quality or characteristic without which a person, act, or practice no longer qualifies as black. Rigid racial essentialism must be opposed" (Dyson, geciteerd in Calhoun, 1995, 198).

"Whatever Africans share, we do not have a common traditional culture, common languages, a common religious or conceptual vocabulary [and] [...] we do not even belong to a common race" (Appiah, geciteerd in Seidman, 1994, 260).

De strijd om de culturele erkenning van posttraditionele identiteiten en het postmodernisme gaan kortom niet zonder aanzienlijke spanningen samen. Enerzijds zijn ze als uitvloeisels van de vervreemde tegencultuur uit de jaren zestig verbonden geraakt in de hedendaagse *cultural studies* die iedere poging om wetenschap en politiek van elkaar te scheiden tarten. Maar anderzijds kruipt het postmoderne bloed waar het niet gaan kan en worden pogingen om unitaire en geëssentialiseerde posttraditionele identiteiten te construeren, ingegeven door een gedeelde ervaring van achterstelling en onderdrukking, net zo hard ondergraven als de traditionele identiteiten, zoals die sinds de jaren zestig hun culturele vanzelfsprekendheid steeds meer hebben verloren. Ook posttraditionele identiteitsclaims zijn dus niet veilig voor de destructieve werking van het postmodernisme. De ontvucherende boodschap van postmoderne feministes als Donna Haraway en Judith Butler is even dodelijk voor de posttraditionele identiteiten, zoals die worden belichaamd door de nieuwe sociale bewegingen, als voor de traditionele identiteiten waartegen deze bewegingen zich verzetten: "There is [...] no true self that guides our behavior", zoals Seidman (1994, 252) de positie van Butler puntig samenvat.

## 5. CONCLUSIE

Nieuwe sociale bewegingen en postmodernisme zijn allebei uitvloeisels van de tegencultuur van de jaren zestig. Ze delen een subjectivistisch ethos, waarin het sociale leven wordt voorgesteld als niets meer of minder dan de

neerslag van de culturele ideeën van zijn deelnemers. Hiermee wordt de gedachte dat het sociale leven stevig verankerd is in een tijdloze 'voorbij de cultuur' gesitueerde 'echte' sociale werkelijkheid verworpen. Het sociale leven wordt beschouwd als uiteindelijk 'arbitrair' en 'onecht': het had net zo goed 'anders' kunnen zijn en is niet 'echter' dan ieder denkbaar alternatief. Onder invloed van dit subjectivisme wordt institutionele dwang ervaren als vervreemdend.

Gegeven dit gemeenschappelijke vertrekpunt is het niet verbazingwekkend dat nieuwe sociale bewegingen en postmodernisme in de '*cultural studies*' innig met elkaar verbonden zijn geraakt. Hoewel hierover zonder verder empirisch onderzoek geen uitsluitsel valt te geven, lijkt dit huwelijk echter niet onder alle omstandigheden even stabiel. Wanneer sprake is van een sterke maatschappelijke afwijzing, dan lijken posttraditionele identiteitsconstructie en postmoderne kennisproductie goeddeels met elkaar samen te vallen. Maar naarmate de emancipatiestrijd vordert en bijgevolg de maatschappelijke druk afneemt, heeft het er alle schijn van dat allerhande voordien secundaire verschillen aan de oppervlakte komen. De unitaire identiteit wordt dan ondermijnd door het destructieve spook van het postmodernisme. Het eerste deed zich op grote schaal voor in de jaren zestig, maar bijvoorbeeld ook in de homobeweging na de terugslag die volgde op de aidsexplosie; het laatste bijvoorbeeld in de vrouwenbeweging rond 1980.

Een relativering van posttraditionele identiteiten lijkt er kortom op te wijzen dat de maatschappelijke afwijzing goeddeels is verdwenen, waardoor de posttraditionele identiteit zelf, ironisch genoeg, door bepaalde subgroepen als beklemmend ervaren begint te worden. Omgekeerd lijkt een essentialisering van posttraditionele identiteiten juist te wijzen op een terugslag in het emancipatieproces en een toenemende maatschappelijke afwijzing.

---

## AFKORTINGEN

---

NSM

New Social Movement

## BIBLIOGRAFIE

---

- ARONOWITZ (S.), *The Politics of Identity: Class, Culture, Social Movements*, New York, 1992.
- BARBER (B.R.), *Jihad vs. McWorld*, New York, 1995.
- BAUMAN (Z.), *Intimations of Postmodernity*, Londen, 1992.
- BECKER (H.S.), *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, Londen, 1963.
- BECKER (H.S.), "Whose Side Are We On?", *Social Problems*, XIV, Winter, 1967, pp. 239-248.
- BERGER (P.L.), BERGER (B.) & KELLNER (H.), *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, New York, 1973.
- BERTING (J.), "Vormen van leiderschap in populistische en fundamentalistische bewegingen: Maatschappelijke veranderingen en politiek leiderschap" in: D. HOUTMAN, B. STEIJN, en J. VAN MALE (red.), *Cultuur telt: Sociologische opstellen voor Leo d'Anjou*, Maastricht, 2003, pp. 19-34.
- BEST (J.) (red.), *Images of Issues: Typifying Contemporary Social Problems*, New York, 1989.
- BOBEL (C.), *The Paradox of Natural Mothering*, Philadelphia, PA, 2002.
- BLOOM (A.), *The Closing of the American Mind*, New York, 1987.
- CALHOUN (C.), "Preface" in: C. CALHOUN (red.), *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford, 1994, pp. 1-7.
- CALHOUN (C.), *Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference*, Oxford, 1995.
- CHODOROW (N.), *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, 1978.
- COLE (S.), "The Growth of Scientific Knowledge: Theories of Deviance as a Case Study" in: L. COSER (red.), *The Idea of Social Structure: Papers in Honor of Robert K. Merton*, New York, 1975, pp. 175-220.
- COLE (S.) (red.), *What's Wrong With Sociology?*, New Brunswick, NJ, 2001.
- CRUIKSHANK (M.), *The Gay and Lesbian Liberation Movement*, Londen, 1992.
- DERKS (A.), "Socio-Economic Values and Class Politics in Flanders: The Populist Backlash in a Post-Industrial Welfare State", Paper, *Sociaal-Wetenschappelijke Studiedagen 2004*, Amsterdam, 22-23 april 2004.
- DOUGLAS (J.D.) & WAKSLER (F.C.), *The Sociology of Deviance: An Introduction*, Boston, 1982.
- d'SOUZA (D.), *Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus*, New York, 1991.
- EISINGA (R.) & SCHEEPERS (P.), *Etnocentrisme in Nederland: Theoretische en empirische verkenningen*, Nijmegen, 1989.
- FINN (C.E.) Jr., "The Campus: 'An Island of Repression in a Sea of Freedom'" in: F.J. BECKWITH & M.E. BAUMAN (red.), *Are You Politically Correct? Debating America's Cultural Standards*, Buffalo, NY, 1993, pp. 57-72.
- FISH (S.), "There's No Such Thing as Free Speech and It's a Good Thing, Too" in: F.J. BECKWITH & M.E. BAUMAN (red.), *Are You Politically Correct? Debating America's Cultural Standards*, Buffalo, NY, 1993, pp. 43-56.
- GEERTZ (C.), "Anti-Anti-Relativism", *American Anthropologist*, LXXXVI, 1984, pp. 263-278.
- GELLNER (E.), *Postmodernism, Reason and Religion*, Londen, 1992.
- GILLIGAN (C.), *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, MA, 1982.

- GOULDNER (A.W.), "Anti-Minotaur: The Myth of a Value-Free Sociology", *Social Problems*, 1962, IX, Winter, pp. 199-213.
- GOULDNER (A.W.), *The Coming Crisis of Western Sociology*, Londen, 1970.
- GOULDNER (A.W.), *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today*, Harmondsworth, 1973.
- HARRIS (D.), "AIDS, the Politically Correct and Social Theory" in: S.M. LYMAN (red.), *Social Movements: Critiques, Concepts, Case-Studies*, Basingstoke, 1995, pp. 291-308.
- HOROWITZ (I.L.), *The Decomposition of Sociology*, New York, 1993.
- HOUTMAN (D.), "De onttovering van de wereld en de crisis van de sociologie: Hoe de sociologen van Gods schoot zijn getuimeld" in: D. HOUTMAN, B. STEIJN, & J. VAN MALE (red.), *Cultuur telt: Sociologische opstellen voor Leo d'Anjou*, Maastricht, 2003, pp. 35-58.
- JACOBY (R.), *Dogmatic Wisdom: How the Culture Wars Divert American Education and Distract America*, New York, 1994.
- LEMERT (C.), *Sociology After the Crisis*, Boulder, CO, 1995.
- LOPREATO (J.) & CRIPPEN (T.A.), *Crisis in Sociology: The Need for Darwin*, New Brunswick, NJ, 1999.
- MELUCCI (A.), *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Londen, 1989.
- MERTON (R.K.), "Social Structure and Anomie" in: R.K. MERTON, *Social Theory and Social Structure*, New York, 1968, pp. 185-214.
- MILLS (C.W.), "The Professional Ideology of the Social Pathologists" in: I.L. Horowitz (red.), *Power, Politics, and People: The Collected Essays of C. Wright Mills*, New York, 1963 [1943], pp. 525-552.
- MILLS (C.W.), *The Sociological Imagination*, New York, 1959.
- OAKES (G.), "Introductory Essay" in: M. WEBER, *Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics*, New York, 1975, pp. 1-49.
- ROSZAK (T.), *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, Garden City, N.Y., 1969.
- SEIDMAN (S.), *Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era*, Cambridge, MA, 1994.
- SHORT (T.), "'Diversity' and 'Breaking the Disciplines': Two New Assaults on the Curriculum" in: F.J. BECKWITH & M.E. BAUMAN (red.), *Are You Politically Correct? Debating America's Cultural Standards*, Buffalo, NY, 1993, pp. 91-118.
- SNEL (G.), *Afwijkend gedrag: Perspektieven en ontwikkeling*, Alphen aan den Rijn, 1979.
- SPECTOR (M.) & KITSUSE (M.I.), *Constructing Social Problems*, Menlo Park, CA, 1977.
- SZASZ (T.S.), *Ideology and Insanity: Essays on the Psychiatric Dehumanization of Man*, Garden City, NY, 1970.
- TAYLOR (J.), "Are You Politically Correct?" in: F.J. BECKWITH & M.E. BAUMAN (red.), *Are You Politically Correct? Debating America's Cultural Standards*, Buffalo, NY, 1993, pp. 9-31.
- WAGNER (P.), *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*, Londen, 1994.
- ZIJDERVELD (A.C.), *The Abstract Society: A Cultural Analysis of Our Time*, Garden City, NY, 1970.
- ZIJDERVELD (A.C.), *Staccato cultuur, flexibele maatschappij en verzorgende staat: De ironie van wat ons drijft en belangrijk dunkt*, Utrecht, 1991.
- ZIJDERVELD (A.C.), *The Institutional Imperative: The Interface of Institutions and Networks*, Amsterdam, 2000.

**Identités posttraditionnelles entre essentialisme et relativisme. De la politique d'identité, des nouveaux mouvements sociaux et du spectre du postmodernisme**

DICK HOUTMAN

---

RÉSUMÉ

---

Les nouveaux mouvements sociaux et le postmodernisme ont leurs racines historiques dans la contre-culture aliénante des années 1960. Notamment aux États Unis ils sont depuis lors étroitement connectés par les 'études culturelles' (*Afro-American Studies*, *Gender Studies*, *Gay and Lesbian Studies*,...), où il n'y a plus de distinction entre construction d'identité posttraditionnelle et production du savoir postmoderniste. Toutefois les rapports entre les nouveaux mouvements sociaux et le postmodernisme ne sont pas exempts de tension ni de contradictions. Finalement l'idée essentialiste que les identités posttraditionnelles – à la différence de leurs pendants traditionnels – seraient 'réelles' et non pas 'artificielles' ou 'construites' est en effet incompatible avec le relativisme postmoderne. Telle déconstruction postmoderne des identités posttraditionnelles semble se produire au moment où ces identités se sont socialement fait accepter par un cercle plus large et que, en même temps, certaines personnes concernées se sentent menacées.

**Posttraditional Identities between Essentialism and Relativism. About  
Identity Policy, New Social Movements and the Spectre of  
Postmodernism**

DICK HOUTMAN

---

SUMMARY

---

Both new social movements and postmodernism are historically rooted in the alienated counterculture of the sixties. Especially in the United States they have since become interconnected in the cultural studies (Afro-American Studies, Gender Studies, Gay and Lesbian Studies,...), where posttraditional identity construction and postmodern knowledge production have become inseparably intertwined. Still the relationship between new social movements and postmodernism is not free of tension neither of contradiction. Eventually the essentialist idea of posttraditional identities being 'real' thus not 'artificial' or 'constructed' – unlike their traditional pendants – is incompatible with postmodern relativism. Such a postmodern deconstruction of posttraditional identities especially seems to take place where such identities become more widely accepted in society at large, while starting to be experienced as oppressive by some of those concerned.