



# Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences (KNAW) KONINKLIJKE NEDERLANDSE AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN

## Nieuw in Nederland. Feesten en rituelen in verandering

Stengs, I.L.

2012

### **document version**

Early version, also known as pre-print

[Link to publication in KNAW Research Portal](#)

### **citation for published version (APA)**

Stengs, I. L. (editor) (2012). *Nieuw in Nederland. Feesten en rituelen in verandering*. Amsterdam University Press.

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the KNAW public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain.
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the KNAW public portal.

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

### **E-mail address:**

[pure@knaw.nl](mailto:pure@knaw.nl)

## *‘Natuurlijk, ik ben joods!’\**

### De Queer Shabbaton Amsterdam 2006: queer-joodse identiteit bevestigd

GEMMA KWANTES

Zaterdagmorgen, 5 augustus, circa tien voor negen. Ik parkeer mijn fiets op het Singel, schuin voor nummer 95: een donker geschilderd, onopvallend grachtenpand dat normaliter dienst doet als therapeutisch centrum. Voor de massief houten deur, verstevigd met siertralies en versierd met regenboogvlaggetjes, staat een portier strategisch opgesteld. Erachter, aan het einde van de korte smalle gang, bevindt zich de ruimte waar zodadelijk een sjabbatdienst gehouden zal worden. Oranje linoleum en zacht licht geven de ruimte een warme uitstraling. Schuin links in de hoek staat een tafel waarop een thorarol ligt, bedekt met een talliet (gebedskleed). Daarvoor, eveneens in talliet gehuld, staat Natan Meir, de Amerikaanse universitair docent die ons in deze dienst zal leiden. Vier rijen stoelen, in een halve cirkel rondom de tafel opgesteld, zijn voor het publiek klaargezet. We bidden richting het oosten, richting Jeruzalem.

Ik hoor tot de eerste aanwezigen, en het lijkt erop dat ik, als vrouw, volgens liberaal gebruik, wordt gerekend tot het minjan (het gebedsquorum van tien volwassena). Dit ervaar ik als een eer, maar wel één waarbij ik mij als niet-joodse ietwat ongemakkelijk voel. Achteraf bleken mijn zorgen onterecht. Niet alleen omdat we de dienst vijftien minuten later beginnen met elf mensen, waarvan tien mannen<sup>1</sup> – iets wat zelfs een orthodoxe rabbijn tevreden zou stellen – maar ook omdat het geen probleem blijkt te zijn als ik later op de dag beken geen joodse achtergrond te hebben anders dan studie,<sup>2</sup> en ik even hartelijk welkom word geheten als ieder ander.

De *sidoer* (gebedenboek) voor deze dienst bestaat uit 35 aan elkaar genietete dubbelzijdig bedrukte A4'tjes.<sup>3</sup> Meir legt uit dat een sjabbatochtenddienst gewoonlijk bestaat uit drie delen: zegeningen en 'chants', de *sjacharit* – waaronder het *sjma jisraël* en de bijbehorende zegeningen, het *amida* – en ten slotte de thoralezing.<sup>4</sup> Schakelend tussen Hebreeuws en Engels leidt hij ons soepel door de eerste twee delen. Maar op het moment dat de thorarol onthuld wordt, draagt Meir het roer over aan de New Yorkse *storahteller* Amichai Lau-Lavie.<sup>5</sup>

In iedere synagoge wordt elke week een deel van de Thora gelezen, de zogenaamde portie. De vijf boeken zijn zodanig onderverdeeld dat in de loop van elk jaar de volledige Thora wordt doorgewerkt. Doorgaans wordt niet de hele portie gelezen. Een aantal mensen wordt naar voren geroepen (*alieja*) om enkele verzen voor te dragen – óf de rabbijn of de chazan (voorzanger) doet dat – waarna de

rabbijn naar aanleiding van de gelezen tekst een preek (*drasha*) houdt. Lau-Lavie beperkte zich niet tot dit format. *Zijn* bedoeling, legt hij uit, is om de Thora te vertalen, niet alleen van het Hebreeuws naar het Engels, maar ook naar de huidige tijd. Middels een wervelende, interactieve performance – zijn uitdrukking – leidt hij ons het verhaal in. Voor deze week is de portie *VaEtchanan* (Deut. 3: 23-7: 11). Hij situeert de tekst voor ons: ‘We zitten nu vol in de memoires van Moshe Rabeinu [onze Leermeester Mozes].’ Hij vat de portie kort en met humor samen: *eindelijk* zijn ze, na al dat zwerven in de woestijn, aangekomen bij de Jordaan. Aan de overkant ligt het beloofde land. Maar God verbiedt Mozes deze rivier over te steken. Hij mag het land alleen zien vanaf de berg Pisga.<sup>6</sup> Met zachte hand dwingt Lau-Lavie ons het verhaal te bevragen: had Mozes, ondanks Gods verbod, een poging moeten wagen het beloofde land te bereiken? Hij laat het verhaal tot leven komen door enerzijds de personages te presenteren als innerlijke archetypen, anderzijds door hun problemen te vertalen naar situaties waarmee we allemaal bekend zijn. ‘You can’t always get what you want,’ zingt hij met betrekking tot Mozes, de belangrijkste figuur in de joodse traditie. Driemaal vraagt hij vrijwilligers voor een *alieja*: de eerste keer mensen die ooit wel eens echt ergens voor gebeden hebben, de tweede keer diegenen die hun eigen grenzen willen overschrijden en ten slotte iedereen die een innerlijke Joshua, dat is ‘een dappere krijger’, in zich herbergt. ‘En dat is eigenlijk iedereen,’ roept hij, en hij wacht tot iedereen – op een jonge vrouw, die ondertussen bezig lijkt met de logistiek van vandaag, en mijzelf na – naar voren is gekomen. Tijdens de dienst zijn nog een paar mensen binnengekomen. Drie vrouwen en twintig mannen staan nu, gearmd, in een kring om de tafel met de thorarol. Lau-Lavie geeft iedereen de gelegenheid om zijn of haar persoonlijke beloofde land met de groep te delen. ‘Seks’, zegt iemand, en anderen ‘liefde’, ‘vrede’, ‘respect’, ‘geluk’, ‘trots’, ‘een einde aan honger’.

Het optreden van Lau-Lavie was bijzonder maar zou in principe in iedere vooruitstrevende synagoge plaats hebben kunnen vinden. Tot nu toe was aan de inhoud of vorm van de dienst niet te merken dat het overgrote deel van, zo niet het gehele publiek, bestond uit homoseksuele mannen en vrouwen of mensen die zich op een andere manier identificeren als *queer*. Maar toen Lau-Lavie vroeg ons onze innerlijke Joshua voor te stellen, zei een mannenstem: ‘Ze is heel mooi.’ Andere aanwijzingen lagen in opmerkingen van Lau-Lavie als: ‘Wanneer regeringen “nee” zeggen, vechten wij voor “ja”. Wanneer rabbijnen “nee” zeggen, vechten wij voor “ja”. En grappend: ‘Wanneer moeders “nee” zeggen, vechten wij voor “ja”. Het beloofde land zit van binnen. Dit is onze healing.’ Voor de aanwezigen waren dit duidelijke verwijzingen naar het World Pride homofestival in Jeruzalem.<sup>7</sup>

Er valt een korte stilte. De groep staat bewegingsloos, met gebogen hoofd en gesloten ogen. Nadat iedereen de mogelijkheid heeft gekregen de naam te zeggen van iemand die ‘healing’ nodig heeft, wordt de thorarol opgeheven en, zoals gebruikelijk, aan de aanwezigen getoond. De meesten reiken ernaar en kussen de rol met een punt van hun talliet. Met een snelle halve kaddisj en het populaire lied *Adon Olam* wordt de dienst afgesloten.

## De Queer Shabbaton Amsterdam

De dienst werd gehouden op een ongebruikelijke plek, op een ongebruikelijke manier, en binnen een ongebruikelijke context. Hij was georganiseerd voor en door deelnemers aan de Queer Shabbaton Amsterdam (QSA) 2006. *Queer* is in dit verband een term voor iedereen die *niet* beschikt over een *on*problematische heteroseksuele voorkeur of identiteit. *Shabbaton* is een woord dat vooral in de Verenigde Staten wordt gebruikt en waarvan de betekenis enigszins flexibel is. Het verwijst naar een programma dat (deels) op de sjabbat wordt aangeboden en waar over het algemeen een synagogedienst aan voorafgaat of in is opgenomen. Deze *shabbaton* begon vrijdagavond om zes uur en duurde tot zondagavond half zeven. Twee diensten en een *havdala* – een ceremonie waarmee de sjabbat wordt afgesloten – maakten deel uit van het programma.

De Queer Shabbaton Amsterdam is een initiatief van Gideon Querido van Frank. Hij organiseert het evenement met zijn team formeel voor de Amsterdamse progressieve 'gemeente' Beit Ha'Chidush (ב'ח). Er zijn in Nederland geen andere publieke evenementen die speciaal zijn gericht op joodse *queers*/homoseksuelen. De Queer Shabbaton Amsterdam van 2006 was de tweede editie, en had een internationaal karakter. Meer dan driekwart van de programmaonderdelen werd (be) geleid door niet-Nederlanders: grofweg een vijfde daarvan Israëliër, de rest Amerikaan. Door een sterk op het buitenland gerichte pr kwam dit jaar ongeveer de helft van de negentig deelnemers uit het buitenland, voor ongeveer de helft uit de Verenigde Staten, daarnaast uit Israël, Groot-Brittannië, Frankrijk, Zwitserland, Noorwegen, Denemarken, Zuid-Afrika en Australië. Naast een duidelijk religieuze dimensie had de Queer Shabbaton een intellectuele dimensie. Studie, binnen het jodendom een hooggewaardeerd goed (Boyarin 1997), vormt doorgaans een hoofdonderdeel van een *shabbaton* en deze *shabbaton* was daarop geen uitzondering. Er werden teksten en producties bestudeerd die binnen deze context als legitieme joodse bronnen gelden: de Hebreeuwse Bijbel, de Talmoed (het belangrijkste rabbijnse geschrift), maar ook joodse literaire en culturele producties uit verleden en heden. Dit gebeurde vanuit een *queer*-theoretisch perspectief, gekoppeld aan enerzijds performance (*theory*) en anderzijds een aantal van de nieuwste inzichten binnen Amerikaanse Jewish Studies. Deze elementen kwamen alle drie expliciet bij elkaar in de twee lezingen van Ann Pellegrini, docente Religiestudies en Performance Studies aan New York University (NYU), en Querido van Franks 'ster' op deze *shabbaton*. Daarnaast figureerden de termen *queer theory* en *performance* ook herhaaldelijk op de website en in het programma.<sup>8</sup>

Achtereenvolgens zal ik eerst een beschrijving van de QSA in het weekend van 5 tot 7 augustus 2006 en de Nederlandse context geven. De QSA is een buitenbeentje, zowel binnen de Nederlandse joodse wereld als binnen de Nederlandse homowereld. Vervolgens laat ik zien dat de QSA wel goed aansluit bij recente Noord-Amerikaanse ontwikkelingen. De Queer Shabbaton is om zo te zeggen een typisch Amerikaans-joods homo-emancipatie-evenement op Nederlandse bodem. Ten

slotte zal ik, vanuit dit gegeven, laten zien welke rol de QSA speelt in de emancipatie van joodse *queers*. Ik maak daarbij gebruik van het werk van José Esteban Muñoz: een *queer* en *performance theorist* aan NYU en een collega van de reeds genoemde Ann Pellegrini. Op deze manier blijf ik dicht bij het theoretisch kader van de QSA zelf.

### Een bijzonder weekend

De Queer Shabbaton Amsterdam begon, zoals gezegd, op een vrijdagavond. Vanaf zes uur waren we welkom in de Amsterdamse Uilenburgersynagoge, niet ver van het Waterlooplein. Bij binnenkomst kreeg ik een dikke map met onder meer een QSA-programma, informatie over de locatie en folders van alle joodse en homobezienswaardigheden in Amsterdam. Om iets voor half acht ging op de bovenverdieping het programma officieel van start met het aansteken van de sjabbatkaarsen door de organisatie, gevolgd door een dienst onder leiding van David Berger, stagiair-chazan van de New Yorkse homosynagoge Congregation Beth Simchat Torah, en Gili Tzidkiyahu, liberaal rabbijn in opleiding uit Israël. Hoewel Berger een koppel en talliet met regenboogmotief droeg, werd het thema homoseksualiteit tijdens het formele gedeelte van de dienst niet verbaal naar voren gebracht. Dit gebeurde pas na afloop in een aantal korte speeches van Berger, de verschillende leden van de organisatie en een van de voorzitters van BHC. Na de dienst wachtte ons een uitgebreid, koosjerstijl<sup>9</sup> koud buffet en werden we getrakteerd op een quiz. Gekleed in chassidisch-joodse ultraorthodoxe *drag*, testten twee van de organisatrices onze kennis van joodse, homo- en joodse homoweetjes. Het merendeel van de aanwezigen vertrok pas tegen middernacht. De (hierboven beschreven) dienst op zaterdagochtend bleek dan ook voor velen te vroeg: de hele ochtend bleven deelnemers binnendruppelen. Voor de zaterdagmiddag stonden er naast vijf lezingen en studiesessies ook twee *consciousness raising*-sessies op het programma. Dit waren workshops waarin we in drie kleinere groepen onze ervaringen met het combineren van onze *queer* en joodse identiteit konden delen en gaandeweg ook de QSA evalueerden. Het was een intensief programma en de pauze van drie tot zes uur was dan ook van harte welkom. Nagenoeg alle deelnemers gingen naar buiten om iets van de gelijktijdige Gay Pride grachtenparade te kunnen zien.

Querido van Frank organiseert de Queer Shabbaton altijd bewust in het Gay Pride-weekend. Hij weet, zo vertelde hij mij desgevraagd, dat de homofeestelijkheden in de stad voor de QSA een belangrijke bijkomende trekpleister vormen, vooral voor buitenlanders. Maar hij ziet tegelijkertijd ook het risico dat de feesten de aandacht afleiden van zijn QSA, en beschouwt de Gay Pride dus deels als concurrentie. 'Eigenlijk hebben ze niets met elkaar te maken,' zegt hij, 'en kan de Queer Shabbaton ook in een ander weekend georganiseerd worden.' In dergelijke uitspraken presenteert Querido van Frank de QSA als een in de eerste plaats joods evenement, waarbij de rest van homoseksueel Nederland geen direct belang heeft.

Evenmin hebben de deelnemers aan de QSA in deze visie een groot belang bij wat er gaande is binnen de algemene homoscene in Nederland. Zijn ambivalentie ten opzichte van de Gay Pride komt in het programma tot uitdrukking. Er was middels een pauze ruimte voor de parade vrijgemaakt, maar er werden maar liefst drie alternatieven aangeboden – waaronder een stadswandeling door historisch joods Amsterdam. Niettemin bleek, bij terugkomst, dat veel QSA-bezoekers de parade het hoogtepunt van de dag vonden.

Want terwijl de rest van Amsterdam doorfeestte, keerden wij terug naar het Singel voor het volgende programmaonderdeel: de eerste lezing van Ann Pellegrini. Hierin zette zij een aantal argumenten uiteen uit het boek *Queer Theory and the Jewish Question* (Boyarin, Pellegrini en Itzkovitz 2003). Na haar lezing vertrokken we opnieuw naar de Uilenburgersynagoge waar ons wederom een maaltijd werd aangeboden en de sjabbat werd afgesloten met een traditionele *havdala*-ceremonie. In deze ceremonie werden Tzidkiyahu en Meir bijgestaan door *rebbetzin* (rabijnsvrouw) Hadassa Gross, een formidabele dragqueen die speciaal voor de QSA vanuit de Verenigde Staten was overgevlogen. Het ritueel waar ze bij betrokken werd, lichtte ze stapje voor stapje, maar vooral met veel humor, toe. Ook de *tisj* – een vrije toespraak naar aanleiding van de Thora – van Rebbetzin Gross na de *havdala* was zowel onbeschaamd, grappig als educatief. De *tisj* was getiteld ‘The Shabbat Queen Escort Service’. Hierbij zette Gross zich vooral in om ons ‘better lovers’ te maken, maar gaandeweg lichtte ze bijvoorbeeld ook de kabbalistische betekenis van *tisja be’av*, een feestdag die net was geweest, en van *toe be’av*, een komende feestdag, toe.

Opnieuw werd de dag pas tegen twaalfen afgesloten. Sommigen bleven zelfs nog even plakken of verkenden het homo-uitgaansleven van Amsterdam. Niettemin was de opkomst de volgende morgen hoog. Zondag verzorgde Lau-Lavie een *storahtelling*-workshop. Onder leiding van Meir poogden we een *queer* interpretatie te geven van verschillende joodse teksten. Rebecca Walker, een internationaal gerenommeerde Amerikaanse auteur die de vorige dag had gesproken over haar autobiografie, gaf een schrijfworkshop. Ann Pellegrini hield een tweede lezing, ditmaal over joodse invloeden op camp, een vorm van humor die vooral door homoseksuelen wordt gebruikt, en het gebruik ervan door joodse vrouwen. Er waren twee meer politiek georiënteerde workshops over het joodse homohuwelijk en de geschiedenis van de Israëliische homobeweging en ten slotte een laatste *consciousness raising*-sessie. Terwijl de eerste deelnemers al naar huis (of naar de World Pride) vertrokken, werden de dag en de QSA afgesloten met een speciale *queer havdala*. Een regenboog-*havdala*-kaars werd gebruikt om voor iedereen een waxinelichtje aan te steken, waarna we werden uitgenodigd om in één woord samen te vatten wat de QSA voor ons had betekend. Uit de reacties bleek de positieve waardering van de deelnemers: ‘dankjewel’ ‘verbinding’, ‘liefde’, ‘acceptatie’, ‘gemeenschap’, ‘vreugde’...

## De Nederlandse context

Als weekend voor joodse *queers* begeeft de Queer Shabbaton Amsterdam zich zowel in de Nederlandse homowereld als in de Nederlands joodse wereld. Het is een homo-evenement, maar dan wel een joods religieus en intellectueel alternatief voor de seculiere feestelijkheden van het Amsterdam Gay Pride-weekend.

De Nederlandse homo-emancipatiebeweging – in gang gezet in 1911 door Jhr. J.A. Schorer en sinds 1946 aangevoerd door het COC – heeft zich jarenlang nauwelijks iets gelegen laten liggen aan etnische of religieuze belangen. In het verleden hebben christelijke en joodse homoseksuelen zichzelf georganiseerd.<sup>10</sup> Aan islamitische homoseksuelen besteedt het COC, sinds de jaren negentig, gestructureerd aandacht.<sup>11</sup> Te midden van de Gay Pride-feestelijkheden enerzijds en de eenzijdige belangstelling voor islam anderzijds ontsnapt de QSA vrijwel geheel aan de aandacht van de Nederlandse homowereld.<sup>12</sup>

In de joodse wereld is de QSA steviger ingebed. Ze is met Maror-geld<sup>13</sup> gefinancierd, vanuit een joodse ‘gemeente’ georganiseerd en Querido van Frank is als initiatiefnemer van de QSA opgenomen in het bestuur van deze gemeente. De QSA publiceert haar bekendmakingen in het blad *Joods Nederland*.<sup>14</sup> Zij presenteert zich – in een Nederlands-joodse wereld die daar, zeker in vergelijking met het buitenland, niet bijster voor openstaat – duidelijk als *queer*-evenement en BHC daarmee als homovriendelijke ‘gemeente.’

In Nederland bestaan officieel drie soorten joodse gemeenten: NIK, PIK en LJG.<sup>15</sup> Het NIK (Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap), is verreweg de grootste organisatie,<sup>16</sup> en vertegenwoordigt, net als het zeer kleine PIK (Portugees-Israëlitisch Kerkgenootschap) de orthodoxe gemeenschap. De Liberaal Joodse Gemeenten (LJG) hebben zich met name tijdens de wederopbouw van de joodse gemeenschap na de Tweede Wereldoorlog geprofileerd. In vergelijking met gemeenten binnen vergelijkbare stromingen in het buitenland is een zekere mate van conservatisme karakteristiek voor het Nederlandse jodendom in het algemeen, en voor de LJG, als tot voor kort Nederlands meest vooruitstrevende stroming, in het bijzonder.<sup>17</sup> De derde soort Nederlandse gemeenten, verenigd in de Liberaal Joodse Gemeenschap, zijn dan ook het best vergelijkbaar met bijvoorbeeld de Amerikaanse conservatieven (Brasz 2002: 275). In een land waar homoseksuelen steeds vaker en op steeds meer gebieden verzekerd zijn van rechtsgelijkheid, is het Nederlandse jodendom misschien niet homofoob, maar wel heteroseksistisch.<sup>18</sup> Lange tijd ‘bestonden’ joodse homoseksuelen simpelweg niet. Sjalhomo heeft hier verandering in gebracht, wat deze organisatie tot een belangrijke voorloper van de Queer Shabbaton maakt.

Sjalhomo werd in 1980 opgericht door Jonathan van Amersfoort die geïnspireerd raakte toen hij op reis in de Verenigde Staten in een groep voor joodse homoseksuelen terecht kwam. Hij kwam op het COC als jood ‘uit de kast’, nadat hij al jarenlang actief was bij deze organisatie, maar zijn joods-zijn verborgen had gehouden. Hij vond lotgenoten en een jaar later was een eerste Nederlandse groep

joodse homoseksuelen een feit (*Sjalhomo* 1981, 1 (1): 2). Gedurende de twintig jaar dat Sjalhomo bestond, werden maandelijks bijeenkomsten georganiseerd, de leden vierden samen joodse feestdagen en, tijdens Sjalhomo's hoogtijdagen, midden jaren tachtig, werden er feesten georganiseerd waar honderden homo's uit binnen- en buitenland op afkwamen. Sjalhomo bleek vooral goed in het verenigen en met elkaar in contact brengen van joodse homovrouwen en -mannen. Eén opvatting, geuit door Wanya Kruyer, ex-Sjalhomo betrokkene en medeoprichtster van BHC, en bevestigd door Patrick van Herpen, medeorganisator van de eerste QSA, is dan ook dat Sjalhomo vooral een gezelligheidsvereniging was (*Chidushim* 2000 4 (1): 7; Meijer 2005: 17). Maar, zoals d'Emilio in zijn standaardwerk over de Amerikaanse homobeweging aangeeft, het bestaan van ontmoetingsplaatsen, gespreksgroepen en gezelligheidsverenigingen, en het zichtbaar worden in het algemeen zijn voor de emancipatie van homoseksuelen even belangrijk als bijvoorbeeld een meer formeel streven naar rechtsgelijkheid (d'Emilio 1983: 245, 267). De betekenis van Sjalhomo moet daarom niet worden onderschat, precies omdat Sjalhomo zich de taak stelde een kader te bieden waar joodse homo's openlijk homo én openlijk joods konden zijn, bijvoorbeeld door een nieuwsbrief uit te geven en het eerste World Congress of Gay and Lesbian Jewish Organisations in Europa te organiseren, in Amsterdam.<sup>19</sup>

Anderzijds duidt niets in de publicaties van Sjalhomo erop dat de organisatie – zich grotendeels afzonderend van zowel het mainstream Nederlandse jodendom als de mainstream Nederlandse homobeweging – ooit in staat is geweest binnen de joodse gemeenten een verandering van houding ten opzichte van homoseksuelen teweeg te brengen. Nog steeds voelden homo's zich daar slechts 'min of meer welkom'. In 1995 besloten François Spiero, Ken Gould en Wanya Kruyer deze situatie niet langer te accepteren. Om te voorzien in de behoefte aan een eigen spiritueel toevluchtsoord richtten zij de stichting Beit Ha'Chidush op. BHC werd gemodelleerd naar Amerikaanse homosynagogen. In het begin trokken de maandelijks diensten alleen homoseksuelen. Vrij snel bleek echter dat deze progressieve diensten ook heteroseksuele mannen en vrouwen trokken die op zoek waren naar vernieuwing, openstonden voor andere manieren om met spiritualiteit om te gaan, of feminist(e) waren (*Chidushim* 2000, 4 (1): 6-7). BHC opende haar deuren voor hen, evenals voor de zogenaamde 'vaderjoden',<sup>20</sup> een groep die in andere synagogen niet welkom was. Hierdoor nam het aantal aanwezigen tijdens de diensten gestaag toe en veranderde de verhouding homo-hetero binnen BHC dramatisch: al na vijf jaar lag het percentage homo's onder de vijftig.<sup>21</sup> De maandelijks diensten werden aangevuld met cursussen, workshops, lezingen en *shabbatons*. Inhoudelijk vormde BHC zich naar voorbeelden van Amerikaanse *reform-, reconstructivist- en Jewish renewal-*gemeenten, drie zeker naar Nederlandse maatstaven zeer vooruitstrevende stromingen. In 2005 werd BHC omgevormd tot een vereniging – hoewel de organisatie zich als gemeente presenteert, is zij dit formeel dus niet.<sup>22</sup> BHC is zich altijd blijven inzetten voor homoseksuelen. Het is de enige gemeente waar homoseksuelen expliciet welkom zijn.<sup>23</sup> Sinds 1998 houdt BHC in het weekend



van de Amsterdamse Gay Pride een ‘roze dienst’ en het was BHC dat Querido van Frank de mogelijkheid bood – door een ruimte en, nog belangrijker, vrijwilligers ter beschikking te stellen – zijn initiatieven te ontplooiën.

In 2001 studeerde Querido van Frank aan New York University. Hij raakte betrokken bij een joodse homostudentenvereniging, bezocht op Yale het jaarlijkse weekend van de National Union of Jewish Gay and Lesbian Students, en maakte een homo-*seider* mee bij de conservatieve New Yorkse gemeente *B’nai Yeshurun*. Tijdens deze *seider* (rituele maaltijd) werd niet, zoals gewoonlijk, verteld over de Joodse uittocht uit Egypte maar over de homo-uittocht naar aanleiding van het Stonewall-incident in juni 1969 – het symbolische startschot voor Gay Liberation (Epstein 1999: 38). Querido van Frank herhaalde deze *seider* in 2004 bij BHC. De viering was een succes en het jaar daarop was er opnieuw een *seider*, maar ditmaal als onderdeel van het omvangrijker programma van de eerste Queer Shabbaton. Het weekend op Yale, ‘dat is zoals de Shabbaton nu is,’ vertelde Querido van Frank mij in een interview een week na de QSA. Hij had een duidelijk beeld van hoe de QSA (2005 én 2006) moest zijn: hij had de verantwoordelijkheid voor het programma en hield de touwtjes stevig in handen. Het programma was zo breed mogelijk opgezet om een zo breed mogelijk publiek te trekken, ‘met name jongeren en buitenlanders,’ gaf Querido van Frank aan, ‘en het liefst vertegenwoordigers uit het hele joodse spectrum.’ Het ging hem, vertelde hij, om socializen, gelijkgestemden ontmoeten, ervaringen uitwisselen, een gemeenschap opbouwen – die dan weer via internet onderhouden kan worden. Maar het ging hem ook om het zelf vorm kunnen geven aan en het bevestigen van een *queer-joodse* identiteit. Querido van Frank wilde dat de deelnemers inspiratie op zouden doen voor het inrichten van hun eigen leven én voor het veranderen van hun joodse omgeving. De QSA moest een antwoord bieden op de vraag: ‘Hoe ga ik verder als *queer-jood*?’ Al was het maar tot aan de volgende Queer Shabbaton. Querido van Frank wilde hiervoor ‘het nieuwste van het nieuwste brengen, en dan kom je snel uit op de vs.’

### America, America

De Queer Shabbaton Amsterdam 2006 moet worden gezien als een typisch verlengstuk van de Noord-Amerikaanse joodse homo-emancipatie. Sjalhomo had er bewust voor gekozen deze vorm van joodse homo-emancipatie *niet* naar Nederland te brengen, maar een eigen, minder religieus en minder theoretisch, alternatief te bieden. De oprichters van Beit Ha’Chidush hebben de Amerikaanse benadering alsnog geïntroduceerd, maar plaatsten die al snel binnen een breder kader van Amerikaans progressief jodendom waarin homo-emancipatie, naast bijvoorbeeld het veranderen van de positie van vrouwen en vaderjoden, een van de doelstellingen is. De QSA richtte zich alleen op de eigen nauwere doelgroep, en bracht die alles wat de Amerikanen te bieden hebben.<sup>24</sup>

De Noord-Amerikaanse homo-emancipatie heeft een aantal fases doorgemaakt, waar de Noord-Amerikaanse joodse homo-emancipatie een voortzetting op vormt. Ik schets de verschillende fases binnen beide bewegingen heel kort, om vervolgens de verzameling aan strategieën die in de loop van de jaren zijn ontwikkeld, op een rij te kunnen zetten en te laten zien hoe zij binnen de QSA werden benut.

Toen homo-emancipatie in de Verenigde Staten in de jaren vijftig opkwam, was de dominante houding er een waarin benadrukt werd dat homoseksuelen ‘fatsoenlijke’ mensen waren en niet anders dan heteroseksuelen, behalve dat ze een partner van hetzelfde geslacht hadden. Binnen de beweging werden expliciet ‘homoseksueel’ gedrag en uiterlijk afgekeurd. Eind jaren zestig, echter, veroordeelden Gay Liberationists, evenals hun vrouwelijke tegenhangers lesbische feministen, deze op integratie gerichte mentaliteit. Zij benadrukten juist hun verschil met heteroseksuelen, keerden zich tegen heteroseksisme, mannelijke overheersing, bestaande ideeën over gender en stonden open voor alternatieve relatievormen. Bovendien keerde men zich fel tegen noties van homoseksualiteit als (psychische) stoornis. Coming-out en *consciousness-raising* werden gezien als belangrijke middelen voor bewustwording en daarmee sociale transformatie. Gay Liberationists en lesbisch feministen zochten juist naar een specifieke homo- en lesbische identiteit. Begin jaren tachtig echter, kregen Gay Liberation en het lesbisch feminisme kritiek van onder andere zwarte homoseksuele vrouwen en mannen, die de gepropageerde modellen te wit vonden. Kernpunt van de kritiek was dat de homo- en lesbische emancipatiebewegingen er zonder meer van uitgingen dat homoseksualiteit het belangrijkste identificatiecriterium zou zijn, waardoor andere factoren, zoals religie of etniciteit, onterecht op een tweede plan werden gesteld. (Jagose 1996: 22-29, 37, 63; Epstein 1999: 33, 37-41; d’Emilio 1983: 244; Seidman 1996: 10).

In het nadrukkelijk koppelen van joodse en homo-identiteit kan de Amerikaans-joodse homo-emancipatie worden geïnterpreteerd als aansluitend bij dergelijke kritiek. Terwijl tegelijkertijd joodse homo-emancipatie erop was gericht binnen het jodendom dezelfde veranderingen te bewerkstelligen als Gay Liberation binnen de Amerikaanse maatschappij als geheel. Begin jaren zeventig werd voor het eerst de binnen de joodse gemeenschappen heersende heteroseksistische moraal openlijk ter discussie gesteld. Joodse homoseksuelen gingen zich verenigen – in bijvoorbeeld homosynagogen – en ‘kwamen uit de kast’. In 1982 verscheen de bundel *Nice Jewish Girls*, waarin joodse lesbiennes voor het eerst hun ervaringen en gedachten publiek maakten. Men streefde naar acceptatie als homo en naar integratie binnen de bredere joodse gemeenschap. Zeven jaar later formuleerden Balka en Rose, redacteurs van *Twice Blessed* – de tweede joodse homoklassieker<sup>25</sup> – hun doelen als: de ervaringen van homomannen en -vrouwen moesten een plaats krijgen in de joodse geschiedenis en traditie, in het joodse familie- en gemeenschapsleven, in de liturgie en in de geschiedenis van de homoseksuelen zelf. Ook stelden zij zich ten doel eigen rituelen en feesten aan belangrijke momen-

ten in de levensloop van homoseksuele mannen en vrouwen te verbinden (Balka en Rose 1982: 7).

Naast Gay Liberation vormt het voortschrijdend joods-feministisch inzicht een inspiratiebron voor de joodse homo-emancipatiebeweging. Gay Liberation biedt geen handvat om met een joodse traditie die homo's uitsluit om te kunnen gaan. Joods feminisme doet dat wel. Net als de feministes vóór hen bestudeerden de homo's opnieuw de joodse canon (de Hebreeuwse Bijbel, de Talmoed, eventueel de Kabbala) met het doel daarin een plek voor zichzelf te vinden – door bijvoorbeeld nieuwe interpretaties voor te stellen van schriftpassages die van oudsher geacht werden homoseksualiteit te veroordelen (bijvoorbeeld Gen. 1: 27; Lev. 18: 3, 18: 22, 20: 13), relaties tussen bijbelse en talmoedische personages te onderzoeken met een bijzonder oog voor homoseksuele thema's, door andere figuren en verhalen naar voren te halen, of in niet-canonieke joodse literatuur te zoeken naar rolmodellen.

Het merendeel van deze inspanningen heeft effect gehad. In de Verenigde Staten zijn joodse homoseksuelen steeds zichtbaarder geworden. Sinds de oprichting van de eerste homosynagoge in 1972 – Bet Chayim Chadashim in Los Angeles – hebben zich 29 homosynagogen en *chavurot* aangesloten bij het World Congress of Gay and Lesbian Jews, dat sinds 1980 bestaat. Verder werden twee organisaties op federaal niveau opgericht, het Institute for Judaism and Sexual Orientation en Jewish Mosaic. Aan de meeste grote universiteiten bestaan nu *queer*-joodse verenigingen. Het *reform* (liberaal) jodendom werft tegenwoordig actief homogemeenschappen. Homo's mogen voor rabbijn studeren en officiële posities bekleden. Bovendien ondersteunt *reform* homohuwelijken. In de conservatieve beweging werd lange tijd met regelmaat over het onderwerp gediscussieerd én gepubliceerd. Vier maanden na de QSA is men tot het besluit gekomen de keuze van individuele gemeenschappen voor een homoseksuele rabbijn of het laten plaatsvinden van homohuwelijken toe te staan. Binnen de orthodoxe stromingen is homoseksualiteit nog steeds een taboe. Volledige emancipatie van homoseksuelen binnen het Noord-Amerikaanse jodendom is daarom nog geen feit. Bovendien zijn de doelen de afgelopen jaren bijgesteld, doordat de Amerikaans-joodse homo-emancipatiebeweging *queer* in zich heeft opgenomen.

Onder de noemer *queer* kwam begin jaren negentig vanuit een nieuwe hoek kritiek op Gay Liberation en lesbisch feminisme – namelijk van mannen en vrouwen die niet op de standaardmanier gay, lesbisch óf hetero waren: bijvoorbeeld lesbiennes die prefereerden niet monogaam te zijn, *butch*-lesbiennes, transgenders en transseksuelen, sadomasochisten, of heteroseksuelen die weigeren zich te conformeren aan een opgelegd genderrolpatroon. Deze buitengesloten groepen weigerden aan te nemen dat er zoiets als dé homo of dé lesbienne zou bestaan en keerden zich tegen de strikte tegenstelling homo-hetero die aan een dergelijke opvatting ten grondslag ligt. Waar Gay Liberation en lesbisch feminisme ervan uitgingen dat een welomlijnde homo-identiteit een vereiste was voor effectieve politieke interventie, neemt *queer* een zekere afstand van identiteitspolitiek. *Queer theory* heeft de opvatting dat identiteit en seksualiteit veel flexibeler zijn (Boyarin 1997:

14; Seidman 1999: 11, 12; Hogan en Hudson 1998: 464; Jagose 1996: 82, 98). De adoptie van *queer* betekent dat er binnen joodse homo-emancipatie meer aandacht zijn gekomen voor variatie in genderidentificatie, seksuele identiteit, seksuele voorkeur en relatievormen. In 2001 voegde het World Congress of Gay and Lesbian Jews 'Bisexual' en 'Transgender' aan zijn naam toe. In *Queer Jews*, een recente toevoeging aan de reeks joodse homo-klassiekers, wordt expliciet aandacht besteed aan transgender (Shneer en Aviv 2002). De QSA is bewust *Queer Shabbaton* gedoopt.

Ik heb de QSA gekarakteriseerd als een evenement in de stijl van Amerikaans joodse homo-emancipatie en aangegeven dat de QSA de voornaamste strategieën bijeenbrengt die in de loop der jaren in andere evenementen en publicaties zijn uitgewerkt. Een eerste punt (1) daarbij is het zichtbaar maken van de groep. De organisatie heeft ervoor gezorgd dat de *Queer Shabbaton* in joods (en homo-) Nederland bekend is; verslaggevers zijn om deze reden welkom. Daarnaast (2) werd gebruikgemaakt van coming-outverhalen en *consciousness raising*-sessies. QSA-sprekers en deelnemers deelden hun persoonlijke levensgeschiedenissen, gingen na in welke situaties en hoe zij zich presenteren als zowel *queer* als joods en schiepen daarmee een kader om de eigen aanpak te evalueren en eventueel bij te stellen. Minder persoonlijk waren (3) de workshops waarin werd ingegaan op gelijkberechtiging voor joodse homoseksuelen binnen joodse gemeenschappen en in Israël. Het zoeken naar een nieuw ritueel (4) ligt in lijn met de voorstellen van Balka en Rose. In dit geval is het de bovenbeschreven *queer havdala* geworden. Het accent lag echter vooral op (5) het samen, als *queers*, uitvoeren van reeds bestaande rituelen. Er werden twee diensten en een reguliere *havdala*-ceremonie gehouden voor een hoofdzakelijk homoseksueel publiek, geleid door homoseksuelen en een dragqueen. In het verlengde hiervan, en in aansluiting op joods feminisme werd (6) tijdens de QSA de joodse canon opnieuw bezien. Zo werd de liefde tussen David en Jonathan aangehaald als het enige rabbijnse voorbeeld van ware liefde. *Queer* thema's in het bijbelboek Hooglied werden uitgediept. Daarnaast werd (7) gezocht naar voorbeelden van homoseksuele liefde in andersoortige joodse culturele producties, onder meer literatuur in het Jiddisj en het Ladinodialect. Ook (8) werden concrete individuen – bijvoorbeeld Frieda Belinfante en Sarah Bernhard – als voorbeeld gesteld. Zoals al aangeven, werd tijdens de *Queer Shabbaton* (9) het concept *queer* naar voren gebracht – in de naam van de *shabbaton*, in de tekst van het programma, in de lezingen van Pellegrini en tijdens de studiesessies. Zo herlezden we in de *Queer Yeshiva* van David Berger teksten uit de Thora vanuit een *queer* en feministisch perspectief om aan onszelf en elkaar te laten zien dat de genderrolverdeling en de heteroseksuele relaties die de *halaga* (joodse wet) voorschrijft, niet universeel zijn. In de eerste *consciousness-raising*-sessies werden we gevraagd het idee van *queer* op onszelf toe te passen, in antwoord op de hoofdvraag van dit weekeinde: hoe geven wij onze *queer* identiteit vorm? Ten slotte werd, voornamelijk in de lezingen van Pellegrini, (10) voorzichtig de geschiedenis van constructie van 'de jood' verkend en hoe 'joods' door de omringende maatschappij in etnische termen wordt gedefinieerd, bovendien welke rol gender hierbij speelt. Er

werd gewezen op mogelijkheden om een positief verband te leggen tussen *queer* en jood(s), en om homoseksualiteit niet te zien als iets dat binnen het jodendom niet bestaat, maar *queer* als iets wat in en met joden als dusdanig geconstrueerde etnische groep verweven is. Pellegrini suggereerde een alternatieve geschiedenis van het joodse volk: veelzijdiger, gefragmenteerder en betrekkelijker dan de geschiedenis zoals 'de traditie' die presenteert.

Querido van Frank introduceert bij zijn publiek wat wel omschreven wordt als de nieuwe Jewish Studies. Dit jaar deed hij dat via de lezingen van Pellegrini, en het jaar daarvoor via de Talmoedgeleerde Daniel Boyarin. Halverwege de jaren negentig richtte een aantal Jewish Studies wetenschappers zich, eveneens geïnspireerd door het (joods) feminisme, op een meer 'belichaamd' jodendom. Het nieuwe Jewish Studies stelt andere bezigheden op de voorgrond dan studie en synagogebezoek – traditioneel meer een prioriteit voor mannen dan voor vrouwen – en richt de belangstelling meer op het dagelijks leven: eten, het gezinsleven, humor en taalgebruik. De joodse geboden en verboden als leefregels worden aangevuld met, of soms ingeruild voor, bijbelse verhalen, volksverhalen, familiegeschiedenissen en nationale mythen (Kaufman 2005: 90). Het nieuwe Jewish Studies-programma verlegt zo het accent van een intellectueel en religieus jodendom naar een cultureel jodendom. En wanneer men teksten bestudeert, doet men dat met een scherper oog voor gender, seksualiteit, klasse en etniciteit. De Queer Shabbaton bevindt zich, door het adopteren van *queer (theory)*, maar in het bijzonder door aan te sluiten bij de nieuwe Jewish Studies in de voorhoede van de Amerikaans-joodse homo-emancipatie.

Beziet men de QSA echter in haar Nederlandse context, dan is het beeld heel anders. Anders dan in de Verenigde Staten waren in Nederland de rijk- en lokale overheden al in een vroeg stadium bij het homo-emancipatieproces betrokken geraakt. Hierdoor was de houding van de homo-emancipatiebeweging er niet een van schoppen *tegen* de gevestigde orde, maar overleg *met*. De eerste Nederlandse homo-emancipatoren overlegden intensief op eliteniveau, waarbij het streven in de eerste plaats was gericht op rechtsgelijkheid en integratie van homoseksuelen in de Nederlandse maatschappij. Deze strategie is in grote lijnen redelijk goed geslaagd: in 1994 werd de Algemene Wet Gelijke Behandeling aangenomen die homo's tegen discriminatie beschermt. In 1998 werd partnerregistratie mogelijk en sinds 2001 is het burgerlijk huwelijk voor homoseksuele paren opengesteld. Eind 2005 werd een wetsvoorstel ingediend dat homostellen ook bij adoptie gelijke rechten zou moeten geven. De keerzijde van de medaille was echter een sterke passiviteit op publiek niveau. Als gevolg daarvan is de Nederlandse homobeweging, in vergelijking met de Verenigde Staten, maar ook bijvoorbeeld met Duitsland en Frankrijk, betrekkelijk theoriearm gebleven.<sup>26</sup> Inderdaad heeft ook *queer theory* in Nederland nauwelijks ingang gevonden. Bovendien, nu rechtsgelijkheid nagenoeg een feit lijkt te zijn, is emancipatie voor veel Nederlandse homo's niet langer een issue (Tielman 1982: 267; Bartels en Versteegen 2005: 83; Duyvendak 1999: 422). De activistische Queer Shabbaton is in de Nederlandse situatie dan ook echt een uitzondering.

## Identiteit in verzet, identificatie als emancipatiestrategie

Ik heb de Queer Shabbaton beschreven en geëvalueerd tegen haar Nederlandse en internationale – hoofdzakelijk Noord-Amerikaanse – homo- en joodse achtergronden. Daarbij heb ik de QSA neergezet als een Noord-Amerikaans homo-emancipatie-evenement op Nederlandse bodem. Als laatste wil ik een interpretatie geven van de QSA als emancipatie-evenement. Mijns inziens helpt de Queer Shabbaton haar deelnemers weerstand te bieden aan enerzijds hun uitsluiting als *queers* binnen het jodendom en anderzijds hun secularisering binnen de (Nederlandse) homobeweging. De *shabbaton* reikt verschillende middelen aan om een geïntegreerde *queer*-joodse identiteit op te voeren. Onder 'normale' omstandigheden is het veel moeilijker een dergelijke identiteit aan te nemen, en al helemaal voor wie nog niet exact weet hoe zoiets vorm kan worden gegeven.

Ik spreek nu over identiteit niet als iets wat iemand heeft, maar als iets wat iemand aanneemt of opvoert. Een contemporaine opvatting van identiteit – ook onderschreven door *queer theory* – is dat identiteit in de (post)moderne wereld niet langer vastligt. Onze identiteit is iets waar we moeite voor doen, iets wat we zelf samenstellen uit een gevarieerd aanbod, iets wat we soms bevechten en soms beschermen (Bauman 2005: 12, 15-16). Onze identiteit is in hoge mate flexibel, al naar gelang de situatie zullen wij haar anders opvoeren. Onder sommige omstandigheden worden bepaalde elementen benadrukt, onder andere verborgen. Verschillen worden soms ontkend, soms overbrugd, dan juist weer op de spits gedreven (idem: 13). In de loop van de tijd zullen we ervoor kiezen bepaalde elementen te vervangen door andere, bepaalde rollen in te ruilen voor andere. De meesten van ons zijn echter niet volkomen vrij in het creëren van een eigen identiteit. De zelfgekozen identiteit ondervindt concurrentie van door anderen opgelegde identiteiten, vaak in enige mate stereotyperende, vernederende of stigmatiserende identiteiten (idem: 38).

Identiteit was tijdens de QSA 2006 een veelbesproken onderwerp: ter sprake gebracht door zowel de organisatie als de deelnemers, maar ook in de aankondiging van het programma op de website:

*Queering the Holy Tongue program:* Founding texts of Judaism, such as Torah and Talmud are often used – by dominant Jewish paradigms – as a way to legalize and normalize heterosexuality and thus, as a way to exclude and disqualify queer desire. However, in doing a queer reading of these texts we not only come to a defence and legitimation of ourselves, but to a formulation of desire and identity in general, that is not fixed, but rather fluid and performative.

In lijn met recente inzichten kregen de deelnemers van de QSA dan ook geen kant-en-klare, vastgelegde, *queer*-joodse identiteit aangeboden, maar verschillende manieren waarop *queers* hun affiliatie met jood-zijn, al dan niet hun homoseksualiteit benadrukkend, in de praktijk uit kunnen drukken. Anders gezegd: ver-

schillende manieren om zich tegelijkertijd te identificeren als *queer* én als joods. Een dergelijke identificatie vond deels plaats door wat deelnemers tijdens de QSA zeiden, maar veel meer dan dat door wat ze tijdens de QSA deden.

Wanneer Querido van Frank in het programma, zoals in bovenstaand citaat, performance ter sprake bracht, verwees hij daarbij doelbewust naar *performance theory*: een academische discipline die de communicatieve betekenis van menselijk handelen benadrukt en onderzoekt. Zoals gezegd heeft Querido van Frank aan NYU gestudeerd onder Ann Pellegrini, en onder haar collega-*performance theorist* José Esteban Muñoz. Aan de hand van *zijn* werk wil ik laten zien hoe de Queer Shabbaton bijdraagt aan de emancipatie van haar deelnemers.

In zijn boek *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics* introduceert Muñoz disidentificatie als een overlevings- en emancipatiestrategie, in zijn geval van zwarte en latino homoseksuele vrouwen en mannen in de Verenigde Staten. Muñoz stelt dat vrijwel iedereen wel eens problemen zal ondervinden op het gebied van identificatie, en dus de gekozen identiteit op enig moment bedreigd zal zien. Tegelijkertijd geeft hij aan dat dit voor mensen die behoren tot de meerderheid (in religieus, cultureel, etnisch of seksueel opzicht) aanzienlijk minder problemen oplevert dan voor personen die tot één of meerdere minderheden behoren. Muñoz erkent de al eerder in deze bijdrage gesignaleerde problemen. Vertaald naar onze context: zowel binnen de Noord-Amerikaanse als de Nederlandse homo-emancipatiebeweging, en zelfs binnen *queer* is iedereen wit en seculier. Terwijl maatschappelijke en politieke initiatieven voor etnische (of religieuze) minderheden geen acht slaan op eventuele verschillen in seksuele identiteit en voorkeur. Ik citeer Jonathan van Amersfoort, de oprichter van Sjalhomo: 'Op het coc moet ik mijn Joods deel wegstoppen, bij de Joden kan ik geen homo zijn' (*Sjalhomo* 1981, 1 (1): 2). Muñoz geeft aan dat *queers of color* constant moeten onderhandelen tussen wat hij noemt een 'fixed identity disposition' – namelijk het gegeven dat ze behoren tot een etnische en seksuele minderheid – en de sociaal vastgelegde, vaak beperkende rollen die de maatschappij vervolgens beschikbaar stelt (Muñoz 1999: 6). Muñoz beroept zich op Pecheux als hij laat zien dat individuen die tot dergelijke minderheden behoren, drie mogelijkheden hebben: identificatie, tegenidentificatie (*counteridentification*) en disidentificatie. Identificatie is, zoals gezegd, vaak (te) problematisch. Tegenidentificatie is niet altijd effectief, de routinematige manier waarop de dominante gedachtengang wordt weerlegd – vaak in een directe omkering ervan – bevestigt die gedachtengang alleen maar. Disidentificatie houdt in dat iemand de heersende verwachtingspatronen wel in enige mate volgt, maar zonder zich volledig te conformeren (idem: 97, 31). Een voorbeeld is het werk van de zwarte latino *queer performance artist* Vaginal Davis. Davis, geboren als man, treedt meestal op als vrouw: bijvoorbeeld als de zwarte vrouwelijke leadzanger van een punkband – tijdens één nummer zelfs als een zwarte dragqueen verkleed als de mannelijke, witte, racistische, Texaanse leadzanger van diezelfde punkband. Muñoz maakt duidelijk dat Davis zich als zwarte vrouw/travestiet niet *kan* identificeren met het racisme en de homo-intolerantie waarmee punk wordt

geassocieerd. Maar hij identificeert zich ook niet ‘tegen’. Hij gaat niet in de aanval. Hij disidentificeert door stereotypen op de hak te nemen van zowel African Americans en travestieten als van punkliefhebbers. Op deze manier rehabiliteert hij deze stereotypen als het ware.

Van Vaginal Davis valt gemakkelijk een parallel te trekken naar de vrolijk op niet-joodse muziek dansende chassidim, duidelijk herkenbaar als mannen verkleedde vrouwen, die niet alleen ons joodse weten op de proef stelden, maar ook onze kennis op homogebied. En natuurlijk ook naar het optreden van *rebbezin* Gross. Met haar vrome kleding en pruik, haar met Jiddische woorden doorspekte taalgebruik, haar grote rituele vaardigheid en kennis van de joodse traditie, is Gross op het eerste gezicht een orthodoxe modelvrouw. Haar persoonlijkheid en performance stonden echter bol van ironie. Zij was niet de weduwe van één, maar van zeven rabbijnen, allen broers, waarmee zij volgens de regels van het leviraats-huwelijk – immers geen van de mannen had haar kinderen geschonken – achtereenvolgens getrouwd was geweest. Strikt volgens de joodse wet, maar volkomen absurd. Ze gaf een *tisj* waarin ze zichzelf presenteerde als een kundig kabbalist – niet gebruikelijk, en formeel zelfs verboden voor vrouwen. Ze bleek, hoewel ietwat onbegrijpend, toch welwillend tegenover ons *homosexualists* te staan. Tegelijkertijd speelde ze met haar behoudende rol door regelmatig dubbelzinnige grappen te maken. Net als Davis disidentificeerden Gross en de organisatrices zich met en van het orthodoxe jodendom via humor. Zij integreerden datgene waarvoor binnen de orthodoxie eigenlijk geen plaats is – homoseksualiteit – in hun optreden. In deze optredens werd het proces van disidentificatie aan de aanwezigen getoond. Precies zoals Muñoz zegt, maakten de optredens het voor de deelnemers aan de *shabbaton* mogelijk zich een manier voor te stellen waarop zij in al hun complexiteit kunnen bestaan.

Maar zulke optredens bieden nog geen houvast om disidentificatie zelf in praktijk te brengen. Dat deden andere onderdelen van de QSA wel. Disidentificatie kan ook meer licht werpen op de diensten, de studie – van de Hebreeuwse Bijbel en de Talmoed, literatuur, toneel, film – de lezingen van Pellegrini, de lezingen over meer en minder bekende *queer* joden uit het verleden, op de ‘bagel and lox’-brunches, *schmoozing*, de politieke discussies, *consciousness raising*-sessies en zelfs het bijwonen van de Gay Pride Canal Parade. Hoewel Muñoz niet stilstaat bij dit soort activiteiten, biedt zijn werk wel een mogelijkheid om processen van disidentificatie zichtbaar te maken. Hijzelf bespreekt namelijk een voorbeeld van homo’s die zich identificeerden met operadiva’s.

[S]uch a practice of *transfiguring* an identificatory site that was not meant to accommodate male identities is to a queer subject an important identity-consolidating hub, an affirmative yet temporary utopia. Koestenbaum’s disidentification with the opera diva does not erase the fiery females that fuel his identity-making machinery; rather, it lovingly retains their lost presence through imitation, repetition, and admiration.



In de QSA werden soortgelijke *identificatory sites* benut, in dit geval *sites* waar seksualiteit eigenlijk geen plaats heeft. Pellegrini schetst in haar analyse van de constructies van de joden als etnische groep een aantal mogelijkheden, en koppelt die aan *queerness*. Of zij relateert camp aan optredens van vrouwelijke joodse artiesten. Maar subtieler en simpeler disidentificeren joodse *queers* zich als joods door het nuttigen van joods voedsel, namelijk door het op de voorgrond stellen en voor zichzelf benutten van een relatief niet te zwaar beladen terrein. *Queer* wordt binnengebracht in het herkenbaar joodse, zonder zich te begeven op de terreinen van ritueel en studie, die door de (mannelijke) orthodoxe hoeders van de traditie nauwlettend worden bewaakt. Hierbij werd het eten tijdens de QSA niet geserveerd door een traditionele ideaaltype joodse vrouw, maar door een *butch dyke*, terwijl ‘uitbundige homo’s’ recepten uitwisselden.

Eenzelfde argument kan worden gemaakt voor *schmoozing*. Dit woord werd consequent gebruikt voor het onderling socialiseren door de deelnemers. Velen stelden met nadruk dat dit voor hen persoonlijk een van de belangrijkste bezigheden op de QSA was. De luchtige, maar ook de potentieel intieme dimensie ervan werd benadrukt, waardoor *schmoozing* werd gepresenteerd als een informele, ongecompliceerde, haast natuurlijke manier van identificeren als jood. *Schmoozing* wordt, net als eten, doorgaans geassocieerd met vrouwen en tegenover het mannelijke *lernen* gesteld. In het geval van de Queer Shabbaton participeerde hetzelfde gemengde gezelschap in beide activiteiten.

Een aantal creatieve workshops waarin ruimte werd gemaakt voor de individuele stem van de deelnemers daargelaten – *storahtelling*, *creative writing* – werd men tijdens de Queer Shabbaton sterk gestimuleerd om zich in gedrag te conformeren aan joodse gebruiken, vooral tijdens de diensten en de studiesessies, naast eten en *schmoozing* de bezigheden waar we de meeste tijd aan besteedden. Dit ‘conformeren’ binnen de door de QSA geboden context is een derde manier van disidentificatie waarbij ik wil stilstaan. Ritueel en studie worden in kringen van tegenstanders van *queer* juist vaak beklemtoond als de twee belangrijkste modi waarin de joodse traditie wordt opgevoerd. Naarmate men ritueel strenger en bekwaamer, bovendien geleerder is, komt de joodse identiteit sterker tot uitdrukking. De QSA-dienst op vrijdagavond was vrij conservatief, die van zaterdag was zelfs orthodox te noemen. Met uitzondering van Lau-Lavies optreden op zaterdagochtend was aan de rituelen eigenlijk niets veranderd om ze *queer*-vriendelijk te maken. In onze studiesessies werd de Hebreeuwse Bijbel onder de loep genomen. Naar homoseksuele liefde werd gezocht in de Misjna en de Talmoed. Men conformeerde zich enerzijds aan de joodse traditie door een traditionele dienst te houden en anderzijds door de vanzelfsprekende acceptatie van dergelijke bronnen als autoriteit – zelfs als we er niet helemaal in konden vinden wat we zochten. De disidentificatie kwam naar voren in de even vanzelfsprekende openheid voor *queer* thema’s in deze teksten en de aanwezigheid van een *queer* publiek. Belangrijk is om te beseffen dat het eigenlijk alleen binnen de Queer Shabbaton mogelijk is door middel van conformeren een geïntegreerde homo-joodse identiteit te presenteren. Binnen de context van

een QSA kan disidentificatie slagen, omdat de studie van tekstcorpora die doorgaans worden geïnterpreteerd als homoseksualiteit veroordelend plaatsheeft tijdens een nagenoeg exclusief homo-evenement. Datzelfde geldt voor het opvoeren van een dienst zoals die normaliter wordt opgevoerd door orthodoxe of conservatieve homoseksualiteit afkeurende mannen. Respect voor de *queer* identiteit van de deelnemers is binnen deze context een gegeven. De QSA bood een veilige omgeving, waardoor een groot aantal deelnemers in staat was zich dit weekend 'joodser' te gedragen dan zij normaal zou doen. Immers, de QSA garandeert dat conformeren niet omslaat in conformisme. Deze veiligheid is een belangrijke voorwaarde. Daarom is het van cruciaal belang, dat ben ik met Querido van Frank eens, dat de QSA slechts in zoverre openstaat voor niet-joodse homo's en joodse hetero's dat valt te rekenen op een aanzienlijke joodse homomeerderheid. Pas dan kan geen van beide aspecten aangevochten worden.

Vergelijkbare argumenten gelden voor de *consciousness raising*-sessies, het bijwonen van de Pride Parade en de politieke discussies, met dien verstande dat de (dis)identificatie hier vooral het Nederlandse homodiscours betreft. In elk van deze activiteiten worden joodse belangen binnengebracht. Het bijwonen van de Gay Pride bijvoorbeeld is op te vatten als verzet tegen het seculariseren van homo's binnen een ingezakt emancipatiediscours, omdat daar ineens een joods collectief staat dat zich ook betrokken toont bij het Nederlandse homoleven. Maar het is wel een collectief dat zich deels afzijdig houdt van de feestelijkheden, omdat het betrokken is bij een eigen joods evenement. Juist hierdoor vraagt dit collectief met zijn aanwezigheid aandacht voor zijn joods-zijn.

De QSA 2006 was vooral effectief in het bewerkstelligen van een persoonlijke emancipatie. Zoals ik boven heb aangegeven, het evenement was vooral belangrijk voor diegenen die niet in staat waren hun *queer*-zijn en joods-zijn te combineren, omdat het hen mogelijkheden liet zien en aanbood om een geïntegreerde *queer*-joodse identiteit vorm te geven en te beleven. De QSA bood niet alleen een context waarbinnen *queers* 'joodse dingen konden doen', ook was alles gedaan om een bepaalde *queer* dimensie in het joods-zijn zelf te vinden. Het effect van de QSA bleek uit de reacties van de deelnemers. Tijdens de laatste *consciousness raising*-sessie vertelde een dertiger dat hij religieus was opgevoed, maar die wereld uiteindelijk, vanwege zijn homoseksualiteit, vaarwel had gezegd. Op dit moment was hij volwaardig deel van de *queer* wereld – hij werkte in de *queer* gezondheidszorg – maar met joods-zijn had hij al jaren niets meer gedaan. Tijdens de QSA had hij voor het eerst joods kunnen zijn in volle acceptatie van zijn homoseksualiteit, iets wat hij tot dan toe voor onmogelijk had gehouden. Hij was zo enthousiast dat hij zelfs sprak over het opzetten van een soortgelijk programma in zijn eigen stad.

Ten slotte valt de QSA ook te interpreteren als een evenement dat bescheiden mogelijkheden tot maatschappelijke emancipatie biedt. Disidentificerende performances tasten de culturele hegemonie van de meerderheid aan. Zoals gezegd geeft het (anderen) de mogelijkheid zich een alternatief voor te stellen, ermee te oefenen en te articuleren (Muñoz 1999: 1, 179). Inderdaad bood de QSA de midde-

len om een geïntegreerde *queer*-joodse identiteit vorm te geven en ruimte om met deze middelen te oefenen. Tijdens de QSA waren ook niet-joden en hetero's welkom. Zij konden zo dienen als publiek voor deze *identity performances*. Querido van Frank laat graag verslaggevers toe en ook voor dit artikel gaf hij met plezier toestemming. Maar tegelijkertijd zou deze identiteit, hoewel in de semiprivésfeer van de QSA geformuleerd, gevormd en geoefend, na de Shabbaton idealiter naar buiten toe, in de publieke sfeer – met name in de eigen joodse en homogemeenschap – opgevoerd moeten kunnen worden. Querido van Frank streeft wel naar sociale verandering. In zijn inleiding bij het QSA-programma schrijft hij:

[I]t also has been such a great mitzvah [goede daad], carrying such an important project on our shoulders. I write important, because although past generations have done their share, there is still so much work to be done. As queer Jews we still experience homophobia, anti-Semitism and have to fight to express our individual and joint voices. There are still so many changes to be made in and outside the Jewish community and in and outside the queer communities.

In de joods-Nederlandse wereld lijkt tot nog toe weinig veranderd als gevolg van de eerste Queer Shabbaton Amsterdam. Maar mogelijk zal het effect van de QSA, zowel op de individuen als op de gemeenschap, sterker worden naarmate het evenement vaker wordt herhaald. Echter, langs welke weg dat effect tot stand zal komen is nog de vraag. Enerzijds bestaat de mogelijkheid dat de QSA in haar huidige vorm uiteindelijk een groep joodse *queers* zal voortbrengen die dusdanig overtuigend een *queer*-joodse identiteit tentoonspreiden dat Nederlandse gemeenten wel met hen in dialoog moeten treden. Een andere mogelijkheid is dat op den duur vanuit de QSA zelf initiatieven zullen worden genomen om tot een dialoog te komen – een mogelijkheid die Querido van Frank wel ziet, maar waarvoor hij de tijd nog niet rijp acht. In beide gevallen zal de huidige opzet een belangrijk begin hebben gevormd.

### Noten

- \* 'Natuurlijk, ik ben joods, dus ik houd van *lernen!*': een uitspraak van een Israëliische deelnemer (woonachtig in Noorwegen) aan de Queer Shabbaton Amsterdam 2006. *Lernen* is een Jiddisj woord en verwijst meestal naar het bestuderen van de traditionele joodse bronnen. Mijn dank gaat uit naar Gideon Querido van Frank voor zijn zorgvuldige lezing van dit artikel en zijn weloverwogen commentaar.
- 1 Hoewel er andere vrouwen aanwezig waren (allen betrokken bij de organisatie van dit evenement), sloten deze zich pas na aanvang van de dienst bij ons aan.
  - 2 De organisatie heeft bij de aanmelding voor dit evenement bewust niet gevraagd naar een joodse achtergrond. Zoals een van de organisatoren vrijdag tijdens het welkom aangaf: 'We hebben natuurlijk wel een *target audience*, maar we willen niet vragen om papieren.'

- 3 In het jodendom hoeft een dienst formeel niet door een rabbijn te worden geleid. Ook ligt de inhoud van de dienst niet zonder meer vast. Diensten hebben over het algemeen wel een vaste vorm. Op sjabbatochtend begint men met ochtendzegeningen; daarna *psoekee de-zimra*; het centrale deel: de *sjma jisraël* (Deut. 6: 4-9, 11: 13-21 en Num. 15: 37-41) en de bijbehorende zegeningen; een aangepast *amida* (gebed); een thoralezing waaraan wordt toegevoegd de *haftara* (een deel uit het boek Profeten) en ten slotte Psalm 145 (*asjree*). Verplichte onderdelen zijn alleen de *sjma*, het *amida* en de thoralezing – maar die kan kort zijn. Zeer veel worden gebruikt: het kaddisj, Psalm 92 (psalm voor sjabbat), 148, 136 en *Adon Olam*, hoewel in de loop der tijd per streek en per gezindte – soms zelfs per gemeente – eigen gewoonten zijn ontwikkeld. Meir geeft aan dat de inhoud van deze *sidoer* voor het grootste gedeelte is overgenomen uit de reconstructionistische *sidoer*. Tijdens onze dienst is geen *haftara* gelezen.
- 4 Meirs uitleg is iets anders dan de mijne, zie vorige noot. 'Chants' zijn een toevoeging aan de eredienst die lang niet overal ingang heeft gevonden. *Sjacharit* betekent gewoonlijk 'ochtendgebed'. Zo is er ook een dagelijks *mincha* (middaggebed) en *maariv* (avondgebed).
- 5 *Storahtelling* is een initiatief van Lau-Lavie. Het is een manier van omgaan met de heilige Schrift, uitgegroeid tot een organisatie (zie: [http://www.storahtelling.org/programs\\_storahlab.jsp?link=programs](http://www.storahtelling.org/programs_storahlab.jsp?link=programs), laatst bezocht 21 januari 2011).
- 6 Dit is een parafrase. Ik heb Lau-Lavies woorden tijdens de dienst niet exact vast kunnen leggen.
- 7 Een jaarlijks evenement, dat voor 6 t/m 12 augustus op de agenda stond, waarvan het onderdeel *Pride Parade* werd uitgesteld vanwege geweldsdreigingen van de kant van ultraorthodoxe joden en het onvermogen van de autoriteiten om voor voldoende beveiliging te zorgen – dit in verband met de oorlog met Libanon. De rest van het evenement heeft wel als gepland plaatsgevonden.
- 8 <http://www.queershabbaton.org/program.html> (laatst bezocht 7 november 2006, site opgeheven).
- 9 Dit wil zeggen dat niet noodzakelijk alle gerechten of ingrediënten koosjer zijn, maar dat bijvoorbeeld wel rekening gehouden wordt met het niet mengen van melk en vlees.
- 10 Christelijke homoseksuelen deden dat sinds 1964 in 'de kringen' (Posthumus 2004). Daarnaast vanaf 1971 in de Centrale Pastorale Werkgroep Homofilie, die in 1987 is opgevolgd door het LKP (Landelijk Koördinatie Punt groepen kerk en homoseksualiteit). Protestantse geestelijken hebben zich georganiseerd in het werkverband van homofiele theologen (WHT) en katholieke geestelijken in het Werkverband van Katholieke Homo-Pastores. Sinds 1983 bestaat het CHJC (Christelijk Homo Jongeren Contact). Sinds 1989 wordt er een dienst gehouden op Roze Zaterdag en Zondag (Bartels 2005: 55-68). Homoseksuele joden hebben zich in het verleden verenigd in Sjalhomo (zie onder).
- 11 Over het algemeen in samenwerking met stichting Yoesuf (1998).
- 12 Alleen in *Zij aan Zij*, een tijdschrift voor lesbiennes, is een artikel over de QSA gepubliceerd (Risseeuw 2006).
- 13 De Stichting Collectieve Maror-gelden Nederland (Morele Aansprakelijkheid ROof en Rechtsherstel) verstrekt sinds 2000 projectsubsidies 'voor collectieve doelen binnen de joodse gemeenschap in Nederland' uit restitutiebetalingen van overheid, verzekeraars, banken en effectenbeurs (<http://www.maror.nl/>, laatst bezocht 21 januari 2011).
- 14 L. Kroonen in: *Tegen de Norm*, 3: <http://www.queershabbaton.org/contact.html>, 'Interview with Gideon', 7 november 2006.
- 15 Er bestaat sinds 2004 een *masorti* (traditionele, dat wil zeggen tussen orthodox en liberaal) -gemeente in Almere/Weesp. Deze gemeente is aangesloten bij *Masorti World* maar niet bij een Nederlands kerkgenootschap. Ze heeft daarmee dezelfde officiële status als BHC.
- 16 De Nederlands-joodse religieuze wereld is klein. Voor de oorlog woonden er circa 140.000 joden in Nederland. Omdat na de oorlog secularisatie- en assimilatietendensen sterker wer-

- den (Brasz 2002: 274), ging een deel van de 35.000 overgebleven en teruggekeerde joden alsnog verloren voor de joodse gemeenschap. In 2000 was slechts 28% van de iets meer dan 30.000 joden in Nederland lid van een joodse gemeente – daarvan 58% NIK, ca. 36% LJG en ca. 7% PIK. De meerderheid van de gemeenteleden (92%) komt wel eens in de synagoge, maar de helft komt alleen op uitnodiging – voor een besnijdenis, *bar mitzwa* of huwelijk – en een kwart alleen tijdens de hoogtijdagen (Solinge et al. 2001: 129, 242, 244).
- 17 Zo heeft bijvoorbeeld de wens van vrouwen om een talliet te dragen begin jaren negentig nog tot heftige discussies geleid (Hein 2000: 86) – wat binnen de liberale context zeer ongebruikelijk is.
  - 18 L. Kroonen in: *Tegen de Norm*, 4: <http://www.queershabbaton.org/contact.html>, 'Interview with Gideon', 7 november 2006.
  - 19 Zie [http://www.glbtejews.org/article.php?id\\_article=121](http://www.glbtejews.org/article.php?id_article=121) (laatst bezocht 21 november 2011).
  - 20 Vaderjoden zijn mensen met alleen een joodse vader. Volgens de joodse wet (*halaga*) zijn zij niet joods, omdat joods-zijn uitsluitend van moeder op kind kan worden overgedragen.
  - 21 Querido van Frank schat dat op dit moment (2007) het percentage homo's tussen de tien en twintig ligt.
  - 22 In datzelfde jaar heeft BHC een eigen rabbijn aan kunnen stellen: Elisa Klapheck, de eerste vrouwelijke rabbijn van Nederland.
  - 23 Op pagina 1 van elke *Chidushim*, het BHC-nieuwsblad, staat aangegeven dat BHC zich 'onderscheidt ... doordat mannen en vrouwen in alle opzichten gelijkwaardig zijn; hetzelfde geldt voor homoseksuelen en heteroseksuelen.' LJG-gemeenten weren homoseksuelen over het algemeen niet. Daarentegen verklaarde Alisa (niet haar echte naam) in een interview dat deel uitmaakte van een kwalitatief onderzoek onder joodse lesbiennes in Amsterdam, dat 'een [lesbische] vriendin van haar die lid was van de liberale synagoge ... gevraagd was achteraan te zitten om zo niet met haar seksuele voorkeur te koop te lopen' (Brakman 1999: 23). Alle drie de respondentes gaven aan dat, in hun beleving, liberale gemeenten lesbiennes tolereren maar niet accepteren. LJG-rabbijnen weigeren in de synagoge homoverbintenisceremonieën te houden.
  - 24 Ik heb van verschillende Nederlandse deelnemers de kritiek gehoord dat de QSA te Amerikaans is. Zij hadden liever meer Europese sprekers gezien.
  - 25 Andere klassiekers zijn de monografieën *Like Bread on the Seder Plate* (1997) van Rebecca Alpert en *Wrestling with God and Men* (2004) van Steve Greenberg, de bundel *Queer Jews* (2002), gericht op zowel homomannen als -vrouwen, en de documentaire *Trembling before God* (2003).
  - 26 De uitzondering wordt gevormd door een korte opleving in de jaren zeventig in het kader van Gay Liberation en het lesbisch feminisme, waarbij homo's en lesbiennes in groepen als Nieuw Lila, de Studenten Werkgroepen Homoseksualiteit, Rooie Flikkers, Paarse September en Lesbian Nation voor hun idealen opkwamen. De meeste van deze groepen waren echter binnen enkele jaren weer verdwenen.

### Literatuur

- Abram, I.B.M. (1994) Opvoeding en Joodse Waarden. In: *JMW, Joodse achtergronden in Nederland: Een bundeling inleidingen uit het seminar gehouden in 1991*. Amsterdam: JMW, 4-11.
- Alpert, R. (1997) *Like Bread on the Seder Plate*. New York: Columbia University Press.
- Balka, C. en A. Rose (1989) *Twice Blessed: On Being Lesbian, Gay and Jewish*. Boston Beacon: Press.
- Bartels, T. en J. Versteegen (2005) *Homo-encyclopedie van Nederland*. Amsterdam: Anthos.
- Bauman, Z. (2005) *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*. Cambridge: Polity.
- Boyarin, D. (1997) *Unheroic Conduct*. Berkeley: University of California Press.

- Boyarin, D., A. Pellegrini en D. Itzkovitz (2003) *Queer Theory and the Jewish Question*. New York: Columbia University Press.
- Brakman, A. (1999) *Jewish Lesbians in Amsterdam: New Narratives of Dual Identities*. Amsterdam: School for International Training.
- Brasz, C. (2002) After the Shoah: Continuity and Change in the Post-War Jewish Community of the Netherlands. In: J. Israel en R. Salverda (red.), *Dutch Jewry: Its History and Secular Culture (1500-2000)*. Leiden: Brill, 273-288.
- Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Chidushim* (nieuwsbrief van Beit Ha'Chidush) 2000 4 (1).
- d'Emilio, J. (1983) *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States 1940-1970*. Chicago: University of Chicago Press.
- Duyvendak, J.W. (1996) The Depoliticization of het Dutch Gay Identity, or Why Dutch Gays Aren't Queer. In: S. Seidman (red.), *Queer Theory/Sociology*. Cambridge (MA): Blackwell, 421-437.
- Epstein, S. (1999) Gay and Lesbian Movements in the United States: Dilemma's of Identity, Diversity, and Political Strategy. In: B.D. Adam et al., *The Global Emergence of Gay and Lesbian Politics*. Philadelphia: Temple University Press, 30-90.
- Greenberg, S. (2004) *Wrestling with God and Men: Homosexuality in the Jewish Tradition*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Hein, P.R. (2000) *De Geschiedenis van de Liberaal Joodse Gemeente Arnhem*. Ben Baruch: Zelfhem.
- Hogan, S. en L. Hudson (1998) *Completely Queer: the Gay and Lesbian Encyclopedia*. New York: Holt.
- Jagose, A. (1996) *Queer Theory: an Introduction*. New York: New York University Press.
- Kaufman, D. (2005) Measuring Jewishness in America: Some Feminist Concerns, *Nashim*, 84-98.
- Muñoz, J.E. (1999) *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Pellegrini, A. (1997) Women on Top, Boys on the Side, but Some of Us are Brave: Blackness, Lesbianism, and the Visible, *College Literature*, 24 (1): 83-98.
- Posthumus, K. (2004) *Kringen in de branding: 40 jaar homo/lesbische emancipatiebeweging*. Gorinchem: Narratio.
- Risseeuw, I. (2006) Jodendom en homoseksualiteit. *Zij aan Zij*, 15 (8): 32-35.
- Seidman, S. (1996) Introduction. In: S. Seidman (red.), *Queer Theory/Sociology*. Cambridge (MA): Blackwell, 1-29.
- Shneer, D. en C. Aviv (2002) *Queer Jews*. New York: Routledge.
- Sjalhomo, Blad van en voor Joodse homoseksuelen* 1981 1 (1) (vanaf 1985 *Sjalhomo: Nieuwsbrief voor Joodse Homo- en Bisexuele Vrouwen en Mannen*).
- Solinge, H. van en M. de Vries (2001) *De joden in Nederland Anno 2000*. Amsterdam: Aksant.
- Tielman, R. (1982) *Homoseksualiteit in Nederland: studie van een emancipatiebeweging*. Mepel: Boom.