

Universiteit Gent
2008



M. FOUCAULT EN F. COLONNA: DE RENAISSANCE IN DE
GESCHIEDENIS VAN DE SEKSUALITEIT

Promotor:
Dr. Alexander Roose

Verhandeling voorgelegd aan de
Faculteit Letteren en Wijsbegeerte
voor het verkrijgen van de graad van
master in de taal- en letterkunde:
vergelijkende moderne letterkunde,
door Bo Cherlet.

Inhoudsopgave

1. Inleiding	1
2. Michel Foucaults <i>Geschiedenis van de Seksualiteit 2 en 3</i>	5
2.1. De seksuele moraal bij de Grieken	5
2.1.1. <i>Aphrodisia</i>	6
2.1.2. <i>Chresis</i>	8
2.1.3. <i>Enkrateia</i>	10
2.1.4. <i>Sophrosune</i>	11
2.1.5. Diëtiëk	13
2.1.6. Het huwelijk	14
2.1.7. Het lustobject	16
2.2. De seksuele moraal bij de Romeinen	17
2.2.1. Het huwelijk: de instelling	19
2.2.2. Het huwelijk en zijn emotionele waarde	20
2.2.3. De (seksuele) dromen en Artemidorus	21
2.2.3.1. De verschillende soorten dromen	22
2.2.3.2. De analyse van seksuele dromen	23
3. Seksualiteit en het (vroeg) christendom	26
4. Seksualiteit en de renaissance	29
4.1. De man	29
4.2. De vrouw	30
4.2.1. De echtgenote en het huwelijk	31
4.2.2. De non	34
4.2.3. De prostituee	39
4.3. Illegitieme seks	41
4.3.1. Sodomie	41
4.3.2. Verkrachting	43
4.3.3. Ontucht (<i>fornication</i>)	44
4.3.4. Overspel (<i>adultery</i>)	45
4.4. “La Gouvernamentalité”	46
5. <i>Hypnerotomachia Poliphili</i>	49
5.1. De titel	50
5.2. De auteur	50
5.3. Het eerste boek	52
5.4. Het tweede boek: Polia’s versie	59
5.4.1. Polia als non	61
5.4.2. Polia als echtgenote	63
5.4.3. Polia als prostituee	66
5.5. De droom van Poliphilus	67
6. Conclusie	70
Bibliografie	72

1. Inleiding

De *Hypnerotomachia Poliphili* is een renaissancistisch product, geschreven en gedrukt aan het einde van de vijftiende eeuw. Het werk bestaat uit twee boeken, waarin de seksualiteit een centraal thema bekleedt. In het eerste boek gaat Poliphilus in zijn dromen op zoek naar zijn geliefde Polia, een zoektocht die gepaard gaat met het bewonderen van de omgeving en de overblijfselen uit de oudheid. Hij bevindt zich in een aards paradijs en speurt een omgeving af die overladen is met overblijfselen uit de klassieke oudheid. Dit is de plaats waar Poliphilus zich gelukkig voelt. Hij, als man van de renaissance, grijpt terug naar de klassieken. Gedurende zijn hele zoektocht vecht Poliphilus tegen gevoelens van lust. Hij streeft ernaar zichzelf zo goed mogelijk te kunnen beheersen, en zelfs volledig te onthouden, want enkel met Polia, zijn ware liefde, wil hij de liefde bedrijven. De weg die hij aflegt is een lange weg, gevuld met verschillende strijden. Poliphilus heeft niet enkel interne obstakels te overwinnen. Hij moet eveneens ontsnappen aan externe obstakels, zoals draken. Maar wat nog veel belangrijker is, is zijn gevecht tegen de vrouw. In het tweede boek van de *Hypnerotomachia Poliphili* komt het perspectief van die vrouw, Polia, aan bod. Aanvankelijk had zij de geloftes tot de godin Diana afgelegd en kende een kuis en maagdelijk bestaan. Zo wilde ze haar verdere leven leiden, in een tempel. Een nonnenbestaan afgezonderd van de maatschappij. Uiteindelijk zag Polia haar 'foute' keuze in. Poliphilus had haar kunnen overtuigen zich te bekeren tot Venus, waardoor haar een leven van liefde, lust en Poliphilus stond op te wachten. De man had de vrouw voor zich gewonnen.

In de *Hypnerotomachia Poliphili* ervaren we een tweestrijd tussen een heidense en christelijke moraal. Zowel de christelijke zielzorg als de individuele normen en waarden proberen in dit verhaal naast elkaar te leven, waarbij woorden als 'besluiteloosheid' en 'verscheurdheid' bij de hoofdpersonages niet vreemd zijn. Het is mijn bedoeling om van uit dit boek de *Geschiedenis van de Seksualiteit* van Michel Foucault verder aan te vullen.

Michel Foucault schreef een *Geschiedenis van de Seksualiteit* die bestaat uit drie gepubliceerde delen, waarin de genealogie van het subject centraal staat. In het eerste deel, *De wil tot weten*, dat duidelijk van aanpak verschilt van de andere delen, verdedigt Foucault de stelling dat seks in onze hedendaagse maatschappij niet het voorwerp is van verbod en onderdrukking, maar dat de maatschappij seks net op de voorgrond gebracht heeft. Hierin bestudeert hij drie dimensies: kennis, macht en het subject. *Het gebruik van de lust*, deel twee, vangt aan met een verklaring van Foucault over de nieuwe aanpak die hij van nu af aan

hanteert. Om de subjectconstitutie verder te kunnen behandelen, voelde Foucault de noodzaak terug te keren naar de klassieke bestaanskunsten. *Het gebruik van de lust* bekijkt de seksualiteit bij de Grieken in de vierde eeuw voor Christus. Belangrijk is hier, de titel zegt het al, hoe de Grieken omgingen met lust. Zelfbeheersing volgens individuele gedragsregels vormde hier het middelpunt. In *De zorg voor zichzelf* wordt dezelfde thematiek besproken als in *Het gebruik van de lust*, maar nu staat de Romeinse cultuur van de eerste twee eeuwen na Christus centraal. Er is duidelijk een verschuiving waar te nemen, waarbij er sprake is van een verpersoonlijking. Een vierde deel, *Belijdenissen van het vlees*, waarin het vroege christendom besproken wordt, bleef alsnog ongepubliceerd. Foucault heeft zijn onderzoek naar een ideeëngeschiedenis niet kunnen afmaken. Hij wilde het subject en zijn verlangen door de eeuwen heen bestuderen, met aandacht voor mentaliteitsverschillen. Dat dit werk onvoltooid gebleven is, kan op zijn zachtst gezegd jammer genoemd worden.

Ik zal aan de hand van de onderwerpen die Foucault mij aangereikt heeft in zijn eerste twee *Geschiedenissen van de Seksualiteit* het gat proberen te dichten. De *Hypnerotomachia Poliphili* biedt hiervoor een mooi vertrekpunt, daar het geschreven werd in de renaissance, maar een afspiegeling van de oudheid is. Tussen deze twee periodes heeft het christendom zich ontwikkeld.

In deze scriptie start ik met het bespreken van *Het gebruik van de lust* en *De zorg voor zichzelf*, waarbij de praktijk van het onthouden centraal staat, maar in de twee periodes een ietwat verschillende invulling krijgt. De verschuiving van de Grieken naar de Romeinen houdt een strengere problematisering van de zelfbeheersing in, die echter nog niet te rijmen valt met de onthouding van het christendom.

Vanaf het christendom ben ik genoodzaakt de *Geschiedenis van de Seksualiteit* zelf te trachten te reconstrueren. Begeerte en lust, die bij de Grieken en Romeinen aan de seksuele activiteiten gekoppeld werden, verliezen deze plaats met de intrede van het christendom. De seksualiteit wordt nog sterker geproblematiseerd en we komen in het domein van de verboden. Unicitéit maakt plaats voor uniformiteit, waarbij iedereen dezelfde leefregels opgelegd krijgt. Ik gebruik in mijn bespreking van het vroege christendom voornamelijk Peter Browns *Lichaam en maatschappij: man, vrouw en seksuele onthouding in het vroege christendom, 50 na C.-450 na C.*, een werk dat een zorgvuldige studie biedt over het ontstaan en het ontwikkelen van het christendom. Dit christendom zal zich in de middeleeuwen verder ontwikkelen, om ons uiteindelijk bij de renaissance te brengen, waar woorden als ‘individualiteit’ en ‘secularisatie’ niet vreemd zijn.

Om de seksualiteitsbeleving in de renaissance te bespreken hanteer ik verschillende bronnen. De drie studies van Guido Ruggiero (*Machiavelli in love, A companion to the worlds of the renaissance* en *The Boundaries of Eros*) zorgen voor het algemene beeld omtrent seksualiteit in het vijftiende eeuwse Venetië. De werken van Samuel K. Cohn Jr. en Stanley Chojnacki zijn onmisbaar voor dit betoog, daar de vrouw in de renaissancistische maatschappij uitbundig besproken wordt. In haar *Virgins of Venice* biedt Mary Laven een studie over het kloosterleven in Venetië, die ons leert hoe het was om als non door het leven te gaan en ons toestaat een kijkje te nemen binnen de muren van het klooster. We krijgen een kijk op hoe de non in de maatschappij, maar vooral ook buiten de gemeenschap stond. William Naphy schetst de misdrijven op het vlak van de seksualiteit en betreedt hiermee het domein van de controle die de Staat en de Kerk in de maatschappij uitoefenden. Door middel van de deze bronnen onderneem ik een poging om Foucaults *Geschiedenis van de seksualiteit* verder aan te vullen, tot de nieuwe bestuursmentaliteit die ontstaat in de zestiende eeuw, en waarvan de reeds enkele elementen voelbaar zullen zijn in mijn besprekingen. Deze ‘kunst van het besturen’ Michel Foucault bespreekt in zijn tekst “La Gouvernamentalité”.

Tijdens de renaissance heerste er verdeeldheid op het vlak van de seksualiteit. Naast de invloeden van het christendom was er een opkomende secularisatie. Paradoxaliteit was deze cultuur niet vreemd. Er waren verschillen van plaats tot plaats en van tijd tot tijd. Mijn bespreking focust zich op de vijftiende en het begin van de zestiende eeuw, en het ontstaan van de ‘Raison d’Etat’, eigen aan de ontwikkeling van de nieuwe vorm van besturen dat zich richt op de bevolking en het individu als subject centraal laat staan. De biopolitiek die dan haar intrede doet en verder zal evolueren in de zeventiende en achttiende eeuw, weerspiegelt zich ook in het domein van de seksualiteit. Het individu ziet zichzelf als een seksueel wezen en doet aan zelfevaluatie, waarbij christelijke fenomenen gesecculariseerd worden.

Voor de renaissance behandel ik thema’s gelijkaardig aan die van de Griekse en Romeinse oudheid. Ook nu krijgen de vrouw en het huwelijk extra aandacht toebedeeld. De verschillende statussen die een vrouw kan hebben in de renaissance, zal ik uitvoerig bespreken: de echtgenote, de non en de prostituee. Dit is belangrijk voor de analyse van de *Hypnerotomachia Poliphili* die ik zal opstellen en waarbij ik op zoek ga naar christelijke en paganistische invloeden binnen thema’s als: zelfbeheersing, het geestelijkenleven, kuisheid en het huwelijk. Hiernaast is er ruimte voor het behandelen van de illegitieme seks in de renaissance, wat eveneens aansluit bij de Foucaults *Geschiedenis van de Seksualiteit*, maar waarbij duidelijke verschuivingen merkbaar zijn. Dezelfde seksuele praktijken als in de oudheid, waar men toen geen problemen mee had, konden door de renaissancistische

maatschappij met enige afschuw bekeken worden en geklasseerd worden onder de misdrijven.

In dit werkstuk heb ik het achtereenvolgens over de seksualiteit in de oudheid, zowel bij de Grieken als bij de Romeinen, het christendom en de renaissance. Deze bevindingen zal ik dan uiteindelijk op de *Hypnerotomachia Poliphili* toepassen en een analyse opstellen van de verschillende seksuele gedragingen in dit werk.

2. Michel Foucaults *Geschiedenis van de Seksualiteit 2 en 3*¹

Michel Foucault keert voor het schrijven van zijn tweede en derde *Geschiedenis van de Seksualiteit* terug naar de oudheid.

In *Het gebruik van de lust* heeft Foucault het over Griekenland in de vierde eeuw voor Christus. Hij beschrijft hoe de Grieken omgingen met lust, en hoe de nadruk op zelfbeheersing gelegd werd. *De zorg voor zichzelf* bespreekt de seksualiteit bij de Romeinen in de eerste twee eeuwen na Christus. De onderwerpen die in de *Het gebruik van de lust* behandeld werden, komen hier terug, maar waar het bij de Grieken voornamelijk over zelfbeheersing ging, ligt de klemtoon bij de Romeinen op onthouding en matigheid, en de kwetsbaarheid van het individu. Seksualiteit werd met enige argwaan bekeken, maar van de onderwerping van het christendom is nog geen sprake. Bij de Romeinen concentreer ik mij hoofdzakelijk op het huwelijk, dat aan belang won en stond voor een nauwe band tussen man en vrouw, en ik spits mij toe op seksuele dromen, die Artemidorus in zijn *Droomuitleg* ontleed had.

Daar de hedendaagse termen omtrent seksualiteit nuanceverschillen vertonen met de termen uit de Griekse en Romeinse Oudheid, poog ik zo veel mogelijk de originele benaming te hanteren om op die manier anachronistisch taalgebruik te vermijden. Waar ik, bij gebrek aan beter, toch genoodzaakt ben modern te benoemen, dient evenwel in het achterhoofd gehouden te worden dat er enigszins afgeweken wordt van de contemporaine begripsbepaling.

2.1. De seksuele moraal bij de Grieken

De geschiedenis van de zeden kende een drievoudige gelaagdheid: de *code moral*, *la moralité des comportements* en de *éthique* of *ascétique*. De eerste laag, de *code moral*, bestaat uit voorschriften van geboden en verboden. Dit is de prescriptieve dimensie. Het niveau van *La moralité des comportements* geeft de verhouding weer tussen de gedragingen van het individu en de gedragsbeginsels. Dan is er nog de derde laag, de *éthique* of *ascétique*. Dit is de manier waarop het individu zich moet gedragen om zichzelf als subject te constitueren.²

Rond deze drie niveaus werd in de oudheid een moreel denken geconstrueerd, waarmee je als

¹ In zijn betoog haalt Foucault bij elke beschreven tendens tegenvoorbeelden aan. Ik heb besloten die tegenvoorbeelden te laten voor wat ze zijn en heb mij gefocust op de algemene strekking.

² Praet, Danny. *De problematisering van de seksualiteit in de heidense, joodse en christelijke spirituele biografieën van de late Oudheid (ca. 200 - ca. 500 n.C.)*. Gent 1997, p. 43.

individu in relatie stond. Deze drie onderdelen verhouden zich tot vier begrippen: “het begrip *aphrodisia*, door middel waarvan je kunt zien wat in het seksuele gedrag als ‘ethische substantie’ werd erkend; het begrip *chresis*, ‘gebruik’, dat het mogelijk maakt het onderwerpstype te bepalen waaraan de praktijk van deze lusten onderworpen moest zijn, wilde zij een morele waarde krijgen; het begrip *enkrateia*, beheersing, dat de houding omschrijft die je jegens jezelf moest innemen om je als moreel subject te constitueren; en ten slotte het begrip *sophrosune*, ‘matigheid’, ‘wijsheid’, dat de verwezenlijking van het morele subject karakteriseert. Op die manier kunnen we onderscheiden wat de morele ervaring van de seksuele lusten structureert – haar ontologie, deontologie, ascetiek en teleologie.”³

2.1.1. Aphrodisia

Foucault beschrijft de *aphrodisia* als “daden, gebaren of aanrakingen die een bepaalde vorm van lust verschaffen.”⁴ Bij de *aphrodisia*, “de werken, de daden van Aphrodite”⁵, waren handelingen dus noodzakekelijk.

Een strenge definitie van *aphrodisia* was er bij de Grieken niet. Er bestond geen afbakening van de term, wat niet wil zeggen dat de Grieken niet bekommerd waren om de seksuele activiteit. Er werd uitvoerig over nagedacht, maar de nood aan een nauwkeurige beschrijving van de *aphrodisia* was afwezig. Welke seksuele handelingen men mocht uitvoeren, werd niet vastgelegd. Eerder hielden de Grieken zich bezig met het bepalen van omstandigheden waarin seksuele handelingen het beste gesteld konden worden, zoals leeftijd, de tijd van de dag die het meest geschikt was voor de geslachtsdaad, enzovoort.⁶ Hoogstens werd er verwezen naar de ideale manier om geslachtsgemeenschap te hebben, maar er is geenszins sprake van verplichtingen.

Wat niet weg te denken valt bij de *aphrodisia* is begeerte en lust. Zij vormen alledrie een hechte eenheid die het christendom later zal verbreken⁷. Foucault schrijft dat “de ethische vraag die wordt gesteld [niet is]: welke begeerten, daden of lusten, maar: met welke kracht wordt iemand ‘door de lusten en begeerten’ meegevoerd?”⁸ De verhouding tussen de drie is van belang en niet de focus op een enkel aspect. Woorden als ‘zelfbeheersing’ en ‘gematigdheid’ zijn in deze context dan ook niet vreemd.

³ Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 2. Het gebruik van de lust*. Nijmegen 1984, p. 39.

⁴ Ibidem, p. 41.

⁵ Ibidem, p. 40.

⁶ Ibidem, p. 40.

⁷ Ibidem, p. 44.

⁸ Ibidem, p. 45.

Plato maakt in *De wetten* een onderscheid tussen zelfbeheersing en een gebrek hieraan. Wanneer seksueel contact niet gebeurt ten behoeve van procreatie, of wanneer er gesproken kan worden van seksueel contact tussen mensen die een tegennatuurlijke relatie hebben (zoals de relatie tussen twee mannen of twee vrouwen), is er sprake van mateloosheid. Plato heeft het niet over een abnormale natuur of een buitengewone vorm van begeerte als verklaring voor een dergelijk contact, maar schrijft het toe aan het niet in staat zijn zichzelf te beheren en beheersen.⁹

Zoals net aangehaald was voortplanting een belangrijk gegeven in de Griekse seksualiteit. Zonder geslachtsdaad was een nageslacht onmogelijk. Geslachtsgemeenschap ten behoeve van procreatie was een natuurlijke daad en het zorgen voor een nazaten behoedde Griekse families voor uitsterven. Enkel een man en een vrouw konden hiervoor zorgen, wat meteen verklaart waarom ‘homoseksuele relaties’ minder hoog aangeschreven stonden.

Lust was hierbij onontbeerlijk, want die vormde een stimulans om over te gaan tot seksuele betrekkingen, wat reproductie enkel ten goede kon komen. Maar dit wilde niet zeggen dat men, hoe natuurlijk en noodzakelijk nakomelingen ook waren, in het teken van de voortplanting buitensporig geslachtsgemeenschap kon hebben. Lust was inferieur aan de *aphrodisia* en diende dit te blijven. Maar houden was dus genoodzaakt om het risico op een volledige overgave aan lust in te perken.

Het christendom zal later lust bestempelen als zondig.¹⁰ De zondeval was immers het gevolg van het niet kunnen weerstaan van de mens aan de kracht van de lust. Eva was er in het paradijs niet in geslaagd de appel van de boom der kennis af te wijzen en had ook Adam kunnen overtuigen ervan te eten en dus te zondigen. De zondeval, die de mens verbande uit het paradijs en hem sterfelijk maakte, was een straf van God.

Belangrijk tijdens de geslachtsdaad was de scheidslijn tussen man en vrouw, maar nog sterker lag de klemtoon op passiviteit en activiteit. Aan de vrouw werd doorgaans de passieve rol toegekend, de rol van het object. De man was het subject en dus ook de actieve speler. Overdaad en passiviteit konden voor de man niet door de beugel. Op seksueel vlak stonden deze zaken voor de twee belangrijkste vormen van immoraliteit.¹¹

De andere drie begrippen - de *chresis*, de *enkrateia* en de *sophrosune* – staan uiteraard in

⁹ Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 2. Het gebruik van de lust*. Nijmegen 1984, p. 46.

¹⁰ Ibidem, p. 49.

¹¹ Ibidem, p. 49.

nauw verband met de *aphrodisia* en zijn reeds aanwezig in de verklaring die ik hierboven gegeven heb.

2.1.2. Chresis

“Hoe kun je genieten ‘zoals het behoort’?”¹² Met deze vraag van Foucault komen we bij de *chresis* terecht. Het natuurlijke fenomeen van de seksuele betrekkingen en de lust was geen rechtvaardiging om buitensporig met seks om te gaan. Hierover bestond een moreel denken, dat zich uitte in voorwaarden en modaliteiten rond het gebruik van de lusten, zonder te stellen welke seksuele handelingen toelaatbaar en welke verboden waren. De Grieken noemden dit de *chresis aphrodision*, waarbij rekening gehouden werd met drie zaken: a) de behoefte, b) het tijdstip en c) de status¹³.

a) De behoefte

De coïtus mocht dan wel een natuurlijke daad, dit betekende niet dat het de bedoeling was op elk mogelijk moment de behoeften te bevredigen. Men mocht toegeven aan de drang om geslachtsgemeenschap te hebben, maar bij voorkeur werd er gewacht tot het donker was. “Als reden om de liefde alleen ’s nachts te bedrijven werd gewoonlijk de noodzaak aangevoerd zich aan de blikken te onttrekken; en de voorzorg zich bij dit soort betrekkingen niet te laten zien werd als een teken beschouwd dat het bedrijven van de *aphrodisia* niet iets was wat de meest verheven kant van de mens tot eer strekte.”¹⁴

Behoefte was een sturend beginsel dat niet de overmacht diende te hebben. De lust hield men het beste onder controle door zich niet over te geven aan buitensporigheden, maar in geen geval hoefde lust uitgeroeid te worden. De bevrediging van de behoeften was de maatstaf en er werd voorgeschreven die niet te overschrijden. Enkel “wat noodzakelijk is voor het lichaam en gewild door de natuur”¹⁵ werd toegestaan. Dit was “de kunst van het genot”¹⁶.

Het uithoudingsvermogen werd op die manier getest en hoe langer gewacht werd aan de behoeften te voldoen, des te groter de bevrediging. Men moest maat kennen, maar dit werkte in twee richtingen. Blijven onthouden zonder ooit bevrediging te kennen was ook niet de juiste methode. Er diende gezocht te worden naar een compromis.

¹² Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 2. Het gebruik van de lust*. Nijmegen 1984, p. 54.

¹³ Ibidem, p. 54.

¹⁴ Ibidem, p. 55.

¹⁵ Ibidem, p. 57.

¹⁶ Ibidem, p. 57.

b) Het tijdstip

Het tijdstip was bij de Grieken heel belangrijk. Het was de kunst het juiste ogenblik, de *kairos*, te bepalen, waarbij zowel leeftijd (niet te jong, niet te oud), de seizoenen (er was een verband tussen geslachtsgemeenschap en klimaatsveranderingen, waarbij er een evenwicht moest te zijn tussen warmte en koude, vochtigheid en droogte) als het moment van de dag (bij voorkeur 's avonds, want de duisternis zorgde ervoor dat het lichaam verborgen werd, zodat men op een nette manier seksueel verkeer kon hebben en onfatsoenlijke, lichamelijke beelden niet te zien waren; tussen de geslachtsgemeenschap en de godsdienstoefeningen van de volgende morgen zat ook nog de nacht, wat betekende dat er voldoende tijd tussen was om te recupereren, zodat men zich 's ochtends volledig aan het geloof kon wijden¹⁷) in acht werden genomen.

c) De status

Naargelang de leeftijd, het geslacht of de individuele omstandigheden waarin iemand zich bevond, waren er verschillende voorschriften. Het was bijvoorbeeld niet vanzelfsprekend om seksuele omgang te hebben met iemand die gehuwd was. De status die je had, uitte zich ook in je leefwijze. Zo wilde iemand die een hoger aanzien genoot, en die dus succesvol was in het leven, ook succesvol zijn op het gebied van de seksualiteit. Dit succes uitte zich niet in hoeveelheid, maar net in het matigen. Het onder controle houden van de behoeften was belangrijk, waardoor men zichzelf strengere gedragsregels oplegde.

Xenophon bijvoorbeeld vond dat “een leider zich van gewone mensen moet onderscheiden, niet door verwekelijking, maar door uithoudingsvermogen”¹⁸.

Er werd gewerkt met meerdere maatstaven. Mensen met verschillende status kregen niet dezelfde voorschriften opgelegd. Had je een hogere status, dan werd er meer van je verwacht, wat ook op persoonlijk vlak doorgetrokken werd. Je persoonlijkheid bepaalde de gedragsregels. Mensen die tot een lagere klasse behoorden en zich in andere omstandigheden bevonden, hadden andere verwachtingen - ook met betrekking tot zichzelf - in te lossen. Foucault zegt dat “[Het individu in deze moraalvorm zich dus niet constitueert] tot ethisch subject door zijn gedragsregel te veralgemenen, maar juist door een houding die ernaar streeft zijn handelen te individualiseren en aan te passen, wat hem zelfs een bijzondere luister kan geven door de rationele en doordachte structuur die ze hem verleent.”¹⁹

¹⁷ Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 2. Het gebruik van de lust*. Nijmegen 1984, p. 59.

¹⁸ Ibidem, p. 61.

¹⁹ Ibidem, p. 62.

2.1.3. Enkrateia

Met de *enkrateia* wordt een houding aangegeven die te maken heeft met ‘zelfbetrekking’. De zelfbetrekking hield het beheersen van de begeerte en de lusten in, een beheersing die geïmplementeerd kon worden. Het betekende een vorm van vrijheid, wanneer aan lusten weerstaan kon worden. Toegeven leidde tot onderworpenheid, volharden betekende overwinnen.

De *enkrateia* en de *sophrosune* lagen heel dicht bij elkaar en beide begrippen werden vaak samen of beurtelings gebruikt, maar toch zijn de twee begrippen niet volledig synoniem. Zowel de *enkrateia* als de *sophrosune* hebben te maken met zelfbetrekking, maar verwijzen naar een verschillende dimensie.²⁰ Foucault legt het als volgt uit: “*Sophrosune* is een deugd die eerder wordt beschreven als een heel algemene toestand die waarborgt dat iemand ‘doet wat hoort zowel tegenover de goden als mensen’, dat wil zeggen dat hij niet alleen matig is, maar ook vroom, rechtvaardig en moedig is. Daarentegen wordt de *enkrateia* eerder gekenmerkt door een actieve vorm van zelfbeheersing, die het mogelijk maakt weerstand te bieden of strijd te leveren en zijn heerschappij op het gebied van de begeerten en de lusten veilig te stellen.”²¹ De *sophrosune* wijst op het statische van de zelfbetrekking, terwijl de *enkrateia* de dynamische kant op gaat. Er kan gesteld worden dat de *sophrosune* de *enkrateia* inhoudt. Om de deugd van de *sophrosune* te verkrijgen, is het noodzakelijk zich te bedwingen. Matigheid kan enkel verwezenlijkt worden indien men in staat is zichzelf te beheersen.

De *enkrateia* hield een voortdurende strijd met het zelf in, een strijd die oefening – de *askesis*-vraag. Er werd weerstand geboden aan lust en verlangens die deel uitmaakten van het individu. Op die manier werd voorkomen dat deze gevoelens de bovenhand namen en de persoon herleidden tot een slaaf.²²

Merquior noteert dat “[De klassieke geest seks en liefde uiteindelijk nooit heeft losgemaakt] van genot; de libido bracht weliswaar ernstige gevaren met zich mee, maar werd nooit opgevat als een vreemde, mensvijandige macht. Het gehoorzamen in plaats van beheersen van de seks (of in plaats van het bevredigen ervan slechts als de begeerte uit een echte nood voortkwam) betekende zelfgekozen slavernij; maar dat was geen schandvlek, geen teken van verdoemenis.”²³

De begeerte was de mens dus niet vreemd en maakte deel van hem uit, waardoor ze niet als

²⁰ Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 2. Het gebruik van de lust*. Nijmegen 1984, p. 64.

²¹ Ibidem, p. 64.

²² Ibidem, p. 65.

²³ Merquior, José Guilherme. *De filosofie van Michel Foucault*. Utrecht 1988, p. 130.

een zonderlinge macht werd gezien. Ze bevond zich intern, en werd dus niet als vreemd en mensvijandig beschouwd, maar ze moest wel bestreden worden, want er schulde gevaar in. Dit deed je volgens Foucault bij voorkeur op de manier waarop je een vijand bestreed. Als mens vocht je tegen een kracht die deelachtig was aan jezelf.

Foucault parafraseert een stukje uit *De wetten* van Plato:

“En in het begin van *De wetten* wordt duidelijk gesteld dat deze tegenstelling in onszelf de ethische houding van het individu ten opzichte van zijn begeerten en lusten moet structureren: als reden waarom er in elke staat leiding en wetten zijn, wordt gegeven dat zelfs in vreedstijd alle staten met elkaar in oorlog zijn; op dezelfde wijze moeten we begrijpen dat als ‘in het openbare leven iedereen de vijand is van iedereen’, in het private leven ‘iedereen de vijand van zichzelf is’; en van alle overwinningen die iemand kan behalen, ‘is de eerste en de beste’ de overwinning die hij ‘op zichzelf’ behaalt, terwijl ‘de smadelijkste en de ergste’ nederlaag erin bestaat ‘door zichzelf verslagen te worden’.”²⁴

2.1.4. *Sophrosune*

Zoals ik net besproken heb, hield de *sophrosune* matigheid in, die bekomen werd door zelfbeheersing. Deze zelfbeheersing liet ons toe individuele vrijheid te bereiken. Door te weerstaan aan lusten en begeertes, voorkwam je namelijk eraan te worden onderworpen en functioneerde je als een vrij mens, en niet als slaaf. Aristoteles formuleerde het in de *Politica* als volgt:

“Een stad is deugdzaam doordat de burgers die aan het bestuur deelnemen zelf deugdzaam zijn; welnu, in onze stad nemen alle burgers aan het bestuur deel. We moeten dus dit punt onderzoeken: hoe wordt iemand deugdzaam? Want zelfs al was het mogelijk dat de gezamenlijke burgers deugdzaam waren zonder dat één enkele van hen individueel was, dan zouden we toch aan individuele deugdzaamheid de voorkeur moeten geven omdat de deugdzaamheid van heel de maatschappij logisch volgt uit de deugdzaamheid van iedere burger.”²⁵

Van Foucaults gedachtegang voor zijn tekst “*La Gouvernamentalité*”, een mentaliteitsverandering die van start gaat in de 16^{de} eeuw, maar echt doorbreekt in de 18^{de} eeuw, zijn hier reeds sporen terug te vinden. Elke burger had namelijk de individuele taak zich te beheersen en een vorm van zelfsoevereiniteit uit te oefenen. Het was de bedoeling om tot een absoluut gezag over het zelf te komen. Pas wanneer elke burger hieraan voldeed, kon er een maatschappij ontstaan die berustte op een machtswisselwerking tussen verschillende burgers - die dan individuen geworden waren - en instanties, in plaats van een

²⁴ Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 2. Het gebruik van de lust*. Nijmegen 1984, p. 69.

²⁵ Ibidem, p. 79.

onderdrukkende macht, die voor een eenrichtingsverkeer stond, uitgeoefend door een absoluut alleenheerser

Daar de Griekse man de leidinggevende functie in huis had, was het noodzakelijk dat hij ook de leiding over zichzelf had. Het verlies van de strijd met het zelf zou zijn mannelijke kwaliteiten tekortdoen. Beheersing hield bijgevolg een vorm van macht in. Een dieet van lusten was genoodzaakt om je status te behouden.

“Matigheid is een mannendeugd in de volle zin.”²⁶ Dit wil niet zeggen dat vrouwen geen beheersing kenden of hoefden te kennen. Wat wel het geval was, was dat de vrouw zich bevond in de passieve rol. Zij was de echtgenote die een afhankelijke positie bekleedde in het huishouden en ten opzichte van de man. Haar taak was het baren van kinderen. Waar de man dus actief streed tegen gevoelens van lust, nam de vrouw een eerder afwachtende houding aan.

Niet enkel de Griekse seksualiteit, maar de gehele Griekse moraal concentreerde op een onderscheid tussen passief en actief, en niet zozeer op het verschil tussen man en vrouw. Aristoteles noemde “matigheid en moed”²⁷ bij de man “‘leidinggevende’ deugden”²⁸, terwijl die twee eigenschappen bij de vrouw de benaming “ondergeschiktheidsdeugden”²⁹ krijgen. De Griekse samenleving uitte een sterke voorkeur voor een actieve seksualiteit bij de man. De subjectrol voor de man was het ideale. Passief werd geassocieerd met “vrouwelijk”, want er was sprake van een objectrol. Dit was niet enkel zo in een relatie tussen man en vrouw, maar ook in ‘homoseksuele relaties’ leefde die tegenstelling. Actieve homoseksualiteit werd onderscheiden van passieve homoseksualiteit. Wanneer een man de passieve medespeler bij sodomie was, werden hem vrouwelijke eigenschappen toebedeeld en bevond hij zich in een minderwaardig positie.³⁰

Wat niet weg te denken viel bij de *sophrosune*, was de logos of waarheid. Om tot een toestand van matigheid en zelfbeheersing te komen, was het onontbeerlijk over zelfkennis te beschikken. Enkel door voldoende kennis van de eigen ziel en het eigen lichaam te hebben, werd het mogelijk om controle over het zelf uit te oefenen en grenzen in te schatten.

²⁶ Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 2. Het gebruik van de lust*. Nijmegen 1984, p. 83.

²⁷ Ibidem, p. 84.

²⁸ Ibidem, p. 84.

²⁹ Ibidem, p. 84.

³⁰ Ibidem, p. 84-85.

2.1.5. Diëtiëk

In de matigheidscultuur van de Grieken was het dieet niet te verwaarlozen. De diëtiëk werd gezien als een vorm van geneeskunde voor zij die er een verkeerde levenswijze op na hielden. In het algemeen hield het dieet een levenskunst in, bestaande uit een handleiding met gedragsregels, die tot doel had de levensstijl te corrigeren. Bemerken we hier opnieuw dat het gaat om een handleiding en niet om verplichtingen.

Die gedragsregels ontfermden zich niet enkel over fysieke aspecten, maar ook de geest werd hieraan onderworpen. Ziel en lichaam dienden volgens de pythagoreërs in harmonie te leven.³¹ “ [E]en streng lichamelijk dieet met de vastbeslotenheid die is vereist om het te volgen [verlangt een onontbeerlijke morele standvastigheid en maakt het mogelijk deze te beoefenen].”³² Enkel wanneer men zich hield aan zijn dieet, kon men over een gezond leven beschikken en een gelukkig man worden. Ik spreek hier bewust van ‘zijn’ dieet, daar een dieet voor elke burger andere voorwaarden inhield. Elkeen kende individuele leefregels die bekomen werden door aan zelfobservatie te doen.

Naast het algemene dieet – aangaande voedsel, drank, slaap...- bestond er het dieet van de lusten. Er werd getracht te allen tijde evenwicht te bewaren tussen warmte en koude, droogte en vochtigheid, enzovoort. Verschillende diëten omtrent de *aphrodisia* werden geschreven, met elk een eigen invalshoek, maar de seizoenen bekleedden telkens een belangrijk functie. In warme periodes werd seksuele omgang bijvoorbeeld het best vermeden om te voorkomen dat het lichaam oververhit werd. Tijdens koude dagen kon het lichaam best wat opwarming gebruiken. Tenminste, voor de mannen. In zijn *Problemen* merkte Aristoteles immers op dat de lichamen van de betrokkenen een bepaalde warmtegraad kenden. Vrouwen stonden bekend als koud en vochtig, terwijl mannen warm en droog waren. Hierdoor was het ideale seizoen voor de man de winter, want de koude van de winter compenseerde zijn warme en door de geslachtsdaad nog meer verwarmde lichaam. Bij de vrouwen was de zomer het geschikte seizoen.³³

Wat nu precies de seksuele handelingen waren die men stelde, daaraan werd door de Grieken niet veel aandacht besteed. Veeleer diende men zichzelf de vraag te stellen of de seksuele activiteit wel moest plaats vinden, in welke hoeveelheid en in welke context. De hoeveelheid

³¹ Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 2. Het gebruik van de lust*. Nijmegen 1984, p. 100.

³² Ibidem, p. 101.

³³ Ibidem, p. 113.

en de omstandigheden waren van belang.³⁴

Ten behoeve van de voortplanting was het belangrijk niet te vaak aan seks te doen. Er werd namelijk geloofd dat de kwaliteit van de mannelijke zaadcellen afnam naarmate het aantal ejaculaties steeg, wat het verwekken van ‘goed’ nageslacht kon verhinderen. Daarnaast bestonden er voorschriften betreffende de ideale leeftijd van de ouders. Volgens Plato was de vrouw, of het meisje, het beste tussen de zestien en de twintig jaar. De geschikte leeftijd voor de man om kinderen te verwekken was tussen dertig en vijfendertig jaar.³⁵

Niet volgens de dieetregels leven, hield risico's en gevaren in. De Grieken namen aan dat ziekten volgden op een te losbandige en dus te ongematigde leefstijl.

Naargelang je beroep of status in de samenleving was het vaak nog meer van belang zuinig te zijn. Foucault geeft het voorbeeld van een atleet die zijn kracht moet bewaren om te kunnen presteren en dus geen energie mocht verspillen of lichaamsvochten mocht verliezen door geslachtsgemeenschap. Voor mannen betekende het geen enkel probleem dat er geen zaadlozing plaatsvond; bij vrouwen was afscheiding dan weer noodzakelijk, waardoor onthouding niet eeuwig mocht voortduren.³⁶

We kunnen besluiten dat de geslachtsdaad noodzakelijk was en niet als een kwaad beschouwd werd, maar dat er ongerustheid heerste bij de Grieken. Ontegensprekelijk hield seks gevaren in. Lust bezat de kracht je tot slaaf te maken, wanneer je als mens niet voldoende weerstand bood en niet in staat was jezelf voldoende te beheersen.

2.1.6. Het huwelijk

Demosthenes verdeelde vrouwen in drie categorieën: ‘De courtesanes hebben we voor het genot, de concubines voor de dagelijkse verzorging en de echtgenotes om wettige nakomelingen en een trouwe hoedster van de haardstede te hebben.’³⁷

Als we van deze stelling vertrekken, kan onmiddellijk vastgesteld worden dat enkel de echtgenote een exclusieve functie vervulde. Zij was de enige die haar man wettelijk nageslacht kon schenken³⁸ en ook in staat was de taken van de concubine en de courtesane op zich te nemen, mocht dit gewenst zijn. Ik spreek hier bewust van ‘gewenst zijn’, daar het bij de Grieken verlangd werd om seksuele betrekkingen te laten samengaan met het verwekken

³⁴ Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 2. Het gebruik van de lust*. Nijmegen 1984, p. 112.

³⁵ Ibidem, p. 119.

³⁶ Ibidem, p. 118.

³⁷ Ibidem, p. 139.

³⁸ Ibidem, p. 145.

van kinderen, zonder zich in al te grote mate over te geven aan lust en genot. De courtesane en de concubine, echter, konden en mochten de moederrol niet waarmaken. Het is dus duidelijk dat het onderscheid dat Demosthenes maakte iets te strikt was. De echtgenote was voor de man een noodzaak, terwijl de andere twee vrouwen dit niet waren.

De man was niet bij wet verplicht om enkel seksuele omgang met zijn vrouw te hebben. Hij kon seks met andere vrouwen hebben, maar het was wel de bedoeling dat kinderen bij de eigen echtgenote verwekt werden. “[Het huwelijk van een man bindt hem niet seksueel. Voor hem blijkt geen enkele seksuele betrekking te zijn verboden als gevolg van de echtverbintenis die hij is aangegaan; hij kan een liaison hebben, hij kan prostituees bezoeken, hij kan de minnaar van een knaap zijn – zonder de slaven, mannen of vrouwen, mee te tellen die hij thuis tot zijn beschikking heeft.]”³⁹ Het was aan de man om respect op te brengen voor een getrouwde vrouw, daar zij onder het gezag van haar echtgenoot stond. Wanneer hij zich dus aan een getrouwde vrouw zou vergrijpen, vergreep hij zich eigenlijk aan haar man.⁴⁰

Een vrouw moest voor seksuele omgang binnen het huwelijk blijven. Hield ze zich hier niet aan, dan kon ze beticht worden van overspel. Het nageslacht moest gewaarborgd worden, dus het was logisch dat de vrouw trouw bleef aan haar echtgenoot. Betrekkingen met andere mannen zouden twijfel kunnen doen ontstaan over het vaderschap en werden dan ook gezien als een overtreding.

Hoewel de man seksueel ongebonden was, blijkt dat er toch niet zo eenvoudig vrede genomen werd met buitenhuwelijkse avonturen. Foucault zegt hierover dat er in de beschikbare bronnen steeds meer sporen te vinden waren van jaloezie bij vrouwen, wanneer de man zijn lusten niet kon bedwingen en er buitenechtelijke relaties op naield. De maatschappij verwachtte van een getrouwde man dat hij zijn seksueel gedrag aanpaste en niet buiten het huwelijk op zoek ging naar genot. Tijdens zijn adolescentiejaren had de man de kans gekregen zijn behoeftes naar eigen wil te bevredigen en zich over te geven aan losbandigheid, maar op het moment dat hij ervoor koos in het huwelijk te treden, zag men dergelijk gedrag het liefst verdwijnen. Er werden hem evenwel geen uitdrukkelijke beperkingen opgelegd.⁴¹ Een gehuwde man kon dus beter zijn seksuele lusten beperken. Zoals ik eerder al aangehaald heb, werd dit van een man die de taak had een gezin te leiden verwacht. De taak van de vrouw was het beheer van het huis, de *oikos*. De man moest zichzelf kunnen beheersen om de

³⁹ Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 2. Het gebruik van de lust*. Nijmegen 1984, p. 142.

⁴⁰ Ibidem, p. 142.

⁴¹ Ibidem, p. 143.

leidersrol te kunnen waarmaken en koos voor een gematigde levensstijl. Hij kon kiezen en was dus de actieve asceet. De vrouw daarentegen stond onder het gezag van haar echtgenoot en was afhankelijk van zijn keuzes. Zij beoefende passief.⁴²

2.1.7. Het lustobject

De Griekse samenleving maakte, zoals reeds aangehaald, een onderscheid tussen het subject en het object. De subjectpositie hield mannelijkheid in, terwijl de objectpositie een typisch vrouwelijk kenmerk was. Foucault verwoordt het als volgt:

‘[We kunnen zeggen] dat de scheidslijn hoofdzakelijk tussen mannen en vrouwen loopt – juist vanwege een heel sterke differentiatie tussen de mannen- en de vrouwenwereld in veel antieke samenlevingen. Maar nog algemener loopt ze eerder tussen wat we ‘actieve acteurs’ en ‘passieve acteurs’ op het toneel van het genot zouden kunnen noemen: enerzijds degenen die het subject van de seksuele activiteit zijn (en die ervoor moeten zorgen haar gematigd en gepast uit te oefenen) en anderzijds degenen die partner-object zijn, de figuranten op en met wie ze wordt uitgeoefend. Het spreekt vanzelf dat de eersten de mannen zijn, maar nauwkeuriger gezegd zijn het de volwassenen en vrije mannen; de laatsten bestaan natuurlijk uit vrouwen, maar ze figureren hier enkel als een der elementen van een groter geheel waarnaar soms wordt verwezen om mogelijke lustobjecten aan te duiden: ‘vrouwen, knapen en slaven’.⁴³

Net als een ‘heteroseksuele’ relatie behoorde een ‘homoseksuele’ relatie dus tot een van de mogelijkheden. Deze begrippen verschillen evenwel in definitie van de hedendaagse gebruikswijze. De Grieken maakten niet zozeer een keuze op basis van het geslacht, maar kozen voor mooie personen. Een man kon dan ook zonder veel problemen ‘biseksueel’ zijn en zowel relaties met mannen als met vrouwen onderhouden. Voorkeuren voor een bepaald geslacht werden beschouwd als een karaktertrek. Wat veel belangrijker was dan categoriseren met wie en in welke omstandigheid genot het beste voorkwam, was de tegenstelling tussen gematigdheid en buitensporigheid.⁴⁴ Er moet echter genuanceerd worden. Niet elke relatie tussen mannen werd even gewaardeerd. Een volwassen man die betrekkingen had met een knaap, dit kon. Er hoorde een verschil in leeftijdsklasse te zijn, want hiermee werd eveneens een verschil in status gesuggereerd.⁴⁵ Van twee jonge knapen samen werd niet opgekeken, maar twee oudere mannen samen kon leiden tot kritiek. Er gold immers nog steeds het actief-passief paradigma. Een jonge knaap in de objectrol was niks vreemds. De jongen was immers nog niet volgroeid en had zijn definitieve status, die hem later zou toelaten uit de object-

⁴² Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 2. Het gebruik van de lust*. Nijmegen 1984, p. 174 – 175.

⁴³ Ibidem, p. 48.

⁴⁴ Ibidem, p. 181-183.

⁴⁵ Ibidem, p. 187.

positie te stappen, nog niet bereikt. Door een relatie aan te gaan met een volwassen man kon hij een beroep doen op diens hulp, advies en steun. Wanneer twee volwassen mannen elkaar beminden, was degene die penetreerde actief, terwijl de passieve rol de andere toebedeeld werd. Er ontstond op die manier een hiërarchie, waarin iemand genoodzaakt was de inferieure, vrouwelijke positie in te nemen. Een vrij man die onderworpen werd, werd in de samenleving als schandelijk bestempeld en kreeg ook daar een minderwaardige status.⁴⁶ Immers: “iemand die in het spel van genotsrelaties de rol van overheerste speelt, heeft geen recht de overheersende plaats in het spel van de burgerlijke en politieke activiteit in te nemen.”⁴⁷

Een relatie tussen een knaap en een volwassen man kon dus niet blijven duren, want op een bepaald moment zou de knaap in de volwassenheid treden en zou het statusverschil verdwijnen. Hierbij rees een grensprobleem: wanneer was de jongeman volwassen? Als algemene grens werd de dag genomen waarop de eerste baardgroei verscheen.⁴⁸ Dit betekende echter niet dat de wegen van beide mannen nu voorgoed scheidden. De seksuele relatie werd doorgaans geruild voor een sterke vriendschapsband, de *philia*.

2.2. De seksuele moraal bij de Romeinen

Het morele denken inzake de *aphrodisia*, dat sterk leefde onder de Grieken, verdween niet bij de Romeinen. Integendeel, er heerste een intensere problematisering.⁴⁹

Verboden werden niet verscherpt of vergroot en dit bleek ook niet tot de plannen der Romeinen te behoren. Ook op het gebied van de seksualiteit was er geen nood aan een specifieke wetgeving. Wat de filosofen wel aanboden, was een mogelijkheid tot een soberder leven. Door de levenswijze aan te passen en zich te houden aan een zekere soberheid, werd je als mens een individu dat de grote massa oversteeg. Deze gedachtegang stemt overeen met die van de Grieken, maar bij de Romeinen werd het accent verplaatst. Het zorg dragen voor het zelf en de individualiteit wonnen nog meer aan belang. De klemtoon lag nu op de kwetsbaarheid van het individu en iets minder op de zelfbeheersing. Dit neemt uiteraard niet weg dat de zelfbeheersing niet meer telde.

Er werd gesproken van een bestaanskunst waarin bekommering om de ziel centraal stond. De

⁴⁶ Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 2. Het gebruik van de lust*. Nijmegen 1984, p. 188.

⁴⁷ Ibidem, p. 211.

⁴⁸ Ibidem, p. 192.

⁴⁹ Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 3: De zorg voor zichzelf*. Nijmegen 1985, p. 45.

geest diende gecultiveerd te worden om de levenskwaliteit te verbeteren.⁵⁰ Volgens Epicurus verkeerde iemand pas in geestelijke gezondheid en bereikte die het levensgeluk wanneer hij zich aan zichzelf wijdde en filosofeerde. Het maakte niet uit welke leeftijd je had, iedereen was in staat over zichzelf na te denken.⁵¹ De stoïcijnen raadden dan ook aan tijd vrij te maken voor meditatie en bezinning.⁵²

Indien gewenst kon bij de zelftoewijding een beroep gedaan worden op anderen. Zij konden ervaringen delen en raad verstrekken. Mocht men geestelijk in de war zijn, dan waren er steeds artsen om de patiënt te helpen genezen, zoals Galenus. De pathologie was dus niet ver weg.⁵³ Lichamelijke kwalen werden niet gezien als echte kwalen, maar er kon een moment komen waarop geest en lichaam in verbinding traden. De geest was superieur aan het lichaam en diende dit te blijven. Er moest ten zeerste voorkomen worden dat het lichaam de bovenhand kreeg. Het was dan ook belangrijk om een dergelijk probleem te erkennen en, indien nodig, hulp te zoeken bij specialisten.⁵⁴

Zorg dragen over zichzelf kon enkel wanneer men over zelfkennis beschikte. Deze zelfkennis is bij de Romeinen uitgegroeid tot een kunst, met precieze voorschriften, gedetailleerde onderzoeksvormen en gecodificeerde oefeningen.⁵⁵ Naast gewetensonderzoeken - die Seneca hoog in het vaandel droeg - waarin “de verhouding van het subject tot zichzelf [niet zozeer een vorm aanneemt] van een rechterlijke betrekking, waarbij de beklagde tegenover de rechter staat, maar veeleer van een daad van inspectie, waarbij degene die toezicht houdt een bepaald werk beoordeelt, of een volbrachte missie”⁵⁶, werden er onthoudingsoefeningen opgelegd. “In *Het daemonium van Socrates* verhaalt Plutarchus van zo’n beproeving [...]. Men begon de eetlust op te wekken door intensieve sportbeoefening. Vervolgens nam men plaats aan tafels, overladen met de heerlijkste gerechten, die men slechts bewonderde en dan overliet aan de dienaren, terwijl men zelf genoeg nam met het voedsel van de slaven.”⁵⁷ Dit oefenen en onderzoeken versterkte de zelfbeheersing om uiteindelijk tot een soevereiniteit over het zelf te komen.

⁵⁰ Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 3: De zorg voor zichzelf*. Nijmegen 1985, p. 50-51.

⁵¹ Ibidem, p. 54.

⁵² Ibidem, p. 56.

⁵³ Ibidem, p. 58-61.

⁵⁴ Ibidem, p. 62.

⁵⁵ Ibidem, p. 64.

⁵⁶ Ibidem, p. 67.

⁵⁷ Ibidem, p. 64.

2.2.1. Het huwelijk: de instelling

De Romeinse maatschappij kende een nieuwe betekenis toe aan het huwelijk en dit leidde, samen met politieke veranderingen, tot een nieuwe problematisering van de zelfbetrekking.⁵⁸

Op politiek vlak was het de tijd van het verdwijnen van de stadstaten als autonome eenheden.⁵⁹ Hierdoor ging het politieke leven functioneren op grootschaliger niveau, waardoor velen – van de volwassen vrije mannen welteverstaan - de politiek verlieten. De politiek was nu immers veel minder verbrokkeld en veel meer gecentraliseerd. Voorheen maakte men deel uit van een bepaalde stad, maar dit was nu hoe langer hoe minder het geval. Het bestuur werd geregeld op een grootschaliger niveau, waardoor de burger zich minder kon inmengen in het beheren van het openbare leven en een geïsoleerder bestaan ging leiden, waarbij hij meer tijd had om zich met zichzelf bezig te houden. Hij werd afhankelijker van zichzelf.⁶⁰ Dit geïsoleerder leven uitte zich in een intensievere toepassing van de zelfbetrekking. Men deed aan zelfsoevereiniteit en oefende macht uit over zichzelf. Op die manier werd iemand tegelijkertijd regeerder en geregeerde.⁶¹

Ook politiek leiders voelden de noodzaak zichzelf aan banden te leggen. Het was immers ongehoord dat iemand de staat leidde zonder over zichzelf te kunnen heersen. Een stad kon onmogelijk welvarend zijn wanneer het de leiders ontbrak aan deugdzaamheid.⁶² “De rationaliteit van het bestuur van de anderen is gelijk aan de rationaliteit van het bestuur van zichzelf.”⁶³

Het huwelijk was al die tijd een private aangelegenheid geweest en behoorde tot de familiale kringen. Over de Grieken zegt Foucault:

“In Griekenland was het een praktijk die ‘de duurzaamheid van de *oikos* moest veilig stellen’, waarvan de fundamentele en essentiële handelingen ten eerste tot uitdrukking brachten de overdracht aan de echtgenoot van de voogdij die daarvóór door de vader werd uitgeoefend, en ten tweede de werkelijke overhandiging van de bruid aan haar bruidegom. Het was dus een ‘private transactie, een zaak die werd afgesloten tussen twee familiehoofden, van wie de een werkelijk hoofd van een familie was, de vader van het meisje, en de ander virtueel, de toekomstige echtgenoot’.”⁶⁴

Ook bij de Romeinen behoorde het huwelijk lange tijd tot de privésfeer. Het was een zaak

⁵⁸ Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 3: De zorg voor zichzelf*. Nijmegen 1985, p. 77.

⁵⁹ Ibidem, p. 87.

⁶⁰ Ibidem, p. 47.

⁶¹ Ibidem, p. 93.

⁶² Ibidem, p. 94.

⁶³ Ibidem, p. 95.

⁶⁴ Ibidem, p. 78.

van de familie. Geleidelijk aan kwam hier echter verandering in en zette het huwelijk, zowel bij de Romeinen als bij de Grieken, stappen in de richting van de openbaarheid, zij het in Rome een stuk trager. In deze stad was het de overheid die zich hiermee steeds meer inliet en hierover wetten opstelde. Bestraffing - bijvoorbeeld inzake overspel - die eens tot de macht van de familie behoorde, viel nu onder de bevoegdheid van de staat. Er werd een nieuwe huwelijkspolitiek gevoerd, waaraan een grotere waarde werd toegekend. Het huwelijk werd meer dan “de overdracht van de naam, het voortbrengen van erfgenamen, de opzet van een systeem van verwantschappen of de samenvoeging van fortuinen.”⁶⁵

Niet alleen werd het huwelijk vrijer op het vlak van de keuze van de echtgenote, ook – en vooral- won de emotionele band tussen beide partners aan belang. Man en vrouw hadden almaar vaker een sterke persoonlijke band met elkaar, waardoor de ongelijkheid tussen beide partners verminderde en de vrouw onafhankelijker werd. Er werd gestreefd naar een grotere vorm van symmetrie. Het huwelijk werd in de eerste plaats een relatie tussen twee partners en focuste zich in mindere mate op het beheer van de *oikos*. Het was niet enkel de man die over meer vrijheid beschikte in de keuze van zijn echtgenoot. Vaker rezen er voorbeelden van vrouwen die hun eigen keuzes maakten, waarbij de vader naar de achtergrond verdween. Naarmate men vorderde in de tijd, verdween het recht van de vader huwelijken te laten ontbinden wanneer hij niet akkoord ging met de beslissingen van zijn dochter.⁶⁶

De partners ontwikkelden een sterkere emotionele band met elkaar, waardoor het huwelijk een belangrijker factor binnen het privéleven werd, maar tegelijkertijd streefde de instelling naar officiële goedkeuring van de overheid.⁶⁷ “Zij [werd] steeds dwingender voor de beide echtgenoten, maar men [stond] er toch steeds welwillender tegenover, alsof zij aantrekkelijker werd, naarmate zij meer eiste.”⁶⁸

2.2.2. Het huwelijk en zijn emotionele waarde

Het huwelijk werd steeds belangrijker in de Romeinse samenleving, ook al stond het nog niet op gelijke voet met het belang dat men toekende aan de samenleving of de familie. De band tussen de echtgenoten was sterker geworden, waardoor deze instelling een grotere emotionele waarde kreeg. De functie van een relatie tussen man en vrouw reikte hierdoor verder dan enkel de voortplanting. Aan het huwelijk konden twee “inherente gevolgen toegekend

⁶⁵ Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 3: De zorg voor zichzelf*. Nijmegen 1985, p. 80.

⁶⁶ Ibidem, p. 81.

⁶⁷ Ibidem, p. 83.

⁶⁸ Ibidem, p. 83.

worden: het opbouwen van een gemeenschappelijk nageslacht en een verbintenis voor het leven.”⁶⁹ Uiteraard wil ik hiermee niet beweren dat er bij de Grieken nog geen sprake was van een persoonlijke band tussen echtgenoten. Dit deed ongetwijfeld toen reeds zijn intrede en zal bij de Romeinen aanzienlijker worden.

Van een getrouwd man werd matigheid verwacht en deze “[soevereiniteit over zichzelf kwam steeds meer tot uiting] in de vervulling van de plichten jegens anderen, en vooral in een zeker respect jegens de echtgenote.”⁷⁰ Een uiting hiervan is ongetwijfeld de seksuele trouw die steeds meer opkwam. Het huwelijk werd hoe langer hoe meer het monopolie op de lust toegekend⁷¹, maar ook binnen het huwelijk moest buitensporigheid voorkomen worden. Het werd de mannen evenwel niet verboden geslachtsgemeenschap buiten het huwelijk - met mannen of vrouwen - te hebben. Seksuele relaties en het huwelijk richtten zich geleidelijk aan meer tot elkaar en weerstaan aan seksuele verlangens buiten het huwelijk betekende een verfijning van de huwelijksrelatie. Het roept dan ook geen verwondering op dat een sterkere band en een toename van de wederzijdse trouw ervoor zorgde dat de knapenliefde afnam. Niettemin bleef ze bestaan, maar er werd minder over gepraat.

Rond de instelling van het huwelijk werd sterk gefilosofeerd en gedebatteerd in de oudheid. De verschillende filosofische strekkingen kenden elk hun voorkeuren over of het nu wel of niet aangeraden was zich in het echt te verbinden, niet enkel als filosoof maar ook als gewoon man. Daarbij komt dat meningen ook nog eens verschilden naargelang het geografisch gebied.

2.2.3. De (seksuele) dromen en Artemidorus

In *De zorg voor zichzelf* besteedt Foucault zijn eerste hoofdstuk aan dromen en hoe deze beschreven worden in de *Droomuitleg* van Artemidorus. De *Droomuitleg* is een studie uit de tweede eeuw na Christus die functioneerde als een handboek om de eigen dromen te onderzoeken en te verklaren. Zowel het geheel van de droom als de aparte onderdelen komen aan bod. Dit bestuderen van de eigen dromen was een oude volkstraditie en behoorde tot de essentiële levenstechnieken. In droombeelden ontving de dromer namelijk berichten die een functie hadden in het werkelijke leven. Ofwel sloegen deze boodschappen op het heden, ofwel vertelden ze iets over de toekomst. Dromen moesten dus zorgvuldig geanalyseerd worden,

⁶⁹ Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 3: De zorg voor zichzelf*. Nijmegen 1985, p. 156.

⁷⁰ Ibidem, p. 152.

⁷¹ Ibidem, p. 179.

zodat men het leven in goede banen kon leiden. Door middel van ontcijfering was er kans op een zinnig bestaan.⁷² Er werd dan ook aangenomen dat dromen boodschappen van goden bevatten.

Artemidorus behandelt geslachtsgemeenschap in dromen, waarbij de dromer steeds aanwezig is, meer nog, hij speelt de hoofdrol. De vrouw als dromer komt nauwelijks aan bod, het gaat telkens over mannen. Belangrijk is de penetratie (wie penetreert wie) en de deelname aan de seksuele activiteit (actief of passief), wat in verband staat met dominantie en onderwerping.

2.2.3.1. De verschillende soorten dromen

Bij Artemidorus zijn er twee soorten dromen terug te vinden: de *droomgezichten* (*enupnia*) en de *droombespiegelingen* (*oneiri*).

De *droomgezichten* “geven de heersende gemoedsaandoeningen van het subject weer, die ‘de geest begeleiden op zijn pad’. Iemand is verliefd, verlangt naar de aanwezigheid van de beminde en droomt dat deze er is. Iemand is verstoken van voedsel, voelt de behoefte om te eten en droomt dat hij aan het eten is.”⁷³ Zowel op geestelijk als op lichamelijk niveau worden verschillende gevoelens weerspiegeld in nachtelijke voorstellingen.

Droombespiegelingen hebben te maken met tijdsverloop en ontwikkelingen. Gebeurtenissen in het leven worden gestuurd en de toekomst wordt getoond.

Hierbij komt nog een tweede onderverdeling aan bod die zich situeert binnen de droomgezichten en de droomspiegelingen. Enerzijds zijn er de duidelijke dromen: wat weergegeven wordt, is zonder uitleg te begrijpen. Er moet niet gezocht worden naar een figuurlijke betekenis. Anderzijds zijn er de dromen die niet letterlijk, maar figuurlijk op te vatten zijn. Hier is een dubbele bodem van toepassing. Beelden zijn niet wat ze lijken. Dit kunnen we betrekken op *toestanden* (*droomgezichten*) en *gebeurtenissen* (*droomspiegelingen*). *Toestanden* kunnen zowel door middel van tekens de boodschap duidelijk maken, als op een directe manier. *Gebeurtenissen* kunnen *theorematisch* of *allegorisch* zijn.

Theorematische dromen “tonen direct wat op het plan van de toekomst al bestaat; dan ziet men bijvoorbeeld in een droom het schip waarmee men later schipbreuk zal lijden, of men

⁷² Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 3: De zorg voor zichzelf*. Nijmegen 1985, p. 11.

⁷³ Ibidem, p. 15.

ziet dat men wordt aangevallen met het wapen dat de volgende dag een verwonding zal toebrengen.”⁷⁴ Bij *allegorische dromen* “is het verband tussen het beeld en de gebeurtenis indirect: het is ook mogelijk dat het beeld van het schip dat op de klippen loopt, geen schipbreuk aankondigt en zelfs geen ongeluk, maar voor de slaaf die deze droom heeft, zijn toekomstige bevrijding.”⁷⁵

Volgens Artemidorus kunnen ‘deugdzame personen’ geen toestandsdromen hebben, daar zij hun verlangens en angsten kunnen proportioneren en onderdrukken. Deze personen zijn in staat evenwicht te bewaren.

2.2.3.2. De analyse van seksuele dromen

Seksuele dromen bij Artemidorus worden opgedeeld in drie types alvorens geanalyseerd te worden. Er wordt een onderscheid gemaakt tussen de handelingen in nachtelijke voorstellingen. Deze handelingen kunnen in overeenstemming met de wet zijn (*kata nomon*), niet in overeenstemming met de wet zijn (*para nomon*) en tegen de natuur zijn (*para phusin*).⁷⁶

Ik bespreek voornamelijk de seksuele handelingen die met vrouwen plaatsvinden. De onwettige handelingen (*para nomon*) bestrijken het gebied van incest, waarop ik niet verder in zal gaan.

Bij de bespreking van handelingen in overeenstemming met de wet (*kata nomon*) worden bij Artemidorus drie categorieën vrouwen genoemd met wie een man contacten kan hebben: de echtgenote, de minnares en de prostituee. Wanneer de man droomt dat hij omgang met zijn echtgenote heeft, dan is dit “een gunstig teken, want de echtgenote staat in een natuurlijk, analogisch verband tot zijn ambacht en zijn beroep; evenals met deze, heeft hij met haar een legitieme, algemeen aanvaarde band; hij heeft profijt van haar, net als van een welvarende onderneming, en het genot dat de omgang met haar hem verschaft, is een voorbode van het genot dat hij zal hebben van de inkomsten uit zijn beroep.”⁷⁷ Wanneer de man in zijn dromen seks heeft met zijn minnares, dan betekent dit hetzelfde als seks met zijn echtgenote.

Bij prostituees is er wel een verschil. Deze vrouwen worden gezien als object en staan in voor

⁷⁴ Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 3: De zorg voor zichzelf*. Nijmegen 1985, p. 16-17.

⁷⁵ Ibidem, p. 17.

⁷⁶ Ibidem, p. 23.

⁷⁷ Ibidem, p. 24.

het genot van de man. Deze seksuele activiteit hield evenwel enige vorm van schaamte in. Dit is echter niet de reden waarom gemeenschap met prostituees een negatieve connotatie krijgt. De plaats van de omgang is hier van belang. Een bordeel kon namelijk op verschillende manieren aangeduid worden. Een woord dat hiervoor gebruikt werd, was synoniem met het woord dat ‘winkel’ of ‘werkplaats’ betekende en dus als iets goeds gezien werd. Maar dit woord kende ook een andere betekenis dat associaties met een kerkhof opriep, namelijk de ‘plaats voor iedereen’ of de ‘gemeenschappelijke plaats’, wat wil zeggen dat er niks uitzonderlijks aan verbonden was, want iedereen kon er komen.⁷⁸

De tweede reden waarom seks met prostituees in dromen als negatief werd ervaren, heeft te maken met de verspilling van zaadcellen bij ejaculatie. Er is immers geen sprake van voortplanting, daar dit enkel bij de echtgenote gebeurt.

Bij deze drie categorieën vrouwen kan ook nog de onenightstand toegevoegd worden. Of je na een avontuurtje een gunstige toekomst zal hebben of niet, hangt af van de maatschappelijke waarde van de vrouw. Rijke, mooie vrouwen die uit vrije wil handelen zorgen voor positieve vooruitzichten.⁷⁹

Verder is de rol die de dromer speelt tijdens de seksuele activiteit van groot belang. Immers, ook in dromen geldt de sociale orde. Wanneer de dromer passief deelneemt, dan gaat dit in tegen deze orde. De sociale hiërarchie omdraaien wordt gezien als een slecht voorteken. Niet enkel dromen over een passieve deelname, maar ook dromen waarin men omgang heeft met de echtgenote van een ander zijn ongunstig, daar deze vrouw onder het gezag van haar echtgenoot staat. Dit wordt door de wet beschouwd als overspel.

Bij de handelingen die tegen de natuur zijn (*para phusin*) komt de paringshouding aan bod. Artemidorus gaat ervan uit dat “[de mensen door de natuur één zeer duidelijke paringshouding voorgeschreven gekregen hebben]: met de gezichten naar elkaar toe gekeerd, de man boven op de vrouw.”⁸⁰ Andere houdingen kunnen niet en worden in verband gebracht met losbandigheid en voorspellen “gebrekkige sociale betrekkingen (slechte verstandhoudingen, vijandschap), of ze kondigen een in economisch opzicht nadelige handelingen aan (men voelt zich ongemakkelijk, men ‘zit krap’).”⁸¹

⁷⁸ Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 3: De zorg voor zichzelf*. Nijmegen 1985, p. 25.

⁷⁹ Ibidem, p. 25.

⁸⁰ Ibidem, p. 28.

⁸¹ Ibidem, p. 29.

Ook seksuele betrekkingen tussen twee vrouwen zijn tegennatuurlijk. Dit in tegenstelling is tot seks tussen twee mannen. Artemidorus gaat namelijk uit van penetratie. Daar dit bij twee vrouwen niet mogelijk is, zijn er attributen nodig. Hierdoor komt de vrouw op dezelfde plaats als de man, wat tegennatuurlijk is en een ondermijning van de sociale orde inhoudt.

Zulke dromen duiden op het ondernemen van vergeefse activiteiten, scheiding, weduwe worden, of uitwisseling of kennis van vrouwelijke geheimen.⁸²

Over de handelingen in dromen zegt Foucault dat Artemidorus niet duidelijk afbakent welke seksuele handelingen wel en niet mogen in dromen. De grens tussen ‘natuurlijke’ en ‘tegennatuurlijke’ handelingen is onduidelijk.⁸³ Het is aan de dromer zelf om een oordeel te vellen over zijn nachtelijke voorstellingen. Er is bijgevolg discussie mogelijk over welke handelingen verboden zijn en welke niet.

⁸² Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 3: De zorg voor zichzelf*. Nijmegen 1985, p. 30.

⁸³ *Ibidem*, p. 39.

3. Seksualiteit en het (vroege) christendom

Het christendom is een erg complex en vaak onderzocht thema. Ik behandel kort enkele belangrijke aspecten.

Al ten tijde van het Romeinse Rijk deed het christendom zijn intrede. Dat het een reactie was op de voor-christelijke, heidense wereld waarin seksualiteit een vrijgeleide genoot, wil Peter Brown niet zo nadrukkelijk gezegd hebben.

“Het is [...] moeilijk de uiterste strengheid in de christelijke seksuele ethiek en de plotselinge nadruk van de christenen op totale seksuele onthouding te verklaren en bijgevolg te vergoelijken door aan te voeren dat deze een weliswaar overdreven, maar zeer begrijpelijke reactie waren op de uitpattingen die gewoon waren bij de hoogste klassen van het Romeinse Keizerrijk. We hebben daarentegen te maken met een samenleving waarin de toon al lange tijd gezet werd door ernstige en voorzichtige lieden. De filosofen schreven zo uitvoerig over onderwerpen als vrouwen en huwelijk, en zelfs over de seksuele gemeenschap, om mensen uit de hoogste klassen als het ware een manier aan te reiken om in gezelschap hardop te kunnen nadenken over gewichtige onderwerpen als macht, gepaste orde en de onverstoorde continuïteit van het bestaan.”⁸⁴

Er is dus eerder sprake van een verschuiving die al langer aan de gang was.

Diverse groepen, die als aanhangers van het christendom kuisheid als hoogste goed beschouwden, ontstonden, elk met een eigen leider. Onthouding en maagdelijkheid waren begrippen die herhaaldelijk terugkwamen in de verschillende stromingen, maar ze kenden uiteenlopende betekenissen. De seksuele onthouding hield naargelang het geografisch gebied verschillende boodschappen in en de plaatselijke kerken streefden elk een bepaald leefpatroon na.⁸⁵ Seksualiteit werd in het christendom hoe langer hoe meer afgewezen, terwijl de heidense cultuur de klemtoon op beheersing legde. Begeerte was des duivels en vrouwen stonden voor seksuele dreiging⁸⁶. Bij mijn uiteenzetting over de Grieken en de Romeinen is de ascetische levenswijze aan bod gekomen, maar in het christendom krijgt dit begrip een andere invulling. Genot wordt radicaal genegeerd, terwijl het aanvankelijke doel van de heidenen het voorkomen van buitensporigheid was. Alexander Nehamas vergelijkt de ascese van de heidense oudheid met het christendom en concludeert dat het individu in de klassieke oudheid ervoor moest zorgen geen slaaf te worden van het genot, maar het zelf genot moest onderwerpen. Op die manier kon hij de baas over zichzelf worden. Ascese legde in de eerste plaats de nadruk op het regelen van het genot en niet op het volledig verbannen. Het had geen zin lust te ontkennen, want het was sowieso in een bepaalde mate aanwezig. Eerder moest

⁸⁴ Brown, Peter. *Lichaam en maatschappij: man, vrouw en seksuele onthouding in het vroege christendom, 50 na C.-450 na C.* Amsterdam 1990, p. 15.

⁸⁵ Ibidem, p. 160.

⁸⁶ Ibidem, p. 62.

men streven een bepaalde mate van bevrediging, zonder zich over te geven aan de verlangens. De methode van de Kerk, echter, was volledige ontkenning.⁸⁷

Naast het uitroeien van genot en lust was er de opkomst van verplichtingen, verboden en zonden, wat gepaard ging met de vereiste te biechten wanneer de gelovige de regels overtreden had.

Herhaaldelijk komt het scheppingsverhaal van Adam en Eva terug in de gedachtegangen die zich rond het christendom ontwikkelden, met de zondeval centraal. De mens is niet langer onsterfelijk, wat betekent dat de dood onvermijdbaar is. Bij de Romeinen was de voortplanting belangrijk om nakomelingen te verzekeren, zodat het uitsterven van de familie tegengegaan en de dood omzeild kon worden. Brown zegt dat het christendom die in de tweede eeuw haar intrede deed zich niet zozeer concentreerde op de dood, en dit als het punt van menselijke zwakheid zag, maar dat het zwaartepunt verplaatst werd naar de seksualiteit, die niet langer beschouwd werd als een middel om de dood te omzeilen. Er werd door sommige denkers zelfs aangenomen dat het de begeerte was die de dood veroorzaakte.⁸⁸

De onbevleete ontvangenis van Maria bevorderde de kuisheidsgedachte. Maria had namelijk een zoon het leven geschonken en was bevrucht geraakt zonder penetratie, waardoor zij haar reinheid bewaard had. De Kerk zag deze maagdelijkheid als het hoogst na te streven doel.

Verskillende profeten verkondigden elk hun idee, maar het aan banden leggen van de seksualiteit was overal van groot belang. Het lichaam werd opgeofferd voor God⁸⁹.

Het huwelijk werd niet overal op dezelfde manier onthaald. In sommige groeperingen werd het aanvaard, maar ook niet meer dan dat. Doorgaans was het huwelijk wenselijk en geslachtsgemeenschap erbuiten was een zonde. Maar ook in echtelijk verbond was een kuis leven de norm. Het huwelijk werd gezien als een aardse optie voor de gewone mens, terwijl het niet trouwen en celibatair leven van geestelijken en nonnen een roeping was die niet voor iedereen weggelegd was. “Het huwelijk [...] was geen ‘gave’. Getrouwd zijn was meer een bewijs dat men niet door God was geroepen tot onthouding. Gehuwde personen bezaten niet de allervolmaaktste eigenschap van het onverdeelde hart; de getrouwde heeft zorg voor aardse zaken, en wil zijn vrouw behagen, en zijn aandacht is verdeeld.”⁹⁰ Praet noemt het huwelijk

⁸⁷ Nehamas, Alexander. *The art of living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley 2000, p. 179.

⁸⁸ Brown, Peter. *Lichaam en maatschappij: man, vrouw en seksuele onthouding in het vroege christendom, 50 na C.-450 na C.* Amsterdam 1990, p. 67.

⁸⁹ Ibidem, p. 139.

⁹⁰ Ibidem, p. 43.

ten tijde van Paulus (ca. 3 tot 64 of 67), die een vroege leider van de christelijke kerk te Rome was, “een honorabele ‘second best’”⁹¹, terwijl “het celibaat als ideaal het hoogst staat”⁹².

Door middel van het huwelijk probeerde de christelijke gemeenschap de seksuele driften onder controle te houden. Daar was de geslachtsdaad immers wel toegelaten. Indien je als man je seksuele behoeften dus wou bevredigen, was je verplicht om te trouwen. Een andere optie werd niet aangeboden. Augustinus (354-430) schreef drie zaken toe aan het huwelijk, die bekend stonden als de “drie deugden van het huwelijk”⁹³: men trouwde ten behoeve van de voortplanting, zorgde hiermee voor sociale stabiliteit en overspel werd erdoor voorkomen.⁹⁴ Het huwelijk was een verbond afgesloten voor het leven. De Kerk verbood echtscheiding. Wat ze eveneens afkeurde, was het hertrouwen van weduwen en weduwnaars.⁹⁵

Buiten het huwelijk was elke seksuele handeling een zonde; binnen het huwelijk heerste er tolerantie, maar kuisheid werd geopperd. Wanneer de kerkelijke leer de seksualiteit bespreekt, heeft ze het voornamelijk over twee zaken: lust en seksuele posities. Allebei behoorden ze tot het domein van de zonden. Elke positie, immers, die afweek van de norm (de missionarishouding) zag de Kerk als een lustverwekker, ergo een boosdoener.⁹⁶ Het christendom introduceerde hiermee een breuk van “de antieke gedachte van liefde als een eenheid van seks, gevoel en genot.”⁹⁷

⁹¹ Praet, Danny. *De problematisering van de seksualiteit in de heidense, joodse en christelijke spirituele biografieën van de late Oudheid (ca. 200 - ca. 500 n.C.)*. Gent 1997, p. 199.

⁹² Ibidem, p. 199.

⁹³ Augustinus, Aurelius. *Le bien du mariage; La virginité consacrée*. Paris 1992.

⁹⁴ Talvacchia, Bette. *Taking positions: on the erotic in Renaissance culture*. New Jersey 1999, p. 117.

⁹⁵ Brown, Peter. *Lichaam en maatschappij: man, vrouw en seksuele onthouding in het vroege christendom, 50 na C.-450 na C.* Amsterdam 1990, p. 46.

⁹⁶ Talvacchia, Bette. *Taking positions: on the erotic in Renaissance culture*. New Jersey 1999, p. 117.

⁹⁷ Merquior, José Guilherme. *De filosofie van Michel Foucault*. Utrecht 1988, p. 132.

4. Seksualiteit en de renaissance

Naargelang de periode of de locatie bestonden er tijdens de renaissance verschillende denkbeelden over de seksualiteit. Ik zal het voornamelijk hebben over de vijftiende en de zestiende eeuw en mijn bespreking situeert zich grotendeels in Venetië.

De renaissance was een mannenwereld, waarbij de vrouw naar de achtergrond verdween. Ik zal beide seksen behandelen, maar richt mij hoofdzakelijk op de vrouw. Bij mijn uiteenzettingen heb ik het voornamelijk over mannen en vrouwen afkomstig uit de hogere maatschappelijke klassen.

Ik bespreek eerst kort de man, waarna ik het heb over de vrouw en haar mogelijke statussen in de maatschappij. Hierna is het de beurt aan de illegitieme seks en behandel ik vier seksuele misdaden die de man en de vrouw als voornaamste actoren hebben. Om te besluiten concentreer ik mij op “La Gouvernamentalité” van Michel Foucault. In die tekst wordt een nieuwe bestuursmentaliteit beschreven, die opkomt vanaf de zestiende eeuw en waarbij het subject centraal staat.

4.1. De man

Het leven van de man omvatte drie belangrijke zaken. Naast de vriendschap die een man met een andere man had, was er de mannelijke eer en het mannelijk genot, die alledrie deel uitmaakten van een leefregel, namelijk die van de *virtu*. Ruggiero definieert *virtu* als “an ongoing display of male power, rationality, and control which was central to adult masculine identity, status, and discipline.”⁹⁸ Met deze *virtu* hoorde de man ten allen tijde rekening te houden. Zijn reputatie was van uiterst groot belang. Het was dan ook de bedoeling dat bij volwassen mannen de *virtu* de verlangens overheerste. Eenmaal volwassen, werd er immers een lijn getrokken onder de seksuele vrijheid van de *gioventu* en hoorde de man controle over zichzelf uit te kunnen oefenen.⁹⁹

Alvorens de man in het huwelijksbootje stapte en het nageslacht verzorgde, doorliep hij het stadium van de *gioventu*. Dit is vergelijkbaar met de knapenliefde uit de oudheid. Net zoals bij de klassieken gold ook hier de tegenstelling actief-passief. De renaissance was immers een mannenwereld en passiviteit bij de man vond dus geen goedkeuring. De man had een leidersfunctie en hoorde ook tijdens seksuele activiteiten de positie in te nemen. Dit was zo

⁹⁸ Ruggiero, Guido. *Machiavelli in love: Sex, Self, and Society in the Italian Renaissance*. Baltimore 2007, p. 86.

⁹⁹ Ibidem, p. 103.

voor volwassen mannen. Bij adolescenten werd een passieve rol door de vingers gezien, want net zoals in de oudheid was het gebruikelijk dat het een jonge *giovane* was die een relatie onderhield met een oudere *giovane*.¹⁰⁰

De *gioventu* was, zoals net gezegd, een stadium. Het was de gewoonte dat de man een lange periode wijdde aan andere mannen, en zich daarna pas verbond met een vrouw. Ruggiero spreekt dan ook van een afwezigheid van seksuele identiteit, daar iedereen deze periodes meemaakte en het niet onmiddellijk een eigen keuze of geaardheid was.¹⁰¹

Later zullen we zien dat sodomie in Venetië een zwaar misdrijf was, maar dat er een algemeen stilzwijgen heerste.

4.2. De vrouw

De vrouw begon haar leven als een meisje of *puella*, een bestaan dat gekenmerkt werd door een seksuele onschuldigheid. Het meisje was nog niet seksueel actief, waardoor tijdens die periode haar maagdelijkheid en puurheid niet beschermd hoefden te worden. Ze kende een rustig bestaan en het was niet vreemd dat ze bij de rest van de familieleden in dezelfde slaapkamer sliep. In de veertiende eeuw in Venetië behoorde een meisje tot haar twaalfde levensjaar tot deze categorie. In de vijftiende eeuw was ze *puella* tot de leeftijd van dertien of veertien.¹⁰² Eens het stadium van *puella* voorbij, kon de volwassenheid haar intrede doen. Het meisje werd een vrouw, en dus volwassen, door in het huwelijk te treden. Deed ze dit niet, dan had ze enkele andere – al dan niet aanvaarde - opties in het leven: non, prostituee of oude vrijster worden.

Het model in de renaissance was dat van het huwelijk. Man en vrouw trouwden met elkaar en de vrouw werd echtgenote. Gezinsuitbreiding maakte de vrouw moeder. Familie en huwelijk waren de basisinstituten. Dat het huwelijk en de bijhorende voortplanting het meeste aanzien genoot, laat Erasmus blijken in zijn tekst “Lof van het Huwelijk” , waarin hij een vriend het celibatair bestaan afraadt:

“En toch zal je dat plan opgeven en het celibaat, een onvruchtbare, bijna onmenselijke manier van leven, laten vallen om je te wijden aan de heilige plicht van het huwelijk, daar zal ik voor zorgen. Daarbij wil ik de affectie van je naasten en hun invloed helemaal buiten beschouwing laten – al zou de eerste al genoeg moeten zijn om je tot andere gedachten te brengen – totdat ik met

¹⁰⁰ Ruggiero, Guido. *Machiavelli in love: Sex, Self, and Society in the Italian Renaissance*. Baltimore 2007, p. 26.

¹⁰¹ Ibidem, p. 27.

¹⁰² Ruggiero, Guido. *The Boundaries of Eros: Sex crime and sexuality in Renaissance Venice*. Oxford 1985, p. 149.

overduidelijke argumenten heb aangetoond dat het huwelijk én eezamer én nuttiger én aangamer voor je is, om niet te zeggen op dit moment noodzakelijk.”¹⁰³

Hiernaast kon een vrouw toetreden tot het klooster. Dit sloot evenwel enige vorm van procreatie uit. Van een huwelijk was er wel sprake, daar de non zich verbond met Christus en door het leven ging als zijn bruid. Naast status van de echtgenote (en moeder) werd die van non het beste onthaald in de maatschappij. Beide leefwijzes stonden voor stabiliteit en regelmaat. De gemeenschap moest er een van orde zijn en die orde diende te allen tijde gehandhaafd te worden. Mensen die afweken van de seksuele norm en dus die stabiliteit in het gedrag brachten, werden gezien als buitenstaanders. Zij werden door middel van straffen aangemaand een beter leven te gaan leiden.

Naast deze twee mogelijkheden voor de vrouw – non en echtgenote/moeder – was er nog een derde, die echter niet compleet legaal was, maar niet illegaal genoeg om aan straffen te worden onderworpen: de prostituee. Zij had in de maatschappij een bepaalde functie, tegenstrijdig aan haar ‘onordelijk’ beroep, namelijk die van ordehandhaver.

4.2.1. De echtgenote en het huwelijk

Een meisje werd pas echt een volwaardige vrouw door in het huwelijk te treden. Hiermee werd ze toegelaten tot de wereld van de volwassenen, zij het meestal op erg jeugdige leeftijd. “While brides were teenage girls, grooms were fledging or full-fledged adults, often ten or more years older.”¹⁰⁴ De leeftijd waarop de vrouw trouwde, nam gedurende de renaissance licht toe. Vooraleer de man huwde, doorliep hij nog de periode van de adolescentie - of *gioventu*, wat ik daarnet al besproken heb. Het lag niet vast hoe lang deze periode duurde in een mannenleven, maar over het algemeen huwde hij toen hij midden of eind de twintig was.

Om in het huwelijk te treden bestond er een wettelijk contract dat drie zaken inhield. Ten eerste moesten beide partijen akkoord gaan om te trouwen. Ofwel gaf men de toestemming in eigen persoon, ofwel gebeurde dit via een volmacht, wat bij de vrouw vaak het geval was. Zij werd dan gerepresenteerd door de vader of een ander familielid. Ten tweede werd in dit contract vastgelegd hoeveel de bruidsschat bedroeg. Als laatste werden de geloftes uitgewisseld in het bijzijn van een notaris.¹⁰⁵ Het huwelijk werd evenwel meer en meer een

¹⁰³ Erasmus, Desiderius. *Lof en Blaam*. Amsterdam 2004, p. 10.

¹⁰⁴ Chojnacki, Stanley. *Women and Men in Renaissance Venice: Twelve Essays on Patrician Society*. Baltimore 2000, p. 15.

¹⁰⁵ Ruggiero, Guido. *The Boundaries of Eros: Sex crime and sexuality in Renaissance Venice*. Oxford 1985, p. 27.

zaak van Kerk en Staat en een louter mondelinge overeenkomst tussen het koppel, wat aanvankelijk voorkwam, werd niet langer aanvaard. “A couple did not marry each other; they were married.”¹⁰⁶

In lagere sociale klassen zag men vaak de noodzaak om in het huwelijksbootje te treden niet meer in, nadat men elkaar reeds de belofte te trouwen gegeven had. Er was een mondelinge overeenkomst die voor het koppel voldoende leek, waarbij het formeel maken van de relatie als overbodig aanvoelde. Er waren immers geen familiale connecties of bruidsschatten die in een contract vernoemd moesten worden. Wanneer deze relatievorm voorkwam in lagere klassen, mengde de Staat zich doorgaans niet, daar die de zaak te onbelangrijk achtte.¹⁰⁷

De familie wilde door middel van het uithuwelijken van hun dochter(s) verbonden aangaan met andere families. Goed kiezen was hier de boodschap. Uiteraard waren voldoende middelen nodig om de bruidsschat te kunnen betalen. Deze bruidsschatten stegen geregeld, waardoor het steeds moeilijker werd voor vaders om dochters uit te huwelijken en er een goedkopere optie, het klooster, de voorkeur genoot. Om te voorkomen dat zo veel jonge vrouwen in het klooster terechtkwamen en er amper nog huwbare dames overbleven, werd in 1420 in Venetië een maximumprijs voor de bruidsschat vastgelegd: 1.600 ducaten. Op die manier werden de eer en het bezit van de familie beschermd en werden de families gevrijwaard van “the ‘shame and danger’ of having unmarried adult daughters at home.”¹⁰⁸

Gewoonlijk bracht de vrouw de bruidsschat mee naar haar man, maar was hij degene die erover waakte en besliste over het gebruik. Wanneer de echtgenoot overleed, liet hij doorgaans een testament na, waarin de regelingen betreffende de eigendommen beschreven stonden. In sommige gevallen erfde de echtgenote alles en kreeg als erfgename geen restricties opgelegd – ze mocht dus hertrouwen, indien ze dat wou - maar het gebeurde ook dat de vrouw niet eens haar bruidsschat terugkreeg en zonder bezit het leven verder moest zetten. Meestal werd die haar echter wel terugbezorgd, maar waren er voorwaarden, zoals het niet opnieuw huwen, aan verbonden.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Naphy, William. *Sex crimes: From Renaissance to Enlightenment*. Gloucestershire 2004, p. 18.

¹⁰⁷ Ruggiero, Guido. *The Boundaries of Eros: Sex crime and sexuality in Renaissance Venice*. Oxford 1985, p. 28.

¹⁰⁸ Chojnacki, Stanley. *Women and Men in Renaissance Venice: Twelve Essays on Patrician Society*. Baltimore 2000, p. 44.

¹⁰⁹ Cohn Jr., Samuel K. *Women in the streets: essays on sex and power in Renaissance Italy*. Baltimore en Londen 1996, p. 54.

Tussen het huwelijk en de dood was het aan de man om zijn vrouw te onderhouden. Maar wanneer de man zijn vrouw kledij of juwelen, of andere spullen gaf, dan bleef hij wettelijk gezien nog steeds de eigenaar van de gegeven goederen.¹¹⁰ Vrouw en bezit gingen dus niet samen. Zij was afhankelijk van de echtgenoot. Er zijn verhalen bekend van vrouwen die ervandoor gingen met hun minnaar en beschuldigd werden van diefstal. Immers, wanneer de vrouw niet naakt vertrok, was ze een dievegge, want ook haar kledij behoorde de echtgenoot toe.

De vrouw bekleedde een ondergeschikte positie waarbij ze haar man gehoorzaamde. Hij was de kostwinner, terwijl haar plaats thuis aan de haard was. Naarmate de eeuwen vorderden begon de vrouw zich meer in het openbare leven te vertonen, maar bleef hierin nog erg ver van de man af staan.

Het was aan de vrouw om het nageslacht te verzorgen, wat haar taak was binnen het huwelijk. De seksuele activiteit van de vrouw controleren was dan ook een belangrijke opdracht, want de man moest zeker kunnen zijn van het vaderschap. Als vrouw was de verwantschap sowieso verzekerd: *Mater semper certa est, pater est quem nuptiae demonstrant*. Mannen waren “potential victims of sex-driven women”¹¹¹ en moesten waakzaam zijn over hun echtgenote, zodat overspel geen kans maakte.

Bij de verwekking van kinderen was het missionarisstandje de enige positie die maatschappelijk aanvaard werd. Deze houding was namelijk gunstig voor de bevruchting, terwijl andere posities, zoals de vrouw bovenaan, conceptie konden bemoeilijken. ‘Speciale’ posities – alles wat niet het traditionele missionarisstandje was - werden daarenboven nog eens gezien als lustverwekkers ook, wat volgens de Katholieke Kerk uit den boze was. Zij had immers als een van de zeven dodelijke zondes ‘lust’.¹¹² De vrouwelijke seksualiteit was een passieve seksualiteit, terwijl de man de actieve partner was. De sociale orde werd dus weerspiegeld in de seksuele relatie tussen man en vrouw, waarbij de vrouw de ondergeschikte positie innam. Men ging er namelijk vanuit dat er slechts één sekse bestond: de man. In dit *one-sex model* werd het geslachtsdeel van de vrouw gezien als het omgekeerde van de man.¹¹³ De vrouw was een mislukte man.

Contraceptie werd beschouwd als een verwerpelijke daad, want onnatuurlijk. De bevolkingstoename werd erdoor verhinderd. Dit wil niet zeggen dat er niet aan

¹¹⁰ Ruggiero, Guido. *The Boundaries of Eros: Sex crime and sexuality in Renaissance Venice*. Oxford 1985, p. 51.

¹¹¹ Naphy, William. *Sex crimes: From Renaissance to Enlightenment*. Gloucestershire 2004, p. 12.

¹¹² Talvacchia, Bette. *Taking positions: on the erotic in Renaissance culture*. New Jersey 1999, p. 117.

¹¹³ Laqueur, Thomas. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Londen 1990, p. 63-66.

geboortebepanking gedaan werd. Er bestonden verschillende methodes, naast onthouding: coïtus interruptus, anale seksbeleving – wat in principe verboden was, en naarmate de paranoia rond sodomie groeide, werden echtgenoten hiervoor gestraft – en abortus. Na de bevalling durfde men wel eens een kind te vondeling te leggen, of stond het af voor adoptie, als men het al niet in de vondelingenschuif achtergelaten had.¹¹⁴ Een andere manier was kindermoord, wat hoofdzakelijk bij arme gezinnen voorkwam.¹¹⁵

Seks behoorde toe aan het huwelijk; erbuiten werd geslachtsgemeenschap niet goedgekeurd. Voorhuwelijkse betrekkingen konden wel door de vingers gezien worden, op voorwaarde dat er een sociaal aanvaardbaar huwelijk uit voortkwam. Vooral in lagere sociale klassen kwam dit vaak voor.

4.2.2. De non

Naast het huwelijk kon de vrouw kiezen voor het klooster. Hoewel, veel keuze was er niet. Het gebeurde wel eens dat de vrouw inspraak had in haar toekomst, maar over het algemeen was het de vader die hierover een beslissing nam.

Non worden was doorgaans een goedkopere toekomst dan huwen. Het waren voornamelijk vrouwen van hoge afkomst die in het klooster gingen, en van wie de familie de hoge bruidsschat niet kon betalen. De prijzen van de bruidsschatten bleven vaak stijgen, terwijl de toegang tot het klooster een goedkopere uitkomst was. Toch moest er in het klooster ook een soort bruidsschat betaald worden, namelijk die aan Christus. In ruil kregen de nonnen tot hun dood een veilige en eervolle thuis aangeboden.¹¹⁶

In de renaissance had het klooster een reputatie die paradoxaal was. Vrouwen die er hun intrek hadden genomen, waren maagden die het uithangbord voor kuisheid betekenden. Nonnen kenden een diepe godsdienstbeleving, waarbij gebeden werd en waarbij de seculiere wereld ver te zoeken was.¹¹⁷ In tegenstelling tot getrouwde vrouwen kregen zij wel de kans om een zekere vorm van macht uit te oefenen en konden ze opklimmen in de hiërarchische wereld van het klooster, netjes afgesloten van de buitenwereld. Tegelijkertijd stond het klooster voor een plaats van ontucht en gebrek aan discipline. Meer zelfs, Girolamo Priuli, die

¹¹⁴ Ruggiero, Guido. *The Boundaries of Eros: Sex crime and sexuality in Renaissance Venice*. Oxford 1985, p. 166.

¹¹⁵ Cohn Jr., Samuel K. *Women in the streets: essays on sex and power in Renaissance Italy*. Baltimore en Londen 1996, p. 149.

¹¹⁶ Laven, Mary. *Virgins of Venice: Broken vows and cloistered lives in the renaissance convent*. New York 2003, p. 25.

¹¹⁷ Ibidem, p. XXIV.

eind veertiende, begin vijftiende eeuw in Venetië leefde en schrijver van dagboeken was, noemde de nonnenkloosters “*public bordellos*” en de nonnen “*public whores*”.¹¹⁸ Mary Laven drukt de paradoxale relatie in *Virgins of Venice* als volgt uit:

“That image of the “pleasant prison” encapsulates paradoxes that continue to dominate our thinking about the convent. On the one hand, nuns have been presented as helpless victims – victims of cruel parents, of tyrannical abbesses, of lascivious priests and their own lusts and vanities. On the other hand, they have been cast as powerful women, whose separation from the domestic sphere presented opportunities rather than constraints.”¹¹⁹

Zoals ik daarnet al aangehaald heb, stond de jonge vrouw, maar vooral haar familie, voor een dilemma: trouwen of non worden? De familie voerde hierover zorgvuldige berekeningen uit, want ze had zekerheid nodig over de huwbaarheid van het meisje. Hierbij werden zaken als uiterlijk en fysieke gezondheid onder de loep genomen. Daarnaast was het aantal zussen van belang en of de familie een bruidsschat kon betalen. Vaders kozen, wanneer ze over een groot aantal dochters beschikten, meestal voor de twee kampen. De dochters met het meeste potentieel werden gebruikt om banden met andere families aan te gaan; de overige dochters kregen een plaatsje in het klooster. Hierdoor kon een groter bedrag besteed worden aan de bruidsschat van de ‘uitverkorenen’ die gingen trouwen.¹²⁰

Over het algemeen besliste de familie dus en het was dan ook niet uitgesloten dat de dochter hierover enige ontevredenheid uitte. Vrouwen die gingen trouwen konden zo hun ware roeping missen, terwijl nonnen soms liever echtgenote geworden waren. “Just as there were cases of involuntary vocations, so there were also forced marriages, and both would occasionally result in women escaping or petitioning for release of their vows. But, for the most part, nuns – like secular brides – internalized the needs of their families and responded to the call to act in accordance with the family honor.”

In sommige gevallen bestond de mogelijkheid dat de vrouw inspraak had in wat er van haar zou worden. Zij mocht zelf kiezen, ofwel voor een man, ofwel voor haar geloof. Prostitutie was een keuze die niet in goede aarde viel bij de familie. Haar goede naam stond immers op het spel. Er was nog een optie, die slechts af en toe voorkwam: het vrijgezellenbestaan van de oude vrijster. Deze dame bleef financieel afhankelijk van de ouders, maar hoorde zich te onthouden van seksuele activiteiten, daar geslachtsgemeenschap buiten het huwelijk niet

¹¹⁸ Laven, Mary. *Virgins of Venice: Broken vows and cloistered lives in the renaissance convent*. New York 2003, p. XXIV.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. XXXI.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 26.

toegelaten werd. Deze levenswijze werd door de familie meestal niet goed onthaald, maar het was een nog enigszins aanvaardbare optie.

Het kwam voor dat er in bepaalde periodes zodanig veel vrouwen non werden dat er gewoon geen plaatsen vrij waren in het klooster. Dan was het trouwen onder de stand of oude vrijster worden.¹²¹

Bij mannen kwam dit vrijgezellenbestaan vaker voor, net doordat al die vrouwen het klooster in gingen en er niet genoeg bruiden waren om iedereen tevreden te stellen. Uiteraard waren er ook mannen die liever niet huwden.

In het klooster mocht de non dan wel in een hiërarchische relatie tot de anderen staan en mocht er dan wel een mogelijkheid zijn voor nonnen om macht uit te oefenen, toch bleef de non een vrouw die ondergeschikt was. Dit werd duidelijk in de benaming. Nonnen werden stevast “bruiden van Christus” genoemd, waarbij meteen hun afhankelijke relatie tot Christus tentoongesteld werd, terwijl de geestelijke mannen door het leven gingen als “soldaten van Christus” en dus het heft in eigen handen namen en ten strijde gingen. De mannen bezaten de macht. Ook de wereld van de kerk was een mannenwereld.¹²²

Reformatie en Contra-Reformatie

Het protestantisme kon zich niet verzoenen met het idee dat de Katholieke Kerk had over het bestaan van de nonnen. Vrouwen in het klooster bezaten macht en oefenden invloed uit op de gemeenschap. Tijdens de reformatie (16^{de} eeuw) was er een angst voor dit gezag. Mary Laven beschrijft in haar *Virgins of Venice* hoe de perfecte wereld er voor de hervormers uitzag:

“In the reformers’ utopia, there would be no convents, no brothels and no adultery. Instead, men and women would work together in benign, if unequal, partnerships, serving God, rearing children and contributing to the domestic economy.”¹²³

De protestanten waren van mening dat er in de Bijbel nergens sprake was van de noodzaak dat mannen en vrouwen zich terugtrokken in een klooster. God verlangde dit niet, maar wilde dat vrouwen trouwden, hard werkten, hun kinderen graag zagen en de burens hielpen.¹²⁴

Daar bovenop kwam nog eens dat de moeilijkheidsgraad van kuisheid te hoog geacht werd.

¹²¹ Ruggiero, Guido. *The Boundaries of Eros: Sex crime and sexuality in Renaissance Venice*. Oxford 1985, p. 163.

¹²² Weaver, Elissa B. “Gender”. *A companion to the worlds of the renaissance*, Guido Ruggiero (ed.). Malden (Mass.) 2007, p. 201.

¹²³ Laven, Mary. *Virgins of Venice: Broken vows and cloistered lives in the renaissance convent*. New York 2003, p. 84.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 84.

Hierdoor was het onvermijdelijk dat er schandalen zouden ontstaan met betrekking tot de zedelijkheid, waardoor de reputatie van het klooster en de katholieke kerk zienderogen zou dalen – wat ook gebeurde als we even teruggaan naar de *public bordellos* van daarnet. Zo een onmogelijk ideaal nastreven werd door protestanten gezien als vragen om problemen.

De contra-reformatie reageerde hierop. In plaats van een afschaffing van de kloosters, waarvoor de protestanten ijverden, ging ze net voor een extreme oplossing die ervoor moest zorgen dat de kuisheid van de nonnen gewaarborgd werd, namelijk een dwangmatige opsluiting. Niemand mocht het klooster in of uit zonder toestemming van de bisschop, want in elke buitenstaander school gevaar. Door middel van hoge muren werden zowel insiders als outsiders eraan herinnerd dat nonnen verwijderd waren van de besmettelijke invloed van de maatschappij.¹²⁵ Immers, “religious women were to be protected from the contamination of worldly emotions.”¹²⁶ Vooral mannen vormden een probleem. Mannelijke familieleden, zoals de vader, broers of dichte ooms, waren verplicht zich eerst aan te melden alvorens ze de conversatiekamer in mochten om hun bloedverwant in het nonnenklooster te spreken. Vaak werd er een andere non aangesteld om dat gesprek af te luisteren.¹²⁷ Mannen die verder van de kloosterzuster stonden, kregen gewoonlijk niet de toelating met haar te communiceren.

Er waren verschillende redenen waarom de nonnen van de gemeenschap afgesloten moesten worden. Niet enkel was men bang voor een aardse vorm van vriendschap die de nonnen kon afleiden van hun devotie, maar ook voor het opduiken van lustvolle praktijken in het klooster. Ten derde werden banden met de buitenwereld als een bedreiging gezien, die de stabiliteit van de kloostergemeenschap onderuit konden halen. Corruptie of de verzuring van de maatschappij konden op die manier het klooster binnensluipen, wat ten stelligste vermeden moest worden.¹²⁸

Dat deze afsluiting van de buitenwereld de nonnen moeilijk viel, behoeft geen betoog. Ze hadden nood aan vriendschap en contact met de familie, noden die zelden of slechts in kleine mate ingevuld werden. Nonnen volledig van de samenleving afscheiden was onmogelijk. Niet alleen moesten de levensmiddelen aangevuld worden, ook de drang naar informatie over de buitenwereld probeerden de nonnen te voeden door contacten te onderhouden met vrouwen – meestal, maar niet altijd, soms ook mannen - uit de gewone maatschappij. Deze vrouwen hadden een brugfunctie. Ze konden opgedeeld worden in drie categorieën: gewone wereldse vrouwen, meisjes uit een kostschool en weduwen. Tijdens de verhoogde graad van

¹²⁵ Laven, Mary. *Virgins of Venice: Broken vows and cloistered lives in the renaissance convent*. New York 2003, p. 90.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 103

¹²⁷ *Ibidem*, p. 92.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 104.

afzondering van de contra-reformatie werden de gewone vrouwen die tegen betaling in het klooster logeerden zo veel mogelijk geweerd, maar het klooster bleef dienst doen als vluchthuis voor getrouwde vrouwen met problemen, zoals slachtoffers van huiselijk geweld, die daar onderdak kregen terwijl de kerk een onderzoek naar de onregelmatigheden binnen dat huwelijk uitvoerde. De kostschoolmeisjes waren meestal voorbestemd om te trouwen, maar verbleven tijdens hun kinderjaren in het klooster en ontwikkelden er vriendschapsbanden met de kloosterzusters die ook in stand gehouden werden wanneer de meisjes zich weer in de gewone maatschappij bevonden. De weduwes in het klooster waren na de dood van de echtgenoot toegetreden tot een orde en zetten hun leven in vroomheid verder. Deze vrouwen konden nog min of meer gecontroleerd worden. Maar de mensen van buitenaf die minder in de hand te houden waren, waren de onmisbare bediendes.

Op deze manieren ontstonden er vrouwennetwerken, waarbij ook prostituees van de partij waren. De band tussen de prostituee en de non bleek vrij sterk. Er waren namelijk verschillende raakpunten. Niet enkel waren ze allebei vrouwen die zichzelf mannelijke eigenschappen toebedeelden, ze streefden bovendien beiden iets gelijkaardigs na. De nonnen gingen voor een zedig leven, waarbij ze kuisheid hoog in het vaandel droegen, terwijl de taak van de prostituee was ervoor te zorgen dat de deugden van de stad bewaard bleven door zichzelf ter beschikking te stellen. Ondanks het aanbieden van het eigen lichaam en dus het eigen zondige leven, hielden ze zo de stad op zedelijk vlak “proper”.¹²⁹ Vooral de magistraten waren niet erg gebrand op de contacten die nonnen met prostituees onderhielden, want ze waren bang voor eventuele slechte invloeden. Het kwam dan ook voor dat er bij de vrouwen onder elkaar al eens een seksuele handeling gesteld werd. Mary Laven ziet drie gelijkenissen tussen nonnen en prostituees:

“First, brothels and prostitutes were public (as was emphasized repeatedly in the language of insult). As we have seen, convents shared something of that public status; despite the Counter-Reformation stress on enclosure, they continued to provide open house to all and sundry. Moreover, disregarding the legal proscriptions, prostitutes themselves had a propensity to hang around nunneries. Second, nuns, like prostitutes, were unkept women, and as such were viewed as being vulnerable to sexual temptation. Prostitutes, of course, had already fallen; but, as is clear from the verbal attacks on Venetian convents, it was well within the bounds of the contemporary imagination to envisage nuns dropping to their level. Finally, there existed institutions in Counter-Reformation Venice that blurred the distinction between the chaste nun and the sexually corrupted woman. The Convertite was a nunnery not for virgins, but for fallen women. [...] For these reasons, whenever confidence in the chastity of Christ’s brides wavered, the polarization of nun and whore readily collapsed.”¹³⁰

¹²⁹ Laven, Mary. *Virgins of Venice: Broken vows and cloistered lives in the renaissance convent*. New York 2003, p. 68.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 149.

Naast vrouwen waren er ook mannen die zich op heilig grondgebied waagden in de hoop in de nonnen te kunnen bereiken. Er was in bepaalde periodes een tekort aan huwbare vrouwen, doordat de toeloop tot het klooster enorm was, en mannen - maar ook geestelijken - hadden behoefte aan vrouwelijke contacten. In Venetië waren seksuele relaties met kloosterzusters een misdaad. Logisch, want er werd overspel gepleegd. De non was immers een bruid van Christus, dus wanneer een man zich aan haar vergreep, werd Christus bedrogen. De straffen die op dergelijke misdrijven volgden, focusten zich evenwel volledig op de mannelijke overtreders.¹³¹ In 1605 werd hiervoor voor het eerst de doodstraf ingevoerd.¹³² Het moet gezegd dat de meeste mannen niet voor seksuele relaties het klooster bezochten, maar een vriendschapsrelatie nastreefden. Nonnen boden gezelschap en sociaal contact. Dit contact was belangrijk voor de kloosterlinge. Familiebanden probeerde ze te onderhouden, wat eveneens noodzakelijk was voor de financiering van haar levensloop. “The noble nun did not sever links with her family at the gates of the convent; on the contrary, she fully expected to receive ongoing financial and emotional support from her kindred left outside. The importance of family connections was also evident within the walls of the convents; [...] it was uncommon for a noble girl to enter a nunnery where there were no aunts, cousins or sisters to welcome her.”¹³³ Daarnaast werden huwelijken van de familie gewoonlijk in het klooster gevierd. Hierdoor kreeg de non de familieleden te zien en werd aan de samenleving getoond dat men devotie belangrijk vond.

4.2.3. De prostituee

Prostitutie was een paradoxaal gegeven in de renaissance. Enerzijds behoorde dit tot het misdadige milieu, daar het huwelijk hierdoor ondermijnd werd. Anderzijds was prostitutie op sommige plaatsen in Venetië legaal en wel om de reden die Naphy aanhaalt:

“Not only was the behaviour difficult to find but there were also many cultural reasons for tolerating it. Prostitution dealt with problems arising from large numbers of single men. It allowed married men an outlet for sexual desires without endangering family contracts or inheritance patterns. In the end, there were too many pragmatic arguments for prostitution and too many women driven to it by poverty, if only for a time.”¹³⁴

¹³¹ Laven, Mary. *Virgins of Venice: Broken vows and cloistered lives in the renaissance convent*. New York 2003, p. 151.

¹³² *Ibidem*, p. 154.

¹³³ *Ibidem*, p. 43.

¹³⁴ Naphy, William. *Sex crimes: From Renaissance to Enlightenment*. Gloucestershire 2004, p. 79.

Met andere woorden, het kwam de Staat beter uit prostitutie in bepaalde gebieden toe te laten in plaats van volledig te verbieden, daar clandestiene praktijken hieromtrent moeilijk te achterhalen waren. Door prostitutie te tolereren werd daarenboven een ander euvel vermeden: mannen hadden een alternatief om buiten het huwelijk seks te hebben zonder daarbij andere huwelijken te verwoesten. Mannen pleegden dan wel overspel, wat op zich illegaal was, maar toch werd het bezoeken van een prostituee aanvaard om de eenvoudige reden dat zo de orde bewaard werd.

Daarnaast geeft Ruggiero nog een andere taak van de prostitutie: jongemannen, die een heel stuk later volwassen werden dan de vrouwen, kregen dankzij bordelen de gelegenheid op seksueel vlak de knepen te leren¹³⁵ zonder te moeten overgaan tot ontucht, door ofwel ongetrouwd met een gewone vrouw (dit is: niet-prostituee) te vrijen, of zich schuldig te maken aan 'sodomie' (in de betekenis van seks met een man) of nog andere vormen van misdrijven te plegen, zoals verkrachting. Prostitutie hield niet enkel ordehandhaving in, maar stond eveneens voor een vorm van educatie.

Prostituees hadden een andere functie in de maatschappij dan de echtgenote. De plaats van de echtgenote was hoofdzakelijk in het huis, terwijl de activiteiten van de prostituee zich eerder buitenshuis bevonden. Hiermee bedoel ik dat de prostituee een maatschappelijke functie had en onder de mensen kwam. Beide vrouwen waren tegengesteld aan elkaar.

In de maatschappij kon de prostituee ook gezien worden als het tegenovergestelde van de autoriteiten. Prostitutie was een beroep waarin de vrouw zichzelf meer mannelijke eigenschappen toekende dan in de gewone samenleving gangbaar was. Niet enkel nam de prostituee meer deel aan het dagelijkse leven, ook de seksuele activiteit was vrijer dan binnen het huwelijk, waar de daad in functie stond van de procreatie. In het bordeel heerste de vrouw. De prostituee bezat een machtsfunctie en kende hierdoor gelijkenissen met die andere machtige vrouw in de renaissance: de non.

Dat de renaissance heel wat paradoxen kende op vlak van de seksualiteit is ondertussen duidelijk. Sommige activiteiten waren net zo illegaal als ze legaal waren en werden in de literatuur aangekaart. Dikwijls werd dit gedaan door middel van gesprekken over prostituees of tussen prostituees. Ze stonden in geschriften vaak garant voor de kritische noot.

Binnen de prostituees diende een onderscheid gemaakt te worden tussen de hoer en de

¹³⁵ Ruggiero, Guido. *The Boundaries of Eros: Sex crime and sexuality in Renaissance Venice*. Oxford 1985, p. 11.

courtisane. In tegenstelling tot de hoer genoot de courtisane veel aanzien. Zij bezat de stijl nodig om mannen met een hoge status naar believen te bedienen. Doordat de courtisane zich met dergelijke mannen inliet, kreeg ook zichzelf een betere reputatie. Er kon op haar betrouwd worden, waardoor ze de term ‘*onesto*’ toegekend kreeg, terwijl de hoer ‘*disonesto*’ was.¹³⁶ Al was een bezoekje aan een prostituee niet voor iedereen weggelegd. Lynn Hunt schrijft dat het duurde tot 1790 vooraleer er een democratisering kwam en dat “the whore comes down off her social pedestal and is available to all men.”¹³⁷

4.3. Illegitieme seks

Wanneer afgeweken werd van de ideale omstandigheden om seksuele omgang te hebben - en met afwijken wordt elke vorm van seksbeleving buiten het huwelijk bedoeld - komen we in het domein van de illegitieme seks terecht, waarbij overtredingen begaan werden die Kerk en Staat onrecht aandeden en de sociale orde ondermijnden. Achtereenvolgens bespreek ik sodomie, verkrachting, ontucht (*fornication*) en overspel (*adultery*).

4.3.1. Sodomie

Sodomie was een zwaar misdrijf in Venetië en werd al sinds de middeleeuwen in vier categorieën onderverdeeld door juristen en godgeleerden: “sex between men, sex with animals, non-procreative sex between men and women, and masturbation. However, in practice even procreative sex could be considered unnatural if it was in any position other than the missionary (face-to-face, man on top, woman on her back).”¹³⁸ Een engere definitie van het begrip sodomie concentreert zich op seks tussen mannen – meerbepaald anale gemeenschap en het wrijven van het geslacht tegen de dijen van de passieve partner - waarover ik het het uitvoerigst zal hebben.

Zoals eerder aangehaald, was het de gewoonte dat mannen in hun leven de fase van de *gioventu* doorliepen, waarbij seksuele relaties met andere mannen allesbehalve vreemd waren. Desalniettemin bleef de maatschappij hierdoor gechoqueerd. Er stonden dan ook strenge straffen op deze seksuele beoefening, zelfs de doodstraf was een mogelijk gevolg. Maar aanvankelijk heerste er nog een ‘wat niet weet, niet deert’-mentaliteit, waarbij dergelijke

¹³⁶ Talvacchia, Bette. *Taking positions: on the erotic in Renaissance culture*. New Jersey 1999, p. 106.

¹³⁷ Hunt, Lynn (ed.). *The invention of pornography: obscenity and the origins of modernity, 1500-1800*. New York 1993, p. 42.

¹³⁸ Naphy, William. *Sex crimes: From Renaissance to Enlightenment*. Gloucestershire 2004, p. 104.

praktijken aanvaard werden, zolang er maar geen ruchtbaarheid aan gegeven werd. De zware straffen waren voor de actieve deelnemer, de passieve partner kwam er meestal vanaf met een milde straf. Gewoonlijk was de passieve partner jonger dan de actieve partner, een model van de klassieke oudheid dat overgenomen werd. Doordat de passieve deelnemer vaak nog een jongen was, werd hij niet gestraft, want hij kon niet verantwoordelijk gesteld worden voor zijn daden. Hij onderwierp zich. Dit terwijl de actieve speler maar al te goed wist wat hij deed en de hele daad in gang gezet had. Hij pleegde dus bewust een misdad. ¹³⁹ Dit gold enkel voor Venetië. In andere steden in Europa verliep de bestraffing meestal omgekeerd, want daar ging men ervan uit dat de natuurlijke rol van de man die was van degene die penetreerde. Daardoor was een actieve rol tijdens seks met een andere man toegelaten en werd hij hiervoor zelden gestraft, ook al werd ‘sodomie’ in Europa met wantrouwen en afschuw bekeken. Mannen die zich lieten penetreren, daarentegen, namen ze een vrouwelijke, onderdanige positie in, wat inging tegen de maatschappelijke orde. Zij werden hiervoor meestal hard gestraft. ¹⁴⁰

Sodomie was schadelijk, want ze ondermijnde de sociale orde die de maatschappij trachtte te waarborgen. God was een onmiddellijk slachtoffer van deze vorm van seksbeleving, want de waarden van het huwelijk en de familie werden onderuit gehaald. Bij overspel met een non werd God beschouwd als de bedrogen echtgenoot en diende de man die zich met de non inliet gestraft te worden. ¹⁴¹ Sodomie was een zonde die inging tegen de natuur.

Naast seks tussen twee mannen, was er ook zoets als seks tussen twee vrouwen, hoewel men dit liever stil hield. Naphy schrijft hierover:

“Nevertheless, a number of problems confronted societies, judges and individuals when attempting to deal with same-sex acts between women. First and foremost, it was not clear what crime (if any) was being committed. Sodomy, by its definition involved, at least, penetration and, more usually, anal penetration. Secondly, a male-dominated society and its courts was not really *au fait* with what women got up to at home amongst themselves and their maids. Also, because of traditional religious, medical and ‘psychological’ views about women, there was a real fear that publicising experiment – by their very nature they were ruled by their bodies in general and their sexual organs in particular. The last thing any male wanted to do was give them ideas.”¹⁴²

Er waren weinig gevallen bekend van gemeenschap tussen vrouwen, waardoor bestraffing onmogelijk was. Zoals Naphy aantoonde, was ook helemaal niet duidelijk wat bestraft moest worden, want er was geen sprake van penetratie. In de 18^{de} eeuw kwamen zulke relaties

¹³⁹ Ruggiero, Guido. *The Boundaries of Eros: Sex crime and sexuality in Renaissance Venice*. Oxford 1985, p. 121.

¹⁴⁰ Moulton, Ian Frederick. “The Illicit Worlds of the Renaissance”. *A companion to the worlds of the renaissance*, Guido Ruggiero (ed.). Malden (Mass.) 2007, p. 497.

¹⁴¹ Ruggiero, Guido. *The Boundaries of Eros: Sex crime and sexuality in Renaissance Venice*. Oxford 1985, p. 110.

¹⁴² Naphy, William. *Sex crimes: From Renaissance to Enlightenment*. Gloucestershire 2004, p. 154.

steeds meer op, maar al in de 17^{de} eeuw was men zich zorgen beginnen te maken over de seksualiteit van de vrouw en over haar groeiende kennis van het menselijke lichaam. Het gebeurde wel eens dat een vrouw geëxecuteerd werd voor het stellen van “vage, onnatuurlijke handelingen”.¹⁴³

Sodomie tussen man en vrouw was vermoedelijk een vorm van geboortebeperving, maar mogelijks diende het ook ter seksuele afwisseling.¹⁴⁴ Het werd beschouwd als een afwijkende vorm geslachtsgemeenschap, daar conceptie op die manier niet mogelijk was, waardoor procreatie verhinderd werd.

Masturbatie stond gelijk aan zaadverspilling en was allesbehalve productief. Het was een seksuele vorm die enkel plezier en genot bood, wat het onnatuurlijk en zondig maakte. Masturbatie, zoals Naphy zegt, zorgde er in de renaissancistische maatschappij namelijk voor dat de man narcistische gevoelens ontwikkelde en het zelf ging aanbidden, waardoor hij zich aangetrokken zou voelen tot andere mannen, want zij leken op hem. Seks met een andere man evenaarde dan seks met het zelf.¹⁴⁵ Masturbatie had een negatieve invloed op het seksleven van de man en bracht hem dus in de richting van seksueel verkeer met een andere man.

Over seks met dieren zal ik het niet hebben, daar dit niet relevant is voor mijn bespreking.

4.3.2. Verkrachting

Verkrachting was een misdrijf dat moeilijk bestraft kon worden, daar de bewijzen vaak ontbraken. Het was niet duidelijk of beide partners al dan niet ingestemd hadden of wie er loog. Verkrachting werd door de maatschappij gezien als een kleine misdaad. Dit in tegenstelling tot incest.

Dikwijls werd bij rechtszaken over verkrachting in Venetië een minnelijke schikking opgedrongen, waarbij man en vrouw een relatie begonnen, die eindigde in een huwelijk. Op die manier ontliet de man zijn straf en kwam het ook de vrouw ten goede, want zij kreeg de gelegenheid te trouwen en een volwaardige vrouw te worden. Ruggiero zegt dat de gevolgen van een verkrachting afhingen van de status van de vrouw:

¹⁴³ Naphy, William. *Sex crimes: From Renaissance to Enlightenment*. Gloucestershire 2004, p. 154.

¹⁴⁴ Ruggiero, Guido. *The Boundaries of Eros: Sex crime and sexuality in Renaissance Venice*. Oxford 1985, p. 118.

¹⁴⁵ Naphy, William. *Sex crimes: From Renaissance to Enlightenment*. Gloucestershire 2004, p. 184.

“Rape prosecution was also most sensitive to a woman’s age and status. The victimization of children (*puellae*) was treated with a stern hand. Wives, though much less important, were more valued than widows by the measure of penalties. Unmarried girls of marriageable age, however, found their rapists penalized with little more than a slap on the wrist. When rape struck down the social hierarchy, it could virtually disappear as a crime. If committed in this manner against a single woman of marriageable age, it seemed hardly a crime at all and penalties were negligible. Rapes that crossed social boundaries upward, however, were quite another matter and entailed penalties of unique severity and the full richness of the Avogadori’s rhetoric.”¹⁴⁶

Vrouwen die verkracht werden, waren hun virginiteit kwijt, wat hun marktwaarde deed dalen. Dit bemoeilijkt de zoektocht naar een geschikte echtgenoot, want de puurheid van de vrouw was aangetast. Hiermee wordt verklaard waarom een verkrachte vrouw haar verkrachter als echtgenote aanvaardde. Zo had ze toch nog een echtgenoot gevonden, wat anders misschien niet het geval was.¹⁴⁷

Het misbruiken van bediendes, daar werd geen aanstoot aan genomen. Tenminste, als het de meester van de bediende was die zich vergreep. Wanneer iemand gemeenschap had met de bediende van een ander, en dus het bezit van iemand anders bezoedelde, was een rechtszaak het gevolg.¹⁴⁸ Dit was eveneens zo wanneer een man de vrouw van een andere man verkrachtte. Met deze daad viel hij haar echtgenoot rechtstreeks aan, wat onmogelijk door de vingers gezien kon worden.

Een verkrachting van een man door een man werd als ernstig gezien in Venetië, ernstiger dan de verkrachting van een vrouw. Een vrouw werd namelijk minder belangrijk geacht dan een man en haar slachtofferrol was van een minder grote betekenis.¹⁴⁹

4.3.3. Ontucht (*fornication*)

Wanneer twee ongehuwden een seksuele relatie met elkaar onderhielden, sprak men van ontucht. Zoals ondertussen wel duidelijk is, hoorde seks binnen het huwelijk, dus dit soort ontucht kon niet door de beugel. Bij een overtreding werden overtreders gewoonlijk gestraft, maar in gevallen van ontucht werden beide partijen voor de keuze gesteld: ofwel koos men voor een celstraf die gepaard ging met een boete, ofwel ging men trouwen. Op die manier wilde men het huwelijk promoten.¹⁵⁰

Het was een veel voorkomend fenomeen dat ontucht gepaard ging met liefde. Hiermee bedoel

¹⁴⁶ Ruggiero, Guido. *The Boundaries of Eros: Sex crime and sexuality in Renaissance Venice*. Oxford 1985, p. 96.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 99.

¹⁴⁸ Ibidem, p. 40.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 125.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 35.

ik niet dat er zonder ontucht nooit liefde in het spel was, maar dat dit bij door de ouders vastgelegde huwelijken wel eens vergeten kon worden. Wanneer twee partners, of nu al vastlag of ze gingen trouwen of niet (uithuwelijking), voor hun huwelijksnacht gemeenschap hadden, dan was dit vaak uit de aantrekkingskracht en affectie die men voor elkaar voelde. Dit soort ontucht kwam niet enkel voor bij mannen en vrouwen die tot dezelfde klasse behoorden. Wanneer dit wel het geval was, konden ze trouwen en bleef de sociale orde bewaard, zonder dat er verder problemen over gemaakt werden. De *Avogadori*¹⁵¹ vond echter dat zij wel met strenge hand moesten optreden wanneer de plegers van ontucht niet uit dezelfde klasse afkomstig waren. Een huwelijk werd hier liever voorkomen, maar “[f]ornication with lower-class women was no problem; in fact, it was a significant aspect of the culture of illicit sex in Renaissance Venice.”¹⁵² Het maakte niemand iets uit wanneer een man van een hoge klasse een seksuele relatie had met een vrouw uit een lage klasse, dit werd te banaal bevonden om energie en rechtszaken aan te verspillen, maar in geen geval mocht die seksuele relatie overgaan in een lange relatie of zelfs huwelijk.¹⁵³

4.3.4. Overspel (*adultery*)

Bij ontucht beschouwde men de vader of de familie als het slachtoffer van de seksuele relaties. Want het overspel kon problemen veroorzaken in de banden met andere families of kon de goede naam van de familie besmetten. Overspel had de echtgenoot als slachtoffer.¹⁵⁴ De vrouw bevond zich in een objectrelatie tot haar man en werd gezien als bezit, waardoor zij slechts uiterst zelden als slachtoffer beschouwd werd. Wanneer een man een seksuele relatie aanging met een getrouwde vrouw, dan vergreep hij zich rechtstreeks aan haar echtgenoot. Bijgevolg was de echtgenoot het eerste slachtoffer. Een huwelijk was namelijk het uitwisselen van eigendommen. De echtgenoot bezat zijn echtgenote en wanneer zij iets met een andere man begon, van korte of lange duur, betekende dit voor de man een verlies van eigendom. Dit was de eerste zorg van het gerecht. Met de emotionele schade die aangericht werd, hield het zich nauwelijks bezig.¹⁵⁵

Zoals al eerder gezien betekende overspel ook een aanval op God. Bij de nonnen was dit

¹⁵¹ Wat de *Avogadori* in Venetië precies zijn, vinden we terug in *Machiavelli in love* van Ruggiero: “a small committee of important men responsible for prosecuting many of the more important crimes committed in the city.”

Ruggiero, Guido. *Machiavelli in love: Sex, Self, and Society in the Italian Renaissance*. Baltimore 2007, p. 49.

¹⁵² Ruggiero, Guido. *The Boundaries of Eros: Sex crime and sexuality in Renaissance Venice*. Oxford 1985, p. 35.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 39.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 45.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 45.

makkelijk verklaarbaar, want zij waren zijn bruiden. In de gewone maatschappij stond overspel voor een inbreuk op de familiale waarden. Kind en gezin kwamen in gevaar, want illegitiem nageslacht kon voortvloeien uit overspelige seksrelaties. Bovendien was overspel ook een misdrijf tegen de autoriteiten om soortgelijke redenen. De sociale orde kwam in het gedrang wanneer er illegitiem nageslacht opdook. Controle was belangrijk, vond de Staat. Zo kenden de meeste maatschappijen een *neighbourhood watch* om erop toe te zien dat er geen overspel gepleegd werd.¹⁵⁶

Bij overspel door vrouwen gepleegd, was het mislukken van het huwelijk het gevolg. Bij de man was dit niet zo en kon het huwelijk na een eventuele straf gewoon verder gezet worden. Over echtgenotes en overspel schrijft Ruggiero: “Sexually they were passive, yoked to marriage, but their sexuality was described as actively destroying marriage.”¹⁵⁷

Het opvoeden van kinderen kostte veel geld. Als daar nog eens illegitieme kinderen bijkwamen, werd het leven nog duurder, want ook voor deze kinderen was er geld nodig. Wanneer die volwassen werden, moest ook voor hen geld vrijgemaakt worden voor een bruidsschat of het mannelijke erfgoed, waardoor de echtelijke kinderen het moesten stellen met een kleiner bedrag dan oorspronkelijk voorzien was. Hierdoor kwamen familieverbonden in het gedrang.

Het onwettige kind van de man werd dikwijls in de familie opgenomen. Onwettige kinderen van de adel werden vaak uitgehuwelijkt aan belangrijke families net onder de adellijke klasse. Zo werden banden gecreëerd die beide families goed uitkwamen. Het illegitiem kind van de vrouw, daarentegen, werd niet geaccepteerd. Het economische aandeel van de vrouw in de familie was immers de bruidsschat en weinig mannen wilden die besteden aan kinderen die niet van hen waren. Men liet de verantwoordelijkheid over onwettige kinderen dan ook over aan de biologische vader.¹⁵⁸

4.4. “La Gouvernamentalité”

In zijn tekst “La Gouvernamentalité” bestudeert Michel Foucault wat de kunst van het besturen is. Vanaf de 16^{de} eeuw ontstaat er een bestuursmentaliteit die zich verder ontwikkelt in de 17^{de} en 18^{de} eeuw. Een nieuwe machtseconomie vormt zich en legt de klemtoon op de

¹⁵⁶ Naphy, William. *Sex crimes: From Renaissance to Enlightenment*. Gloucestershire 2004, p. 37.

¹⁵⁷ Ruggiero, Guido. *The Boundaries of Eros: Sex crime and sexuality in Renaissance Venice*. Oxford 1985, p. 48.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 55.

rede: de “Raison d’Etat”.¹⁵⁹

“Il n’a jamais manqué, aussi bien dans le Moyen Age que dans l’Antiquité gréco-romaine, de ces traités qui se présentaient comme <Conseils au Prince>, quant à la manière de se conduire, d’exercer le pouvoir, de se faire accepter et respecter de ses sujets ; conseils pour aimer Dieu, obéir à Dieu, faire passer dans la cité des hommes la loi de Dieu... Mais il est assez frappant que, à partir du XVI^e siècle et dans la période qui va du milieu du XVI^e à la fin du XVIII^e siècle, on voit se développer, fleurir toute une série très considérable de traités qui se donnent non plus exactement comme <Conseils au Prince> ni comme <Science de la politique>, mais qui, entre le conseil au Prince et le traité de science politique, se présentent comme <arts de gouverner>. Le problème du gouvernement éclate au XVI^e siècle, simultanément, à propos de questions différentes et sous des aspects tout à fait multiples. Problème, par exemple, du gouvernement de soi-même.”¹⁶⁰

Deze bestuurskunst kan gedefinieerd worden als “conduire les conduites” en houdt drie vragen in: Hoe word je bestuurd? Hoe bestuur je anderen? En hoe bestuur je jezelf? Als mens wordt men deelachtig aan het feit dat men geregeerd wordt.¹⁶¹ In dit verband wordt gesproken van *assujettissement*, dat zowel onderwerping als subjectvorming betekent.

Het zelf beheren is van groot belang. Zorg dragen voor het zelf gaat vooraf aan het zorgen voor de andere en helpt zelfs bij de creatie van de andere¹⁶², immers “het handelen van actoren [...] [is erop gericht] het handelen van andere actoren te sturen en te besturen.”¹⁶³ De klemtoon ligt niet zozeer op het ontdekken van het zelf als individu en het te weten komen van wie men werkelijk is. Eerder streeft men ernaar het zelf te verbeteren en te streven naar wie men kan zijn, zodat elk leven een kunstwerk wordt.¹⁶⁴ Dit beheren van het zelf roept oefening (*askesis*) op, waarbij zelfkennis onontbeerlijk is.

Individueel werken mee aan hun eigen onderwerping. Bij onderwerping denken we onmiddellijk aan machtsrelaties. Macht, kennis en het subject verhouden zich tot elkaar, maar macht wordt niet gezien als iets negatiefs, waaruit repressie voortkomt. Integendeel, macht is productief en wordt niet uitgeoefend door individuen. Macht is anoniem en creëert individuen.¹⁶⁵ Maar er is ook ruimte voor verzet; subjecten kunnen reageren.¹⁶⁶ Doordat de biopolitiek zich richt op de bevolking en er een permanente maatschappelijke controle ontstaat, is het mogelijk orde te bewaren.

¹⁵⁹ Revel, Judith. *Dictionnaire Foucault*. Paris 2008, p. 67.

¹⁶⁰ Foucault, Michel. “La Gouvernementalité”. *Dits et écrits*. Paris 1978, p. 635-636.

¹⁶¹ Gordon, Colin. “Governmental rationality: an introduction.” *The Foucault effect: Studies in governmentality*. Londen 1991, p. 2.

¹⁶² Nehamas, Alexander. *The art of living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley 2000, p. 167.

¹⁶³ Devos, Rob. *Macht en verzet*. Kapellen 2004, p. 128.

¹⁶⁴ Nehamas, Alexander. *The art of living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley 2000, p. 178.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 174.

¹⁶⁶ Devos, Rob. *Macht en verzet*. Kapellen 2004, p. 123.

Deze kunst van het besturen individualiseert, maar totaliseert tegelijkertijd¹⁶⁷. Hiermee wordt de secularisatie van de herderlijke macht, eigen aan de christelijke zielenzorg, geschetst. De herder heeft als taak het bij elkaar brengen van zijn kudde, in dit geval de verspreide individuen. Zonder de herder zou er geen sprake zijn van een kudde. Hij “moet niet alleen de kudde in zijn geheel beschermen. Hij moet de schapen de hele tijd individueel begeleiden en behoeden met het doel ze naar de weide of naar de stal te brengen.”¹⁶⁸ Constante, doelgerichte waakzaamheid dus.¹⁶⁹ Deze herderlijke macht heeft zich verspreid in de maatschappij, waarbij het heilsperspectief een wereldlijke invulling gekregen heeft. Devos noteert dat “de herderlijke macht [voortaan in dienst staat] van wereldse doelen: de gezondheid, de sociale bescherming, de welvaart en het welzijn van haar onderhorigen.”¹⁷⁰

De koppeling tussen de Staat en de Kerk wordt bij deze bestuursmentaliteit dus problematisch. Zoals Merquior zegt, ontwikkelde er zich een interiorisering van de sociale normen, maar tegelijkertijd zorgde dit ervoor dat de middeleeuwse instelling van de *biecht* versterkt werd, een ritueel dat instond voor het ontdekken van de waarheid.¹⁷¹ Men deed onderzoek naar de eigen gevoelens en zondige intenties en analyseerde op die manier dus het zelf. Het biechten werd een deel van het zelf en overleefde zo de secularisatie van de maatschappij.¹⁷²

Om dieper in te gaan op deze subjectivering vond Foucault het noodzakelijk de oudheid te bestuderen. Want “[v]eel meer dan in de herderlijke zorg voor het vlees van het vroege christendom situeren en ontwikkelen de klassieke bestaanskunsten zich autonoom ten aanzien van de macht, wat toelaat deze dimensie als relatief zelfstandig gebied van problematiseringen en praktijken te bestuderen.”¹⁷³ Dit verklaart waarom Foucault zijn koers wijzigde na zijn *Geschiedenis van de Seksualiteit 1*.

Samen met deze bestuursmentaliteit ontstaat er een *scientia sexualis*, een wil tot weten. De mens erkent zichzelf als seksueel wezen en subject van verlangen. Een “lust aan de waarheid van de lust”¹⁷⁴ dringt zich op.

¹⁶⁷ Gordon, Colin. “Governmental rationality: an introduction.” *The Foucault effect: Studies in governmentality*. Londen 1991, p. 5.

¹⁶⁸ Devos, Rob. *Macht en verzet*. Kapellen 2004, p. 118.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 118.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 119.

¹⁷¹ Merquior, José Guilherme. *De filosofie van Michel Foucault*. Utrecht 1988, 118.

¹⁷² *Ibidem*, 119

¹⁷³ Devos, Rob. *Macht en verzet*. Kapellen 2004, p. 98.

¹⁷⁴ Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 1: De wil tot weten*. Nijmegen 1985, p. 73.

5. *Hypnerotomachia Poliphili*

Gedreven door zijn liefde voor Polia gaat Poliphilus naar haar op zoek in zijn droom in een droom. Af en toe wordt hij gehinderd door een obstakel, een gebouw of constructie, of nimf, maar uiteindelijk ontdekt hij wie de vrouw is die hij zo vurig begeert. Dit is het eerste deel van de *Hypnerotomachia Poliphilus*, of *De Droom van Poliphilus*, waarin beschrijvingen de bovenhand nemen. Niet enkel is Poliphilus' liefde voor Polia groot, ook brandt zijn hart voor de oudheid, wat zich uit in erg nauwkeurige opsommingen van alles wat hij op zijn weg ontmoet.

Het tweede boek van de *Hypnerotomachia Poliphili* geeft het woord aan Polia. Na de tocht van Poliphilus, waarin hij, zijn driften najagend, op zoek gaat naar zijn geliefde, staat het perspectief van de vrouw centraal. Deze vrouw, die gecreëerd werd in de droom van een man, verklaart hoe ze zich voelde en gedroeg na de liefdesverklaringen van Poliphilus. Na mannen afgezworen te hebben en zich verscholen te hebben in de tempel van Diana, gaf Polia zich uiteindelijk over aan haar verlangens. Kuisheid en begeerte hadden in een hevige strijd met elkaar verkeerd, maar uiteindelijk was de tweede oppermachtig. Haar liefde voor Poliphilus was sterker. *Amor vincit omnia*.

Met de *Hypnerotomachia Poliphili* beschreef Colonna, die aangenomen wordt als de auteur ervan, een droom waarin enige nostalgie naar het paganisme groot is, maar deze heidense levenswijze wordt doorspekt en enigszins afgezwakt door het christendom dat zich in de loop der tijd was gaan verspreiden.

In mijn seksuele analyse van de *Hypnerotomachia Poliphili* steun ik op mijn bespreking van de seksualiteit in de oudheid en de renaissance. De onderwerpen die daar aan bod zijn gekomen, zullen in de mate van het mogelijke toegepast worden. Ik ga op zoek naar seksuele elementen in het verhaal die typerend zijn voor de heidense wereld en voor het christendom, om op die manier aan te tonen dat de *Hypnerotomachia* een renaissancistisch product is en dat het, ook al speelt het zich af in een antieke wereld, niet gevrijwaard is gebleven van eigentijdse invloeden.

Ik zal het eerste boek grotendeels volgen en de verschillende aspecten, die zowel ik als Poliphilus tegenkomen, onder de loep nemen. Af en toe verspring ik in het verhaal, om voorbeelden te bundelen. Bij het tweede boek, Polia's versie, ga ik anders te werk. Ik vertel kort wat er gebeurt en spits me vervolgens toe op de vrouw. Als laatste bespreek ik de droom van Poliphilus. Deze werkwijze lijkt mij het best, want op die manier kan ik met de meeste

zorgvuldigheid analyseren.

5.1. De titel

‘Hypnerotomachia’ is een woord dat niet bestaat, maar door Colonna samengesteld was. Het kan onderverdeeld worden in drie Griekse woorden: *ύπνος* of *hypnos* (slaap), *έρωσ* of *eros* (liefde) en *μάχη* of *machè* (strijd of krachtmeting). ‘Poliphilus’ kan op twee manieren vertaald worden: ‘Poli + philus’ kan betekenen dat hij van ‘alle dingen’ houdt, maar in het verhaal merken we al snel op dat er ook een persoon in het spel is, namelijk zijn geliefde Polia (‘hij die van Polia houdt’).

Ike Cialona, die instond voor de Nederlandse vertaling van de *Hypnerotomachia Poliphili*, schrijft dat er een titel bestaat uit de tweede helft van de vierde eeuw na Christus, de *Psychomachia*, die op dezelfde manier geconstrueerd is. Het is mogelijk dat Colonna deze titel als inspiratiebron gebruikte. De *Psychomachia* werd geschreven door Prudentius, een christelijke, Latijnse dichter, en “handelt over de strijd tussen de deugden en de ondeugden met de ziel als inzet.”¹⁷⁵ Hier voegt Cialona nog aan toe dat “in de verbeelding van de middeleeuwen [‘strijd’ een metafoor was] voor de jacht op de liefde.”¹⁷⁶

5.2. De auteur

De *Hypnerotomachia Poliphili* werd in 1499 gedrukt door Aldus Manutius, die in 1494 een drukkerij in Venetië opende. Het boek is, naar alle waarschijnlijkheid, van de hand van Francesco Colonna, maar over het auteurschap bestaan ondertussen een heel aantal gissingen. Ik ga ervan uit dat Francesco Colonna de auteur is, maar wil toch ook even enkele andere personen, over wie gespeculeerd wordt, kort opsommen.

De eerste letters van de 38 hoofdstukken vormen samen een acrostichon: POLIAM FRATER FRANCISCVS COLVMNA PERMAVIT. Vertaald is dit: Broeder Franciscus Columna hield zeer veel van Polia. Deze boodschap kan om verschillende redenen op een dergelijke verborgen manier in de *Hypnerotomachia* verstopt zitten. Als hieruit geconcludeerd kan worden dat broeder Franciscus Columna (Francesco Colonna) wel degelijk de schrijver was, dan is het heel goed mogelijk dat hij zich niet uitdrukkelijk als de auteur profileerde omwille

¹⁷⁵ Colonna, Francesco. *Hypnerotomachia Poliphili (De droom van Poliphilus)* 2. Amsterdam 2006, p. 15.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 15.

van de atmosfeer in Venetië en omstreken. Francesco Colonna was een broeder, die een toonbeeld van zedigheid hoorde te zijn. Er bestond geen seksuele vrijheid en schandalen wilde men wellicht vermijden, wat moeilijk werd door een boek als de *Hypnerotomachia*. Hoewel de tekst op seksueel vlak voornamelijk impliciet blijft en zich behelpt met metaforische omschrijvingen, zijn de bijhorende houtgravures een stuk vrijpostiger. Geregeld duikt er een ontblote borst of penis op, wat als lustopwekkend gezien kan worden. Het is dan ook niet verwonderlijk dat tussen 1499 en 1545 verschillende edities gecensureerd werden, door een verwijdering of maskering van de blootgestelde genitaliën.¹⁷⁷ Ingrid D. Rowland noemt deze houtgravures op het gebied van gewaagde erotiek de directe voorlopers van *I modi*¹⁷⁸, een reeks weinig aan de verbeelding overlatende tekeningen van Giuliano Romano, uitgebracht in 1524.

Wie is broeder Francesco Colonna? Het is bekend dat er in 1467 een monnik in Treviso – eveneens de plaats waarmee de schrijver aan het einde van het tweede boek aftekent - leefde die luisterde naar deze naam en behoorde tot de Orde der Dominicanen. Hij kwam terecht in Venetië, waar hij om onbekende redenen in 1477 verbannen werd. In 1515 woonde Colonna weer in het klooster van San Nicolò in Treviso en werd er beticht voor het ontmaagden van een jong meisje, terwijl hij al drieëntachtig jaar oud was. Het spreekt voor zich dat ontucht niet getolereerd werd, zeker niet van een geestelijke.¹⁷⁹ Volgens Anthony Grafton had Colonna tijdens zijn leven zelf ook seksuele handelingen afgekeurd, door zijn collega's te beschuldigen van sodomie en andere misdrijven.

In 1980 kwam Maurizio Calvesi met een tweede Francesco Colonna voor de dag, die in dezelfde periode leefde als de broeder. Deze man kwam uit een hoogstaande Romeinse familie en heerste in 1484 over Palestrina, een plaatsje bij Rome. Volgens de *Hypnerotomachia*-kenner Calvesi kan enkel deze Colonna de auteur geweest zijn, daar hij op de hoogte was van de Egyptische en Romeinse karakteristieken en bouwwerken nodig om dit boek te schrijven.

Een derde man die naar voren geschoven werd als auteur, was iemand die een ongelooflijke kennis bezat op architecturaal vlak: Leon Battista Alberti.¹⁸⁰ De architect had echter geen banden met Treviso en stierf al in 1472. De *Hypnerotomachia Poliphili* wordt niet enkel met de plaats “Treviso” afgetekend, ook de datum staat erbij: 1 mei 1467. Indien deze datum

¹⁷⁷ Szépe, Helena K. “Desire in the printed dream of Poliphilo”. *Art History*. Vol. 19, nr. 3 (Sept 1996), p. 375.

¹⁷⁸ Rowland, Ingrid D. “When in Rome...”. *From Heaven to Arcadia (The sacred and the profane in the Renaissance)*. New York 2005, p. 258.

¹⁷⁹ Colonna, Francesco. *Hypnerotomachia Poliphili (De droom van Poliphilus)* 2. Amsterdam 2006, p. 11.

¹⁸⁰ Lefaivre, Liane. *Leon Battista Alberti's Hypnerotomachia Poliphili*. Cambridge (Mass.) 2005.

klopt, dan is er een mogelijkheid dat Alberti de auteur was, maar volgens Cialona werd het boek pas later geschreven.

Met de drie voorgenoemde mannen houdt het niet op. Tal van andere speculaties, de ene al beter gestaafd dan de andere, bestaan.

5.3. Het eerste boek

De *Hypnerotomachia* gaat van start met Poliphilus in bed. Hij kan de slaap niet vatten en worstelt met gedachten aan de liefde. Uiteindelijk valt hij toch in slaap en kan zijn droom beginnen. Hij komt terecht in een donker woud, op zoek naar een uitweg, maar hoe meer hij zoekt, hoe dieper hij verdwaalt in het woud. Deze duistere wereld representeert mogelijks zijn gevoelens en interne strubbelingen, knopen die ontward moeten worden. Bijna onmiddellijk slaapt hij ook in deze omgeving in, waardoor hem de toegang verleend wordt tot weer een nieuwe wereld, een wereld die zich spiegelt aan de antieke oudheid: een paradijs aan overblijfselen van antieke bouwwerken en sculpturen. In deze droom zal Poliphilus gedurende het hele verhaal blijven.

Poliphilus' liefde voor de antieken is groots, daarover bestaat geen twijfel. Minutieuze beschrijvingen over de weg die hij aflegt en elke constructie die hij ontmoet, vormen een lijvig stuk tekst van de *Hypnerotomachia*. Afmetingen, bouwstoffen, vormen..., niks ontsnapt aan zijn alziend oog. De constructies vormen voor Poliphilus een houvast doorheen het verhaal, telkens komen ze terug. Ze zijn zijn passie; hij voelt zich thuis in deze omgeving. Hij is dan ook een man die 'van alles houdt', net zoals hij van Polia houdt. De zoektocht naar zijn droomvrouw is niet enkel een kwelling, doordat hij erg naar haar verlangt, het is tevens een zege, want hij bevindt zich temidden al deze schoonheid.

Zijn liefde voor zowel Polia als voor de overblijfselen wordt voortdurend met elkaar gemengd. In de perfecte bouwwerken vindt hij haar terug, net als in tal van beelden van nimfen die zijn weg kruisen:

“Maar toen ik naar een paar prachtige stenen beelden van maagdelijke meisjes keek, raakte ik plotseling ontroerd en begon hevig te snikken. Luid galmde mijn liefdesklacht door de zware lucht in dit eenzame, verlaten oord. De beelden deden mij denken aan mijn goddelijke Polia, naar wie ik mateloos verlangde.”¹⁸¹

¹⁸¹ Colonna, Francesco. *Hypnerotomachia Poliphili (De droom van Poliphilus)*. Amsterdam 2006, p. 16. Dit is de editie van de *Hypnerotomachia Poliphili* die ik gebruik. Van nu af aan zal ik na een citaat of parafraze de volgende codering gebruiken wanneer ik naar de *Hypnerotomachia Poliphili* verwijs: (HP,paginanummer).

De zuilen die zijn pad kruisen hebben een constructie met een betekenis. Daar een vrouw eerder wankelmoedig van aard is en dus de man in wellustigheid overtreft, is zij representatief voor het langere gegroefde deel van de zuil. De man krijgt het kortere deel met het stafwerk. Dit was volgens Poliphilus een gangbare regel uit de oudheid. Voor karyatiden liet men vrouwelijke slaven aandraven als model. Doordat ze vereeuwigd waren in zuilen, werd er voor altijd herinnerd aan de wisselvalligheid van de vrouw, een wisselvalligheid die we ook bij Polia in het verhaal zullen aantreffen.(HP,49)

De reis van Poliphilus is er één die geladen is met erotische taferelen. Naakte beelden alom. Hij beschrijft zorgvuldig de “dansende lichamen” (HP,56) van nimfen of heeft het over “speelse knaapjes” (HP,56), maar hoe bloot ze ook zijn, herhaaldelijk gebruikt hij er adjectieven als maagdelijk of kuis bij, bijvoorbeeld: “De gewaden volgden de tere, maagdelijke vormen en lieten, door hier en daar op te waaien, de mooie kuiten, borsten en armen zien.” (HP,51) Naakt kan, maar op een maagdelijke en kuis manier. Misschien kunnen we deze gedachtegang vergelijken met het verschil tussen een kunstzinnige naaktfoto en een foto van pornografische aard.

Naakt betekent voor Poliphilus niet dat de zedigheid verloren gegaan is. Hij houdt zich niet in en bespreekt elk kenmerk van elk beeld, nimf of knaap. Ook de gravures beelden bloot af, wat in de renaissance niet altijd even goed onthaald werd (cfr. supra: censuur). Maar als we in het gebied van seksuele activiteiten en handelingen komen, moeten we het stellen met metaforische omschrijvingen. Wanneer Poliphilus bijvoorbeeld echte nimfen tegenkomt en er tijd mee doorbrengt, raakt hij opgewonden en vertelt over hoe “strak gespannen de pees van zijn boog staat”, een erectie dus:

“En ik holde achter hen aan en begreep niet hoe het mogelijk was dat zij niet in ademnood kwamen en ik ook niet, terwijl ik toch veel kracht had verloren, geplaagd werd door heftige lust en gehinderd door de al te strak gespannen pees van mijn boog.” (HP,87)

Duidelijk is hier een christelijke invloed te merken, waarbij de normen van het goede fatsoen niet overschreden hoorden te worden. Waar tijdens de Griekse en Romeinse Oudheid vrij gesproken kon worden over seksualiteit en er geen schaamte bestond om de dingen bij hun naam te noemen, wordt men in de renaissance een stuk omzichtiger en houdt het bij beschrijvingen, zodat eventuele censuur, die voornamelijk door de Kerk uitgeoefend werd, ontweken kon worden.

Poliphilus' tocht is niet gewoon een gezellig tripje waarbij hij al het moois om zich heen kan aanschouwen. Het houdt ook een strijd in voor hem, zowel innerlijk als uiterlijk. Obstakels, zoals gevaarlijke draken, kruisen zijn pad, maar Poliphilus is vastberaden: om tot bij Polia te komen, moet hij doorzetten. De hindernissen op zijn pad zijn de innerlijke problemen van Poliphilus die eveneens uiterlijk weergegeven worden, om te benadrukken hoe moeilijk zijn gevecht is. Opvallend is hier dat hij geen gevecht met de draak aangaat, maar haar ontvlucht. Hij is nog niet klaar om te strijden, waardoor zijn tocht nog een tijdje verder zal gaan. Poliphilus geeft zijn angst ook toe. Hij vlucht om zijn leven niet te verliezen en loopt het duister in. Wie weet welke weg hij had kunnen nemen, indien hij 'het probleem' wel aangepakt had.

Polia is van Poliphilus, dat is duidelijk. Haar naam zit verwoven in zijn naam en zijn zoektocht is volledig op haar gebaseerd. Hij moet en zal haar vinden en moeite doen tot hij haar hart veroverd heeft. Een doorzetter is hij wel. Nadat hij de draak tegen het lijf gelopen is, wordt duidelijk wat de belangrijkste dingen zijn voor hem: Polia en zijn dierbare leven. Polia is zijn obsessie en ook zijn bezit. Zo lijkt het toch. Poliphilus vergelijkt haar met een juweel om te erven en een schat om te bezitten:

“[E]n ik zei bij mezelf: ‘Wie verdient het om, als ik hier zo ellendig en treurig en totaal wanhopig aan mijn einde kom, dat wonderschone en kostbare juweel te erven? Wie zal die onvoorstelbaar waardevolle schat bezitten?’” (HP,64)

Er is overtuiging nodig om zo te kunnen volharden. Poliphilus is zeker van zijn liefde voor haar en beschouwt haar als zijn ware, dus hij wil tot het uiterste te gaan, hoe lang dat ook duurt. Hij is ervan overtuigd dat hij het verdient om haar minnaar te mogen zijn en vraagt zich dan ook af wie er, mocht hij sterven, zijn plaats zou kunnen innemen. Als die persoon al zou bestaan. Meermaals komt ter sprake dat hij zich met zijn geliefde verbonden voelt, een band die volgens hem moeilijk te breken is. Polia denkt daar op dit moment in het verhaal volledig anders over. Later zullen we zien dat hij zelfs bereid is om zijn zo dierbare leven op te geven, wanneer ze hem afwijst.

Voortdurend wordt de lezer eraan herinnerd dat kuisheid en losbandigheid van groot belang zijn. Niet enkel uit de woorden van Poliphilus kan dit opgemaakt worden, ook in de sculpturen zitten boodschappen verborgen.

“Bij het oprichten van tabernakels, of die nu voor kerkelijk dan wel wereldlijk, voor openbaar dan wel particulier gebruik ontworpen zijn, maken ze enorme fouten, omdat ze de regels van de symmetrie verwaarlozen en de lessen van de natuur in de wind slaan: want het is een gulden regel dat het een deugd is het midden te houden tussen twee uitersten, zoals de dichter zegt.” (HP,42)

Poliphilus heeft het hier over de ‘hedendaagse bouwers’. Tijdens de oudheid slaagde men er wel in het midden te bewaren. Zoals bij Foucault gelezen, moest, zowel op het gebied van de *aphrodisia* als op andere vlakken, maat gehouden worden, maar in twee richtingen. Onthouding zonder ooit bevrediging te kennen was evenmin aangeraden als vervallen in buitensporigheid. De dichter waarover Poliphilus het heeft, is Horatius, die in zijn *Epistulae 1* schrijft: “Virtus est medium vitiorum et utrimque reductum.”¹⁸² (Deugd is het midden houden tussen twee kwaden, van beide even ver verwijderd.) Het midden houden en dus symmetrie is een noodzaak bij Poliphilus. Er is geen plaats voor extremen in zijn ideale wereld. Dit gaat in tegen de basisbeginselen van het christendom, waar de kuise kant de bejubelde kant is en lust en losbandigheid verplicht afgezworen horen te worden. Het evenwicht gaat er verloren, terwijl dat evenwicht er bij de antieken wel was en aangeprezen stond.

Poliphilus noemt Polia het “toonbeeld van deugd” (HP,64), terwijl net zij overhelst naar de kant van Diana. Zeker op dit moment in het verhaal heeft zij zich nog niet overgegeven aan de man en de liefde. Hier komt weer de tweestrijd tussen het paganisme en het christendom naar voren. Het toonbeeld van deugd in het christendom is kuisheid, waaraan Polia zich toen hield, terwijl dit, zoals net aangetoond, in de heidense cultuur niet het geval was. Een mooi staaltje renaissance dus.

Opmerkelijk is dat liefde in de *Hypnerotomachia* vaak tegenover kuisheid komt te staan, waardoor ze zich op gelijke hoogte van lust bevindt. Poliphilus beschrijft een paneel, waarop een nimf in elke hand een fakkel vasthoudt, in haar rechterhand een brandende, in haar linkerhand een uitgedoofde. In de notities van Cialona vinden we dat hiermee “het gevecht tussen liefde en kuisheid”¹⁸³ verzinnebeeld wordt, een beeld dat later nog terug zal komen. Toch wordt ook geregeld het onderscheid gemaakt. Poliphilus gedraagt zich immers als een “slaaf der liefde”, maar dit wil in geen geval zeggen dat hij zijn seksuele verlangens bevredigt. Lust, een christelijke zonde, duikt op. Hij laat deze gevoelens toe, maar hij zorgt ervoor dat hij niet onderworpen wordt en slaafs de bevrediging van zijn behoeftes nastreeft.

¹⁸² Horatius. *Epistulae 1*, 8, 19.

¹⁸³ Colonna, Francesco. *Hypnerotomachia Poliphili (De droom van Poliphilus)* 2. Amsterdam 2006, p. 45.

Op zijn weg naar Polia ontmoet Poliphilus een groep nimfen, echte, deze keer. Geen sculpturen. Aanvankelijk staat hij er nogal sceptisch tegenover. Hij begrijpt niet goed waar hij beland is en bij wie. Ook de nimfen reageren verrast bij zijn verschijning. Al snel blijkt dat Poliphilus in een soort lusthof terechtgekomen is, waar de lustverwekker de artisjok weelderig groeit. De nimfen brengen hem het hoofd op hol. Poliphilus, die het ondertussen al verscheidene keren moeilijk heeft gehad zijn lust aan banden te leggen, zoals bij het aanschouwen van naakte beelden en bij de gedachte aan Polia, wordt hier pas echt op de proef gesteld. Een van de nimfen zegt hem bijvoorbeeld: “De ander beweegt ons tot een moeiteloze overgave aan elk mogelijk genot.” (HP, 78) Hiermee bedoelt ze dat wanneer de ene nimf zich profileert, een andere nimf haar wil overtreffen, waardoor enige vormen van erotiek tot de mogelijkheid behoren.

Poliphilus is onder de indruk van de halfgodinnen:

“Rijkelijk gerustgesteld door de beminnelijke bejegening van de barmhartige nimfen en getroost door hun lieve woorden voelde ik mij in niet geringe mate opleven, waarop ik mij voornam vol vertrouwen en overgave alles te doen wat hun nuttig of aangenaam lijkt.” (HP,79)

De vraag die meteen rijst, is: zal Poliphilus zich door deze speelse nimfen laten verleiden en overgaan tot ontuchtig gedrag? Het wordt de maagdelijke Poliphilus, de man die in een vrouwenmaatschappij beland is, warm onder de voeten. Polia is even naar het achterhoofd verschoven. Als een nimf hem vraagt wat hij zou doen als Polia er ook bij was, antwoordt hij haar: “Mevrouw, [...] ik zou mijn gedrag aanpassen aan haar kuisheid en uw eerbiedwaardige aanwezigheid.” (HP,83) Hij beseft dus dat zijn gedrag ‘wilder’ is dan wanneer zijn geliefde erbij zou zijn en dat hij moet opletten om zich niet te laten gaan. Vrije seks, wat in de renaissance zeker niet gewaardeerd werd en onder ontucht, mits wederzijdse toestemming, viel, speelt hier in zijn hoofd. Maar verder dan eraan denken komt het niet, zelfs niet wanneer hij het erg moeilijk krijgt controle te houden over zijn lustgevoelens:

“De aandrang werd zo krachtig dat ik er steeds pijnlijker door geprikkeld werd, en ik wist niet welke klem of stang mij zodanig tegenhield dat ik mij niet op hen stortte op de manier waarop een woeste, uitgehongerde adelaar vanuit de lucht roofzuchtig en vasthoudend een zwerm patrijzen belaagt: zo en niet minder hevig werd ik tot gewelddadigheid geprikkeld. De opwinding, die ik voortdurend voelde groeien, kwelde mij met haar wellustige hitte, en het vuur van mijn liefdesverlangen werd bovenmatig aangewakkerd door de opportune nabijheid van geschikte en maar al te bereidwillige proefpersonen, wier aanblik de gruwelijke aanval van ongekend felle lichamelijke begeerte verhevigde.” (HP,86)

De hier gebruikte woorden doen weer denken aan een erectie (“de opwinding groeide”). Zijn

felle begeerte vergelijkt Poliphilus met het tafereel van een adelaar die zijn prooi aanvalt, waarmee hij bedoelt dat hij als mens op het niveau der dieren terechtgekomen is. Toegeven aan genot betekent dat hij niet langer geciviliseerd is en dat enkel ‘het vlees’ er nog toe doet. Elke verleiding betekent voor hem een oefening (*askesis*), een gevecht tegen de lust, die hem sterker zal maken.

De nimfen waren lustverwekkers, die de Kerk zou bestempelen als boosdoeners. De seksuele dreiging van de vrouw was Poliphilus eveneens niet ontgaan, wat ervoor zorgde dat hij de nimfen bestempelde als “uitdagende, verderfelijke vrouwen” (HP,87).

Daar Poliphilus zo afziet van zijn begeerlijke gevoelens en zijn “vleselijke lusten” (HP,88) met pijn onder controle tracht te houden, helpen de meisjes hem door hem stukjes wortel van een witte waterlelie, een aronskelk en een aster als geneesmiddel tegen de onmatige wellust en erotische prikkels aan te bieden. Poliphilus moet dus genezen worden van een verschijnsel dat gelijkgesteld wordt aan een ziekte en dat kan verholpen worden door het juiste geneesmiddel in te nemen. De medicalisering van de seksualiteit, die in de loop van de geschiedenis steeds meer toeneemt, is ook hier voelbaar.

Zoals ik al vermeld heb, is Poliphilus in een vrouwenmaatschappij terechtgekomen, waarbij een koningin (ze heet Eleuterillida) het voor het zeggen heeft en de gemeenschap uit nimfen bestaat. Een wereld die duidelijk tegenovergesteld is aan de mannenwereld van de renaissance en oudheid, en waar vrouwen onafhankelijk leven en geen mannelijke hulp nodig hebben. Poliphilus, een product van de renaissance, is dit helemaal niet gewoon, zoals blijkt wanneer hij de vrouwen aanbiedt spullen te helpen dragen om ze op die manier te ontlasten. De nimfen antwoorden meteen dat dat niet nodig is. Ze kunnen dit immers zelf en doen dit ook liever zelf.

Hij is aangewezen op deze dames om zijn zoektocht naar Polia verder te zetten. Zij wijzen hem de weg, leiden hem, maar uiteindelijk zal het toch Poliphilus zijn die een beslissing moet nemen over de kant die hij opgaat. Hij kan kiezen tussen de aanbeveling van Thelemia en die van Logistica, die respectievelijk de *Wil* en de *Rede* vertegenwoordigen. Deze twee vermogens stellen de mens in staat een keuze te maken.¹⁸⁴ Drie poorten komen in aanmerking, elk met een opschrift. Boven de rechterpoort staat er GLORIA DEI, links GLORIA MUNDI en in het midden MATER AMORIS. De rechterpoort is de poort naar het

¹⁸⁴ Colonna, Francesco. *Hypnerotomachia Poliphili (De droom van Poliphilus)* 2. Amsterdam 2006, p. 58.

contemplatieve leven, een leven in functie van het geloof. De linkerpoort leidt naar aardse, vergankelijke glorie en het actieve leven, een pad dat Logistica aanraadt te volgen. In de notities van Cialona bij de *Hypernotomachia Poliphili* wordt gezegd dat de linkse weg van oudsher bekeken wordt als de slechte weg. Het Nederlandse woord ‘sinister’ stamt dan ook af van het Latijnse ‘*sinister*’ dat wil zeggen: links, linker, aan de linkerkant. Interessant om mee te geven, is dat de tekenaar van de illustratie die bij de poorten hoort, de linkse en de rechtse poort verwisseld heeft.¹⁸⁵ Misschien berust dit louter op vergissing. Een andere mogelijkheid is dat hij op die manier zijn standpunt duidelijk wou maken en het christendom afzwoor.

Dan is er nog de gulden middenweg, een weg die deze keer niet volledig tegengesteld is aan de weg van het geloof: MATER AMORIS, de favoriet van Thelemia en ook van Poliphilus, onze slaaf der liefde, zo blijkt nog maar eens. Hierop reageert een teleurgestelde Logistica: “Poliphilus, haar schoonheid is onecht en verraderlijk, leugenachtig, smakeloos en onbenullig.” (HP,138) Ze vindt zelfs dat de liefde stinkt! Het zal Poliphilus worst wezen. De wulpse, dartelende, speelse nimfen achter de middelste poort konden hem maar al te zeer bekoren en hadden hem kunnen lokken. Zijn zinnen werden geprikkeld en alweer merken we op dat de weg der liefde gepaard gaat met een lust die ervoor zorgt dat de jongeman verhit raakt. Merk op dat de Gloria Dei-poort absoluut geen optie is. Meer, die wordt hem afgeraden.

De nieuwe omgeving waarin Poliphilus zich nu bevindt, laat hem kennis maken met nog meer nimfen, die erg zorgvuldig beschreven worden. Onder hen vertoeft Polia, maar dit heeft Poliphilus aanvankelijk niet door. De descripties van alle nimfen in het boek doen denken aan de uiterste nauwkeurigheid die Poliphilus toepast telkens hij een constructie of sculptuur introduceert. Ook zijn liefde voor Polia krijgt de waarde van een gebouw. Hij spreekt van een “solide bouwwerk” (HP,337), dat “stevig gegrondvest” (HP,337) is.

Herhaaldelijk komen de jammerklachten over Polia terug. Gedurende de hele afstand die hij aflegt duikt Polia als een constante op in zijn redes. Zij is de liefde van zijn leven en hij noemt haar meer dan eens een godin, wat hem aanspoort zijn reis in vraag te stellen en zich af te vragen waarmee hij bezig is, want een godin laat zich helemaal niet in met stervelingen. Hij stelt dus af en toe zijn geliefde voor als onbereikbaar, terwijl hij haar blijft ophemelen en er alles voor wil doen. Dit doet denken aan een fenomeen dat in de late middeleeuwen ontstond, namelijk de hoofse liefde.

¹⁸⁵ Colonna, Francesco. *Hypernotomachia Poliphili (De droom van Poliphilus)* 2. Amsterdam 2006, p. 61.

De jongeman kan aan zijn hartstocht helemaal niks veranderen. Hij zit gevangen in zijn liefde voor haar. Het is Cupido die hiervoor gezorgd heeft. Deze kleine, eigenzinnige jongen is de zoon van Venus en wordt door Poliphilus voorgesteld als een “despotisch heerser” (HP,153). Hij heeft zich in het hart van Poliphilus genesteld.

Een nimf wordt zijn nieuwe gids. Alweer geeft hij zich over aan een vrouw en staat hij versteld van haar schoonheid. Nog meer dan alle andere dames die hij ontmoet heeft, kan deze nimf hem bekoren. Hij vermoedt dat ze Polia is en iets later zal deze nimf zichzelf eindelijk als Polia bekend maken. Ze heeft zichzelf losgemaakt uit de schoot van Diana en is klaar om zich te bekeren tot de godin der liefde:

“Mijn allerliefste en liefdevolle Poliphilus, je vurige, buitensporige begeerte en standvastige, hardnekkige liefde hebben mij gedwongen mij los te maken uit het gezelschap der maagden en mijn fakkel te laten doven.” (HP,217)

Polia heeft haar fakkel gedooft, wat wil zeggen dat ze klaar is om zich te wijden aan de liefde en kuisheid achter zich te laten. Wanneer zij en Poliphilus allebei bewezen hebben dat ze het waard zijn Venus te aanbidden, worden ze de fakkeldragers van haar vlammeende vuur (HP,275). Het verliefde paar trekt nu naar de hogepriesteres - een toonbeeld der klassieken - van de godin Venus. Ondertussen is ook de eerste kus tussen Polia en Poliphilus een feit. Zij was initiatiefneemster. De kus deed Poliphilus, naar eigen zeggen, zijn zelfbeheersing verliezen (HP,218).

Om tot de tempel der liefde toe te treden, is het noodzakelijk dat Polia eerst gereinigd wordt. Een ceremonie zorgt ervoor dat ze losgemaakt wordt van de kille Diana, zodat ze kan toetreden tot de warmhartige Venus. Dan pas kunnen Polia en Poliphilus door het leven gaan als man en vrouw.

5.4. Het tweede boek: Polia's versie

In het tweede boek van de *Hypnerotomachia Poliphili* horen we Polia's kant van het verhaal. Zij en Poliphilus komen afwisselend aan het woord en verhalen hoe hun liefde voor elkaar tot stand is gekomen.

Polia spreekt tot de nimfen en plaatst zichzelf meteen in een nederige positie. Met een gevoel van minderwaardigheid zegt ze dat ze met haar “geringe verstandelijke vermogens en ontoereikende krachten” (HP,381) zal proberen een antwoord te geven op de vragen die de

nimfen bezighouden. Ze is bereid de nimfen alles te vertellen, maar waarschuwt dat dit op een warrige, hakkelende en onge Kunstelde manier zal gebeuren. Ze wil in eenvoud vertellen en niet “met retorische, gepolijste en opgesmukte welsprekendheid”(HP,381). Polia, de vrouw die door Poliphilus als een godin werd beschouwd en goddelijke capaciteiten toebedeeld kreeg, lijkt hier van haar piëdestal gevallen te zijn en is “een onbeduidende vrouw en aardbewoonster”(HP,381) geworden. Deze omgeving, bij de dienaressen van Cupido, is haar vreemd en het is duidelijk dat ze zich niet volledig thuis voelt in deze nieuwe situatie.

Ze gaat van start met de geschiedenis van haar adellijke familie, waarin ze vertelt hoe haar voorvader de stichter van Treviso was. Haar voorouders woonden in de streek van Venetië, meer bepaald in Treviso (genoemd naar stichter Laelius Maurius' moeder Trevisia). Augustus had het rijk in elf streken verdeeld, waaronder Venetia. De stad Venetië is pas ontstaan in de achtste eeuw¹⁸⁶.

In Treviso zag Poliphilus haar voor het eerst op het balkon van haar woning en hij was meteen verkocht. Vanaf toen werd hij haar aanbieder en bracht haar huis regelmatig een bezoekje in de hoop een glimp van Polia op te vangen. Hij deed zijn best om haar te bereiken, maar dit lukte zelden. Polia zegt:

“En als hij me zag, een heel enkele keer, zag hij in mijn blik niet de geringste aanmoediging, niet het kleinste geheime teken van verstandhouding, zoals men niets ziet in een brok hard graniet. Hoewel mijn kille hart niet ongevoelig was, edele nimfen, was het van een materie die niet makkelijk in liefdesvuur ontvlamde. Mijn gemoed stond nog niet open voor de liefde en ik had nog geen enkele notie van het hevige liefdesverdriet waardoor Poliphilus zo wreed werd gekweld.” (HP,387)

Polia is er op dat moment nog niet aan toe om zich open te stellen voor gevoelens en de liefde van Poliphilus te beantwoorden. Het is te vroeg in haar leven.

Tijdens een pestepidemie wordt Polia ziek en legt de gelofte van kuisheid af. Iedereen, behalve haar voedster, vlucht van haar weg. Ze verschuilt zich in de tempel van godin Diana en probeert haar gevoelens voor Poliphilus, als die er al zijn, opzij te schuiven. Het meisje maakt zich zelfs gevoelloos, en houdt zich voor dat ze haar belofte aan Diana onmogelijk kan verbreken

Poliphilus ziet hoe ze in de tempel wordt ingewijd, verklaart haar zijn liefde, maar wordt afgewezen, waardoor hij dood neervalt en Polia wegvlucht.

Ik bespreek nu Polia in drie verschillende gedaantes, de ene al toepasselijker dan de andere.

¹⁸⁶ Colonna, Francesco. *Hyperotomachia Poliphili (De droom van Poliphilus)* 2. Amsterdam 2006, p. 120.

5.4.1. Polia als non

Polia had haar toevlucht tot Diana genomen, godin van de jacht, symbool van kuisheid en maagdelijkheid, nadat ze een zwelling in haar lies had aangetroffen ten tijde van de pest. Diana was de enige god die ze op haar jeugdige, maagdelijke leeftijd kende. Ze was nog te jong en onwetend om al vertrouwd te zijn met andere goden. In ruil voor genezing was Polia bereid om Diana te dienen, en zo geschiedde het.

“Ik werd opgenomen in de heilige tempel en de in afzondering levende gemeenschap van maagdelijke meisjes die de kuise godin op gepaste wijze dienden en begon samen met hen ijverig en nederig Diana’s altaren te bezoeken en te vereren. Terwijl ik het mooiste deel van mijn heerlijke bloeitijd en onbezorgde meisjesjaren in de kilte der kuisheid doorbracht, bleef onze arme Poliphilus vurig en mateloos verliefd en was ruim een jaar lang ongelukkig en treurig.” (HP,388)

Polia is volledig afgezonderd van de buitenwereld, wat doet denken aan de kloostergemeenschappen in de renaissance. Ook vóór de reformatie en de reactie hierop van de contra-reformatie - die een verstrengde afsluiting voor kloostergemeenschappen nastreefde en op die manier de nonnen uit de seculiere wereld wilde weghouden uit angst voor losbandigheid - kende men er een teruggetrokken levensstijl. Van nonnen werd verwacht dat ze hun leven lang kuis bleven. Dit in tegenstelling tot de dienaressen/offermaagden van de klassieke hogepriesteres die na een heel aantal jaren dienst vaak een man zochten en in het huwelijk traden.

Polia is vastbesloten Diana te vereren en haar kuisheid niet op te geven voor een aanbidder. Het is haar eigen keuze om deze levensstijl aan te nemen, zonder familiale inmenging. Later zal blijken hoe haar voorkeur toegeschreven wordt aan haar onwetendheid. Het meisje zegt dat ze het mooiste deel van haar heerlijke bloeitijd en onbezorgde meisjesjaren in de kilte der kuisheid doorbracht (HP, 388). Wat zijn dan “de bezorgde meisjesjaren” kan men zich afvragen? In de renaissance hoefde men zich om het meisje op vlak van seksualiteit niet al te veel te bekommeren, wanneer ze nog een erg jeugdige leeftijd bezat. Pas vanaf het moment dat ze rijp was om in het huwelijk te treden, begonnen de problemen. De familie wilde haar eer bewaren, dus via het meisje wilde men een goede huwelijksband aangaan. Voorhuwelijkse geslachtsgemeenschap deed de waarde van de jongedame dalen en bemoeilijkte de zoektocht naar een hoogstaande echtgenoot.

Tijdens het huwelijk dienden man en vrouw kuisheid na te streven. Al van in de oudheid krijgt het huwelijk een grotere waarde en hoort vooral de vrouw voor seksuele belevingen binnen het huwelijk te blijven. Het grote verschil tussen het heidense onthouden en het christelijke, is dat het heidendom het zelf als belangrijkste speler beschouwde en dat het aan

het individu zelf was om af te wegen en tot een bepaalde levenskunst te komen. Het christendom opperde uniformiteit, waarbij iedereen onderworpen werd aan gemeenschappelijke regels en verboden. Geen uniciteit dus.

Poliphilus ziet zijn gedwongen onthouden anders. Hij spreekt over een vruchteloze verspilling van zijn jongelingsjaren (HP,393). Op een vrouw wachten lijkt verspilling voor hem, waaruit misschien geconcludeerd kan worden dat hij deze tijd niet ziet als een periode waaruit te leren valt en waarin hij aan zichzelf kan werken.

Het is moeilijk om Polia een kant te laten kiezen. Ze is een renaissancistisch product en haar kuisheid en maagdelijkheid werden gezien als een troef. Herhaaldelijk noemt Poliphilus haar maagdelijk of kuis, of noemt haar een madonna. Hieruit kan de bewondering en goedkeuring van Poliphilus afgeleid worden voor deze eigenschappen, zelfs al wil hij liever dat ze zich overgeeft aan een leven vol liefde. En ook Poliphilus doet er alles aan om zich te sparen voor zijn geliefde. Naast Polia worden tal van nimfen als kuis bestempeld. Het is in deze maatschappij dus van groot belang dat iedereen dit kenmerk bezit.

Maar het blijft uiteraard Polia zelf die voor deze levenswijze gekozen heeft. Niemand heeft haar iets opgelegd en zij is ook degene die bepaalt hoe streng haar afzondering is en hoe hard ze zich wil afsluiten van Poliphilus. Ze probeert zich koste wat het kost te onthouden, maar later zullen haar verlangens de bovenhand nemen en is de mogelijkheid er dat haar behoeftes bevredigd zullen worden. Nu is ze nog zo vastberaden dat Poliphilus uiteindelijk sterft door afwijzing. Hij kan zich niet neerleggen bij haar beslissing om niet van hem te houden en geeft een van de twee dingen die hem dierbaar zijn op, zijn leven. In geen geval zal hij afwijken van zijn standpunt en over haar heen proberen te geraken. Hij sterft nog liever, zoals een martelaar die sterft voor zijn overtuiging.

De onthouding van Polia houdt een omkering van de sociale orde in. Zoals Michel Foucault in zijn *Geschiedenis van de Seksualiteit* zei, is het de man die actief matigt, want matigheid is een mannendeugd. De vrouw is afhankelijk van haar man en onthield zich omdat hij dat ook deed. Wanneer hij besliste dat er een einde aan de ontzegging kwam, hoorde zij hem te volgen. Haar passieve functie werd hiermee nogmaals benadrukt. In de *Hypnerotomachia* zien we het omgekeerde. Daar is het de vrouw die besloten heeft kuis te zijn en de man probeert haar te overtuigen haar geloof overboord te gooien. Poliphilus is afhankelijk van haar. De jongeman ziet Polia niet enkel als zijn toekomstige echtgenote, maar ook als zijn zuil en steunpilaar. Zij staat voor stabiliteit en evenwicht, terwijl je zou denken dat de mannenwereld waarin ze leven eerder de man als het symbool van deze karakteristieken zou kiezen. Pas

wanneer zij bepaalt zich aan hem te geven, kan er een omkering van de rollen plaatsvinden en kan de orde hersteld worden.

Dat de non in de renaissance een machtfunctie had, zagen we al eerder. In de *Hypnerotomachia* blijkt nu dat ook de non Polia macht bezit. Zij is het die de keuzes maakt in dit stadium van haar bestaan. Bovendien is Poliphilus voor zijn leven afhankelijk van haar. Polia geeft niet toe, dus Poliphilus sterft. Pas wanneer Polia bereid is zich te bekeren, kan de macht bij de man terecht komen en herleeft Poliphilus.

Zolang Polia tot Diana behoort, is zij het sterke geslacht, want ze slaagt erin zich zonder veel moeilijkheden te onthouden, iets waar Poliphilus het zo moeilijk mee heeft. Het is de samenleving - de anderen dus (de voedster, Poliphilus) - die haar aanbeveelt de kuisheid op te geven en haar rechtmatige plaats van het zwakke geslacht in te nemen.

“Bederf al die rijke gaven van de goedgunstige natuur nu niet met de schaamteloze koppigheid en harteloze halsstarrigheid waarvan je, hoewel ze niet stroken met de lieve, volgzame, zachtmoedige aard van je sekse, gisteren zonder reden blijkt hebt gegeven tegenover mij, je ongelukkige aanbieder.” (HP,393)

Poliphilus beseft maar al te goed dat de wereld op zijn kop staat. De vrouw hoorde de wensen van de man in te huldigen en niet haar eigen weg te gaan. Volgzaamheid, dat werd van haar gewenst. Doordat ze zich koud bleef opstellen, niet toegaf en Poliphilus liet lijden, noemde hij haar een ‘boosdoenster’ die hem zijn geluk ontnam (HP,392). Ze was voor hem een “verraderlijke, harde, trouweloze vrouw” (HP,395), waaruit we begrijpen dat een vrouw voor Poliphilus enkel trouw kan zijn aan een man en niet, zoals in Polia’s geval, aan zichzelf. Langs de ene kant is Polia dus “het kwaad”, omdat ze, net als de andere nimfen, Poliphilus’ lust opwekt, maar langs de andere kant is ze dit ook, omdat ze net niet ingaat op zijn avances.

5.4.2. Polia als echtgenote

Het is van uit haar positie als vrouw van Poliphilus dat Polia vertelt over de periodes die ze in haar leven doorstaan heeft. Nu ze terugkijkt op haar kuise tijd, spreekt ze van haar hardvochtige tijgerinnenhart dat niet getemd kon worden (HP,399). Ze vergelijkt zichzelf en haar toenmalige gedrag met een dier. De onthouding was onmenselijk, terwijl zich overgeven aan de liefde en lusten menselijk is. Dit staat haaks op het christendom, waar lust verderfelijk is en onthouding het meeste aanzien genoot. De kuise Polia en de liefdevolle Polia verkeren in een paradoxale relatie tot elkaar.

Wanneer komt nu precies het keerpunt en wordt Polia 'liefdevol'? Nadat Poliphilus (tijdelijk) gestorven was door afwijzing, vluchtte Polia met een vreemd voor gevoel weg uit de tempel waar ze, zoals ze zelf zegt, een misdaad begaan had. Al gauw was ze toeschouwer van gruwelijke taferelen: twee meisjes werden gefolterd en geslacht door een knaap, waarna ze opgegeten werden door wilde dieren. De knaap had hun hart uit hun lichaam verwijderd en voerde het aan de roofvogels. Polia, die gechoqueerd was en vreesde dat hetzelfde lot haar te wachten stond, jammerde: "O heilige vrouw Diana, aan wie ik dienstbaar ben, moet mijn vrouwelijke en maagdelijke vlees net zo meedogenloos geslacht en verslonden worden?" (HP,404) De schrik zat er goed in, maar uiteindelijk is ze toch veilig thuisgeraakt, waarmee de ellende niet ophield. Die nacht droomde ze over twee beulen die haar achterna kwamen uit wraak van de goden. Bij het ontwaken deed ze haar voedster het verhaal over haar verscheurdheid tussen kuisheid en liefde (die ondertussen ook een optie geworden was voor haar), waarna de voedster haar verhaalde over het ongelukkige lot van mensen die zich afkeerden van de liefde. Volgens haar was het tijd dat Polia de hogepriesteres van de tempel van Venus een bezoekje bracht. Ze sprak van een domme en lichtzinnige fout die een meisje als Polia maakte, wat de goden vertoornde. De voedster neemt hier de rol aan van oude, wijze dame, die zelf al heel wat meegemaakt heeft en niet meer jong en naïef is. Ze weet al dat je de strijd tegen de liefde niet kan winnen en dat kuis blijven onmogelijk is. De eigen weg die Polia volgde, wordt gecorrigeerd. Haar eigenzinnigheid werd niet aanvaard in een maatschappij waar de rol van de vrouw vastlag. De voedster zegt haar:

"Verzet je nooit tegen iets dat je niet met gelijkwaardige kracht kunt bestrijden, vlucht nooit voor iets dat onontkoombaar is en weiger ook niet weloverdachte, deskundige adviezen te aanvaarden. De grote schepper heeft je begiftigd met een prachtig, volmaakt lichaam, een scherp verstand, een grote welsprekendheid, een zeldzame en indrukwekkende schoonheid en bekoorlijke, edele gelaatstreken. Je zou dus zorgvuldig rekening moeten houden dat hij jou misschien tot een toonbeeld heeft willen maken van de weergaloze, hemelse schoonheid." (HP,412)

De kracht van Polia is ontoereikend om de kracht van Cupido en Venus te bestrijden. We kunnen deze gedachtegang doortrekken en concluderen dat Polia alleen niet tegen de samenleving en haar normering op kan. Merk op dat Polia in dit citaat nog geroemd wordt om haar welsprekendheid, terwijl het meisje in haar gesprek met de nimfen deze kwaliteit volledig afbreekt. Heeft ze deze eigenschap dan samen met haar kuisheid in moeten leveren? De voedster vindt dat "een dergelijke volmaakte schoonheid [niet mag teloor gaan] zonder dat ze zich in liefde voortplant." (HP,412) Het zou dus zonde zijn om haar capaciteiten te verspillen aan een kloosterleven, terwijl een gezin in haar mogelijkheden ligt. Moeder worden

is haar taak.

Volgens de voedster beseft Polia niet “dat er niks mooiers en hechter is dan een wederzijdse liefde tussen leeftijdsgenoten.” (HP,412) Er werd al over de jeugdige leeftijd van zowel Polia als Poliphilus gesproken, maar het was niet duidelijk of ze even oud waren. Nu blijkt dat ze leeftijdsgenoten zijn. Zowel in de oudheid als de renaissance was het gebruikelijk dat er een leeftijdsverschil was tussen man en vrouw. Een vrouw was immers sneller rijp om te trouwen dan de man, die eerst nog het stadium van knaap of *gioventu* doorliep. In de *Hypnerotomachia Poliphili* merken we het omgekeerde en is Poliphilus de eerste die er klaar voor is, terwijl Polia zich nog in het stadium van de maagdelijkheid bevindt. Zou het kunnen dat via de voedster de persoonlijke mening van de auteur hier in het verhaal binnengeslopen is?

Uiteindelijk besluit Polia zich over te geven aan de liefde en zoekt de gestorven Poliphilus op in de tempel, waar ze hem weer tot leven wekt en hem zegt wat haar bezielde om hem af te wijzen. Haar liefde voor hem is zijn levenskracht. Als beloning voor de liefde en trouw die Poliphilus haar reeds bewezen heeft, mag hij haar bezitten.

“Ook opende ik mijn décolleté en toonde hem onverhuld mijn, of eigenlijk zijn blanke, appelvormige borsten, terwijl ik hem met een allerhartelijkst gezicht en een uitnodigende blik aankeek.” (HP,422)

Polia heeft nu een nieuw stadium in haar leven bereikt. Vanaf heden zal ze de vrouw van Poliphilus zijn en zich vermoedelijk ook naar deze status gedragen. Samen begeren ze elkaar, maar gaan nog niet over tot het bedrijven van de liefde.

Het was in de tempel van Diana dat Polia Poliphilus achtergelaten had en nu weer tot leven gewekt had, een plaats waar men zich zedig hoorde te gedragen. De geliefden worden dan ook uit de tempel gezet omwille van “ongeoorloofde praktijken, die verboden waren in dit heilige oord”(HP,423) en verraadster Polia is er van nu af aan niet langer welkom. Ze haasten zich weg “met oprechte en plechtige beloften van wederzijdse trouw en met vele uitingen van onze grote vreugde”. (HP,424) Nu is de vraag of deze mondelinge overeenkomst voldoende was voor het koppel om als echtpaar beschouwd te worden? Van de opperpriesteres van Venus hebben ze in elk geval de goedkeuring gekregen. Tijdens de renaissance was er meer nodig dan enkel wederzijdse toestemming om in het huwelijk te treden. Zowel Kerk als Staat mengden zich steeds meer in dit proces.

Vanaf nu vereert Polia niet langer Diana, maar doordat ze aanhangster van Venus geworden is, aanbidt ze Poliphilus. Haar preutsheid heeft plaatsgemaakt voor onstuimigheid. Poliphilus

is nu haar “veilige burcht”(HP,433), terwijl het vroeger omgekeerd was. De man heeft de vrouw overwonnen.

5.4.3. Polia als prostituee

Het zou verkeerd zijn om Polia een prostituee te noemen, maar wat moeilijker te weerleggen valt, is dat Poliphilus dit soms stiekem wenst. Prostituee is misschien een groot woord, maar een levensstijl die iets losbandiger is, zou Poliphilus bij momenten wel bevallen. Ik gebruik hier bewust ‘bij momenten’, daar Poliphilus vaak zelf niet goed weet wat hij wil en welk soort gedrag hij prefereert. De nimfen, die hem bijna letterlijk zeggen dat ze bereid zijn hem te verwennen, laat hij met veel moeite links liggen, want hij wil zich sparen voor zijn grote liefde. Ook in de aanwezigheid van Polia blijft hij voortdurend zijn best doen om zichzelf in bedwang te houden en zich niet slaafs over te geven aan lust, maar het moet gezegd dat dit een verplichte volharding is, want zolang Polia zich niet aan hem over geeft, is er geen andere optie. Geslachtsgemeenschap voor het huwelijk kon niet in de renaissance en ook in de oudheid werd dit steeds moeilijker. Vrouwen die zich hieraan toch waagden, kregen al snel een slechte reputatie. Hoogstens in de wensen van Poliphilus kan Polia het statuut van prostituee vervullen. Een fantasie waarin de vrouw zich bereidwillig opstelt.

Wanneer Poliphilus Polia voor het eerst zag, dacht hij eraan ontucht te plegen of zelfs over te gaan tot verkrachting:

“Ik stelde mij voor dat ik mij laafde aan de verkwikkende smaak van haar mond met zijn verfrissende ademtucht van welriekende en opwekkende geuren, dat ik binnendrong in de verborgen schatkamer van Venus en dat ik, diefachtig als Mercurius, de kostbare juwelen van moeder natuur roofde.”(HP,240)

Hij wilde maar al te graag datgene wat hij niet kon krijgen en had het er op dat moment moeilijk mee dat zijn wensen niet ingelost werden. Uiteindelijk zal hij toch beseffen dat het wachten een grotere voldoening schenkt.

“Een man die geen tegenstand ondervindt en niet in de strijd volhardt, wint nooit de roemrijke zegepalm; want zonder inspanning en ijver kan men geen glorie, geen triomf, geen eer verwerven. Inspanning wordt dus beloond en volharding baart de beloning. Daarom acht men dat wat men met moeite verwerft veel waardevoller dan gemakkelijk verkregen zaken.”(HP,437)

5.5. De droom van Poliphilus

De zoektocht van Poliphilus is er eentje die plaatsvindt in zijn dromen. Meer dan één droom bovendien, want in zijn eerste droom valt hij nog eens in slaap en droomt opnieuw. Ik zal in dit hoofdstuk de droom van Poliphilus beschrijven en via de *Droomuitleg* van Artemidorus, die ik al geschetst heb, proberen te analyseren.

Artemidorus onderscheidt de *droomgezichten* (*enupnia*) en de *droombespiegelingen* (*oneiroi*). Droomgezichten draaien rond gevoelens. Wat de dromer in het echte leven voelt, zal ook geprojecteerd worden op zijn droom. Onze dromer, Poliphilus, kent een enorme liefde voor Polia en verlangt naar haar aanwezigheid. In zijn droom zal hij haar ontmoeten. De toestand van Poliphilus, de dingen die hij voelt, komen dus tot uiting.

Dan zijn er de droombespiegelingen die in principe volledig tegengesteld zijn aan de droomgezichten. In droombespiegelingen is het niet de persoon die centraal staat, maar zijn het de gebeurtenissen in het leven. De toekomst speelt hierbij een grote rol. Daar we niet veel afweten van het leven van de dromer in kwestie en enkel de droom zelf meebelevan, zonder te weten te komen wat er allemaal nadien gebeurt, zou het misschien voorbarig zijn om meteen te stellen dat er geen sprake kan zijn van een droombespiegeling in de *Hypnerotomachia Poliphili*. Ik laat dan ook beide pistes open. Wat wel geweten is, is dat zijn liefde voor Polia ook in de echte wereld leefde, maar dat die onbeantwoord bleef. Ze zal hem mogelijks afgewezen hebben, een gebeurtenis die zich in zijn droom zal herhalen.

Artemidorus houdt zich enkel bezig met het bespreken van de tweede categorie. De droomgezichten zijn volgens hem nachtelijke voorstellingen die enkel voorkomen bij niet-deugdzame personen en zijn bijgevolg niet belangrijk genoeg om te bespreken. Deze personen slagen er immers niet in hun hartstochten in de hand te houden. Overdag lukt het ze misschien nog die passies te weerstaan, maar 's nachts gaan die de vrije loop.

Beide categorieën worden ingedeeld in dromen die beelden bieden die duidelijk te zien en te doorgronden zijn, en dromen waarbij de getoonde beelden in direct of indirect verband staan met het betreffende object. Misschien kunnen in de *Hypnerotomachia* de beide soorten teruggevonden worden. Polia, bijvoorbeeld, is een rechtstreekse afbeelding van zijn liefde voor haar. Maar dan zijn er ook nog de gebouwen en de nimfen die Poliphilus erg nauwkeurig beschrijft. Constructies omschrijft hij als waren het vrouwen, dus het is wellicht zo dat die twee zaken in verband staan met elkaar en zelfs representatief zijn voor zijn liefde voor Polia.

In de *Hypnerotomachia Poliphili* blijft geslachtsgemeenschap afwezig. De enige seksuele handelingen waarvan er eventueel sprake kan zijn, zijn deze in het hoofd van Poliphilus, die gedreven wordt door liefde en verlangen. De seksuele handelingen, mochten die er zijn, zouden door Artemidorus ondergebracht worden bij ‘in overeenstemming met de wet’. Wanneer we dit met een klassiek oog bekijken, vormt dit geen probleem, maar wanneer we de renaissancistische toer opgaan, gaat er toch een belletje rinkelen. Sommige zaken die tijdens de oudheid door de wet niet afgekeurd werden, werden dit in de renaissance wel door een verstrenging van de huwelijksinstelling. Wat voorheen kon, zoals bijvoorbeeld overspel van de man of geslachtsgemeenschap van de man voor het huwelijk, behoorde in de renaissance tot de verboden. Over misdrijven zoals verkrachting vinden we bij de Foucaults bespreking van Artemidorus’ *Droomuitleg* niks terug.

Mocht Poliphilus in zijn droom geslachtsgemeenschap gehad hebben met Polia, dan had dit voor hem enkel gunstige betekenissen. Namelijk, wanneer de dromer een seksuele relatie heeft met zijn echtgenote, dan is dit een goed voorteken. Zelfs als Polia zijn echtgenote (nog) niet was, konden we haar rangschikken onder de minnaressen, wat dezelfde betekenis had als seks met de echtgenote.

Zowel in de droom van Poliphilus, als de korte droom van Polia duiken goden op. Dit is een normaal, zegt Artemidorus, want “[d]e goden geven immers in dromen raad, meningen en soms zelfs uitdrukkelijke opdrachten.”¹⁸⁷ Bij Polia zijn het twee beulen die functioneren als boodschappers van de goden. Bij Poliphilus verschijnen aldoor goden, elk met een bepaald doel. Ofwel zijn ze er als illustratiemateriaal, zodat via gebeurtenissen bij goden aangetoond kan worden hoe het de mens zal vergaan of wat de mens moet vermijden. Ofwel hebben ze een actievere functie in het verhaal, zoals de godin Venus, of de halfgodinnen de nimfen, of de tiran Cupido.

Het is duidelijk dat de hele droom van Poliphilus geïnspireerd is op de Grieken en de Romeinen. Poliphilus vertoeft in de wereld waartoe hij wil behoren, een omgeving die voor hem ideaal lijkt. Tevens is dit een wereld die er niet meer is, wat de vervallen staat van de bouwwerken aantoont. Hij laat de oudheid herleven, maar de tekst is niet gevrijwaard gebleven van eigentijdse, christelijke invloeden.

Uiteindelijk zal blijken dat alles wel degelijk een droom was, want aan het einde van de *Hypnerotomachia* verdwijnt de geliefde Polia. Ze was immers een creatie in de droom van

¹⁸⁷ Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 3: De zorg voor zichzelf*. Nijmegen 1985, p. 11.

een man en sterft, net als de droom, bij het ontwaken.

6. Conclusie

De Grieken kenden verschillende codes, waarbij het subject een centrale rol had. De voorschriften hadden niet de intentie verboden op te leggen, maar waren er ter aanbeveling in het gebruik van de lusten. Als burger stond je in een bepaalde verhouding tot deze voorschriften en had je de mogelijkheid te streven naar normen die je zelf vooropstelde om op die manier jezelf tot subject te maken. Het was noodzakelijk dat het individu zich kon beheersen. Deze zelfbeheersing was een voorname kwaliteit bij zowel de Grieken als de Romeinen en had een voorname plaats ingenomen in het seksuele leven. Seksualiteit en lust waren veel besproken onderwerpen, waarmee iedereen te maken kreeg, zowel in het dagelijkse leven als in dromen, waarin seksuele handelingen een bepaalde betekenis toegekend kregen. Lust was dus alom vertegenwoordigd in de maatschappij: binnen en buiten het huwelijk, tussen mannen, in dromen... Er moest naar gestreefd worden deze lusten de baas te kunnen, maar van uitroeiing was geen sprake. In de klassieke periode geloofde men namelijk dat lust inherent was aan het zelf en dus deel uitmaakte van de persoonlijkheid. Ze was onmisbaar in het leven, want ze had een rol in de voortplanting. Het was belangrijk op een goede manier met de lusten om te gaan, waarbij de uniciteit van elk individu gold. Niemand was gelijk, dus ook de doelen die men zichzelf oplegde, verschilden van persoon tot persoon.

Bij de Romeinen kwam de klemtoon meer op het individu te liggen en iets minder op de zelfbeheersing. De emotionele waarde die individuen toekenden aan de relaties die ze onderling onderhielden, nam toe, waardoor wederzijdse trouw een steeds meer gewaardeerd werd.

Vanaf het christendom werd de seksualiteit veel sterker geproblematiseerd en hoorden genot en lust uitgeroeid te worden. Geslachtsgemeenschap was enkel mogelijk binnen het huwelijk, maar ook daar werd onthouding opgelegd. Elke persoon werd nu gelijk behandeld, waarbij er geen plaats meer was voor uniciteit. Uniforme regels en verboden hadden hun intrede gedaan.

De renaissance was een maatschappij waarin zowel de Kerk als de Staat het aanvankelijk voor het zeggen hadden. Wetten legden vast wat kon op seksueel vlak en burgers werden gecontroleerd op goed gedrag. Misdrijven werden bestraft. De vrouw leefde nog steeds in een mannenmaatschappij en had de keuze tussen trouwen - waarbij uitwisselen van erfgoederen en het hoog houden van de familiale reputatie van groot belang waren - wat hét model was, of

toetreden tot het klooster om zich als bruid van Christus te wijden aan haar geloof, wat gepaard ging met het volledig afzweren van alle seksuele contacten. Ook dit was nog steeds een waardige keuze. Prostitutie werd algemeen afgekeurd, maar tegelijkertijd was deze praktijk noodzakelijk voor de ordehandhaving. De renaissance kende op het vlak van de seksualiteit namelijk geen eenvormig beleid. Illegitieme praktijken, zoals prostitutie, konden getolereerd worden, zolang de maatschappelijke orde maar bewaard bleef. De renaissancistische man zat gevangen tussen het paganistische en het christelijke geloof. De koppeling tussen Kerk en Staat werd problematischer, dat is duidelijk. Er heerste een trend naar secularisatie, een secularisatie die ook de christelijke praktijken ondergingen, waardoor de Kerk deelachtig werd aan de Staat. Een biopolitiek deed zijn intrede, een macht gericht op de bevolking en inherent aan de bevolking, waardoor subjecten tegelijk door middel van zelfonderzoek zichzelf construeerden en ook geconstrueerd werden.

Het is duidelijk dat seksualiteit doorheen de eeuwen niet steeds op dezelfde manier bekeken werd. Ik heb geprobeerd een geschiedenis van de seksualiteit op te stellen, die van start ging in de oudheid, met Michel Foucaults *Geschiedenis van de Seksualiteit*, en liep tot de renaissance en de zestiende eeuwse opkomst van de biopolitiek, tussendoor was er de intrede van het christendom. Als uiteindelijke doel heb ik een product van de renaissance geanalyseerd: de *Hypnerotomachia Poliphili*, een werk dat gedrukt werd in 1499 en dat terugging op de oudheid, maar niet gevrijwaard gebleven was van christelijke invloeden. De hoofdpersonages, Poliphilus en Polia moesten keuzes maken tussen lust en kuisheid. Voortdurend heerste er een strijd tussen kerkelijke en heidense invloeden, waarbij de paradoxen van de renaissance naar voren kwamen. De vrouw hield halsstarrig vast aan haar geloof en gaf zich niet over aan de man en de maatschappij. Tegelijkertijd stelde hij alles in het werk stelde om haar te overtuigen en vocht ondertussen tegen zijn eigen verlangens. Langs de ene kant werd van de vrouw verwacht dat ze er een kuis leven op nahield en werd haar maagdelijkheid geprezen, langs de andere kant hoorde ze te voldoen aan verlangens van de man. Uiteindelijk zorgde sociale druk ervoor dat Polia zich overgaf aan de liefde, maar vooral ook aan de man. Op die manier kwam elke sekse weer in zijn ‘normale’ gedragspatroon terecht en werd de belangrijke sociale orde hersteld.

Bibliografie

1. Augustinus, Aurelius. *Le bien du mariage; La virginité consacrée*. Parijs 1992.
2. Blunt, Anthony. "The Hypnerotomachia Poliphili in 17th Century France". *Journal of the Warburg Institute*. Vol. 1, No. 2 (Oct., 1937), pp. 117-137.
3. Brown, Peter. *Lichaam en maatschappij: man, vrouw en seksuele onthouding in het vroege christendom, 50 na C.-450 na C.* Amsterdam 1990.
4. Chojnacki, Stanley. *Women and Men in Renaissance Venice: Twelve Essays on Patrician Society*. Baltimore 2000.
5. Cohn Jr., Samuel K. *Women in the streets: essays on sex and power in Renaissance Italy*. Baltimore en Londen 1996.
6. Colonna, Francesco. *Hypnerotomachia Poliphili (De droom van Poliphilus)*. Amsterdam 2006.
7. Colonna, Francesco. *Hypnerotomachia Poliphili (De droom van Poliphilus) 2*. Amsterdam 2006.
8. Devos, Rob. *Macht en verzet*. Kapellen 2004.
9. Erasmus, Desiderius. *Lof en Blaam*. Amsterdam 2004.
10. Foucault, Michel. *Abnormal: Lectures at the Collège de France 1974-1975*. New York 2003.
11. Foucault, Michel. *Discipline, toezicht en straf: de geboorte van de gevangenis*. Groningen 2007.
12. Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 1: De wil tot weten*. Nijmegen 1985.
13. Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 2. Het gebruik van de lust*. Nijmegen 1984.
14. Foucault, Michel. *Geschiedenis van de seksualiteit 3: De zorg voor zichzelf*. Nijmegen 1985.
15. Foucault, Michel. "La Gouvernamentalité". *Dits et écrits*. Paris 1978, p. 635 - 657.
16. Freccero, Carla. "Louise Labé's feminist poetics". *Distant voices still heard: Contemporary readings of French Renaissance literature*, J. O'Brien en M. Quainton (ed.). Liverpool 2000, p. 107-121.
17. Gil, Daniel Juan. "Before Intimacy: Modernity and Emotion in the Early Modern Discourse of Sexuality." *ELH*. Vol. 69, nr. 4 (2002), p. 861-887.

18. Gordon, Colin. "Governmental rationality: an introduction." *The Foucault effect: Studies in governmentality*. Londen 1991, p. 1 – 51.
19. Grafton, Anthony. "The bright book of strife." *New Republic*. Vol. 222, Nr. 21 (2000) p. 31-37.
20. Horatius. *Epistulae 1*.
21. Hunt, Lynn (ed.). *The invention of pornography: obscenity and the origins of modernity, 1500-1800*. New York 1993.
22. Laqueur, Thomas. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Londen 1990.
23. Laven, Mary. *Virgins of Venice: Broken vows and cloistered lives in the renaissance convent*. New York 2003.
24. Lefaiivre, Liane. *Leon Battista Alberti's Hypnerotomachia Poliphili*. Cambridge (Mass.) 2005.
25. McGushin, Edward F. *Foucault's Askesis: An Introduction to the Philisophical life*. Illinois 2007.
26. McLaughlin, M.L. "Humanism and Italian literature". *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Jill Kraye (ed.). Cambridge 1998, p. 224-244.
27. Merquior, José Guilherme. *De filosofie van Michel Foucault*. Utrecht 1988.
28. Naphy, William. *Sex crimes: From Renaissance to Enlightenment*. Gloucestershire 2004.
29. Nehamas, Alexander. *The art of living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley 2000.
30. Praet, Danny. *De problematisering van de seksualiteit in de heidense, joodse en christelijke spirituele biografieën van de late Oudheid (ca. 200 - ca. 500 n.C.)*. Gent 1997.
31. Revel, Judith. *Dictionnaire Foucault*. Paris 2008.
32. Rowland, Ingrid D. "When in Rome...". *From Heaven to Arcadia (The sacred and the profane in the Renaissance)*. New York 2005, p. 247-261.
33. Ruggiero, Guido (ed.). *A companion to the worlds of the renaissance*. Malden (Mass.) 2007.
34. Ruggiero, Guido. *Machiavelli in love: Sex, Self, and Society in the Italian Renaissance*. Baltimore 2007.

35. Ruggiero, Guido. *The Boundaries of Eros: Sex crime and sexuality in Renaissance Venice*. Oxford 1985.
36. Szépe, Helena K. "Desire in the printed dream of Poliphilo". *Art History*. Vol. 19, nr. 3 (Sept 1996), p. 370-392.
37. Talvacchia, Bette. *Taking positions: on the erotic in Renaissance culture*. New Jersey 1999.
38. Trippe, Rosemary. "The 'Hypnerotomachia Poliphili', image, text and vernacular poetics". *Renaissance Quarterly*. Vol. 55, No. 4. (Winter, 2002), p. 1222-1258.