UNIVERSITEIT GENT

FACULTEIT POLITIEKE EN SOCIALE WETENSCHAPPEN

Perceptie van het islamitisch feminisme binnen de Vlaamse context. Over (anti-)Verlichting, beschaving en neo-oriëntalisme.

Wetenschappelijke verhandeling

aantal woorden: 25.106

ELINE HUYGENS

MASTERPROEF MANAMA CONFLICT AND DEVELOPMENT

PROMOTOR: DR. KOENRAAD BOGAERT

COMMISSARIS: SIGRID VERTOMMEN

ACADEMIEJAAR 2013 – 2014

Inzagerecht in de masterproef (*)

Ondergetekende, ...

geeft hierbij toelating / geen toelating (**) aan derden, niet-behorend tot de examencommissie, om zijn/haar (**) proefschrift in te zien.

Datum en handtekening

.....

.....

Deze toelating geeft aan derden tevens het recht om delen uit de scriptie/ masterproef te reproduceren of te citeren, uiteraard mits correcte bronvermelding.

(*) ***Deze ondertekende toelating wordt in zoveel exemplaren opgemaakt als het aantal exemplaren van de scriptie/masterproef die moet worden ingediend. Het blad moet ingebonden worden samen met de scriptie onmiddellijk na de kaft.***
(**) schrappen wat niet past

ABSTRACT

Deze masterproef over islamitisch feminisme in Vlaanderen steunt methodologisch gezien op een literatuurstudie en een kwalitatief onderzoek waarbij medewerkers van etnisch-emancipatorische organisaties geïnterviewd werden. In deze studie staat het belang van de intersectionele analyse en de zelfkritische positie van de onderzoeker voorop. In een eerste deel ga ik dieper in op de islam als instrument tot emancipatie. Daarbij wil ik trachten te begrijpen hoe islamitische vrouwen de religieuze bronnen en tradities aanwenden om zo emancipatie te bewerkstelligen. In het tweede deel kom ik tot de vraag hoe de perceptie van het islamitische feminisme in Vlaanderen gevormd wordt. Ik wil aantonen hoe het zelfbeeld dat zich Vlaanderen gevormd heeft - seculier en verlicht - in feite slechts verbeeld wordt, maar wel als normatief raamwerk fungeert. Om dit te ondersteunen kom ik tot de centrale onderzoeksthese en wil ik, via het theoretisch kader van Horkheimer en Adorno, proberen te beargumenteren dat de seculiere Verlichting in Vlaanderen zichzelf opheft en zo tot een soort anti-Verlichting komt waarvan religieuze emancipatie het slachtoffer is. Concluderend stel ik me de vraag hoe we dan, ondanks het dominante normatieve zelfbeeld, de breuklijnen kunnen overstijgen en naar een inclusief feminisme kunnen streven. Daarbij stel ik een toe-eigening van de oorspronkelijke verzuiling en verlichtingswaarden voor om zo een gezamenlijke feministische strijd met respect voor de (levensbeschouwelijke) verschillen te ondersteunen.

Imagine living in a world where there is no domination, where females and males are not alike or even always equal, but where a vision of mutuality is the ethos shaping our interaction. Imagine living in a world where we can all be who we are, a world of peace and possibility. Feminist revolution alone will not create such a world; we need to end racism, class elitism, imperialism. (bell hooks)

We need a feminism that is vigilantly self-critical and aware of its historical and political situatedness if we are to avoid becoming unwitting collaborators in racist ideologies whose costs to humanity have been no less brutal than those of sexism. (Leila Ahmed)

Feminisme kan religieus, spiritueel, agnostisch of atheïstisch zijn, en alles wat zich daar tussenin beweegt. Feminisme beoogt een wereld die vrij is van alle vormen van hiërarchie en dominantie, en is solidair met diegenen die vechten voor een beter bestaan, in de richting van een meer gelijke wereld. Feminisme gaat om het gezamenlijk plaatsen creëren waar voor de een iets zichtbaar wordt van de idealen van vrijheid, gelijkheid en zusterschap, voor de ander iets van wat god heet of heilig is, en voor weer anderen iets van allebei. (Nella van den Brandt)

VOORWOORD

Een scriptie schrijven over islamitisch feminisme in de Vlaamse context bleek niet alleen ongelofelijk interessant, maar ook erg relevant te zijn. Heel vaak kreeg ik - zelfs van studiegenoten - een vragende blik en de reactie dat "islam en feminisme toch niet te verzoenen valt?". Keer op keer heb ik mijn thesisonderwerp vurig moeten verdedigen, wat de redactie ervan, denk en hoop ik, enkel maar ten goede kwam. Ik heb zelden met zoveel passie geschreven over een onderwerp dat me ontzettend nauw aan het hart ligt en ik hoop dat dit gevoel zich ook vertaalt in het lezen van dit werk.

In dit voorwoord wil ik graag nog enkele mensen bedanken. Vooreerst mijn beide promotors, Siggie Vertommen en Koen Bogaert: bedankt voor het vertrouwen, de literatuursuggesties, het nalezen en becommentariëren van teksten en de waardevolle feedback!

Dank aan Alicia Arbid, Hanah Jabloune, Samira Azabar, Nezha Haffou, Fatma Arikoglu en Sarah Avci voor de bijzonder interessante en leerrijke mails en gesprekken - jullie zijn stuk voor stuk inspirerende, sterke vrouwen! In het bijzonder wil ik toch een extra woordje van dank aan het AWSA team Alicia en Hanah richten: merci voor de toffe gesprekken, de praktische tips en motiverende mails!

Nella en Laura: bedankt om stukken na te lezen, bedankt om mij de laatste weken zo te motiveren. Jullie (feministische) bijdrage werd erg geapprecieerd! Fien, Stijn, Jan, Sarah, Lotte: bedankt voor het nalezen, de interessante opmerkingen en het luisteren naar mijn thesisperikelen.

Op een meer persoonlijk vlak wil ik mijn ouders en familie bedanken. Mijn mama voor de steun en de evidentie waarmee ze me na mijn master Geschiedenis nog liet - en laat - verder studeren. Mijn papa omdat hij me mijn eigen mens- en wereldbeeld heeft laten ontdekken en vormen, ondanks dat het mijlenver van het zijne lag. Hoewel hij mijn hogere studies niet meer heeft meegemaakt, heeft hij nog steeds een fundamentele invloed op mijn denken. Mijn tatan & papadé bedank ik omdat ze steeds vol enthousiasme en liefde -en met een doos Mignonnettes - klaarstaan voor me en gefascineerd luisteren naar al mijn verhalen.

INHOUDSOPGAVE

ABSTRACT 5

VOORWOORD 9

INHOUDSOPGAVE 11

INLEIDING 15

1. Onderzoeksvragen 16

2. Definiëring 16

2.1 Moslima 17

2.2 Feminisme 18

3. Methodologie & onderzoekspositie 19

4. Theoretisch kader 21

5. Structuur 22

DEEL I. ISLAMITISCH FEMINISME. WHAT'S IN A NAME? 23

1.1. Een groeiend onderzoeksveld 24

1.1.1. Definities en doelstellingen 28

1.1.2. Een stroming binnen het globaal feminisme? 30

1.2. Kritiek op het islamitisch feminisme 30

1.2.1. Insider stories 30

1.2.2. Feminisme versus multiculturalisme 32

1.3. De Vlaamse vrouwenbeweging tegenover religieus/islamitisch feminisme 33

DEEL II. PERCEPTIE VAN HET ISLAMITISCH FEMINISME BINNEN DE VLAAMSE CONTEXT 37

2.1. Coöptatie binnen de westerse feministische ideologie 37

2.1.1. Koloniale roots van de beschavingsmissie 38

2.1.2. De constructie van de feministische beschaving en de bevrijdingsdrang 40

2.1.3. Kennispraktijken ter ondersteuning van het neo-oriëntalisme 42

2.1.4. Identiteitsconstructie tegenover de Andere 44

2.1.5. Een (zelf)kritische blik op het westerse feminisme 45

2.2. Secullariteit tegenover emancipatie 47

2.2.1. Het secullariteitsprincipe in Vlaanderen 47

2.2.2. Secullariteit als noodzakelijke voorwaarde voor emancipatie? 49

2.2.2.1. Binnen de vrouwenbeweging en het feministische onderzoek 49
2.2.2.2. Het publieke debat: Magda Michielsens, Etienne Vermeersch en Dirk Verhofstadt .. 51
2.2.3. Een kritische blik op de vermeende seculariteit 52
2.3. De toe-eigening van de Verlichting 56
2.3.1. Historische situering van de Verlichting 56
2.3.2. Het toe-eigenen van de Verlichting in Vlaanderen: een anti-Verlichting 58
2.3.3. De anti-Verlichting in het licht van Horkheimer en Adorno 60
2.3.4. Herclaimen van de verlichtingswaarden: naar een feministische Verlichting 62
CONCLUSIE 63
1. Islam als emancipatorische hefboom? 63
2. De seculiere en verlichte beschaving als norm? 64
3. Feminisme als caleidoscoop: naar een inclusief feminisme 66
BIBLIOGRAFIE 69

INLEIDING

Publieke debatten over migratie, inburgering en multiculturaliteit in het algemeen en de islam specifiek krijgen de laatste decennia een sterke genderdimensie (Fadil, 2014b : 51 - 52; Longman, 2013-2014 : 100). Kwesties zoals de hoofddoek, de vermeende vrouwenhaat van de islam, gedwongen huwelijken en genitale verminking nemen een steeds prominentere plaats in het hedendaagse debat in. Dit debat verloopt volgens Longman (2013-2014 : 100) over twee grote lijnen. Enerzijds wordt het gevoerd in termen van zogenaamde westerse normen en waarden zoals tolerantie, gelijkwaardigheid, erkenning van de scheiding van kerk en staat en de Verlichting. Anderzijds is het de culturalistische conceptualisering die ervoor zorgt dat de minderwaardige status van minderheidsgroepen bevestigd wordt tegenover de superieure meerderheidsgroep. Daarbij gaat het altijd over dé positie van dé moslima binnen dé islam, zonder enig besef van de verschillende realiteiten (Vanderwaeren, 2005b : 4). De islam wordt daarbij als een allesordenend en bepalend principe gezien dat het hele leven overheerst. Zij is dan ook statisch en onveranderlijk, in tegenstelling tot het dynamisch, altijd verder ontwikkelende Westen (Bartels, 2008 : 203). Het islamitische geloof wordt gezien als een cultureel-religieuze formatie die emancipatie en vrijheid in de weg staat en haaks tegenover onze seculiere, liberale samenleving staat (van den Brandt, 2014c : 35). Kort gezegd komt het debat erop neer dat de multiculturaliteit faalt, en dat is omdat de inferieure islamitische minderheidsgroep zich niet kan aanpassen aan de waarden van de superieure meerderheidsgroep, met als belangrijkste pijnpunt het respect voor vrouwenemancipatie.

Binnen de publieke opinie heerst het beeld van de onderdrukte, passieve en onderdanige moslimvrouw. Ze zou geen enkele vrije keuze kennen en ze wordt gedwongen tot sluiers, huwelijk en onderdrukking (Bendadi, 2008 : 9 - 10; Maruf, 2011). Moslima's krijgen al snel het label van een hulpeloos wezen dat onderdrukt wordt door haar moslimman en dat bevrijd moet worden. En zo krijgen we een maatschappij waarin blanke, seculiere en hoogopgeleide mannen - zonder enig besef van hun privilege - debatteren over onder andere het al dan niet verbieden van een hoofddoek.[1] Veel te weinig wordt in deze publieke debatten de mening van de moslima zelf gevraagd en wordt er boven hun hoofden bediscussieerd wat hun geloof al dan niet inhoudt voor hun emancipatie. Ook binnen het westerse seculiere feminisme kent men dit soort "bevrijdingsdrang" van moslima's. Vele westerse feministes schilderen de islam af als een barbaarse religie die geen enkele emancipatie kan ondersteunen. *Insider stories* worden opgevoerd om de publieke opinie te bevestigen van het feit dat de islam wel degelijk vrouwonvriendelijk is. Hoewel ik zelf - als we de veralgemening van categorieën kunnen geloven - tot het westerse seculier feminisme behoor, denk ik dat een inclusie van religie binnen het feminisme, indien we het feminisme een globaal dominant denkbeeld willen laten worden, onontbeerlijk is. Binnen het

[1] Ik verwijs hiermee naar de vele opiniestukken en televisieoptredens van bijvoorbeeld Dirk Verhofstadt en Etienne Vermeersch.

feminisme zien we dan ook dat er de laatste jaren nieuwe stromingen ontstaan waarin gepleit wordt voor een inclusie van religie. Een voorbeeld hiervan is het islamitisch feminisme[2], dat pleit voor een herwaardering van de islamitische bronnen en stelt dat feminisme en emancipatie binnen de islam perfect mogelijk is.

1. Onderzoeksvragen

In het eerste deel van deze masterproef stel ik mij dan ook de vraag of religie, in dit geval de islam, een instrument tot emancipatie kan zijn. Daarbij wil ik trachten te begrijpen wat de mechanismen en concepten zijn die deze emancipatie ondersteunen. Hoe grijpen islamitische vrouwen de religieuze bronnen en tradities aan in hun strijd voor gendergelijkheid? Hoe verloopt het debat over deze feministische stroming en welke zijn de belangrijkste stemmen?

In een tweede deel wil ik de perceptie van het islamitisch feminisme specifiek trachten te onderzoeken binnen de Vlaamse context. Hoe verhoudt het islamitisch feminisme zich tot het seculiere westerse feminisme? Ik wil beargumenteren dat er een continuïteit bestaat tussen het koloniaal feminisme en hedendaagse dynamieken zoals de bevrijdings- en beschavingsdrang. Hoe bekijken wij, als zogezegde seculiere en verlichte samenleving, een fenomeen als religieuze emancipatie? Specifiek daarbij wil ik kijken hoe complexe begrippen als seculariteit[3] en Verlichting worden ingevuld en wil ik er een kritiek op formuleren aan de hand van de theorie van Horkheimer en Adorno.

Concluderend vraag ik mij af hoe we naar een inclusief feminisme moeten streven. Hoe kan een exploratie van het werk van islamitische feministes een kritische bijdrage leveren aan het publieke debat over de relatie tussen islam en feminisme? Welke dominante veronderstellingen dienen bijgesteld of getransformeerd te worden zodanig dat het islamitische feminisme meer ruimte verkrijgt?

2. Definiëring

Vooraleer verder in te gaan op deze vragen, lijkt het me nuttig eerst de concepten die ik gebruik te definiëren en te duiden. Hoewel ik geenszins identiteiten of bewegingen wil essentialiseren of aan

[2] Over deze term is al heel wat inkt gevloeid. Sommigen verkiezen islamfeminisme, anderen moslimfeminisme en nog anderen gebruiken islamitisch feminisme. Ik gebruik de term islamitisch feminisme, in navolging van auteurs als Badran (2007, 2008, 2009), Bendadi (2008), Bracke (2007), Moghadam (2002) en van den Brandt (2014).

[3] Yolande Jansen (2013), verbonden aan de Universiteit Amsterdam, gebruikt de term secularisme voor het streven naar de scheiding tussen kerk en staat, en seculariteit voor het al reeds 'seculier zijn'. In deze seculariteit is het secularisme (het streven naar) al reeds bevestigd en ingebed. Religie is daarbij niet langer vanzelfsprekend en wordt het een private keuze die gemaakt wordt en moeilijk te verdedigen valt. Ik volg haar hierin en gebruik de term seculariteit omdat de publieke opinie in Vlaanderen er vanuit gaat dat het secularisme al reeds inherent verbonden is aan het Vlaamse staatsbestel - hoewel ik later zal aantonen dat dit niet het geval is.

hun complexiteit voorbij wil gaan, is het gebruik van categorieën belangrijk om zich in de bredere structuur te enten, als analyserend of descriptief middel. Daarom stelt Nezha Haffou[4] (persoonlijke communicatie, 2014, 11 april) dat we ze als onderzoeksintrumenten moeten gebruiken.

Cooke (2008b : 116) stelt zich de vraag of het benoemen van situaties, fenomenen en identiteiten echt onthult wat het concept in feite betekent. Heeft het enige analytische waarde? Neologismen worden vaak gewantrouwd "*because they compel a rethinking of the familiar*". Het benoemingen van zaken zorgt voor nieuwe discursieve structuren. Hoe we dingen benoemen heeft te maken met ons eigen referentiekader en hoe we naar die zaken kijken. Het is dan ook zelden neutraal. In dit onderzoek worden termen als "moslima" en "feminisme" gebruikt en hier wil ik kort ingaan op deze termen. Hoe de term "islamitisch feminisme" wordt ingevuld en toegeëigend, en hoe het westerse feminisme zich verhoudt tegenover 'dé moslima', komt in volgende hoofdstukken aan bod.

2.1 Moslima

Mohanty (1988 : 65 - 66) hekelt de analytische categorie 'Women', omdat het alle vrouwen - ongeacht klasse en cultuur - ziet als een homogene groep en als een eenduidig slachtoffer van een gedeelde onderdrukking. Daarbij maakt ze een analogie naar diezelfde homogenisering van derdewereldsvrouwen. Zo is een beschrijvend doel van de term "islamitische vrouwen" geen probleem, maar wordt het problematisch als het gebruikt wordt als een homogene, sociologische groepering die gekenmerkt wordt door afhankelijkheid en machteloosheid. Mohanty bekritiseert dit door te stellen dat vrouwen beïnvloed worden door de complexe interactie tussen klasse, cultuur, religie en andere aspecten - wat in de hedendaagse feministische theorie gekend staat als de intersectionaliteit van elk individu. Ook bestaan er tussen vrouwen onderling machtsrelaties die met zo'n algemene categorisering geminimaliseerd worden.

Het gevaar van labelen houdt in dat we voorbij kijken aan identiteitsaspecten zoals bijvoorbeeld klasse, etniciteit, leeftijd en scholingsgraad, en alle islamitische vrouwen bestempelen als 'moslima'. Het reduceert mensen tot iets, tot een bepaald aspect van hun identiteit (Nezha Haffou, persoonlijk communicatie, 2014, 11 april). Het label "moslimvrouw" wordt door neo-oriëntalisten geconstrueerd om zo de moslimvrouw te kunnen beheersen. De geconstrueerde moslimvrouw is gesluierd, onderdanig en beschermd door haar mannelijke omgeving (Badran, 2008a : 101; Cooke, 2008b : 118). Hélie (2007 : 142) stelt dat religie of cultuur de identificerende *marker* is geworden voor minderheden. Niemand gaat in Vlaanderen naar witte vrouwen refereren als "christelijke vrouwen". Als je als vrouw daarentegen geboren bent in of deel uitmaakt van een islamitische minderheid, krijg je vanzelf het label "moslima". Elk ander aspect van de identiteit wordt in hun geval genegeerd. Met het gebruik van een eenduidig label als "moslima" gaat men voorbij aan het feit dat iedereen een meervoudige identiteit heeft (Badran, 2008c). Nezha Haffou (persoonlijke

[4] Onderzoekster over feminisme, diversiteit en postkolonialisme.

communicatie, 2014, 11 april) spreekt hierbij over een identiteitspuzzel die op niet-homogene wijze wordt ingevuld.

Op die manier wordt hun religieuze identiteit de *marker*, en niet langer de sociale rollen die ze (kunnen) vervullen (Bartels, 2008 : 204). Cooke (2007) gaat hier verder op in en beargumenteert dat de vrouwelijke moslim de visuele representatie bij uitstek is geworden van de 'Andere'. Religie en gender zijn versmolten met elkaar tot een eenvoudige identiteit, en de afzonderlijke termen 'moslim' en 'vrouw' vormen samen het neologisme 'moslimvrouw'. Dit collectief identiteitslabel wordt hen opgelegd en herleidt hen dan tot een louter religieus, onderdanig subject. Religieuze, nationale, etnische, culturele en historische diversiteit binnen de islam en tussen vrouwen onderling wordt door dit label volledig teniet gedaan (Cooke, 2007 : 139 - 140; Cooke, 2008a : 91). Net zoals dat de islam als een monolitisch blok wordt afgebeeld, worden dé moslimvrouwen ook als een eenduidige groep gepresenteerd (Abu-Lughod, 2002 : 784). Nochtans hebben meerdere auteurs (Bartels, 2008 : 202; ten Broeke, 2014; Wadud, 2006) al op de complexiteit van de islam gewezen. De islamitische gemeenschappen kennen erg veel diversiteit en de islam omvat verscheidene stromingen en betekenissen. Religie is afhankelijk van sociale en culturele contexten, en kan op verschillende wijzen ervaren en begrepen worden (Vanderwaeren, 2008 : 180).

2.2 Feminisme

De geschiedenis van feministische stromingen leert ons dat er vele soorten bestaan: joods feminisme, islamitisch feminisme, christelijk feminisme, socialistisch feminisme, enzovoort (Moghadam, 2002 : 1154; Longman, 2013-2014 : 80). Daarbijkomend zijn deze feminismes voor diverse doeleinden gebruikt en hebben ze vele (sociale) bewegingen geïnspireerd (Badran, 2009d : 242 - 243). Moghadam (2002 : 1154) stelt zich dan ook de vraag of feminisme wel een exclusief westerse ideologie is. Kan het feminisme ook ingevuld worden door niet-westerse bewegingen of personen? Is een inclusief, "globaal feminisme", mogelijk en zo ja, hoe bestendigen we dat?

Het concept feminisme is geen statisch begrip, maar integendeel een uiterst dynamisch begrip en krijgt verschillende betekenissen en invullingen toegekend. De definiëring hangt steeds af van de auteur en de invalshoek. Volgens Saharso (2000 : 8) is het de opvatting dat vrouwen en mannen gelijke rechten horen te hebben. Mir-Hosseini (2011 : 68) vindt dat feminisme een algemene bezorgdheid is rond vrouwenzaken, het beseffen en erkennen van discriminatie omwille van hun vrouw-zijn, zowel op het werk als thuis als in de samenleving, en het ondersteunen van acties hiertegen. Daarnaast is er ook een epistemologisch aspect: het is een kennisproject en tegelijk een uiting van kritiek op wat we weten over vrouwenrechten en hoe we die informatie vergaren. In het kader van deze scriptie is vooral het epistemologisch en analytisch aspect van feminisme van belang.

Cooke (2002 : 143) stelt dat feminisme een denkkader is dat de rol van gender in een samenleving benadrukt. Ze ziet het als een analysetool om verwachtingen rond mannelijke en vrouwelijke

rollen te duiden. Daarbij is de *awareness* van zo'n genderpatronen belangrijk, net als de *rejection* ervan om zo tot *activism* te komen. Volgens Moghadam (2002 : 1165) is feminisme "*a theoretical perspective and a practice that critizes social and gender inequalities, aims at women's empowerment, and seeks to transform knowledge*". Feminisme is een analysemethode om naar de samenleving te kijken en na te gaan waarom er genderongelijkheid is en belangrijker, waarom dat in stand gehouden wordt. Het is een manier om aan maatschappijkritiek te doen. Een citaat van Miriam Cooke (2002 : 143) vat dit samen als: "*feminism seeks justice wherever it can find it*". Persoonlijk sluit ik mij aan bij de visie dat feminisme verder gaat dan een louter activistische strijd, maar in de eerste plaats een analytisch en epistemologisch concept is. Daarbij kan het ook een kritiek op de heersende machtsverhoudingen bieden.

3. Methodologie & onderzoekspositie

Dit onderzoek is in hoofdzaak een literatuurstudie, aangevuld met een kwalitatief onderzoek. Het kwalitatief onderzoek bestaat uit een vijftal interviews dat ik heb afgenomen van vrouwen die professioneel bezig zijn met emancipatie, religie en etniciteit en verbonden zijn aan een feministische organisatie[5,6]. Hoewel de interviews niet de Vlaamse feministische beweging in haar geheel presenteren, kunnen ze wel gezien worden als een representatie van de diversiteit binnen deze beweging.

Geïnterviewde	Functie	Organisatie
Nezha Haffou	PhD Feminisme - literatuur - gender - postkolonialisme	/
Alicia Arbid	Coördinatrice	AWSA-Be (Arab Women's Solidarity Association Belgium)
Fatma Arikoglu	Stafmedewerker	ella vzw kenniscentrum gender en etniciteit
Sarah Avci	Coördinatrice	Femma Intercultureel
Samira Azabar	Educatief medewerkster	Vzw Motief

Een belangrijke tool in deze studie is de *transversal politics*, een ontwikkelde methode door Nira Yuval-Davis (1999 : 94 - 95). *Transversal politics* is gebaseerd op drie zaken. Ten eerste op de epistemologie van het eigen standpunt. Dit houdt in dat de manier waarop we kennis vergaren en analyseren beïnvloed wordt door onze eigen positie binnen een bepaalde context. Deze kennis is daarom niet ongeldig, maar onvolledig. Bij deze epistemologie kan kennis enkel volledig worden door dialoog tussen mensen met verschillende posities. Ten tweede is het gebaseerd op het concept "*encompassment of difference by equality*", wat zich het best laat vertalen als het

[5] AWSA-Be, ella vzw en Femma Intercultureel richten zich specifiek op vrouwen uit etnisch-culturele minderheden, vzw Motief richt zich op de link tussen levensbeschouwing en de samenleving.
[6] Uitgezonderd Nezha Haffou, al werkt zij op een sporadische basis wel samen met AWSA-Be.

omsluiten van verschil door gelijkheid. Dit houdt in dat we enerzijds de verschillen als belangrijk moet erkennen, maar anderzijds dat deze noties van verschil de noties van gelijkheid moeten omsluiten. Hierbij is het belangrijk dat die verschillen niet hiërarchisch worden geïnterpreteerd, maar dat we met respect naar de positie van de andere moeten kijken en erkennen dat zij een andere sociale, politieke en economische macht hebben. Ten slotte is het gebaseerd op een conceptuele en politieke differentiatie tussen positie, identiteit en waarden. Mensen die zich in éénzelfde collectiviteit of categorie plaatsen kunnen onderling nog uiteenvallen op basis van klasse, gender, seksuele oriëntatie, enzovoort. Het omgekeerde geldt ook: mensen met een gelijkaardige identiteit kunnen zich tot een verschillende collectiviteit of categorie rekenen. Yuval-Davis (1999 : 96) stelt dat het uiterst belangrijk is om als feministische onderzoekster je positie in vraag te durven stellen. De positie van waaruit je iets onderzoekt is een complex web met verschillende invloeden wat uiteindelijk je referentiekader zal vormen. Essentieel in feministisch onderzoek zijn de concepten *rooting* en *shifting*. *Rooting* houdt in dat je elke boodschap overbrengt met *reflexive knowledge* over je eigen positie en identiteit. Tegelijkertijd met het *rooting* gebeurt het *shifting*. Dit houdt in dat je je, als onderzoeker, in de andere zijn of haar positie probeert te stellen. *Transversal politics* houdt dus in dat je tijdens je onderzoek erkent dat er verschillende (machts)posities zijn binnen het onderzoeksveld, maar dat je deze verschillen omsluit met respect en erkenning voor de andere. Het beoogt een tussenweg te zijn tussen het universalisme en het relativisme.

Sarah Bracke (2007a : 14 - 15) noemt deze methodologie de 'notie van gesitueerdheid', gebaseerd op de visie van Donna Haraway. Dit houdt in dat we moeten afstapppen van het streven naar 'universele objectiviteit', maar integendeel een zicht krijgen op de referentiekaders die we gebruiken om naar zaken te kijken en de complexe banden tussen die referentiekaders. Kennisproductie wordt altijd beïnvloed door de lenzen waarmee we waarnemen. De notie tracht dan ook een inzicht te verwerven in de manier waarop de sociale werkelijkheid tot stand komt en hoe machtsverhoudingen daarin een rol spelen. Daarom moeten we het intersubjectieve karakter van kennisproductie accepteren (Longman & van den Brandt, 2010). Dit onderzoek daagde mij, in het licht hiervan, constant uit om te reflecteren over mijn eigen positie binnen het onderzoeksveld. Ik besef zeer goed dat de agency waarmee ik mij in de samenleving beweeg fundamenteel verschillend is. Men kan zich de vraag stellen of het mogelijk dan wel relevant is dat ik - een blanke, atheïstische, hoogopgeleide vrouw - over dit onderwerp schrijf. Toch ben ik ervan overtuigd dat het, met de juiste ingesteldheid, respect, openheid en correcte methodologie, mogelijk is onder de leuze van een *global sisterhood*. Daarbij mag men niet vervallen in neo-oriëntalistische stereotiepen, maar integendeel de verschillende en complexe identiteiten en realiteiten erkennen.

Van belang hierbij is de intersectionele theorie of kruispuntdenken. Kruispuntdenken vertrekt vanuit de idee dat identiteit en macht meervoudig is. Een (gender)identiteit is geen statisch of duidelijk omlijnd iets, maar integendeel bijzonder fluïde, subjectief en complex. Daarenboven is een identiteit geconstrueerd door verschillende aspecten zoals gender, klasse, leeftijd, etniciteit, seksuele oriëntatie, religie, cultuur, inkomen, scholing enzovoort. Er is dan ook - in het licht van

Mohanty - geen universele categorie 'vrouw'. Vrouwen uit minderheidsgroepen ervaren andere vormen van racisme en discriminatie dan vrouwen uit de meerderheidsgroepen. Het kruispunt van je identiteit bepaalt dikwijls welke kansen en ervaringen je al dan niet krijgt in de maatschappij. Op die manier krijgen zij te maken met meervoudige onderdrukkingmechanismen, op basis van hun gender, etniciteit en klasse (Longman, 2013-2014 : 80 - 91; van den Brandt, Longman, Maruf & Arikoglu, 2013).

Dit is wat de intersectionele theorie wil duiden: er kunnen geen universele analyses gemaakt worden voor elke strijd van vrouwenemancipatie, simpelweg omdat gender alleen niet voldoet als analytisch concept. De werkelijkheid is complexer dan dat en vereist een kruispuntanalyse waarbij oog is voor andere identiteitsmarkers. De strijd die vrouwen uit religieuze en etnisch-culturele minderheden voeren is anders dan de strijd van de 'witte Vlaamse feministes'. Het minimaliseren of zelfs negeren van die aanwezige verschillen- zoals bijvoorbeeld het belang van religie en uiterlijke symbolen - leidt tot coöptatie, wat op diens beurt onderhuidse machtsrelaties onthult. Om de emancipatiestrijd van vrouwen uit etnisch-culturele minderheden, zoals bijvoorbeeld moslima's, te analyseren en te ondersteunen is er nood aan een contextualisering van hun strijd en een deconstructie van de aanwezige machtsrelaties, en dit zowel binnen de vrouwenbeweging als daarbuiten (Longman, 2013-2014 : 80 - 91). Het kruispuntdenken daagt de onderzoeker ook uit om de eigen (machts)positie kritisch te bekijken en te evalueren (S'Jegers, 2005).

4. Theoretisch kader

Om dit onderzoek een dieperliggende betekenis te geven is een theoretisch kader noodzakelijk. Zoals reeds gesteld is het mijn bedoeling om in dit onderzoek een kritiek op het hegemonische seculiere en verlichte discours in Vlaanderen te formuleren. Er werd gekozen voor de filosofische theorie ontwikkeld door Max Horkheimer en Theodor Adorno. De volledige uitwerking van de theorie komt aan bod in het tweede deel, maar ik schets hier, ter inleiding, al kort de krachtlijnen ervan.

Beide denkers waren verbonden aan het *Institut für Sozialforschung*, behorende tot de stroming van de *Frankfurter Schule*[7] (Abicht, 2008 : 84). Hun boek, *Dialektik der Aufklärung,* werd uitgegeven in 1944, wat de pessimistische teneur van het werk kan verklaren. Horkheimer en Adorno begrepen de Verlichting als een proces richting universele rede en rationaliteit. De dialectiek van de Verlichting bestond erin dat de krachten en waarden waarmee de Verlichting tegen de dominante machtsstructuren uit die tijd streed - zoals bijvoorbeeld religie - de inherente

[7] De Frankfurter Schule is een sociaal-politieke en filosofische stroming, gesticht in 1923 te Frankfurt am Main. Het is in deze stroming dat de Kritische Theorie werd uitgedacht, met een marxistische invloed. Deze Kritische Theorie stond bekend om haar sterke maatschappijkritiek: zo leverde de School kritiek op het voortschrijdende kapitalisme, de cultuurindustrie en de moderniteit. Bekende eerste generatie-denkers verbonden aan deze filosofie waren onder meer Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse en Walter Benjamin. De tweede generatie van deze School werd geleid door Jürgen Habermas. De eerste generatie, waaronder dus Horkheimer en Adorno, werden sterk beïnvloed door de conceptualisatie van de door Hegel uitgewerkte 'dialectiek'. (International Encyclopedia of Philosophy (n.d.)).

structuur van deze mythes gingen overnemen. De verlichtingswaarden werden verheven tot de absolute waarheid, waar niet meer aan mocht of kon getwijfeld worden. Zo verloor de Verlichting haar zelfkritisch potentieel en werden de nieuwe structuren dus de bestendiging van de dominante denkwijzen. De emancipatie die de Verlichting beoogde draaide dus tegen zichzelf en hief zo Verlichting op naar een anti-Verlichting (Horkheimer & Adorno, 1944).

Het boek is opgevat als een verzameling essays en commentaren die slechts door het kernthema, een kritiek op de Verlichting, en op een fragmentarische[8] wijze met elkaar verbonden zijn (Abicht, 2008 : 84). Horkheimer en Adorno beschrijven de triomf van de instrumentele rede en het overwinnen van de mens op de natuur. Hun kritiek op de Verlichting kan volgens Abicht gezien worden als een kritiek op het hele westerse denken dat de verhoopte emancipatie in een nieuwe, bijna totalitaire vorm geperverteerd had, met het nationaalsocialisme als meest brute uiting. Daarbij denken beide filosofen dat de mislukking van de Verlichting al reeds van in het begin geprogrammeerd was. De kritiek op de Verlichting bestaat er dus in dat de onderwerping van de natuur door de mens uiteindelijk leidde tot de onderwerping van mensen aan het heersersprincipe, wat de omkering betekende van de expliciete doelen van de Verlichting.

5. Structuur

Deze scriptie valt uiteen in twee grote delen. Het eerste deel draait rond een eerste grote onderzoeksvraag: kan de islam een instrument tot vrouwenemancipatie zijn? In dit deel wil ik de religieuze en feministische principes van het islamitische feminisme toelichten. Ik ga na hoe het debat over het islamitisch feminisme verloopt en wat de verschillende stemmen daarin zijn. Daarbij is er ook aandacht voor de gebruikte definities en de invulling daarvan. Ook schets ik het specifieke debat in Vlaanderen rond deze feministische stroming. Dit deel zorgt zo voor een goed begrip van wat islamitisch feminisme nu inhoudt, wat essentieel is om het tweede deel aan te vangen. Het tweede deel zal specifiek over de Vlaamse context handelen. Hierin draait het rond de tweede grote onderzoeksvraag: hoe wordt het islamitisch feminisme gepercipieerd? Eerst beargumenteer ik de invloed van het koloniaal feminisme op de houding van het hedendaagse westerse feminisme. Ik ga daarna in op het - vermeende en verbeelde - seculiere en verlichte karakter van de samenleving en hoe het (islamitisch) feminisme zich hiertoe verhoudt. Concluderend stel ik mij dan de vraag hoe we, ondanks de complexe situatie, nog naar een inclusief feminisme kunnen streven.

[8] Omdat het werk bij momenten erg ontoegankelijk en abstract geschreven is, werd het gecombineerd met het lezen van "Boey, K. & Cools, A. (red.) (1999). *Kritiek van de despotische rede. Essays over de 'Dialectiek van de Verlichting'.* Leuven: Acco.", om de theorie die Horkheimer en Adorno ontwikkelden enigszins begrijpelijker te maken.

DEEL I. ISLAMITISCH FEMINISME. WHAT'S IN A NAME?

In het debat over integratie en de islam heerst de gedachte dat religie, en al zeker de islam, vrouwonderdrukkend is. Politici en opiniemakers stellen vaak dat de islam een achterlijke cultuur is zonder vooruitgang en respect voor mensen- en vrouwenrechten (Bracke, 2011, 2012; Buitelaar, 2004 : 11 -12; Vanderwaeren, 2005a). In het Westen heeft feminisme binnen de islam dan ook de reputatie om onmogelijk te zijn. Islam en feminisme worden vaak tegenover elkaar gepositioneerd als onverenigbaar en elkaars uitersten. De islam zou niet alleen onderdrukken, ze belemmert ook vrouwenemancipatie (Badran, 2009b : 1; Maruf, 2011).

Buitelaar (2004 : 11 - 14) stelt dat er in de joodse en christelijke religieuze bronnen heel wat misogyne teksten terug te vinden zijn, maar toch worden deze teksten nooit aangehaald als het over hedendaagse vrouwenrechten gaat. Bij joods-christelijke tradities gaat men er automatisch van uit dat hedendaagse gelovigen deze eeuwenoude teksten niet meer letterlijk interpreteren. Integendeel, we gaan ervan uit dat andere factoren, zoals economische, politieke, socio-culturele en historische oorzaken, invloed hebben uitgeoefend op de positie van de vrouw. Bij de beeldvorming over de islam is dit fundamenteel anders. Als we naar de positie van vrouwen kijken binnen islamitische gemeenschappen wordt enkel de factor religie aangehaald. Al van bij de opkomst van de islam is er een negatieve beeldvorming tegenover de islam, wat hier echter buiten het bestek van dit onderzoek valt. Wel is het belangrijk aan te halen dat sinds het imperialisme en de kolonisatie door Europa de negatieve attitudes sterk zijn vermeerderd. Said (1978) vat dit samen in zijn concept 'oriëntalisme'. Oriëntalisme is door hem ontwikkeld als analysetool om de verhoudingen tussen West en Oost te deconstrueren. De basispremisse daarbij houdt in dat er een fundamenteel en onderscheidend verschil is tussen enerzijds het rationele, ontwikkelde, humane Westen en anderzijds het onderontwikkelde, agressieve en achterlijke Oosten. Het Westen is dus superieur aan het Oosten. Ook stelt men dat het Westen een dynamische en beweeglijke samenleving is, terwijl het Oosten stagnerend en statisch is. Hoewel de originele these van Said al enkele decennia oud is, blijft ze nog steeds relevant als we naar de hedendaagse discoursvorming rond vrouwenrechten in de islam kijken.

Het gebruiken van uitdrukkingen als "islam en feminisme", "vrouwenemancipatie en islam" roept volgens Bracke door het gebruik van het voegwoord een binariteit op. Die binariteit voedt de onderhuidse suggestie dat de verhouding tussen islam en vrouwenemancipatie problematisch en wederzijds exclusief is. Het 'islamitische feminisme' wordt dan beschouwd als een oxymoron. Deze exclusiviteit houdt in dat een islamitische positie in het feministische veld bedenkelijk is en dat men in een feministische positie afstand moet nemen van de islam. Op die manier worden islamitische feministes in het defensieve geduwd: men moet bewijzen dat beide termen inclusief kunnen werken. Op die manier - het altijd maar weer moeten verdedigen van het bestaansrecht

van islamitisch feminisme - komt men niet toe aan het echte debat: de bijdrage van moslima's aan de emancipatiestrijd (Bracke, 2007a : 19). Voor sommige vrouwen kan de islam een bron van inspiratie zijn om zich te emanciperen en om genderstereotiepe rollenpatronen te doorbreken (Maruf, 2011). Moslimvrouwen realiseren zich dat religie een instrument tot zowel onderdrukking maar ook bevrijding kan zijn. Steeds meer vrouwen gebruiken dan ook de flexibiliteit van de islamitische jurisprudentie om religieuze legitimatie voor hun emancipatie te zoeken. Ze maken bewust een onderscheid tussen cultuur - die de onderdrukking produceert - en religie - de zuivere islam, zonder invloed van de onderdrukkende cultuur (Vanderwaeren, 2005a : 117 - 118, 2008 : 179 - 183). Islamitische vrouwen nemen niet langer genoegen met de marginale rol die ze zowel binnen hun gemeenschap als in het diasporaland krijgen toebedeeld, maar willen participatie, emancipatie en integratie verkrijgen. Om dit te bewerkstelligen willen ze gebruik maken van hun islamitisch referentiekader (Vanderwaeren, 2005a : 113, 2008 : 184). Vanuit de idee dat het de sociale praxis is die religie misbruikt om onderdrukking op te leggen, gaan moslima's terug naar de oorspronkelijke bronnen om hun emancipatiestrijd te verankeren binnen de islam (Vanderwaeren, 2008 : 191).

In dit eerste deel ga ik dan ook dieper op de stroming van het islamitisch feminisme in en probeer ik een antwoord te bieden op de eerste onderzoeksvraag. Biedt de islam hefbomen tot emancipatie, en zo ja, op welke manieren? Hoe pakken islamitische feministes de strijd voor gelijkheid, vrouwenrechten en emancipatie aan? Welke factoren dragen bij aan hun strijd en welke factoren vormen net barrières? Hoe kijken Vlaamse vrouwenorganisaties naar het islamitisch feminisme?

1.1. Een groeiend onderzoeksveld

Zoals reeds gesteld in de inleiding is er niet één exacte definitie of benaming voor deze theologisch-emanciperende stroming. Volgens onderzoeksters zoals Ziba Mir-Hosseini (2011 : 67) en Margot Badran (2007, 2009) ontstond de stroming begin jaren 1990 op verscheidene plaatsen tegelijk. De posities binnen het islamitisch feminisme zijn dan ook lokaal, divers, meervoudig en evoluerend (Mir-Hosseini, 2011 : 71). De term zelf, islamitisch feminisme, verscheen voor het eerst in het Iraanse vrouwenblad *Zanan*. Het islamitisch feminisme vinden we vandaag terug in zowel landen met een islamitische meerderheid, maar evengoed in migratielanden in het Westen. Het poogt oude breuklijnen zoals tussen Oost en West te doorbreken (Badran, 2009d : 245). Sinds de jaren 1990 krijgt het fenomeen steeds meer en meer belangstelling en wordt de diversiteit erin uiteraard ook steeds ruimer (Djelloul, 2013 : 7; Mir-Hosseini, 2011 : 70 - 71). Hoewel de analyse, methodologie en prioriteiten kunnen verschillen[9] is er een gedeelde noemer, een rode draad doorheen hun denken: ze zijn gelovig en net vanuit die religieuze identiteit willen ze zich emanciperen en strijden voor gendergelijkheid (Badran, 2007 : 64).

[9] Zoals dit uiteraard ook het geval is in het 'westerse' feminisme, en in andere sociale bewegingen.

In het globale debat over islam en feminisme kunnen we grofweg twee paradigmata - het seculier[10] en islamitisch feminisme - onderscheiden, hoewel deze stromingen nooit hermetisch gescheiden waren. Het seculier feminisme ontstond op het einde van de 19de eeuw. Het maakte deel uit van de bredere seculiere, nationalistische en moderniserende beweging. Het seculiere feminisme moet dan ook gezien worden als een emancipatiestrijd binnen een seculiere natiestaat waarin burgers - ongeacht geloof - gelijkwaardig zijn. Het islamitisch feminisme ontstond tijdens de late 20ste eeuw en is een wereldwijde beweging. Binnen deze feministische theologie werkt men vanuit twee vragen: wat is de autoriteit van de religieuze teksten en wat is de autoriteit van de interpretaties ervan? Het is een nieuw discours van islaminterpretaties, met als premisse dat gendergelijkheid in de islam verankerd is, maar door eigen onderzoek onthuld moet worden. Deze beide feminismes hebben dus een andere methodologie en aanpak om naar gendergelijkheid te streven. Het seculiere feminisme wilde gendergelijkheid implementeren in de publieke sfeer - hun focus lag op onderwijs, werk en politieke rechten, terwijl ze gendercomplementariteit in de privésfeer toelieten. Islamitische feministes daarentegen promoten het model van gendergelijkheid in de publieke én privésfeer. Het patriarchale model binnen de familie - wat de seculiere feministes geen zorgen baarde - is voor de islamitische feministes onhoudbaar aangezien de Koran dit nergens vermeld heeft (Badran, 2007 : 64 - 65, 2008b : 28 - 29, 2009a : 300, 2009b : 2 - 4, 2009c : 327). Een seculier feminisme is geënt op de natiestaat - zo spreken we over het Egyptisch[11], Libanees, Iraans, enzovoort feminisme - terwijl het islamitisch feminisme een globale beweging is dat de hele *umma* wil aanspreken (Badran, 2009a : 306). Fadil (2007 : 92) stelt dat het onderscheid tussen seculier en islamitisch één van de belangrijkste breuklijnen is. Bendadi (2008 : 136) merkt nog een verschil op tussen de zogenaamde seculiere en zuiver islamitische feministes. Seculiere feministes zijn in de eerste plaats bezig met feminisme, met de vrouwenemancipatie an sich; en vervolgens enten ze zich op de religieuze teksten. De exegese en herinterpretatie van de teksten zijn vaak louter een strategie om hun boodschap over te dragen. Islamitische feministes

[10] Het is wel belangrijk om op te merken dat 'seculier' een zeer complex begrip is, dat verschillende invullingen kent. Zoals Buitelaar (2004 : 15 - 22) opmerkt, moeten we rekening houden met de context waarin zogenaamde seculiere feministes leven. In islamitische landen heeft secullariteit een andere definitie dan in landen met een joods-christelijke traditie. Zo wordt de Bijbel beschouwd als een werk geschreven door mensen. Anders daarin is de Koran, die als het letterlijke woord van God wordt beschouwd. Hieraan twijfelen staat gelijk aan afvalligheid, wat implicaties met zich meebrengt.

[11] Een belangrijke figuur in het Egyptische seculiere feminisme is bijvoorbeeld Nawal el-Saadawi. Haar onderzoek spitst zich vooral toe op de Egyptische vrouw en ze gaat geen enkel taboe onderwerp uit de weg, zoals prostitutie, genitale verminking, huiselijk geweld en religieus fundamentalisme. De onderdrukking van de vrouw omvat voor haar verschillende facetten zoals bijvoorbeeld politiek, economie en geschiedenis (Khaleeli, 2010). Ze toont ze zich erg kritisch tegenover religie en vindt ze dat religie een zaak voor de privésfeer is. Ook is ze een tegenstander van de sluier (el-Saadawi, 1997a : 97) omdat ze de vrije keuze daarrond niet gelooft. Zo stelt ze dat de positie van de vrouw in de drie grote monotheïstische religies - jodendom, christendom en islam - inferieur aan de man is (el-Saadawi, 1997b : 74) en dat de islam een patriarchale religie is (el-Saadawi, 1997b: 82). In haar visie zijn we allemaal producten van onze economische, politieke en sociale situatie en worden zo onze zogezegde vrije keuzes ook beïnvloed. Desondanks haar kritiek op geloof is ze van mening dat identiteit, cultuur of godsdienst geen hindernis mogen zijn voor solidariteit (Bendadi, 2008 : 25; Khaleeli, 2010). Haar kritiek uit zich vooral op het islamitisch fundamentalisme, dat in haar opinie vrouwen wil onderdrukken (el-Saadawi, 1997a : 94).

daarentegen zijn zich uiterst bewust van hun religieuze identiteit en hun moslima-zijn is hét uitgangspunt om voor emancipatie te ijveren. In de eerste plaats zijn zij islamitisch, en dan pas feministisch; in tegenstelling tot de meer seculiere feministes.

De islamitische traditie kent meer dan één bron. De twee belangrijkste bronnen zijn de Koran, de revelatie van Allah aan de Profeet Mohammed, en de Hadith[12], een verzameling van uitspraken en gewoonten die aan Mohammed worden toegewezen. Volgens Hassan is het wel belangrijk op te merken dat dit complex aan bronnen geen coherentie vormt. Zo zit er erg veel verschil tussen citaten uit de Koran of uit de Hadith (Hassan, 1999 : 248). Deze religieuze teksten zijn echter eeuwenlang door mannen geïnterpreteerd geweest, die dan ook op een androcentrische manier de ontologische, theologische, sociologische en eschatologische status van vrouwen hebben vastgelegd. Het islamitisch feminisme is gevestigd op de gedachte dat religie steeds als een instrument van onderdrukking werd gebruikt, in plaats van als een instrument tot bevrijding van onrechtvaardigheid en ongelijkheid; en wil dan ook breken met deze onderdrukkende interpretaties. Ze gaan de heilige teksten gaan herlezen en interpreteren op een vrouwvriendelijke wijze (Djelloul, 2013 : 3; Vanderwaeren, 2005a : 113). Belangrijk in deze methodologie is het concept *ijtihad*[13]. *Ijtihad*[14] betekent letterlijk 'de inspanning om een oplossing te vinden', en het staat voor het zelf lezen van de bronnen en om een persoonlijke visie te ontwikkelen over wat deze bronnen kunnen betekenen. Op die manier kunnen gelovigen zelf kritisch nadenken over de betekenis van bronnen, in plaats van afhankelijk te zijn van traditionele korangeleerden (Wadud, 2004 : 33 - 53; Wadud, 2006). Deze methodiek wordt binnen het onderzoeksveld vaak gecombineerd met andere disciplines zoals taalkunde, geschiedenis, literatuurkritiek, sociologie en antropologie (Badran, 2009d : 247). De stroming stelt zich niet alleen vragen rond vrouwenemancipatie, maar ook naar de islamitische autoriteit. Het nieuwe aan deze vrouwelijke *ijtihad* is dat ze de eeuwenlange interpretaties van mannen - en dus hun autoriteit - in vraag durven te stellen (Vanderwaeren, 2008 : 194).

Eén van de bekendste academici en grondleggers binnen het islamitische feminisme is Amina Wadud. Haar centrale punt is dat niet de heilige teksten restricties opleggen aan vrouwen, maar de androcentrische interpretaties ervan. Zij ijvert om het *insider* perspectief meer aan bod te laten komen en verzet zich tegen een louter westerse, neo-oriëntalistische onderzoekstroming. In haar

[12] De Hadith is erg omstreden qua betrouwbaarheid en bevat volgens feministische moslimtheologen ook veel meer vrouwonvriendelijke teksten dan de Koran (Buitelaar, 2004 : 15 - 22; Hassan, 1999 : 249; Mernissi, 1991 : 1 - 9; Wadud, 2004 : 33 - 53; Wadud, 2006).

[13] Het gebrek aan hiërarchische structurering en centralisatie binnen de islam is een voordeel: de marge om er aan *ijtihad* te doen is groot (Al-Hibri, 1999 : 43). Ook is er, in tegenstelling tot het christendom, geen intermediair figuur tussen het individu en God (Vanderwaeren, 2005a : 120, 2008 : 194). In principe is men binnen de islam dus vrij om de interpretaties van bepaalde religieuze geleerden te volgen, of om zelf aan *ijtihad* te doen. Er hebben zich doorheen de geschiedenis altijd verschillende interpretaties van de heilige teksten ontwikkeld (Maruf, 2011).

[14] Puur theologisch gezien is *tafsir* de interpretatie van de Koran, en *ijtihad* is het rationeel denken, onafhankelijk redeneren en het zelf onderzoeken van de religieuze bronnen (Badran, 2009c : 324; Moghadam, 2002 : 1144), maar quasi alle onderzoekers gebruiken de term *ijtihad* voor beide zaken.

werken gaat zij voorbij algemeenheden rond "vrouwen en de islam", maar gaat zij terug naar de hoofdbron, de Koran, en analyseert zij het koranische concept "vrouw". Ze gaat uit van het hermeneutisch principe, wat betekent dat naast de bedoelingen van de tekst ook de positie en verwachtingen van de lezer bepalend zijn voor de interpretatie van een tekst. Wadud stelt dat mannen de koranische tekst vaak vanuit hun eigen standpunt en belangen negatief gaan interpreteren. Net daarom heeft ze een radicaal vrouwvriendelijke analyse van de Koran gemaakt en komt zij tot andere inzichten (Buitelaar, 2004 : 22 - 31; Wadud, 2006). Wadud wijst erop dat de Koran binnen een bepaalde context is opgesteld en dat we de Koran dus niet letterlijk moeten interpreteren, maar dat de waarde ervan net ligt in het inspireren van gelovigen en de kernwaarden overdragen naar volgende generaties. Vrouwvriendelijke interpretaties moeten hieraan bijdragen. Wadud gaat op linguïstische wijze de Koran gaan analyseren en interpreteren. Belangrijk daarbij is haar stelling dat de semantiek van een woord contextueel en tekstueel gebonden is en dus steeds in een bepaald referentiekader gelezen wordt, en niet letterlijk en definitief vaststaat. In haar koranische exegese komt Wadud tot het besluit dat de vrouw in elk opzicht een volwaardig menselijk wezen is, gelijk aan de man. De islam is dan ook inherent vrouwvriendelijk. Wadud stelt dat de Koran erkent dat er anatomische verschillen zijn tussen man en vrouw, maar dat zij geen specifieke rol of rolpatroon oplegt aan man of vrouw. Meer zelfs, zij hebben dezelfde rechten en plichten op ethisch-religieus niveau en dezelfde verantwoordelijkheden op het sociale niveau (Buitelaar, 2004 : 22 - 31; Wadud, 2004 : 33 - 53; Wadud, 2006).

Fatima Mernissi begon als een eerder seculiere feministe, maar nam door de jaren afstand hiervan en richtte zich ook op een meer islamitisch referentiekader. Haar werken zijn een aanklacht tegen de patriarchale traditie, inclusief de islamitische tradities. Daarbij richt ze zich vooral op een kritische analyse van de hadith, die volgens haar misogyn opgesteld is (Badran, 2001 : 50). In haar boek *De politieke harem* pleit ze, binnen het raamwerk van de islam, voor hervormingen op basis van een vrouwvriendelijke interpretatie van de bronnen (Bendadi, 2008 : 136; Rhouni, 2008 : 105 - 106). Mernissi (2009 : vi - 11) stelt dat de queeste voor waardigheid, democratie en mensenrechten inherent verbonden is aan de islamitische traditie. De Profeet droeg een gendergelijke boodschap uit en het is volgens Mernissi de taak van elke moslim om die boodschap te bevestigen. Als moslimmannen een probleem hebben met vrouwenrechten, ligt dat niet aan de Koran of aan de islam, maar aan belangenconflicten van een mannelijke elite.

Miriam Cooke noemt de Profeet Mohammed de eerste feminist in de islam. De islam heeft in haar grondteksten specifieke aandacht aan vrouwenrechten besteed, zoals het garanderen van geluk en welzijn. Ook werden vrouwen gelijk verklaard aan mannen en hadden ze evenveel rechten in het huwelijk. Volgens Cooke is het verkeerd gegaan in de opvolging van de Profeet: de vier rechtgeleide kaliefen die hem opvolgden, toonden niet hetzelfde respect voor vrouwen. Bij de verspreiding van de islam kwamen de moslims in contact met lokaal aanwezige vrouwonvriendelijke culturen en tradities waardoor de moslims deze gingen overnemen, ondanks het inherent vrouwvriendelijke karakter van de islam. Zo zijn misogyne tradities deel gaan uitmaken van islamitische samenlevingen (2012 : 850 - 851).

Samira Azabar[15] stelt, in navolging van Amina Wadud, dat men de heilige teksten niet zomaar moet overnemen en projecteren naar de huidige samenleving, maar is het de bedoeling ze te contextualiseren en de toepassing naar vandaag er uit halen (persoonlijke communicatie, 2014, 16 juni). Dit is voor haar perfect mogelijk aangezien de islam een religie die niet enkel gendergelijkheid voorop stelt, maar sociale rechtvaardigheid in het geheel: oog voor de zwakkeren, protesteren tegen onderdrukking en het opheffen van die onderdrukkende mechanismen. Omdat de Koran al gendergelijkheid en sociale rechtvaardigheid vermeldt, is de strijd tegen de patriarchale interpretatie ervan niet feministisch, maar net islamitisch (Kynsilehto, 2008 : 10; Wadud, 2004).

1.1.1. Definities en doelstellingen

Net zoals we in de inleiding zagen dat er heel wat definities rond feminisme in het algemeen bestaan, is dit ook het geval voor het islamitisch feminisme[16]. Het complexe aan een stroming als deze is dat ze zich op het snijpunt van meerdere disciplines bevindt: ze is een feministische theorievorming, maar beroept zich ook op theologische principes. Daarnaast heeft ze ook een methodologisch en epistemologisch karakter: de stroming probeert de (doelbewuste) misinterpretaties door islamitische autoriteiten te deconstrueren om gendergelijkheid te beogen. Voor Mir-Hosseini (2011 : 67) en Kynsilehto (2008 : 10) is het dan ook een label[17] voor zowel het analytisch als activistisch doel van de stroming.

Het islamitisch feminisme wordt vaak omstreden in academische en publieke debatten, en dit omwille van twee redenen. Een eerste reden is dat het fenomeen ingebed ligt in een ander debat, namelijk over de positie van de vrouw in de islam en islamitische gemeenschappen. Een tweede reden gaat over de *labelling practices and positionalities* van de onderzoekers die hier mee bezig zijn. Wat is het islamitische feminisme en wie mag er zich over uitspreken? Net daarom is het volgens Kynsilehto (2008 : 9) moeilijk om tot een strikte conceptualisatie te komen: het begrip kan op verscheidene manieren ingevuld, onderzocht en benaderd worden. De essentie van het islamitische feminisme is de these dat de islam in essentie niet patriarchaal is maar de interpretaties ervan wel (Al-Hibri, 1999 : 42; Badran : 2009c : 323, 2009d : 247; Cooke, 2002 : 146; Hashim, 1999 : 9, 12). Het islamitisch feminisme wil dan ook een onderscheid maken tussen de zuivere religie en de patriarchale interpretaties ervan. Deze androcentrische interpretaties zijn niet gerechtvaardigd door de Koran, dat net het principe van gelijkwaardigheid bevestigt. De

[15] Zowat de enige gekende islamitische feministe in Vlaanderen. Het is dan ook een weinig ontgonnen onderzoeksveld in Vlaanderen/België, net door die schijnbaar complexe relatie tussen religie en feminisme.
[16] Een andere gangbare term is bijvoorbeeld de *gender jihad* (Badran, 2007 : 67, 2008b ; 31, 009a : 310; Prado, 2007; Wadud, 2006). Prado vult de term *gender jihad* in als een strijd tegen mannelijke chauvinistische, homofobe of seksistische lezingen van de islamitische heilige teksten. Anderen formuleren het dan weer als een "*woman-centered rereading of the Qur'an*" (Badran, 2009d : 244).
[17] Hoewel het label soms omstreden is en niet door iedereen aanvaard wordt, vindt Badran (2009b : 5) zulke termen, zoals bijvoorbeeld islamitisch of seculier feminisme, nuttig voor de identificatie en het analyseren en vergelijken van bepaalde fenomenen of discours.

patriarchale gemeenschap waarin de islam opereert verhindert de uitvoering van deze principes. Daarom ijveren deze vrouwelijke activistes voor een vrouwvriendelijke koranexegese (Vanderwaeren, 2005a : 121, 2008 : 192). De sleutelconcepten daarbij zijn de koranische principes rond gendergelijkheid en sociale rechtvaardigheid (Badran, 2009c : 323). Islamitisch feministisch zijn vergt dan ook twee soorten engagement: een religieus en een feministisch engagement. Het is de creatie van een nieuwe, bewuste positie (Cooke, 2002 : 144). Zo'n genderdiscours kan gezien worden als feministisch in ambitie en eisen, maar islamitisch in taal en legitimatie (Mir-Hosseini, geciteerd door Vanderwaeren, 2008 : 186). Het gebruiken van een islamitisch kader kan hun feministische strijd dan ook legitimeren en ondersteunen (Fadil, 2007 : 114).

De invulling en definiëring van de term islamitisch feminisme is een debat op zich waard, hier schets ik kort de grote lijnen ervan. Voor de meeste auteurs is het islamitisch feminisme het putten van inspiratie en legitimatie in een islamitisch framework om zich zo te emanciperen (Djelloul, 2013 : 3; Maruf, 2010; Mir-Hosseini, 2011 : 68; Moghadam, 2002 : 1162; Prado, 2007 : 69 - 72; Vintges, 2010 : 58). Badran (2009a : 310) gebruikt de term islamitische feminisme op een descriptieve en analytische manier. Daarbij stelt ze dat het niet de bedoeling is om anderen een label op te kleven, maar eerder als een wijze van identificatie van wat bepaalde actoren doen en denken (2007 : 62, 2008b 30, 2009c : 324, 2009d : 242) en omschrijft het islamitisch feminisme als "[...] *a feminist discourse and practice that derives its understanding and mandate from the Qur'an, seeking rights and justice within the framework of gender equality for women and men in the totality of their existence. Islamic feminism explicates the idea of gender equality as part and parcel of the Qur'anic notion of equality of all* insan *(human beings) and calls for the implementation of gender equality in the state, civil institutions, and every day life. It rejects the notion of a public/private dichotomy conceptualising a holistic* umma *in which Qur'anic ideals are operative in all space"* (Badran, 2009c : 324).

Het islamitisch feminisme heeft, in het licht van deze definitie, twee grote taken: enerzijds het onthullen van de vrouwonderdrukkende interpretaties en het bestrijden ervan, en anderzijds het herstellen van het islamitische principe van gendergelijkheid. In deze strijd vechten ze tegen twee vijanden: mannen die hun patriarchale macht niet willen afstaan, en de publieke opinie waarbij islam en vrouwenrechten onverzoenbaar lijken (Badran, 2007 : 63). Binnen het islamitisch feminisme oefent men dus een meervoudige kritiek uit. Enerzijds strijdt men tegen de genderongelijkheid in de eigen culturele gemeenschap, anderzijds moet men ook een strijd leveren - en dit samen mét de mannen uit hun gemeenschap - tegen de neo-oriëntalistische sentimenten in de samenleving waar zij wonen. Deze meervoudige strijd zorgt dan ook voor een meerlagig discours (Cooke, 2002 : 150 - 151). Het islamitisch feminisme kunnen we dan zien als een radicale maatschappij-, cultuur- en religiekritiek, die protesteert tegen de vrouwenonderdrukking binnen de religie en de samenleving en alternatieven formuleert (van den Brandt, 2013b).

Zoals we ook opmerken binnen de feministische stromingen, is er binnen het islamitische feminisme ook een grote diversiteit merkbaar. De termen 'moslima' en 'feminisme ' zijn elk apart

al zeer complexe begrippen, als we deze samenvoegen ontstaat er enkel maar meer variatie en ruimte voor interpretatie (Vanderwaeren, 2008 : 187). We moeten het islamitisch feminisme als een sociale beweging zien met verschillende discours, identiteiten en posities. Het label dekt zoals gesteld verschillende ladingen en is dan ook uiterst fluïde, wat een eenduidige definitie ook moeilijk maakt (Pepicelli, 2008 : 94 - 95). Daarom denk ik dat het zinvoller is om het islamitisch feminisme eerder als een denkoefening en als een maatschappijkritische analysetool te zien waarbij men de intersectionele problemen van islamitische vrouwen uitdaagt, dan als een strikte sociale beweging.

1.1.2. Een stroming binnen het globaal feminisme?

Binnen het feminisme onderscheidt men traditioneel verschillende golven die elk, binnen hun eigen tijdsperiode, voor bepaalde vrouwenrechten streden. Islamitisch feminisme wordt vaak in het derde golf feminisme gesitueerd, waarbij er een tendens was tot fragmentatie en individualisering. Daarnaast lag er ook meer nadruk op diversiteit en etnische, culturele en religieuze minderheden (Longman, 2013-2014 : 7). Vrouwenemancipatie gebeurt steeds binnen een bepaald kader en in een bepaalde context waar men zich tegen iets specifiek afzet (Nezha Haffou, persoonlijke communicatie, 2014, 11 april). Het is niet de bedoeling van islamitische feministes om te breken met de islam. Eerder willen ze hun eigen kader hervormen en toe-eigenen voor hun eigen feministische doelstellingen (Badran, 2008b : 32).

Vanaf een moslima zich als feministe engageert, krijgt ze vaak het label "westers" toebedeeld. Zo'n foutief label ontkent niet enkel de autonomie en creativiteit van het islamitisch feministisch denken, het suggereert ook dat men zich lostrekt uit de islam om te strijden voor gendergelijkheid (Vanderwaeren, 2008 : 186). Feminisme wordt vaak op een westerse manier geïnterpreteerd, als zijnde areligieus en individualistisch. Het heeft dan ook een koloniale en imperialistische connotatie (Bendadi, 2008; Cooke, 2002 : 143, Cooke, 2012 : 852). Allochtone vrouwen zullen de term "feminisme" dan ook niet snel gebruiken aangezien deze vooral werd ingenomen door westerse vrouwenbeweging. Daarnaast zijn er ook veel vooroordelen en stereotypen rond feminisme. Hoe dan ook, de geschiedenis van de vrouwenemancipatie is voor hen een westerse geschiedenis. Het islamitisch feminisme is in zekere zin een beweging die een evenwicht of compromis zoekt (Coene & Longman, 2005b : 31). Nezha Haffou (persoonlijke communicatie, 2014, 11 april) ziet het islamitisch en westers feminisme als stromingen binnen éénzelfde feministisch framework. Toch is deze visie nog niet doorgedrongen tot de publieke opinie, waar men uitingen van islamitisch feminisme als marginaal aanziet.

1.2. Kritiek op het islamitisch feminisme

1.2.1. Insider stories

Het algemene label van "moslimvrouw" zorgt ook voor een misbruik ervan. Men gebruikt - of misbruikt - het label om eigen, negatieve verhalen - *insider stories* - te presenteren als iets wat elke moslimvrouw meemaakt. Op die manier stappen zij mee in het neo-oriëntalistische discours

dat de zogezegde misogynie van de islam aan de kaak stelt (Cooke, 2008a : 94) en ontkennen zij de mogelijkheid van een islamitisch feminisme.

Eén van de bekendste critici binnen het Nederlandse taalgebied is ongetwijfeld Ayaan Hirsi Ali. Deze Nederlands-Somalische politica mengde zich de laatste jaren steeds meer in het publieke debat en neemt vanuit haar eigen achtergrond uitgesproken stelling in tegen de islam. Hoewel ze niets tegen religie als bron van troost heeft en ook van niemand vraagt om hun religie af te zweren, heeft ze wel een fundamenteel probleem met "*religie als ijkpunt van moraal, als richtsnoer voor het leven*" (Hirsi Ali, 2002 : 16). Voor Hirsi Ali is de islam hét probleem en vindt ze het dan ook de taak van de overheid om jonge moslimmeisjes individuele waardigheid te geven, iets wat zij in hun cultuur niet hebben. Ze stelt, alweer uit eigen ervaring, dat de islamitische wereld sterk hiërarchisch ingedeeld is waarbij de man boven de vrouw staat (Hirsi Ali, 2002 : 31 - 37). Volgens haar zijn moslims geneigd om universele waarden als individuele vrijheid en gelijkheid van man en vrouw te beschouwen als westerse waarden. Het is de taak van moslims om die westerse waarden zich toe te eigenen en er een voorbeeld aan te nemen volgens Hirsi Ali (Hirsi Ali, 2002 : 31 - 37). Voor haar scherpe kritiek inzake de positie van vrouwen binnen de islam berust Hirsi Ali zich op vier redenen. Ten eerste wil ze bijdragen aan het stoppen van de mensonwaardige behandeling van moslimvrouwen en -meisjes. Ze stelt dat veel vrouwen simpelweg geen gelijke rechten of kansen hebben binnen hun moslimcultuur. Voor haar zijn mensenrechten universeel en dus afdwingbaar voor moslimvrouwen. Ten tweede is er het gevaar dat de maatschappelijke achterstand van moslims zal blijven voortduren indien ze hun moslimvrouwen niet gaan emanciperen. Ten derde vindt ze dat de stem van moslimvrouwen nauwelijks gehoord wordt. De stemmen in het publieke debat zijn quasi allemaal mannelijk. Haar vierde en laatste motief is haar overtuiging dat het benadrukken van een moslimidentiteit met bijhorende groepsrechten nefast is voor de moslimvrouw. Volgens Hirsi Ali heeft de moslimvrouw meer aan de dominante westerse cultuur dan aan haar eigen moslimcultuur (Hirsi Ali, 2002 : 47 - 53). Ghorashi noemt Hirsi Ali een dogmatische persoonlijkheid, omdat ze alle nuancering en diversiteit binnen de islam herleidt tot niets. Hirsi Ali's standpunten over de islam en vrouwenemancipatie zijn simplistisch, reductionistisch en dogmatisch (Ghorashi, 2013 : 58 - 61).

Insider stories - die als interne slachtoffers een autoriteitsargument lijken te hebben, geven enkel een specifieke, individuele ervaring weer, terwijl het gerepresenteerd wordt als een universele eigenschap van de islam: "*I am a Muslim woman, therefore I know the muslimwoman*". Op deze manier worden oriëntalistische clichés steeds weer bevestigd door 'vrouwen die het kunnen weten' aangezien ze uit een islamitische gemeenschap komen (Bracke, 2005, 2007, 2011; Cooke, 2007 : 145). De ideologische kracht van deze verhalen ligt in het feit dat de vrouwelijke auteur zowel als slachtoffer als *insider* is, wat het sleutelobject is in het oriëntalistisch paradigma rond moslimvrouwen (Mahmood, 2011 : 79). Net daarom worden deze vrouwen vaak geïnstrumentaliseerd om de these rond (de botsende beschavingen te illustreren (Mahmood, 2011 : 79) en om de heersende islamfobie te legitimeren waardoor ze medestanders van een imperialistisch project worden (Zemni, 2009 : 56).

1.2.2. Feminisme versus multiculturalisme

Het idee dat gendergelijkheid onverenigbaar is met culturele en religieuze diversiteit is een omstreden iets binnen de genderstudies en het feministisch onderzoek (Longman, 2005 : 216). De relatie tussen feminisme en multiculturalisme is één van de *hot topics* in de publieke debat. Zowel binnen de politiek als media heerst het dominante idee dat de relatie tussen beide fenomenen er één vol spanningen is. De rechten, gelijkheid en waardigheid van vrouwen lijken recht tegenover het respect voor etnisch-culturele minderheden te staan. Vaak worden genderkwesties aangehaald om de crisis - of zelfs het failliet - van het multiculturalisme te staven (van den Brandt & Geerts, 2013).

De hoofdvraag volgens Saharso (2000 : 25) binnen het debat rond feminisme versus multiculturalisme is hoe we omgaan met waardeverschillen. Moeten we de culturele en religieuze diversiteit tot in het oneindige respecteren, ook al houdt dat implicaties in voor vrouwenrechten, of moeten we onze - westerse - principes opleggen aan etnisch-culturele minderheden? Beide opties zijn weinig aantrekkelijk. Een gulden middenweg is hierbij wenselijk. Voor Saharso houdt dat in dat we stoppen met cultuur als statisch en onveranderlijk te bekijken. Cultuur[18] is verwant aan noties van creolisering, hybridisering en reactieve identiteit (Saharso, 2000: 26 - 29). Voor Saharso (2004 : 37) en Brems (2005) hoeven feminisme en multiculturaliteit niet te botsen indien een kritische houding tegenover culturele praktijken kan gecombineerd worden met begrip voor de culturele identiteit en de belangen van minderheidsvrouwen.

Eén van de belangrijkste en meest invloedrijke stemmen die kritiek uitoefent op de relatie tussen feminisme en multiculturalisme is Susan Moller Okin. In 1999 stelt ze zich in haar bekende essay "Is multiculturalism bad for women?" de vraag wat er gedaan moet worden aan eisen van culturele of religieuze minderheidsgroepen die botsen met de gendergelijkheid die de staat heeft vooropgesteld. Daarbij richt ze zich op praktijken zoals polygamie, vrouwenbesnijdenis en gedwongen huwelijken. Okin (1999 : 10) merkt steeds grotere spanningen op tussen multiculturaliteit en vrouwenemancipatie, zeker bij het verlenen van groepsrechten aan minderheden. Deze groepsrechten worden aangevraagd door minderheden om hun culturele groep te beschermen en hun leven te leiden zoals zij dat willen op sociaal, religieus, cultureel, politiek en economisch vlak. Okin verzet zich hier tegen, aangezien ze vindt dat de meeste culturen misogyne praktijken kennen. Daarom zijn vele culturele groepen antifeministisch en patriarchaal ingesteld. Als de samenleving hen specifieke groepsrechten verleent, kunnen deze minderheden hun vrouwen blijven onderdrukken volgens Okin. Daarbij stelt ze dat de meeste culturen gevestigd zijn op religieuze tradities, waarbij ze de drie monotheïstische religies verwijt gebaseerd te zijn op religieuze teksten die de controle van vrouwen door mannen promoten (Okin,

[18] De grens tussen wat cultuur en religie is, valt volgens Saharso moeilijk te trekken. De manier waarop religies geïnterpreteerd worden, wordt beïnvloed door cultuur. Op hun beurt worden culturen beïnvloed door religie. Religieuze voorschriften worden wel makkelijker getolereerd dan culturele voorschriften, door het principe van godsdienstvrijheid. Het onderscheid is dus omstreden en moeilijk te bepalen (2004 : 26).

1998 : 668). Hierover plaatst ze de positie van de westerse, liberale vrouw. Ze geeft toe dat er aan onze emancipatie ook nog werk is, maar, stelt ze, wij hebben wettelijk gegarandeerde rechten, kansen en vrijheden. Discriminatie tegenover vrouwen gebeurt in alle culturen, maar vooral in strikt religieuze culturen (Okin, 1998 : 678). Net daarom is het dan ook de taak van de overheid om deze vrouwen te beschermen en groepsrechten in te perken als zij de gendergelijkheid bedreigen (Okin, 1999 : 12 - 17). Okin bracht met haar artikel een debat op de gang over de mogelijke conflicten tussen multiculturalisme en feminisme. Critici wezen echter op de (neo-)koloniale, essentialiserende en homogeniserende aard van haar discours. De voornaamste kritiek is dat Okin religie en cultuur als inherent patriarchaal en vrouwonderdrukkend aanziet, zonder enige nuancering (Longman, 2005 : 216, 2013-2014 : 92 -97). Een andere kritiek is dat ze in haar betoog tegen seksisme en vrouwenonderdrukking in niet-westerse gemeenschappen te weinig rekening hield met macht- en overheersingdimensies zoals etniciteit. Al-Hibri (1999 : 41 - 43) stelt dat Okin een stereotiepe visie van de Oriënt bevestigt en verschillende geloofssystemen samenvoegt en herleidt tot een essentialiserende visie. De visie van Okin komt voort uit een culturele, westerse dominantie waarbij gesteld wordt dat etnisch-culturele minderheden botsen met de westerse liberale traditie. Ook beroept Okin zich op secundaire - en foutieve - bronnen in verband met religies, waarbij ze de bijbelse versie van het scheppingsverhaal toepast op de islam, wat Al-Hibri religieus reductionisme noemt. Saharso (2004: 33 - 34) stelt dat Okin culturen en religie statisch omschrijft, terwijl culturen niet statisch of homogeen zijn maar net constant geherinterpreteerd en toegeëigend worden. Dit is ook net wat islamitische feministes als doelstelling hebben: de dominante cultuur herinterpreteren naar feministische doeleinden.

Zowel Okin als Hirsi Ali gaan ervan uit dat er geen verschillende vormen van vrouwenemancipatie mogelijk zijn. Het westers seculier en liberaal feminisme is voor hen de enige mogelijkheid (Longman, 2013-2014 : 102), het islamitisch feminisme heeft voor hen in feite geen bestaansrecht.

1.3. De Vlaamse vrouwenbeweging tegenover religieus/islamitisch feminisme

In het Vlaamse feministische landschap bestaan er uiteenlopende visies over de relatie tussen feminisme en religie (van den Brandt, 2013a, 2013b). Het idee dat feminisme en religie diametraal tegenover elkaar staan stamt uit een recente historische context waarin seculiere meningen de meerderheid zijn gaan vormen en religieuze overtuigingen de minderheid (van den Brandt, 2013b). In Vlaanderen draaien quasi alle discussies rond de link tussen islam en feminisme hoofdzakelijk over de hoofddoek en het al dan niet onderdrukkende en dwingende karakter ervan (Bendadi, 2008 : 19; van den Brandt, 2013a : 15). Dit legt het pijnpunt dat de vrouwenbeweging in Vlaanderen geen consensus kent rond de ambivalente relatie tussen religie, islam en feminisme bloot (van den Brandt, 2013a : 15; 2014c : 35). Het debat wordt ook steeds door 'witte ridders' over de hoofden van de betrokken vrouwen gevoerd (Bracke & De Mul, 2002 : 78).

De vrouwenbeweging in Vlaanderen is altijd overwegend seculier gepercipieerd geweest (van den Brandt, 2014a). De twee belangrijkste organen binnen de Vlaamse vrouwenbeweging zijn het

Vrouwen Overleg Komitee (VOK) en de Nederlandstalige Vrouwenraad (NVR). Beiden willen hun werking interculturaliseren, maar dit is geen evidentie. Het VOK, van oorsprong een links, humanistisch, seculier tot atheïstisch autonoom overlegplatform (S'Jegers, 2005 : 450; van den Brandt, 2014a), laat individuen toe en geen organisaties. Deze individuen spreken dus voor zichzelf en niet voor een bepaalde organisatie. Dit houdt in dat het makkelijker is om gezamenlijke standpunten uit te dragen, zoals rond de hoofddoek. Bij de NVR is dit complexer aangezien zij een koepelvereniging zijn voor verschillende vrouwenbewegingen met diverse achtergronden, waaronder bijvoorbeeld politieke partijen. Om een gezamenlijk standpunt uit te brengen moet elk lid eerst binnen eigen rangen een standpunt uitwerken om dan allemaal samen tot een unanieme stelling te komen. Dit vertraagt niet alleen het beslissingsproces, het is ook vaak onmogelijk door de achterliggende (politieke) agenda (Bendadi, 2008 : 211 - 215; van den Brandt & Geerts, 2013; van den Brandt, 2013a : 18).

De Nederlandstalige Vrouwenraad waarschuwde in haar *Manifest voor Vrouwenrechten* voor conservatief en religieus fundamentalisme, maar zweeg over de positieve en emanciperende krachten van religie (van den Brandt, 2012b). Zo stelde de NVR (2011) dat "*mensenrechten van vrouwen niet ondergeschikt zijn aan traditie, etnisch gebruik of religie*". Volgens van den Brandt (2013b) heeft de Vrouwenraad vooral aandacht voor de conservatieve en onderdrukkende krachten van religie, maar negeert ze de positieve kanten ervan, waardoor ze een seculiere strijd impliceren. Ook S'Jegers haalde in 2005 al de religiekritische positie van de NVR aan: voor de NVR moesten allochtone vrouwen aan enkele voorwaarden voldoen, indien zij ondersteuning van de NVR wilden verkrijgen. Het witte, seculiere eigen feminisme blijft de norm. Nochtans is de Vrouwenraad een belangrijk orgaan in het feministische landschap aangezien zij zo'n veertig organisaties verzamelt en vertegenwoordigt (van den Brandt, 2013b) en zouden zij echt op het beleid en de publieke opinie kunnen wegen. Het VOK heeft haar linkse, seculiere achtergrond in vraag gesteld vanuit het idee dat het feminisme tekort gedaan zou worden indien er geen oog voor verschil is (van den Brandt & Geerts, 2013). Daardoor neemt het VOK wel standpunt in tegen het islamofobe discours rond vrouwenemancipatie. Ze is van mening dat het feminisme te vaak gekaapt wordt om de verlichte en superieure westerse waarden op te leggen aan minderheidsgroepen. Daarbij is ze erg kritisch voor de bevrijdingsdrang van neoliberale en conservatieve - voornamelijk mannelijke - politici en journalisten. Daarom ijvert het VOK voor een feminisme dat gedragen kan worden door zowel vrouwen als mannen uit alle culturen zonder racisme en discriminatie (VOK, n.d.). Ook spreekt het VOK zich effectief uit tegen bijvoorbeeld het hoofddoekenverbod (van den Brandt, 2014a). De ommekeer in het VOK zorgde voor een unieke positie: door afstand te nemen van de eigen, antireligieuze, geschiedenis werd het een kritische spiegel voor de witte, seculiere vrouwenbeweging en de bredere publieke debatten (van den Brandt, 2014c : 42).

Duidelijker is het bij organisaties die zich specifiek richten op vrouwen uit etnisch-culturele minderheden. De nood aan zo'n organisaties is tweeledig: enerzijds zitten vrouwen uit etnisch-culturele minderheden ingebed in 'allochtone' structuren waar de mannen het woord voeren en anderzijds voelen ze ook weinig aansluiting bij witte vrouwenverenigingen (Belorf, 2010). Zo is er

bijvoorbeeld ella vzw, het vroegere Steunpunt Allochtone Meisjes en Vrouwen (SAMV). Het SAMV had als doel de emancipatieprocessen van allochtone meisjes- en vrouwenwerkingen te ondersteunen. Ondertussen is het veranderd naar ella, een kenniscentrum voor gender en etniciteit (van den Brandt, 2013b). Daarbij is er aandacht voor zowel gender als de etnische of culturele identiteit (Coene & Longman, 2005b : 29). Belangrijk daarbij is het principe van de intersectionaliteit. Vrouwen uit etnisch-culturele minderheden moeten zich vaak zowel intern als extern emanciperen. Interne emancipatie is de emancipatie binnen hun minderheidsgroep waar ze te maken kunnen krijgen met onderdrukking. Bij de externe emancipatie - de relatie tussen allochtonen en autochtonen - speelt racisme en discriminatie een grote rol. Voor deze vrouwen is er dus vaak een spanningsveld tussen loyaliteit aan hun cultuur en het aanvechten van vrouwonvriendelijke zaken (Coene & Longman, 2005b : 30 - 31). Ella heeft geen precieze definitie heeft van wat vrouwenemancipatie moet zijn. Er is geen perfect model dat gevolgd dient te worden, eerder wil de organisatie de voorwaarden creëren opdat elke vrouw haar eigen keuzes kan maken. Voor ella is emancipatie binnen de islam perfect mogelijk (Fatma Arikoglu, persoonlijke communicatie, 2014, 03 juni; Bendadi, 2008 : 211 - 215). Daarbij is het volgens stafmedewerker Fatma Arikoglu (persoonlijke communicatie, 2014, 03 juni) essentieel dat elke vrouw daarin gehoord kan worden, ook al is het een afwijkende mening van wat ella vzw wil bereiken. Het zelfbeschikkingsrecht is dus cruciaal.

Ook Baas Over Eigen Hoofd! (BOEH!) neemt expliciet stelling in tegen de negatieve perceptie van het islamitisch feminisme. Voor hen is de individuele keuzevrijheid onbetwistbaar en ze geloven dat er verschillende vormen van vrouwenemancipatie bestaan, waaronder een feminisme binnen een islamitisch kader (van den Brandt, 2013a : 19, 2013b). Ook het VOK en ella scharen zich achter de ideeën rond de keuzevrijheid van BOEH!, in tegenstelling tot de NVR (van den Brandt, 2012b, 2013a : 18). De grote sterkte van BOEH! is dat het een intercultureel feministisch platform is, waar zowel moslima's als seculiere vrouwen samen streden voor hetzelfde doel. De sterke verbondenheid wordt "*transversal inter-life stance feminism*" genoemd (Longman & van den Brandt, 2010). Volgens van den Brandt hebben het VOK, ella en BOEH! hun antiracistische standpunten gemeen wat een samenwerking over de grenzen van religieus en etnisch verschil vergemakkelijkt (van den Brandt, 2012b.)

Een andere organisatie die zich expliciet op etnisch-culturele en religieuze minderheden richt is Femma Intercultureel, een tak van Femma - de vroegere KAV - met dus een duidelijke religieuze achtergrond (Sarah Avci, persoonlijke communicatie, 2014, 20 juni). Het doel van Femma Intercultureel is volgens Avci om vrouwen uit deze minderheden te emanciperen, hen laten participeren aan projecten en activiteiten om de integratie in de bredere samenleving zo te vergemakkelijken. Men moet, in de visie van Avci, eerst deze vrouwen laten emanciperen binnen hun eigen gemeenschap vooraleer we echt kunnen samenwerken. Daarbij moet er ruimte zijn voor de religieuze achtergrond en emancipatie van deze vrouwen.

Arab Women's Solidarity Association-Belgium (AWSA) richt zich in haar feministische organisatie expliciet op meisjes en vrouwen afkomstig uit de Arabische wereld (Alicia Arbid,

persoonlijke communicatie, 2014, 27 mei). Daarbij willen ze zich inzetten om de positie van vrouwen te verbeteren, clichés rond deze vrouwen te verwerpen en de genderkwesties te belichten. Ze is een organisatie geïnspireerd door de Egyptische organisatie van Nawal El-Saadawi en is dus erg seculier van inslag. Deze seculariteit komt voort uit de multiconfessionaliteit van de Arabische wereld. Daarmee is AWSA niet tegen religie, maar wil ze een zekere neutraliteit en wederzijds respect beogen. Toch waarschuwt Alicia Arbid ook voor de instrumentalisatie van deze neutraliteit: het mag geen vrijgeleide zijn om racisme te bestendigen, net zoals seculariteit ook geen doctrine mag worden. Het religieuze moet in de privésfeer blijven maar het dient wel gerespecteerd te worden. Ook willen zij het islamitisch feminisme ondersteunen, maar enkel als men ook voorbij kan gaan aan vrouwonvriendelijke passages uit de Koran, zoals bijvoorbeeld rond erfrecht. Een hedendaagse contextualisering en interpretatie is onmisbaar voor hen.

Het wordt dus duidelijk dat er binnen Vlaanderen genoeg stemmen aanwezig zijn die pleiten voor een inclusief feminisme waarbij islamitisch geïnspireerd feminisme zeker een plaats verdient. Toch wordt in de media bij elk debat over islam en feminisme Etienne Vermeersch uitgenodigd, die altijd maar weer op basis van zijn autoriteit en gezag de heersende negatieve perceptie bevestigt (Bendadi, 2008 : 233). Ook Longman (2013-2014 : 102 - 103) en Azabar (2013b) bevestigen deze negatieve beeldvorming. De islam wordt als ondemocratisch, vrouwonvriendelijk en niet-emancipatorisch afgebeeld. Schrijnende reportages over bijvoorbeeld genitale verminking en uithuwelijking worden in de media opgevoerd - terecht, deze zaken moeten zeker aangekaart worden; maar positieve acties en evoluties halen de media nauwelijks of niet. Ook vrouwen uit etnisch-culturele minderheden die in de media komen moeten steeds bewijzen dat ze "geëmancipeerd" genoeg zijn om te kunnen participeren aan de samenleving (Sarah Avci, 2014, 20 juni). Zo stellen Nadia Fadil (2013) en Samira Azabar (Hoet, 2014) dat de islamitische vrouwen die actief aanwezig zijn in bijvoorbeeld media of politiek, steeds 'westers' geklede vrouwen zijn zonder hoofddoek. Door deze framing[19] en het negeren van deze bovenvermelde organisaties blijft de perceptie dat feminisme binnen de islam niet mogelijk is en worden de machtsverhoudingen in stand gehouden.

[19] Men focust daarbij ook steeds op religieus-culturele oorzaken van conflicten of problematieken, in plaats van de historische en politieke oorzaken te duiden (Abu-Lughod, 2002 : 784), zoals bijvoorbeeld in de discussie over de documentaire 'Femme de la Rue'.

DEEL II. PERCEPTIE VAN HET ISLAMITISCH FEMINISME BINNEN DE VLAAMSE CONTEXT

In het vorige deel werd gepoogd om aan te tonen dat emancipatie binnen islamitische contouren wel degelijk mogelijk is. Verschillende academici en (kleinere) feministische organisaties gaven aan dat feminisme en islam voor hen niet onverzoenbaar zijn, meer zelfs, dat ze elkaar kunnen aanvullen en versterken. De islam is als het ware feministisch uit zichzelf, het zijn de androcentrische interpretaties ervan die vrouwonvriendelijk zijn. Toch blijft het in Vlaanderen oorverdovend stil rond islamitisch feminisme en blijft de perceptie rond de relatie tussen feminisme en islam bijzonder negatief en stereotiep. Waarom kan of wil men niet geloven dat de islam feminisme kan inspireren en waarom blijft men zo negatief over de mogelijke rol van religie - vooral de islam - in de samenleving?

In dit tweede deel wil ik trachten te onderzoeken welke dynamieken hierachter schuil gaan. Eerst bekijk ik hoe het westerse feminisme islamitische vrouwen wil coöpteren in hun feministisch discours door hen te 'beschaven en bevrijden' - enkel op die manier kunnen ze, zogezegd, volwaardig lid worden van onze samenleving. Vervolgens wil ik een kritische blik werpen op onze normatieve 'seculiere en verlichte' maatschappij. Wat houden deze concepten in en wat is de betekenis van seculariteit en Verlichting in Vlaanderen? Ik vertrek, om deze vragen te beantwoorden, vanuit de these dat de oorzaken hiervoor in de politiek-maatschappelijke ontwikkelingen in Vlaanderen en in het geconstrueerde zelfbeeld liggen. In dit deel probeer ik dan ook aan te tonen dat de norm - de beschaafde, seculiere en verlichte samenleving - in feite enkel maar verbeeld wordt.Ik wil dan ook trachten aan te tonen dat de 'seculiere Verlichting' in Vlaanderen zichzelf opheft en een soort van anti-Verlichting wordt. Daarbij is het belangrijk om met een kritische blik naar onszelf te kijken. Moeten we onze (feministische) positie niet herbekijken, de breuklijnen overstijgen en richting een inclusief feminisme denken?

2.1. Coöptatie binnen de westerse feministische ideologie

Zoals we zagen in het vorige deel, is de vrouwenbeweging in Vlaanderen uiterst divers en heterogeen. Gezamenlijke standpunten inzake religie, (super)diversiteit en feministische doelstellingen blijven uit, en het zijn vooral de kleinere spelers in de vrouwenbeweging die zich op religieuze en etnisch-culturele minderheden richten. De Nederlandstalige Vrouwenraad, toch wel het belangrijkste orgaan in de vrouwenbeweging, lijkt religieus feminisme af te zweren en hamert op het seculiere karakter van de vrouwenbeweging.

In dit hoofdstuk wil ik proberen aan te tonen hoe de westerse feministische ideologie[20] religieus geïnspireerd feminisme wil coöpteren en wat de dynamieken hiervoor zijn. Vooraleer over te gaan naar deze zogenaamde 'beschavingsmissie' en 'bevrijdingsdrang', maak ik eerst een korte uitstap naar het koloniaal feminisme om aan te tonen dat er een continuïteit bestaat tussen het koloniaal feminisme en de huidige beschavings- en bevrijdingsmissie. De notie van beschaving is geënt op de erfenis van het koloniale feminisme, waarbij de superioriteit van het Westen bevestigd wordt tegenover de Andere. Deze retoriek vinden we terug in de hedendaagse discoursvorming rond religieuze emancipatie. Concluderend vraag ik me af hoe onze identiteit hierdoor gevormd wordt, om af te sluiten met een (zelf)kritische blik op het westerse feminisme.

2.1.1. Koloniale roots van de beschavingsmissie

Door het Europese imperialisme en de kolonisatie die daarop volgde werd het nodig om een discours op te stellen waarin vrouwenrechten werden verdedigd. Dit diende dan als legimitatie om het land of de regio in kwestie te gaan 'beschaven' en was een verhulling voor koloniale doeleinden, of zoals Pui-Lan (2002 : 63) het passend verwoordt: "*a colonial ideology helping to camouflage the violence and brutality of colonialism by sugarcoating it as a form of social mission*". Leila Ahmed werkt in haar boek *Women and Gender in Islam* (1992) het beleid van Lord Cromer[21] in Egypte uit, wat een schoolvoorbeeld van deze (schijnbaar feministische) kolonisatie was. Het feministische discours van Cromer werd geformuleerd om de koloniale overheersing van Egypte te legitimeren (Fadil, 2007 : 88). Ook België kende een koloniaal feminisme in Congo (Bracke & De Mul, 2009 : 70). De historische documenten over de koloniale periode in Congo kennen een duidelijke trend van een beschavingsmissie, en de positie van de Congolese vrouwen is een terugkerend thema. Zo heerste er de opvatting dat de Afrikaanse vrouwen onderdrukte slachtoffers waren van mishandeling en polygamie. Het beleid in Congo was er dan ook op uit om deze vrouwen te bevrijden. Dit soort koloniaal discours is geënt op de logica waarin bepaalde opvattingen over vrouwenrechten gekoppeld werden aan een hiërarchie tussen de Europese

[20] Ik gebruik westerse feministische ideologie hier als een breder discours dat men in Vlaanderen kan opmerken: het omvat niet enkel de vrouwenbeweging, maar ook het geheel van politiek en media waarbij het westerse, seculiere feminisme ingezet wordt als norm, voornamelijk om de eigen identiteit te bevestigen. De feministische ideologie heeft dan weinig tot niets meer te maken met een oprechte bezorgdheid inzake vrouwenrechten, maar eerder het bestendigen van de hegemonische machtsrelaties. Het wordt in feite een als retorische tactiek gebruikt om etnisch-culturele minderheden te stigmatiseren (Longman, 2013-2014 : 101; van den Brandt & Geerts, 2013).

[21] Rond de eeuwwisseling was Egypte een Brits protectoraat onder leiding van Lord Cromer (Ahmed, 1992). Cromer was allesbehalve feministisch in zijn thuisland - hij was lid van de *Men's League for Opposing Women's Suffrage* - maar in Egypte gebruikte hij een feministisch discours om de gekoloniseerde mannen te demoniseren en de minderwaardigheid van hun cultuur aan te tonen. Het westerse model werd dan ook als het ideaal gepromoot. De heersende klasse in Egypte - zoals bijvoorbeeld de feministische auteur Qasim Amin - ondersteunde het beleid van Cromer uit eigenbelang. In het Oosten werden feministes dan ook vaak als culturele verraders gezien die meeheulden met de westerse vijand, wat de negatieve connotatie van de term feminisme verklaart (Badran, 2009d : 26).

beschaving en de gekoloniseerde cultuur. Daarbij hadden vrouwen in de westerse beschaving onontvreemdbare rechten; beschaafde Europeanen respecteerden die rechten; onbeschaafde mannen niet; en zulke mannen behoorden dan automatisch tot een niet-Europese en niet-beschaafde cultuur. Deze logica zorgt ervoor dat vrouwenrechten een inherent kenmerk van een beschaving worden en als criterium worden gebruikt om te bepalen of een land of gemeenschap al dan niet beschaafd is; waarbij de Europese beschaving de hoogste hiërarchische trap inneemt (Bracke & De Mul, 2009 : 72). In hoeverre een vrouw geëmancipeerd is, bepaalt dus de (onder)ontwikkeling van een gemeenschap (Fadil, 2008). De associatie tussen ontwikkeling en vrouwenrechten is niet alleen oneerlijk - ook mannen zijn belangrijke maatschappelijke actoren, de vrouw wordt ook geculturaliseerd en herleid tot een culturele verandering. Emancipatie van de vrouw wordt zo gelijkgesteld aan verwestersing. Om als samenleving geëmancipeerd of ontwikkeld te zijn dient men gewoon het voorbeeld van het vrije, verlichte Westen te volgen.

De geschiedenis van het Europese feminisme staat dus in sterk verband met het kolonialisme. De feministes van de eerste golf aan het einde van de 19de eeuw steunden dit koloniale project - wat in contrast staat met het Noord-Amerikaanse feminisme van die tijd dat tegen vrouwenonderdrukking én slavernij streed. Het Belgische feminisme heeft de kolonisatie van Congo impliciet goedgekeurd en ondersteund. De 'inheemse' vrouwen hadden beschaafde Europeanen nodig om hun beschaving en moderniteit te brengen, en om hen te redden van hun onderdrukkende mannen. Het koloniaal feminisme legitimeerde de kolonisatie en werd zelfs een instrument ervan, of zoals Ahmed het stelt: "*feminism, or the ideas of feminism, served as its other handmaid*" (Ahmed, 1992 : 155). Dit beschavingsidee is inherent verbonden aan de Europese feministische traditie en is dus een zware erfenis (Bracke, 2007a; van den Brandt & Geerts, 2013). Belangrijk in deze koloniale erfenis is de denkoefening die Ahmed (1992) hierbij maakt. Er is geen enkele westerse feministe of vrouwenbeweging die oproept om te breken met onze westerse erfenis en om in plaats daarvan een volledig andere cultuur te adopteren als enige oplossing. Integendeel, we houden sterk vast aan die erfenis maar een deel van de vrouwenbeweging tracht er wel op een kritische en constructieve manier mee om te gaan. Een andere cultuur overnemen en afschilderen als enige Waarheid, is niet enkel absurd, volgens Ahmed, maar vooral ook onmogelijk (Ahmed, 1992). En toch is dit exact hetgeen wat wij verwachten van religieuze en etnisch-culturele minderheden. Het discours wordt zodanig opgesteld dat vrouwenemancipatie enkel mogelijk lijkt indien de eigen cultuur wordt ingeruild voor de Europese cultuur en gebruiken. We zien in deze politiek een samensmelting van gender, klasse, cultuur en politiek. (Ahmed, 1992 : 144 - 168).

Deze retorieken worden nog steeds gereproduceerd in hedendaagse debatten over multiculturalisme en integratie en het feminisme dient nog steeds als een dienstmaagd van neo-oriëntalistische denkbeelden (Badran, 2009d : 25; Longman, 2005 : 219 - 220). Vrouwenrechten en de "bevrijding" van de vrouw zijn niets meer dan een legitimatie voor een politiek beleid, waarbij het helemaal niet om de vrouw draait maar integendeel machtsrelaties bevestigt. De recuperatie van een zogezegd feministisch discours om neokoloniale doelstellingen te verhullen zorgt dan ook voor een achterdocht bij vrouwen uit etnisch-culturele minderheden. Zij willen niet geassocieerd

worden met zo'n politiek, wat kan verklaren waarom feminisme zo'n negatieve connotatie heeft (Fadil, 2007 : 89). Vele moslima's zien feminisme als een westers koloniaal product (Vanderwaeren, 2008 : 186). De ideologie van het koloniaal feminisme zit dus nog steeds diep verankerd in het Europese denken (Fadil, 2014b : 52 - 53; Pui-Lan, 2002 : 67) en de westerse vrouwenbeweging wordt vaak in het oriëntalistisch discours ingepast waarbij de Andere, niet-westerling, wordt gedemoniseerd (Longman, 2005 : 219). Hélie (2007 : 143) spreekt van een continuüm tussen koloniale stereotypen rond islamitische vrouwen en de westerse, neo-oriëntalistische beeldvorming rond islamitische vrouwen.

2.1.2. De constructie van de feministische beschaving en de bevrijdingsdrang

Het heersende idee in de huidige samenleving is dat de belangrijkste breuklijnen te maken hebben met beschaving en cultuur. Sarah Bracke stelt dat vrouwenrechten gebruikt worden om deze breuklijnen te bevestigen en zo de superioriteit van het Westen aan te tonen (De Schryver, 2010). Ze worden vaak geïnstrumentaliseerd om mee te gaan in de these van de botsende beschavingen (Longman, 2013-2014 : 129). De these rond Huntingtons 'botsende beschavingen' is niet alleen onjuist, ze werkt ook performatief. Door te blijven herhalen dat de cultuur van minderheidsgroepen problematisch is, wordt het een self-fulfilling prophecy (De Schryver, 2010). Vrouwenrechten worden langs één kant van de breuklijn gesitueerd, aan de kant van het verlichte Westen. In het Westen is de strijd voor vrouwenemancipatie zogezegd al gestreden, enkel de minderheidsgroepen - zoals de migrantengemeenschappen - moeten die strijd nog aangaan. Problematisch aan dit discours is dat, volgens Bracke, het net bijdraagt aan een verslechtering van de vrouwenrechten. Dit komt omdat niet-westerse groepen dit idee rond breuklijnen gaan overnemen om zo hun cultuur en beschaving voorop te stellen. Op die manier gaat men vrouwenrechten dan ook als iets exclusief westers zien, waar zij niet mee geassocieerd willen worden. Het beschavingsdiscours zorgt dus heel vaak voor een omkering van gewenste doel (De Schryver, 2010).

In deze beschaving staan enkele elementen zoals veiligheid, het terugdringen van migratie en het symbolisch sluiten van grenzen centraal (Bracke, 2005 : 133 - 134). De emancipatiestrijd wordt als een intrinsiek kenmerk van de Vlaamse samenleving beschouwd, wanneer men het in discussies over de Andere heeft (Bracke, 2012 : 239): bij 'ons' zijn de vrouwen geëmancipeerd, bij 'hen' nog niet. Dit zijn louter oriëntalistische en essentialiserende narratieven over de islam als monolithische, statische religie die incompatibel is met moderniteit en gendergelijkheid, waarden die zogezegd typerend zijn voor 'seculiere' maatschappijen (Mir-Hosseini, 2011 : 70; van den Brandt, 2013a : 15). Mahmood (2011 : 98) stelt dat gemeenschappen of individuen met een andere levensvisie worden opgenomen in een teleologisch proces dat naar beschaving of "verwestersing" leidt. Ook vrouwenbewegingen nemen dit vertoog over: vrouwen uit religieuze of etnisch-culturele minderheden moeten beschaafd worden voor hun eigen bestwil. Deze arrogante attitude wil Mahmood aanklagen: "*Does the confidence of our political vision as feminists ever run up against the responsibility that we incur for the destruction of life forms so that "unenlightened" women may be taught to live more freely? Do we fully comprend the forms of life that we want so*

passionately to remake so that Muslim women and men may live a more enlightened existence? Can we entertain the possibility that practices like the veil might perform something in the world other than the oppression and/or freedom of women? Have we lost the capacity to be able to hear the voices of Muslim women[...]? Would an intimate knowledge of life worlds that are distinct, and perhaps even opposed to our cosmopolitan lifestyles, ever lead us to question the certainty with which we prescribe what is good for all humanity?" De veronderstelling dat migranten eerst afstand moeten nemen van hun vrouwonvriendelijke cultuur vooraleer ze zich kunnen integreren in 'onze cultuur' noemt Ghorashi (2013 : 59) het assimilatiediscours en wordt gekenmerkt door eurocentrische en essentialiserende visies op cultuur en religie (Longman, 2013-2014 : 101).

De bevrijdingsideologie vertrekt vanuit de premisse dat moslimvrouwen het slachtoffer zijn van hun cultuur of religie en dat we hen van deze onderdrukking moeten redden (Badran, 2009b : 1; Bracke, 2005 : 137). De gelijkheid tussen man en vrouw, volgens deze ideologie één van de meest fundamentele waarden van de Europese beschaving, wordt een noodzakelijke voorwaarde in het integratiediscours. Daarbij is het, volgens vele politieke en publieke figuren, 'onze' plicht om de 'arme, onderdrukte' islamitische meisjes en vrouwen te bevrijden van het juk van hun misogyne man (Bracke, 2005 : 147; Cooke, 2008a : 93). Emancipatie volgens de eigen culturele en religieuze logica is onvoldoende blijkbaar, er moet een westerse weg worden gevolgd indien men volledige emancipatie en bevrijding wil. Moslimvrouwen - al dan niet met hoofddoek - die actief deelnemen aan de samenleving, die studeren, werken, opinieartikels schrijven, worden gewoonweg genegeerd onder het mom van een "vals bewustzijn" (Bracke & Fadil, 2009 : 106; Fadil, 2008; Longman, 2005 : 221). Dit vals bewustzijn komt zogezegd door een indoctrinatie van een religieus en conservatief discours binnen de minderheidsgroep. Men maakt de moslimvrouw niet enkel monddood op die manier, men beledigt ook moslimminderheden. Hirsi Ali (2006 : 61) noemt dit "vals bewustzijn" de paradox van de onderdrukking: door een psychisch-religieuze indoctrinatie gaan moslimmeisjes beweren dat ze bijvoorbeeld vrijwillig kiezen voor een hoofddoek. Door vrouwen enkel maar als slachtoffers te zien, ontkennen we echter hun strategieën en motivatie en ontnemen we hun agency om zichzelf te emanciperen (Longman, 2005 : 222; 2013-2014 : 126; van den Brandt & Geerts, 2013).

Ook het hoofddoekendebat, de meest expliciete uiting van een anti-islamitisch discours, is niet vrij van enige bevrijdingsdrang. In een islamofoob discours werden zogezegde feministische argumenten aangehaald om de hoofddoek te verbieden. De hoofddoek zou onderdrukkend zijn en moslimmeisjes worden verplicht om dit te dragen. Aangezien radicale moslimmannen hun vrouwen verplichten tot het dragen van een hoofddoek, is het volgens Verhofstadt (2013) onze plicht om daar tegen in te gaan. Hoewel onderzoek al meermaals heeft aangetoond dat er meerdere betekenissen worden toegekend aan de hoofddoek én dat het steeds in een bepaalde historische, politieke en individuele context moet worden geplaatst, blijft de controverse aanwezig (Longman, 2013-2014 : 103). Zo kan de hoofddoek gedragen worden vanuit een kritische houding tegenover de westerse neo-imperialistische dominantie of voor het herclaimen van een eigen politieke, religieuze of etnische (gender)identiteit. Vele meisjes eisen het recht om een hoofddoek te dragen op grond van godsdienstvrijheid. Een hoofddoek dragen wordt zo een symbool van

erkenning van de individuele vrijheid en autonomie en gelijkwaardigheid zijn, wat we in feite als een politiek statement en bevestiging van hun agency kunnen interpreteren (Debruyne, Maly & Akhandaf, 2013; Longman, 2013-2014 : 103).

Abu-Lughod (2002) stelt, in het licht van de Amerikaanse inval in Afghanistan, zich de vraag - een vraag die men hier in Vlaanderen klaarblijkelijk overbodig vindt - of moslimvrouwen nu echt redding nodig hebben. Hoewel haar artikel en de inval in Afghanistan al gedateerd is, blijft haar kernidee geldig. De *war on terror* leidde tot een bevrijdingsmissie van de Verenigde Staten om de onderdrukte moslimvrouwen te redden, in de logica dat een strijd tegen terrorisme ook een strijd voor de rechten en waardigheid van vrouwen. Deze bevrijdingsdrang echoot het koloniaal feminisme (Abu-Lughod, 2002 : 783 - 789; Bracke & De Mul, 2009 : 76). Koloniaal feministische argumenten van weleer worden gerecupereerd om de 'onderdrukte moslimvrouw' te bevrijden van haar 'onderdrukkende moslimman' (Dube, 2002 : 115 - 117; Longman, 2013-2014 : 101). Abu-Lughod (2002 : 787 - 788) pleit dan ook voor een respectering van de verschillen tussen vrouwen. Niet elke vrouw wil hetzelfde emancipatorisch traject afleggen en er bestaan verschillende visies over feminisme en emancipatie. Asha ten Broeke (2014), een Nederlandse journaliste, vindt het dan ook niet de taak van de westerse feministes is om de emancipatiestrijd van moslima's te voeren. Dat neigt volgens haar naar neokolonialisme omhuld in *white supremacy*. De taak van westerse feministes bestaat er in te luisteren naar wat zij willen bereiken, en vooral, hoe ze dat willen bereiken. Daarbij is het van belang om ons westers en veelal seculier referentiekader niet aan hen op te dringen, maar hen de ruimte geven waar zij voor hun emancipatiestrijd nood aan hebben.

2.1.3. Kennispraktijken ter ondersteuning van het neo-oriëntalisme

In haar bekende artikel "Can the subaltern speak?" poogt Spivak (1995) aan te tonen hoe de *subaltern*[22] niet voor zichzelf kunnen praten, maar gerepresenteerd worden als een monddode vrouw die beschaafd moeten worden. Deze representatie komt voor uit een westerse en eurocentrische kennisvorming die het kolonialisme moest ondersteunen. De manier waarop kennis over de 'Andere' wordt geproduceerd, bevestigt het hegemonische model. Ze illustreert dit aan de hand van de Britse koloniale overheersing in India, waarbij de Indiase vrouwen het grootste slachtoffer waren. Het imperialistische project wordt vaak gegendered en geprojecteerd op de 'arme, onderdrukte vrouw'. Daarbij was er een beschavings- en bevrijdingsmissie - die het racisme en oriëntalisme moeten verhullen - waarbij de kolonisator deze onderdrukte vrouwen wilden redden van hun barbaarse mannen of zoals Spivak het treffend verwoordt: "*white men saving brown women from brown men* (1995 : 92 - 93). Door de homogenisering en het essentialiseren van migrantenvrouwen tot een onderdrukte en weerloze groep wordt de historische en politieke agency van deze vrouwen ontkent. Daarbij verraadt zo'n discours de paternalistische attitude tegenover deze vrouwen (Mohanty, 1988 : 79 - 80). "*These 'other woman' could be considered the 'objects' of the new women's movement since the dominant*

[22] Een moeilijk te vertalen term. Ik interpreteer het als een soort van ondergeschiktheid, een groep die buiten de samenleving valt.

narrative that was spun about them, and provided a common ground for their othering, was one of 'salvation' by their sisters: in one way or another, these 'poor women' needed to be saved and notably through being 'civilized'" (Bracke, 2012 : 241).

Een belangrijk concept in de kennisvergaring over niet-westerse vrouwen is oriëntalisme, aangereikt door Edward Said. Said beargumenteert in zijn werk hoe de Oriënt een constructie voor en door het Westen is en hoe westerse kennisproductie over de Oriënt verweven is met neokoloniale doeleinden. Oriëntalisme is dus een systeem van culturele overheersing en uit zich in vier facetten. Het eerste is het poneren van een absoluut verschil tussen het Westen en de Oriënt: het Westen is superieur, de Oriënt inferieur. Ten tweede is er een sterke neiging om de Oriënt te representeren op basis van teksten in plaats van op hedendaagse realiteiten. Het derde is dat de Oriënt als onveranderlijk en uniform wordt voorgesteld en dat ze zichzelf niet kunnen representeren[23]. Het vierde en laatste is dat de Oriënt gevaarlijk is en gecontroleerd moet worden tegen uitbreiding. Het oriëntalisme reduceert dus een resem uiteenlopende realiteiten tot een eenvoudig stereotiep beeld zonder enige nuancering (Bracke, 2007a : 16 - 17; Said, 1978). Het vormen van stereotiepe beelden rond niet-westerse vrouwen is vaak bekritiseerd geweest door postkoloniale feministes zoals Chandra Mohanty (Longman, 2005 : 218).

"*Colonization almost invariably implies a relation of structural domination, and a discursive or political suppression of the heterogeneity of the subject(s) in question*". De definitie die Mohanty (1988 : 61 - 62) hier gebruikt is discursief: de wijze waarop kennis wordt vergaard over vrouwen in de derde wereld - en bij uitbreiding over migrantenvrouwen - en het gebruik van bepaalde categorieën bestendigen de feministische ambities en doeleinden van de imperiale, westerse politiek. Het Westen is de primaire referent in theorie en praxis, waar de Oriënt tegenover wordt geplaatst in een hiërarchische trap. In het westerse feminisme wordt een definitie van de vrouw ontwikkeld op discursieve wijze, gebaseerd op de liberale, seculiere en westerse waarden (Vanderwaeren, 2008 : 185). Chandra Mohanty (1988) analyseert in haar artikel hoe de productie van de "*Third World Woman*[24]" als een eenduidig, monolithisch subject wordt gevormd ter legitimatie van de overheersing ervan. Deze feministische wetenschapspraktijken zijn allesbehalve objectief, maar dienen een ideologische, politieke praktijk (Mohanty, 1988 : 62), en is dan ook ingebed in een breder beheersings- en beschavingsdiscours van het Westen (Mahmood, 2011 : 90). "*'Managing' a population is thus not only a process through which regulatory power produces a set of subjects. It is also the process of their de-subjectification*" (Cooke, 2008b : 118). Door het produceren van (statische en eenduidige) labels voor mensen verkrijgt men een beheersbaar en afgebakend subject. Vrouwenemancipatie wordt zo een instrument om de islam en de islamitische gemeenschappen te beheersen en controleren (Bracke, 2005 : 137). Fadil (2014a) stelt dat het opdelen van mensen in categorieën teruggaat naar de Europese koloniale expansie. Door het categoriseren van mensen bouwde men een hiërarchie in waardoor men de inferieure klassen

[23] Dit is wat Mohanty (1988) en Spivak (1995) ook proberen aan te tonen in hun onderzoek.
[24] In het licht hiervan beschreef Cooke (2007) de constructie van het label "moslimvrouw", zoals gezien in de inleiding.

beter kon beheersen en manipuleren. Deze categorieën blijven tot op de dag van vandaag onze omgang met etnisch-culturele minderheden bepalen. We kunnen dus stellen dat het oudere koloniale discours rond vrouwen nog steeds wordt gereproduceerd in hedendaags feministisch onderzoek, waarbij westerse imperiale machten hun dominantie over vrouwen uit etnisch-culturele minderheden willen legitimeren (Mahmood, 2011 : 77; Zemni 2009 : 42)

2.1.4. Identiteitsconstructie tegenover de Andere

Het hedendaagse Vlaanderen kent een steeds grotere culturele en religieuze diversiteit (van den Brandt, 2014b). In hedendaagse debatten wordt deze diversiteit gekaapt om problemen rond de socio-economische integratie te duiden (Saharso, 2000 : 8). De verschillen binnen de Vlaamse samenleving zelf - religieus, niet religieus, links, rechts - worden uitgegomd om tot dé Vlaamse identiteit en dé Vlaamse normen en waarden te komen. Die worden dan lijnrecht tegenover dé allochtone cultuur geplaatst, waarbij Vlaanderen, in het licht van Benedict Anderson, een *imagined community* wordt, waarbij de grenzen duidelijk afgebakend zijn.

De eigen identiteit vormen tegenover de andere is geen nieuw proces. Grenzen trekken tussen 'Wij' en 'Zij' heeft altijd bestaan. In de hedendaagse samenleving is de islam weliswaar een 'gemakkelijke' en aanwezige Andere. Zo'n processen van identiteitsvorming zijn altijd duaal: er moet een Andere zijn waartegen men de eigen identiteit kan formuleren. Die identiteitsconstructie wordt niet enkel gebaseerd op kenmerkende zaken zoals taal, religie en geschiedenis; maar wordt telkens geherdefinieerd door de invloed van *significant others*. Deze *significant others* zijn dan bijvoorbeeld etnische of religieuze minderheden. Zij worden als bedreigend gezien voor de authenticiteit en onafhankelijkheid van de meerderheidsgroep (Bartels, 2008 : 204). Fadil (2008) probeert het discours waarin Vlaamse politici en opiniemakers pleiten voor de emancipatie van de moslimvrouw te deconstrueren. Daarbij onderscheidt ze twee debatten: een manifest en een latent debat. Het manifeste debat draait rond de gepercipieerde slechte positie van de moslimvrouw en heeft een feministische, emancipatorische ondertoon. Het latente debat draait echter helemaal niet om de moslimvrouw, integendeel, het is het 'anders-zijn' van moslims dat deze politici stoort. Door dit soort debatten te voeren versterken ze de culturele verschillen en zetten ze hun eigen identiteit in de verf. Het debat wordt herleid tot de 'zelfdefinitie' van het Vlaamse karakter van Vlaanderen en wat haar grenzen van tolerantie zijn. Ook Vanderwaeren (2005b : 6) stelt dat de aanwezigheid van voornamelijk islamitische 'allochtonen' vragen oproept over de identiteit van de autochtone bevolkingsgroepen. Vrouwenemancipatie wordt vooral ingezet om een symbolische economie te bevestigen waarin een onderscheid gemaakt wordt tussen de eigen autochtone cultuur tegenover de 'Andere'. Genderverschillen worden zo het symbool van de culturele verschillen van wat westers en wat niet-westers, of Vlaams en niet-Vlaams. Dit draagt dan bij tot het heersende idee van de botsende beschavingen (Bracke & De Mul, 2009 : 68). Deze *sexual politics* speelt volgens Bracke en De Mul (2009 : 69) een cruciale rol in de huidige geopolitieke context, en in de manier waarop *het beschaafde Zelf* en *de onbeschaafde Andere* wordt geproduceerd.

Zoals Said (1978) stelde wordt het witte lichaam in deze *sexual politics* geprivilegieerd en krijgt het eigenschappen als intellect, moraliteit en rationaliteit toegekend. Daar tegenover staat de niet-witte Andere, die primitief, irrationeel en achterlijk is. Deze stereotiepen komen altijd in binaire opposities voor: Wij tegen Zij. 'Wij' zijn de hegemonie en drager van beschaving, ontwikkeling en vooruitgang. Dit is de ongemarkeerde, onzichtbare en neutrale norm. 'Zij' zijn diegenen die onbeschaafd en onderontwikkeld zijn, en dan ook onze normen moeten nastreven indien zij willen emanciperen. Daarbij heerst er bij de hegemonische meerderheidsgroep het idee dat het racisme en seksisme waar 'Zij' mee te maken krijgen, niet ons probleem of onze schuld is. De structurele oorzaken en relaties die seksisme en racisme produceren worden niet in vraag gesteld, maar integendeel bevestigd door het heersende discours (Longman, 2013-2014 : 87- 90). Said (1978) stelt dat de verbeelding van de 'Andere' niet de realiteit weerspiegelt maar integendeel als spiegelbeeld en bevestiging functioneert van de Westerse civilisatie.

De moslim of moslima wordt dan het ideale alter ego van de Vlaming, waarbij de islam gereduceerd wordt tot een sociaal feit, iets dat alle gedragingen en ideeën van de moslim verklaart vanuit een fundamenteel anders-zijn (Zemni, 2009 : 43). Zemni (2009 : 77) ziet de Andere als de onthuller van het Zelf: "*Omdat de Andere niet aanvaard wordt als onderdeel van de nationale identiteit en omdat men ervan uitgaat dat de Andere behoort tot en drager is van een andere cultuur, vormt hij het ideale spiegelbeeld van onszelf*". Zonder het bestaan van de Oriënt als Andere zou er geen Westen zijn, wat een dominant westers zelfbegrip produceert (Bracke, 2007a : 16). Ook in de vrouwenbeweging zet men zich af als westerse, witte, seculiere feministes tegenover islamitische feministes (van den Brandt, 2014a). "*Without the overdetermined discourse that created the third world, there would be no (singular and privileged) first world. Without the 'third world woman', the particular self-presentation of western women [...] would be problematical*" (Mohanty, 1988 : 82).

2.1.5. Een (zelf)kritische blik op het westerse feminisme[25]

Het feminisme wordt in Vlaanderen vaak gezien als een set aan verworven punten die 'wij' allemaal al kennen (Bracke & De Mul, 2002 : 90). Ondanks de verschillende feministische golven zijn we in het Westen zeker nog niet bevrijd. We moeten ook zelfkritisch naar onze eigen samenleving durven kijken, en durven uiten dat er nog steeds genderongelijkheid is. Vrouwen verrichten meer onbetaalde zorg- en huisarbeid, ze zijn vaker het slachtoffer van geweld en seksuele intimidatie en worden slachtoffer van mensenhandel en gedwongen prostitutie. Er is nog steeds het glazen plafond - meer zelfs, een *sticky floor* - en de loonkloof. Ook worden vrouwen in media en beeldvorming vaak stereotiep of geseksualiseerd weergegeven. Kortom: we zijn hier in Vlaanderen ook nog steeds niet volledig geëmancipeerd of bevrijd (Sarah Avci, persoonlijke

[25] Net zoals islamitische feminisme geen monolithisch blok is, is dit ook niet het geval voor het westerse feminisme. Toch is het volgens Salem (2013) en Mohanty (1988) zo dat er, ondanks de interne diversiteit, een bepaalde kennispraktijk wordt gevormd binnen het westerse feminisme en dat bepaalde aspecten (zoals bijvoorbeeld Verlichting en seculariteit) als algemene kernmerken kunnen aanzien worden.

communicatie, 2014, 20 juni; Azabar, 2013b, persoonlijke communicatie, 2014, 16 juni; Maruf, 2011; Longman, 2013-2014 : 94).

Voor Samira Azabar (2013b) is het westerse feminisme aan herbronning toe, en daarbij mogen we religie niet uitsluiten als mogelijke inspiratiebron. Tevens moeten we levensbeschouwelijke diversiteit erkennen en waarderen (van den Brandt, 2013a : 18). Een aanklacht tegen de witte vrouwenbeweging is dat ze teveel bezig zijn met het vechten van loutere genderongelijkheid, in plaats van ook oog te hebben voor etnische ongelijkheid en racisme (van den Brandt, Longman, Maruf & Arikoglu (2013). Het discours over de gelijkheid tussen man en vrouw is dan ook vaak enkel maar een verhulling voor islamofobie, racisme en eurocentrisme (Coene & Longman, 2005a : 2). Steeds meer 'niet-westerse' vrouwen klagen dit neokoloniale en paternalistische karakter van het westerse feminisme aan. Ze stellen dat westerse feministes zich niet bewust zijn van het seksisme en racisme dat ze reproduceren en bevestigen (Longman, 2005 : 221).

Sarah Avci (persoonlijke communicatie, 2014, 20 juni) stelt dat we de eigen maatschappelijke problemen rond de nog steeds bestaande genderongelijkheid en seksisme verschuiven naar andere maatschappelijke minderheidsgroepen, om de eigen samenleving niet kritisch te hoeven bekijken. Ook Zemni (2009 : 10, 16) en Maruf (2011) vinden dat het verschuiven of culturaliseren van problemen ons ontziet van de verantwoordelijkheid om de werkelijke oorzaken van maatschappelijke te duiden. Dit illustreert van den Brandt (2012d) aan de hand van het seksisme door witte mannen en 'allochtonen'. Seksisme door allochtonen zoals in de documentaire *Femme de la Rue* zorgt voor een heuse polemiek terwijl seksisme door witte mannen, zoals de discussie over de 'bikinibabes' op festivals, in het slechtste geval genegeerd wordt en in het beste geval geminimaliseerd. Bij kritiek op autochtoon seksisme wordt men al snel de mond gesnoerd door te beweren dat feminisme oubollig of niet meer nodig is. Deze opvatting wordt postfeminisme[26] genoemd en is typerend voor de hedendaagse samenleving (van den Brandt, 2012d). Dit houdt in dat de emancipatiestrijd van vrouwen zogezegd gestreden en voltooid is, en bouwt verder op de premisse dat feminisme lineair en teleologisch is opgebouwd (Bracke, 2012 : 238). Structuren en instellingen zoals onderwijs, politiek en media weerspiegelen de normen en belangen van de meerderheidscultuur en bestendigen dit postfeministisch discours.

Het Westen pretendeert de vrouwenemancipatie te hebben ontdekt en als verlichte, geëmancipeerde samenleving de weg te hebben vrijgemaakt voor de emancipatie van niet-westerse landen of groepen (Fadil, 2008). Badran (2009b : 25) doorbreekt dit cliché en stelt dat,

[26] Voor Verhofstadt (2005 : 17) is de vrouwenemancipatie in Vlaanderen bijvoorbeeld geslaagd. Hij erkent dat er wel nog (kleine) problemen zijn, maar dat de politieke en maatschappelijke weerstand stijgt en dat deze problemen bespreekbaar en oplosbaar zijn. Ook andere 'vurige verdedigers' van het reddingsparadigma voor moslimvrouwen, zoals bijvoorbeeld Patrick Dewael, zijn stil over de eigen problemen. Zo hebben deze politici en opiniemakers nooit stelling ingenomen tegen de loonkloof, de herverdeling van arbeid en zorg, het seksuele geweld, enzovoort. De ongelijkheden tussen witte mannen en vrouwen worden steeds doodgezwegen. Hun interventie in het multiculturaliteitdebat steunt dan ook niet op een feministische bezorgdheid (Bracke & De Mul, 2002 : 77).

hoewel de term een westerse oorsprong kent (Badran, 2009c : 326), moslims steeds in hun eigen specifieke context feminisme(s) hebben gecreëerd. Daarbij stond van in het begin de religie centraal, zowel impliciet als expliciet. De westerse vrouwenbeweging is ook slechts de uiting van een emancipatiestrijd binnen een bepaalde cultuur (VOK, n.d.). Het VOK waarschuwt de westerse vrouwenbeweging voor het feit dat zij ook geïnstrumentaliseerd wordt in de hegemonie van de dominante meerderheidsgroep. In deze hegemonie wordt macht uitgeoefend over de minderheidsgroepen, met de emancipatie van de westerse vrouwenbeweging als voorbeeld (VOK, n.d.). Men moet kritisch nadenken over de machtsrelatie, maar een samenwerking is niet onmogelijk. Een grondige kritiek kan net voor een betere samenwerking zorgen, volgens Bracke (De Schryver, 2010).

Het feministische onderzoek gebeurt dus binnen de machtsrelaties - en bestendigt deze ook. Het maakt gebruik van een oriëntalistische blik waarmee het naar de '*third world woman*' kijkt: "*[she] leads an essentially truncated life based on her feminine gender (read: sexually constrained) and being 'third world' (read: ignorant, poor, uneducated, tradition-bound, religious, domesticated, family-oriented, victimized, etc.).* Dit staat in contrast met het zelfbeeld dat de westerse vrouw heeft: modern, controle over het eigen lichaam en seksualiteit, hoog opgeleid, en in vrijheid om eigen, bewuste keuzes te maken (Mohanty, 1988 : 62 - 65). "*I would like to suggest that the feminist writings I analyse here discursively colonize the material and historical heterogeneities of the lives of women in the third world, thereby producing/representing a composite, singular 'third-world woman' - an image which appears arbitrarily constructed but nevertheless carries with it the authorizing signature of western humanist discourse. I argue that assumptions of privilege and ethnocentric universality on the one hand, and inadequate self-consciousness about the effect of western scholarship on the 'third world' in the context of a world system dominated by the west on the other, characterize a sizable extent of western feminist work on women in the third world*" (Mohanty, 1988 : 62 - 63).

2.2. Seculariteit tegenover emancipatie

De meeste narratieven rond het islamitisch feminisme zijn gebaseerd op de gecompliceerde relatie tussen feminisme en religie en de impliciete assumptie dat feminisme enkel kan bloeien in een seculiere context waarbij religie tot de privésfeer wordt teruggedrongen (Mir-Hosseini, 2011 : 68). In dit hoofdstuk probeer ik de betekenis van seculariteit in Vlaanderen en de seculiere tendens, zowel binnen de vrouwenbeweging als in het publieke debat, te duiden. Vervolgens ga ik met een kritische blik dieper in op de vermeende secullariteit van onze samenleving en probeer ik aan te tonen dat de band met religie - vooral het rooms-katholicisme - sterker aanwezig dan gedacht is en vooral een machtslogica moet ondersteunen.

2.2.1. Het secullariteitsprincipe in Vlaanderen

Zoals Yansen (2013) zeer terecht opmerkt, zijn begrippen als 'religie' en 'secullariteit' enkel maar geldig in de praktijken en culturele contexten waarin zij worden gebruikt. Dit heeft als consequentie dat we in debatten over religieus geïnspireerd feminisme niet zomaar naar andere

landen, zoals bijvoorbeeld de laïcité[27] in Frankrijk, kunnen refereren, simpelweg omdat elk land historisch en politiek gezien een andere invulling aan dat begrippenkader geeft. Er is volgens Bracke en Fadil ook geen enkel land dat zuiver seculier is of een absolute scheiding van kerk en staat heeft. De situatie in Vlaanderen/België is zo dat er een grondwettelijke erkenning en ondersteuning van religieuze groepen is (Bracke & Fadil, 2009 : 100). Het secularisme in België steunt daarbij op twee organisatieprincipes: enerzijds het neutraliteitsbeginsel en anderzijds de verzuiling. Het neutraliteitsbeginsel houdt in dat er vrijheid van eredienst, vrijheid van godsdienstbeleving en geen inmenging door de staat is. Daarnaast houdt het ook een financiële ondersteuning door de overheid van de materiële organisatie van erediensten in, dus bijvoorbeeld het onderhouden van religieuze gebouwen en het betalen van de religieuze leiders van deze erediensten.[28] Dit neutraliteitsbeginsel moet dan worden gecombineerd met het sociologisch kenmerk van de manier waarop de secularisering zich in België voltrok, de verzuiling. De levensbeschouwelijke verzuiling is een mechanisme waarbij structuren geënt werden op confessionele en ideologische (breuk)lijnen zoals het katholicisme, socialisme en liberalisme (Bracke & Fadil, 2009 : 103; Longman, 2013-2014 : 94 - 95). De verzuiling is een geïntegreerd verticaal complex van sociale organisaties en instituties - zoals vakbonden, politieke partijen en vakantieoorden - op grond van een levensbeschouwelijke overtuiging, met een interne cohesie. De overheid fungeert hierbij in principe als een neutrale bemiddelaar tussen deze ideologische en confessionele tendensen. Het is een manier om op een tolerante en open wijze om te gaan met verschillen. Verschillende levensovertuigingen en ideologieën worden op deze manier georganiseerd op een gelijkaardige manier (Bracke, 2011 : 31; Bracke & Fadil, 2009 : 102 - 105; Coene & Longman, 2006 : 187).

In Vlaanderen is er al sinds de jaren 1960 een proces van secularisering en ontkerkelijking bezig (Longman, 2013-2014 : 130 - 131). Religie werd gezien als één van de laatste patriarchale instanties. De historische strijd tegen de invloed van de Kerk, zoals het ijveren voor zaken als abortus, euthanasie en homoseksualiteit, beïnvloedde het dominante vertoog in de hedendaagse samenleving: hoe meer seculier, hoe rationeler, verlichter, geëmancipeerder, hoe progressiever (van den Brandt, 2014c : 38). Het idee dat men in Vlaanderen decennialang een strijd voerde tegen de Katholieke Kerk en de invloed ervan nestelde zich in het collectieve geheugen. Deze eenzijdige herinnering aan de strijd tegen religie zien we nu heropflakkeren door de verhoogde aanwezigheid van moslims. Hierdoor is het heterogene model van secularíteit - met de verzuiling als 'oplossing' van allerlei levensbeschouwelijke verschillen, gaan veranderen naar een homogeen model dat monolithisch tegenover de islam gepresenteerd wordt. Het beleven van een islamitische religiositeit wordt in de huidige samenleving als iets traditioneel gezien, als een symptoom van sociale anomalie (Bracke & Fadil, 2009 : 95). Een seculier wereldbeeld omlijnt het normatief denken, en een sterke religiebeleving past daar niet binnen. Discussies over de relatie tussen

[27] Deze laïcité houdt een strikte scheiding van kerk en staat in en pleit ervoor dat religie dan ook volledig teruggedrongen wordt tot de privésfeer.

[28] Dit is dus geen strikt scheidingsprincipe zoals de laïcité in Frankrijk, in België verbindt de overheid er zich toe om de erkende godsdiensten financieel te ondersteunen zonder weliswaar tussen te komen in hun organisatie (Bracke & Fadil, 2009 : 102).

religie en emancipatie worden vaak geënt op *'the modern secular Self'* versus *'the religious Other'* (Bracke, 2007 : 249). Volgens van den Brandt (2013a : 19) is er een toenemende dominantie van seculiere vertogen sinds de secularisering van de jaren 1960, zowel op maatschappelijk vlak als in de vrouwenbeweging. Dit kan verklaren waarom seculariteit - een wereld- en mensbeeld dat zich niet laat inspireren door religie - een normatief kader voor vooruitgang en emancipatie geworden is. De opkomst van deze dominantie kan volgens van den Brandt verklaard worden door een verschuiving van de machtsverhoudingen tussen verschillende groepen in de maatschappij. Door, zoals gezegd, de verhoogde aanwezigheid van de islam werd het, op zich interessante, multiconfessionele verzuilingsmodel verlaten voor een agressieve secularisatiepolitiek, waarbij gesteld werd dat onze historische strijd tegen religieuze invloeden reeds gestreden en verankerd was in onze fundamenten. In dit discours was religie niet langer een onderdeel van onze seculiere samenleving, waardoor emancipatie ook enkel maar mogelijk werd binnen seculiere kaders, wat zich op diens beurt vertaalde in een antireligieuze houding van de feministische ideologie.

In dit dominante seculiere discours zien we de theorievorming van Horkheimer en Adorno (1944) ontluiken. De politieke doctrine van de seculariteit wordt dogmatisch, ook al was het secularisme in België nooit bedoeld als een zuivere laïcité. De combinatie van het neutraliteitsbeginsel en de verzuiling werd net uitgedacht om de bestaande levensbeschouwelijke verschillen te verzoenen. Door de combinatie van enkele historische factoren zoals enerzijds de gevoerde strijd tegen de religieuze invloed van de Kerk - een strijd die in de publieke opinie al reeds gestreden is; en anderzijds de relatief recente migratie van moslims, zorgt ervoor dat het oorspronkelijke pluralisme verengd is tot een doctrinaire seculariteit, waarbij slechts één levensbeschouwing (het niet-religieuze) tot absolute norm verheven wordt. Wie zich hier niet kan of wil inschrijven, wordt op die manier buiten de samenleving geplaatst.

2.2.2. Seculariteit als noodzakelijke voorwaarde voor emancipatie?

2.2.2.1. Binnen de vrouwenbeweging en het feministische onderzoek

Binnen academische disciplines zoals de feministische theorie en vrouwenstudies is er altijd een sterke tendens geweest om religie te marginaliseren, zowel als onderzoeksobject als emancipatietraject (Longman & van den Brandt 2010). Er zijn twee grote kernideeën waarneembaar in de Europese feministische erfenis: de historische consensus over de noodzaak van de scheiding van kerk en staat, en een diepgewortelde vorm van antiklerikalisme en een afwijzing van de dogmatische en patriarchale houding van de Kerk (van den Brandt, 2013a : 16). Door het strijden tegen de dogmatische en patriarchale invloed van de Katholieke Kerk in de samenleving wordt de westerse vrouwenbeweging dan ook als overwegend seculier en vaak antireligieus georiënteerd, en wordt seculariteit als een expliciete voorwaarde van emancipatie gezien (van den Brandt, 2012a, 2013a : 16; Salem, 2013). Voor het westerse seculiere feminisme zijn concepten als religie, traditie en cultuur vaak determinerende krachten geweest voor het vormen van de stereotiepe 'onderdanige, niet-westerse vrouw' (Longman, 2005 : 217).

In een zogezegde seculiere samenleving als Vlaanderen wordt religie als intrinsiek beperkend en restrictief gezien, dat vrouwen onderdrukt en achterhaald is (Kam-Tuck Yip & Nynäs, 2012 : 9). Religieuze overtuigingen vormen in deze samenleving een minderheid. Het normatief feminisme is - zoals de dominante meerderheid - seculier en vrijzinnig, wat verklaart dat men argwanend naar religieus geïnspireerd feminisme kijkt. Het afwijzen van religie als emanciperende kracht houdt in dat religieuze vrouwen gedwongen worden hun keuze altijd opnieuw uit te leggen en te rechtvaardigen, of uitgesloten worden van de feministische strijd, tenzij ze hun religieuze identiteit achterwege laten (van den Brandt, 2013b). Het niet willen kiezen tussen hun feministisch engagement en hun religieuze identiteit bevestigt voor de buitenwereld het onfeministische karakter van hun religie. In deze debatten rond een religieus versus seculier feminisme wordt de diversiteit tussen religies en invullingen ervan enerzijds en tussen vrouwen onderling anderzijds volledig genegeerd (van den Brandt, 2014a). Doordat de strijd tegen de Katholieke Kerk gestreden is - en het dominante vijandsbeeld dus verdwenen is - richt men zich nu naar de islam, dat men, in navolging van het rooms-katholicisme, wil tegengaan (van den Brandt, 2014a).

Toch mag er niet vergeten worden dat religiositeit een belangrijke factor was in het eerste golf[29] feminisme bijvoorbeeld, waarbij christelijke feministes voor gelijke rechten streden en hiervoor argumenten uit de heilige geschriften gebruikten (Longman, 2013-2014 : 80; van den Brandt, 2013a : 16 - 17). De inbreng van actieve christelijke feministes, zoals bijvoorbeeld Miet Smet, en de rol van de KAV[30] in de tweede golf mag ook niet onderschat worden (Bracke & Fadil, 2009 : 107). Het is dan ook manifest onwaar dat de westerse vrouwenbeweging altijd seculier van oorsprong was (Müller, 2007 : 10). Toch beweert Magda Michielsens (2009 : 3), een antireligieuze feministe, dat de vrouwenstrijd in principe een strijd tegen godsdienst, dogma's, vooroordelen en tradities was. De tweede golf was een verzet tegen het religieuze en patriarchale establishment. Voor de liberale en socialistische feministes was de christelijke religie inherent vrouwonvriendelijk en 'de Kerk' moest dan ook bestreden worden (Longman, 2003 : 263 - 264; Longman, 2005 : 217; van den Brandt, 2013a : 16). We moeten echter kritisch zijn voor de geconstrueerde vrijzinnigheid van het Vlaamse feminisme. De linkse en radicale vrouwenbewegingen worden als voortrekkers beschouwd, terwijl de religieuze bijdrage geminimaliseerd wordt of zelfs onderbelicht blijft (Roggeman, 2012 : 95; van den Brandt, 2014a). Vrouwenorganisaties vergeten volgens van den Brandt (2013a : 19) gemakkelijk hun religieuze achtergrond zodat ze kunnen bijdragen aan het idee dat seculariteit nodig is, wil men zich emanciperen. Deze geconstrueerde narratieven dragen bij aan het stigmatiseren van religie, wat vandaag geprojecteerd wordt op de islam. Longman (2003 : 262) pleit dan ook voor de opname van religie binnen genderstudies: in het licht van het postkolonialisme en globalisering is er meer dan ooit vraag naar een inclusieve benadering. Ook ella vzw pleit voor het loskomen van een

[29] Het stemrecht voor vrouwen is lange tijd tegengehouden geweest door antiklerikale groepen, uit vrees dat deze vrouwen voor de Katholieke Partij zouden stemmen (van den Brandt, 2013a : 20).

[30] Het katholieke feminisme in Vlaanderen is zeer lang beschouwd geweest als een interne tegenstelling - het anti-feminisme van de Kerk en vrouwenemancipatie verzoenen - en als een product van partijpolitieke recuperatie (van den Brandt, 2013a : 17).

normatief denken waarbij religie gedemoniseerd wordt (Fatma Arikoglu, persoonlijke communicatie, 2014, 03 juni). Door seculiere feministische argumenten te blijven gebruiken die vijandig tegenover religieuze waarden staan, lopen seculiere feministes het risico om zelf patriarchaal te worden. Daarbij hebben ze dan ook geen lessen getrokken uit de koloniale, imperialistische en zelfs fascistische geschiedenis stelt Al-Hibri (1999 : 44 - 45) kritisch.

2.2.2.2. Het publieke debat: Magda Michielsens, Etienne Vermeersch en Dirk Verhofstadt[31]

Magda Michielsens (2010 : 2 - 8) stelt dat feminisme inherent verbonden is met rationaliteit, seculariteit en Verlichting. Vrijzinnigheid is voor haar net zo belangrijk als feminisme, het zijn zaken die elkaar versterken in haar visie. Desondanks vindt ze de christelijke cultuur een belangrijke dimensie in onze maatschappij. Haar kritiek op religie uit zich dan ook vooral op de islam. Ze analyseert de opkomst van de islam in Vlaanderen en merkt daarbij dat het geïnstitutionaliseerde westerse feminisme zich niet meer bezighoudt met het meest dringende: het bestrijden van ideologische onderdrukking en vrouwenhaat. Daarbij stelt ze dat: "*hoe meer hun begrip voor islamitische praktijken in de openbaarheid komt, hoe meer mijn verzet tegen geloof opnieuw groeit*" (Michielsens, 2010 : 7). De samenleving is erg veranderd volgens haar en de islam speelt daar een belangrijke rol in (Michielsens, 2010 : 7). Voor Michielsens (2009 : 5 - 6) is het vanzelfsprekend om het feministische verhaal binnen een beweging van voortschrijdende Verlichting, vooruitgang, redelijkheid en terugtrekkende dogmatiek te plaatsen. Een strikte scheiding tussen kerk en staat en een seculiere samenleving zijn voor haar de voorwaarden tot gelijkheid, emancipatie en vrouwenrechten (van den Brandt, 2013a : 18, 2013b). Islamofobie is volgens Michielsens een modewoord voor kritiek op religie geworden. Het gelijkstellen van kritiek op religie met racisme is nefast voor een goed begrip van de maatschappelijke problemen die door religie worden veroorzaakt.

Voor Etienne Vermeersch (2013) kan men zich als moslima enkel emanciperen als men uit het islamitische raamwerk stapt. In zijn islamkritiek beroept Vermeersch zich uitsluitend op koranische passages die vrouwen als minderwaardig portretteert, zoals bijvoorbeeld passages rond het erfrecht, het recht tot slaan van vrouwen en de plicht tot kuisheid en gehoorzaamheid. Met deze kritiek beroept hij zich niet enkel op zeer subjectief geselecteerde passages, hij negeert ook alle andere islamitische bronnen of tradities die wél positief voor vrouwen geïnterpreteerd kunnen worden. Voor hem is het religieus feminisme niet meer dan een verhulling voor 'cognitieve dissonantie' (Vermeersch, 2013). Dit houdt in dat men bang is om afstand te nemen van sterk ingewortelde overtuigingen, zoals bijvoorbeeld een islamitische opvoeding of omgeving. Om die angst te verhullen gaat men de waarheid verbloemen of anders gaan interpreteren. Dit is

[31] Het 'publieke debat' is een erg algemene term. De opzet van deze scriptie is niet om tot in detail de discussies binnen het publieke debat te reconstrueren, eerder is het mijn bedoeling de krachtlijnen van het debat schetsen. Daarom richt ik me in dit stuk op drie opiniemakers die bekendstaan om hun vrijzinnigheid en afwijzende houding tegenover religie: Magda Michielsens, Etienne Vermeersch en Dirk Verhofstadt. Vermeersch en Verhofstadt schrijven erg vaak opiniestukken over de kwestie emancipatie en secularisme, Michielsens is professor Vrouwenstudies en lid van de Vrijzinnige Vrouwen. Hun visie is erg representatief voor de heersende publieke opinie.

wat, aldus Vermeersch, het geval is bij feministische moslima's. Deze vrouwen willen uit angst trouw blijven aan hun geloof waardoor ze gaan beweren dat de islam een vrouwvriendelijk karakter had maar dat het door mannelijke interpretaties in de richting van onderdrukking evolueerde.

Dirk Verhofstadt (2005 : 12 - 13) stelt dat de heilige teksten van de drie monotheïstische godsdiensten eenduidig zijn: vrouwen vertegenwoordigen het kwaad, zijn onrein en zetten aan tot ontucht waardoor ze zich onderdanig tegenover de man moeten opstellen. Het gevolg daarvan is vernedering en onderdrukking van vrouwen in de naam van God, Jahweh en Allah. Net daarom looft hij de feministische golven in Vlaanderen en mei '68 : "*Hier ligt de basis van de ontkerkelijking [...] en de gelijkheid der seksen. Het zorgde voor de bevrijding van de ketenen van de opgelegde moraal [...] en vooral de bevrijding van de vrouw uit het keurslijf van de kerkelijke dogma's.*" (Verhofstadt, 2005 : 16). De afwijzing van elke vorm van religieus paternalisme zou volgens Verhofstadt nog steeds centraal moeten staan, aangezien religies er vooral op gericht zijn om bedenkelijke waarden op te dringen en vrouwen te onderdrukken. Samen met Vermeersch, verwijt Verhofstadt (2005 : 33) het islamitisch feminisme dat het selectief passages gaat aangrijpen om de gendergelijkheid aan te tonen. Vermeersch en Verhofstadt negeren hiermee het feit dat ze zelf ook op een uiterst selectieve wijze islamitische fragmenten aanwenden om de misogynie van de islam aan te tonen. Ook lijken ze te vergeten dat de individuele agency niet altijd gelijklopend is aan de religieuze instituties (Roggeman, 2012 : 98) en dat gelovigen de kernwaarden uit religie halen die voor hen belangrijk zijn. Ze benaderen islamitische vrouwen dan ook als vrouwen zonder eigen agency of wil (Debruyne, Maly & Akhandaf, 2013).

2.2.3. Een kritische blik op de vermeende seculariteit

Het hegemonische uitgangspunt van onze maatschappij is een geseculariseerde samenleving (Zemni, 2009 : 15). Visies en oordelen over culturele en religieuze praktijken komen daarbij voort uit een normatief liberaal-seculiere positie en wereldbeeld (van den Brandt, 2014c : 41). Bracke en Fadil (2009 : 100) stellen dat het secularisme als een ideologie en doctrine is gaan fungeren, "*als een cruciale schakel in een sterk ideologische betekenisketen: seculier is modern is tolerant is progressief enzovoort*". De seculariteitsthese wordt gelinkt aan noties zoals de moderniteit, rationaliteit en universalisme binnen een geconstrueerd lineair ontwikkelingsnarratief dat uitgaat van een evenredig verband tussen ontwikkeling en seculariteit. Hoe seculierder een samenleving is, hoe meer ontwikkeld (van den Brandt, 2013a : 20). Dit narratief steunt op enkele principes: het gaat samen met rationalisering wat in de Europese context geleid heeft tot de Verlichting; deze rationalisering leidt op haar beurt dan weer tot een onafhankelijkheid van religie; en de Europese Verlichting produceert vormen van rede die universele geldigheid kennen. Dit alles maakt deel uit van het concept 'moderniteit' dat gekenmerkt wordt door een vooruitgang tegenover het verleden (van den Brandt, 2013a : 20). Dit beeld wordt dan ook erg uitgedaagd door de opkomende islambeleving. Volgens Bracke wordt de politieke doctrine van secularisme steeds meer in vraag gesteld, omdat religie en politiek elkaar meer beïnvloeden dan aangenomen werd (Bracke, 2007b : 28). Secularisme, als politieke ideologie, zit in Vlaanderen dan ook in een complexe situatie.

De meeste verlichtingsadepten hebben het idee dat secularisatie een wenselijke evolutie is en dat religieuze fenomenen symbool staan voor achterlijkheid en bijgelovigheid. Religieuze stromingen worden dan ook negatief gepercipieerd, zo worden conservatieve tradities vaak "fundamentalistisch" genoemd, wat een pejoratieve ondertoon heeft (Berger, 1999 : 6; Bracke, 2007b : 25). Peter Berger (1999) stelt dat de veronderstelling dat we in een geseculariseerde wereld leven foutief is. Religie neemt zelfs steeds in hogere mate een meer prominente rol in. De premisse van de seculariteitsthese lijkt eenvoudig: de moderniteit leidt - in de geest van de Verlichting - tot een afname van religie, zowel maatschappelijk als individueel. En dit is exact waar de denkfout volgens Berger zit. De moderniteit had zeker seculariserende effecten, maar Berger detecteert tevens een tegen-secularisering. Hij stelt dat de moderniteit - in de geest van de Verlichting - oude zekerheden ondermijnt. De 'doelloze' onzekerheid[32] vinden vele mensen ondraaglijk, waardoor ze hun toevlucht tot religie zoeken. Daarnaast zorgt een secularisering van de samenleving niet voor een individuele secularisering. Religieuze praktijken en instellingen zullen blijven voortbestaan. Zo blijven er religieuze instituten bestaan die een sociale of politieke rol vervullen - denk maar aan katholieke scholen of verzorgingsinstellingen. Berger merkt zelfs religieuze opflakkeringen op, zoals de *islamic revival* (Berger, 1999 : 1 - 10).

We moeten naast deze ingewikkelde relatie tussen religie, moderniteit en seculariteit ook rekening houden met het feit dat de islam een belangrijke religie geworden is in Vlaanderen (van den Brandt, 2014b). In onze kritiek op de islam wordt vaak gerefereerd naar de incompabiliteit ervan met onze normen en waarden, en onze joods-christelijke tradities (Roggeman, 2012 : 96). Zemni (2009 : 57) stelt dat men de laatste decennia steeds meer teruggrijpt naar de joods-christelijke roots van onze samenleving. De gedesacraliseerde en geseculariseerde vormen van het christendom worden als de fundamenten van onze beschaving gezien, waarvan de islam geen deel uitmaakt. De constructie van een verlichte joods-christelijke beschaving met normen waarden - en waar de islam wordt uitgesloten en als de Andere aanzien wordt - vloeit voort uit de onmacht om een politiek antwoord te formuleren op de uitdagingen van de superdiversiteit (Zemni, 2009 : 14). De hele wisselwerking tussen het rooms-katholicisme, seculariteit en islam is dan ook bijzonder complex en moeilijk te ontrafelen. Bracke en Fadil (2009 : 93 - 94) vinden het opmerkelijk dat we in deze postseculiere[33] tijd dan ook een strikte areligieuze neutraliteit eisen. De neutraliteit, in combinatie met de geschetste historische verzuiling, is in Vlaanderen enkel te verdedigen als ze elke confessionele en ideologische groep gelijk behandeld, maar dit is volgens Bracke en Fadil (2009 : 102 - 104) niet langer het geval. Neutraliteit is, volgens hen, vandaag niet langer de terughoudendheid van de staat inzake religieuze aangelegenheden, maar een agressieve politiek ten aanzien van islamitische praktijken. De oorspronkelijke invulling - neutraliteit met een gelijke behandeling voor elke levensbeschouwing - is veranderd naar een bevestiging van de dominante cultuur. Kruistekens in openbare gebouwen, kerststallen in steden, officiële

[32] Ook uitgewerkt door Weber in zijn these rond de 'onttovering van de wereld'.

[33] Een concept ontwikkeld door Jürgen Habermas. Het houdt in dat religieuze manifestaties, gaande van geïndividualiseerde rituelen tot fundamentalistische stromingen, zich in een geseculariseerde en democratische politieke orde moeten inschrijven (Zemni, 2009 : 109).

vakantiedagen ten gevolge van christelijke feesten en een jaarlijks *Te Deum* lijken niemand te storen, net als het katholieke onderwijs. Een neutrale houding van de staat is dan ook allesbehalve het geval in Vlaanderen (Roggeman, 2012 : 97). Samira Azabar stelt dan ook terecht dat de vermeende neutraliteit in Vlaanderen slechts een illusie is, en enkel uit normatieve doeleinden verbeeld wordt (Hoet, 2014). Ondanks de vooropgestelde seculariteit wordt Vlaanderen dus nog steeds zwaar gekenmerkt door een katholieke erfenis en traditie (van den Brandt, 2014b). Van den Brandt (2014a) heeft voor dit specifiek religieus-seculier fenomeen het concept "katholieke seculariteit" ontwikkeld. Met deze notie wordt duidelijk gemaakt dat de secularisering in Vlaanderen niet neutraal en exclusief is. Het katholieke secularisme is opgebouwd uit drie facetten. Ten eerste is er de stijgende secularisering, ten tweede is er een verhoogde aanwezigheid van jonge, sociaal mobiele moslims die de discriminatie aanklagen en politieke representatie en godsdienstvrijheid eisen; en ten derde is er de geprivilegieerde en machtige positie van het rooms-katholicisme (van den Brandt, 2014a, 2014c : 36). Als we in deze context naar religieuze fenomenen kijken, moeten we dus deze machtsrelaties en achtergronden indachtig houden.

De kritieken op religie zijn in het vermeende secularisatiedebat dan ook uiterst eenduidig: enkel op de islam wordt kritiek geuit. Misogyne praktijken uit andere religieuze tradities, zoals bijvoorbeeld de overheidssubsidiëring van rooms-katholicisme - waarin vrouwen slechts marginale rollen mogen vervullen - worden zelden aangeklaagd (Coene & Longman, 2006 : 185). Daarenboven focust de media zich enkel op islamitisch fundamentalisme, maar ook het christelijke fundamentalisme profileert zich sterk rond genderkwesties. In de Verenigde Staten - en ook in Europa - zien we steeds meer christelijke bewegingen opkomen die beperkingen rond seksualiteit en reproductie eisen, zoals het verbod op anticonceptie of abortus. Ook het Vaticaan laat zich niet onbetuigd in verband met vrouwenrechten (el-Saadawi, 1997a : 93; Longman, 2013-2014 : 99). Dit neoconservatisme wordt vaak bestempeld als een marginaal fenomeen en niet representatief zijnde voor de hele christelijke geloofsbeweging. Dit in tegenstelling tot islamitisch fundamentalisme, wat vaak geëxtrapoleerd wordt tot de hele islamitische stroming.

Yansen (2013) stelt de cruciale vraag in hoeverre de secularisatie een constructie betreft die een politieke en culturele hiërarchie bevestigt. Wie bepaalt de invulling van secularisatie en bakent de grens met religie af? Het principe van neutraliteit en secularisatie wordt aangevoerd om een normatieve politiek te voeren tegenover de islam, terwijl dit vroeger - voor de migratiegolven - amper het geval was. Volgens Yansen (2013) heeft Pierre Bourdieu dit proberen te verklaren door een vergelijking te maken tussen het Franse beleid in Algerije en de laïcité. Het komt er op neer dat de laïcité in Frankrijk een neokoloniaal doel heeft, namelijk de beheersing van de aanwezige moslimpopulatie door neutraliteit. Zoals reeds gesteld kunnen we de Franse laïcité niet zomaar projecteren op de Vlaamse secularisatie maar mijns inziens kan het wel een interessante denkoefening zijn. Als we naar de invulling van secularisatie kijken, merken we een bevoordeling van het rooms-katholicisme op, wat van den Brandt (2014a) passend een 'katholieke secularisatie' noemt, en een pertinente afwijzing van een islamitische godsdienstbeleving. Secularisatie in Vlaanderen wordt dan, in navolging van Horkheimer en Adorno, een bevestiging van heersende machtsverhoudingen. Het draait dan niet langer om de vermeende godsdienstvrijheid, maar om de

aanwezige moslims te controleren. Van hen wordt verwacht om zich volledig te integreren in onze 'katholieke seculariteit'. Seculariteit is dan niet langer een vermeend instrument van een neutrale en plurale samenleving, maar een neo-oriëntalistisch mechanisme om gelovige minderheidsgroepen te controleren. Van den Brandt (2013a : 23) stelt dan ook zeer terecht dat we in Vlaanderen een dogmatisch seculier discours hebben opgesteld waarbij begrippen als 'neutraliteit' en 'seculariteit' worden uitgehold en toegeëigend worden om het hegemonische model te legitimeren.

Een enge, secularistische kijk op de samenleving zorgt ervoor dat andere levenstrajecten buiten die samenleving vallen, en dat dit voor politieke en sociale uitsluiting zorgt (van den Brandt, 2013a : 20). Nochtans zijn *multiple modernities*, waaronder een religieuze moderniteit, perfect mogelijk volgens Bracke en Fadil (2009 : 99). Het begrip "moderniteit" is volgens hen overigens ook niet enkel descriptief, maar wordt ook performatief gebruikt, in die zin dat het een symbolische kracht beslaat die ons in staat stelt om bepaalde levenswijzes aan "Wij, de beschaafden" te linken, of net omgekeerd, andere levenswijzes aan "Zij, de onbeschaafden" te linken. In een context van globalisering en multiculturalisme zien we dat de dogmatische secularitеitsthese bedreigd wordt. Religie blijft een rol spelen in maatschappelijke dynamieken, en dit op het individuele, interpersoonlijke en politieke niveau (Longman, 2003 : 262). Ook Kam-Tuck Yip en Nynäs (2012 : 1 - 3) hebben twijfels bij de vermeende secularitеit van de West-Europese samenleving. Volgens hen heeft religie nog steeds invloed en relevantie in de maatschappij. De moderniteit werd lang geassocieerd met het verdwijnen van geloof, maar deze claim wordt steeds vaker in vraag gesteld. Het begrijpen van religie kan steeds genuanceerder worden door het bestuderen van historische, geopolitieke en socioculturele factoren. Zo wordt religie een complex en multidimensionaal begrip dat verschillende vormen kan aannemen naargelang de moderniteit en sociale differentiatie in verschillende contexten. Daarbijkomend is er ook de nieuwe religieuze en culturele complexiteit door bijvoorbeeld migratie. Het narratief met de vermeende secularitеit als voorwaarde, is volgens Kam-Tuck Yip en Nynäs (2012 : 9) dan ook onhoudbaar wegens te eenzijdig. Door een gebrek aan nuancering en de verschillende facetten die meespelen overschat het de structurele macht van religie en onderschat het de individuele agency erin. Daarnaast negeert het religieus geïnspireerde emancipatoire acties die bevrijdend en betekenisvol kunnen zijn op meerdere niveaus. We moeten de aandacht vestigen op de complexiteit en dualiteit van godsdienst als patriarchaal instituut en het herclaimen van geloof als een inspiratiebron voor emancipatie en zelfontwikkeling (van den Brandt, 2013a : 17). We mogen ook niet vergeten dat religie zekerheid, spiritualiteit en een gevoel van *belonging* kan bieden aan mensen in deze postmoderne tijden met een overdaad aan onzekerheid, individualisme en vrije keuze (Hashim, 1999 : 8; Longman 2013-2014 : 127; Vanderwaeren, 2005a : 117). Het debat over islam zou eigenlijk moeten worden aangegrepen om een debat te voeren over de rol die religie speelt, en kan spelen in de 21ste eeuw (Zemni, 2009 : 14). De normatieve vraag die we ons volgens Zemni (2009 : 111) moeten stellen is hoe we onszelf als postseculiere samenleving zien. Hoe gaan we om met religie en welke rol kan ze spelen in de samenleving? Welke plaats kunnen culturen en religies in deze 'geseculariseerde' samenleving verkrijgen, en hoe kunnen we naar een effectieve postseculiere samenleving streven?

2.3. De toe-eigening van de Verlichting

In het debat over de 'islamisering' van Europa - en specifiek Vlaanderen - botsen we steeds op hetzelfde discours: het verdedigen van de Verlichting, die zogezegd in Vlaanderen volledig geïmplementeerd is. Daarbij worden verlichtingswaarden op een holle manier gerecupereerd om de Andere te stigmatiseren als 'onverlicht' en de eigen onverlichtheid te maskeren. Zemni (2009 : 53 - 54) spreekt daarom over 'een project Verlichting'. De constructie van een joods-christelijke identiteit met verwijzingen naar de verlichtingswaarden moet daarbij als een oppervlakkige recuperatie gezien worden. Er is maar één waarheid en dat is de 'onze'. Migranten moeten net als 'ons' worden en 'ons' denken, 'onze' waarden, normen overnemen om tot 'de' beschaving te komen.

In dit hoofdstuk probeer ik, na een historische schets over de Verlichting, aan te tonen hoe de Verlichting misbruikt wordt om de eigen beschaving voor te stellen als ultieme waarheid. Daarbij zal ik pogen om, via de theorie van Horkheimer en Adorno, te beargumenteren dat de verlichtingswaarden in de zelfverbeelding van Vlaanderen gerecupereerd worden om een machtsondersteunend discours te funderen en in feite een anti-Verlichting wordt. Afsluitend stel ik een feministische toe-eigening van deze waarden voor.

2.3.1. Historische situering van de Verlichting

In de 18de eeuw zien we een hele stroom aan nieuwe ideeën ontstaan die breken met het Ancien Régime en die gecategoriseerd worden onder de naam 'Verlichting'. De Verlichting stond voor waarden als vrijheid, gelijkheid, tolerantie, godsdienstvrijheid, solidariteit, gelijke rechten en democratie. We kunnen dan ook stellen dat de Verlichting niet een zuiver filosofisch idee was, maar ook een politiek-ideologische en emancipatorische stroming. Het moet geïnterpreteerd worden binnen de historische context als een strijd voor een betere wereld, een emancipatorische strijd van de rede, een verzet tegen de onderdrukking en een strijd voor de autonomie van het individu om zijn leven in vrijheid uit te bouwen (Maly, 2013a).

Er dient wel opgemerkt te worden dat de Verlichting geen consistente stroming was. Er was weliswaar een logica en coherentie in streefdoelen, maar meningsverschillen en tegenstrijdige ideeën waren inherent aan de Verlichting[34]. Er is dan ook niet iets zoals dé Verlichting. Men moet de Verlichting eigenlijk begrijpen als een hele resem aan verschillende hoofdstromingen en meningen. Maar er zijn, volgens Maly (2013a), wel twee belangrijke stromingen: de gematigde en de radicale Verlichting. Tot de gematigde verlichtingsdenkers rekent men de grote, gekende filosofen zoals Rousseau, Hume, Kant en uiteraard Voltaire. Deze gematigde stroming kende wel al enkele centrale verlichtingsideeën, zoals gelijkheid en democratie, maar deze begrippen werden niet door elke denker op dezelfde wijze begrepen. De gematigde stroming moet dan eigenlijk ook

[34] Zoals we dat in feite kunnen opmerken aan iedere ideologische beweging, zoals bijvoorbeeld de feministische stroming.

gezien worden als een voorbereiding op de radicale Verlichting. Tot de radicale Verlichting behoorden denkers als Volney, Mirabeau, Barlow, Priestley, Paine en de Condorcet - die niet zo'n grote gekendheid als de gematigde denkers hebben. Het zijn deze minder beroemde denkers geweest die de door ons gekende verlichtingsconcepten - zoals de democratie, het gelijkheidsbeginsel en het idee van universele mensenrechten - hebben geschonken. Zij hielden een vurig pleidooi voor vrijheid en mensenrechten. Het centrale idee bij deze radicale Verlichting is dat we allemaal geboren worden met dezelfde, onvervreemdbare rechten; dat we allen vrij en gelijk zijn en dat de staat een instrument is om deze rechten voor iedereen te garanderen en beschermen. Daarbij is het concept van universalisme uiterst belangrijk: iedereen heeft deze rechten. Bijgevolg waren deze denkers tegen de slavernij en voorstander van de gelijkheid tussen man en vrouw (Maly, 2013a). Belangrijk in deze radicale Verlichting is dat democratie begrepen wordt als het idee dat we allen gelijk zijn en bijgevolg dus ook allemaal dezelfde rechten hebben. De taak van de democratie is dan ook om er te zijn voor eenieders belangen en niet alleen de belangen van de meerderheid te verdedigen. Want, zo stelt de radicale Verlichting, als men enkel de meerderheid beschermt ten koste van de minderheden leven we niet meer in een democratie maar in een despotisch regime. Tegenmachten zijn essentieel en inherent aanwezig in een gezonde democratie en moeten ook gehoord worden. Daarenboven wordt de democratie ook als universeel gezien wordt: het is een instrument om universele mensenrechten te realiseren en dus niet enkel die van een particulier volk (Maly, 2013a). Hoewel de Verlichting vaak gepercipieerd wordt als antireligieus, merken we toch enkele denkers op die hiermee niet akkoord gingen, zoals John Locke. Hij pleitte voor tolerantie tussen religies, aangezien dit voor hem de juiste manier was om conflicten en geweld uit de samenleving te weren. De staat moest zich niet moeien met het geloof van de onderdanen zolang die de civiele vrijheden van de andere burgers niet schonden. Elk ingrijpen van de staat bij religieuze aangelegenheden is, in de geest van Locke, contraproductief (Maly, 2012 : 35).

Het belangrijkste punt van de Verlichting is het idee dat de maatschappij begrepen moet worden door het gebruik van intellect en rede (Zemni, 2009 : 45 - 46). Er is dus geen buitenmaatschappelijk - een god bijvoorbeeld - ordenend principe. Daarmee samenhangend is het geloof in de oneindige vooruitgang van de menselijke rede dat resulteert in een dynamische en teleologische geschiedenisopvatting. De filosofie van de Verlichting kan omgevormd worden tot een politiek project waarbij de mensheid - indien nodig tegen eigen wil in - bevrijd moet worden. Dit emancipatorisch project werd ondersteund door een geseculariseerde visie op de mens. Dit moderne individu bezat universele en onafneembare rechten, gewoonweg omdat hij mens was - en niet omdat een god hem die had verschaft. In de visie van Zemni was de Verlichting een revolutionaire ideologische, politieke en maatschappelijke ontwikkeling die de mensheid vrijheid, gelijkheid en solidariteit beloofde. Als we de Verlichting door de ogen van Kant bekijken heeft het als doel "*het bevrijden van de mens uit zijn onmondigheid, waar hij zelf schuld aan heeft. Onmondigheid is het onvermogen zijn verstand te gebruiken zonder leiding van een ander. Deze onmondigheid is eigen schuld wanneer de oorzaak ervan niet ligt in gebrek aan verstand, maar wel in gebrek aan moed en wilskracht, het zijne te gebruiken zonder leiding van een ander. Heb de moed je eigen verstand te gebruiken!*" (Kant, aangehaald door Zemni, 2009 : 47).

Toch mogen we, ondanks dat de omgang met diversiteit, verscheidenheid en pluraliteit typerend was, de Verlichting niet enkel als positief beschouwen (Zemni, 2009 : 47 - 51). Zo mogen we niet vergeten dat bepaalde verlichte denkers, zoals Kant, Rousseau en Hegel, er misogyne visies op nahielden en de bestaande genderongelijkheid legitimeerden door te poneren dat vrouwen "verschillend" en "te emotioneel" waren (van den Brandt, 2013a : 20). Desondanks waren er vrouwen die zich, doorheen de geschiedenis, de verlichtingswaarden zich hebben toegeëigend en de interne contradicties hebben aangekaart om zo te strijden voor gelijkheid (van den Brandt, 2014c : 40). De onvolmaaktheden en limieten van deze verlichtingsprincipes tonen net de mogelijkheid van de omkering ervan aan. De verlichte principes meenden universeel te zijn, maar in de werkelijkheid werden de restricties ervan duidelijk op drie vlakken: klasse, ras en gender. Zo waren bepaalde verlichte denkers niet meer dan een spreekbuis voor het gelijktijdige kolonialisme. Het is ook in deze periode geweest dat de these rond de achterlijkheid en primitiviteit van de Andere werd gevormd (Zemni, 2009 : 47 - 51).

2.3.2. Het toe-eigenen van de Verlichting in Vlaanderen: een anti-Verlichting

De superdiversiteit die we in de hedendaagse samenleving opmerken, is niet alleen rond de islam georiënteerd. Ook andere religieuze en etnisch-culturele minderheden maken deel uit van die diversiteit, waaronder Pinksterkerken, Bulgaren, Ghanezen, enzovoort. Maar de discussie blijft enkel en alleen maar rond de islam draaien (Maly, 2013b). Hoewel de superdiversiteit reeds een onmiskenbaar feit is in de samenleving, blijft het Herderiaanse idee van één volk, één natie, één taal en één cultuur aanwezig (Maly, 2012 : 39). De vrijheid van godsdienst wordt dan wel beschouwd als een eigenschap van 'onze' samenleving[35], volgens Maly (2012 : 35) is het niets meer dan een schijnbeweging. De godsdienstvrijheid wordt volgens hem geïnstrumentaliseerd als een uitsluitingsmechanisme. De logica van deze uitsluiting zit in het feit dat we de godsdienstvrijheid toe-eigenen als zijnde een 'westerse' uitvinding, andere culturen en religies erkennen deze godsdienstvrijheid niet, wat 'ons, de superieuren' het recht geeft om 'hun' godsdienst of cultuur in te perken. Maly (2012 : 36 - 38) stelt dat het primaat van de natie en de bijhorende morele orde het ijkpunt is geworden van debatten rond religie en tolerantie. Dit gaat samen met een discours waarbij de natie verbeeld wordt als de emanatie van de verlichtingswaarden. In die visie worden deze waarden verheven tot het Vlaams erfgoed. Dit alles steunt op een integratiebeleid met een hegemonische ideologie dat een natie homogeen moet zijn om leefbaar te kunnen zijn, waar iedereen dezelfde levenswijze en normen en waarden deelt. Maly gaat hier tegen in en stelt dat dit net een uiting van anti-verlichtingsdenken is, een aanval op de democratie, mensenrechten, het recht van vrijheid en gelijkheid. De natie en haar inherente normen en waarden primeert in het anti-Verlichtingsdenken: de morele orde moet behouden en gereproduceerd worden. Het verlichtingsidee dat de moraal universeel en kosmopolitisch is, wordt verworpen. De wereld is in dat opzicht een lappendeken van naties met bijhorende culturele en morele sokkel.

[35] Zoals we zagen in het neutraliteitsprincipe in het vorige hoofdstuk.

De culturen en religies van minderheidsgroepen worden steeds geproblematiseerd en voorgesteld als achterlijke patriarchale tradities die een Verlichting hebben gemist. Op die manier worden ze diametraal tegenover de eigen westerse, verlichte cultuur geplaatst en wordt het als logisch gepresenteerd dat dit voor problemen zorgt. De 'Andere' kan of wil zich niet aanpassen aan onze superieure verlichte waarden (Longman, 2013-2014 : 100). Michielsens stelt dat mensen die - net zoals zij - wijzen op de verbondenheid van vrijzinnigheid en feminisme worden bestempeld als "verlichtingsfundamentalist". Voor haar is dat een contradictio in terminis aangezien religie niet genoeg bekritiseerd kan worden. (Michielsens, 2009 : 7). Verhofstadt (2006 : 55 - 56) pleit in het licht hiervan voor een nieuwe stap in de Verlichting. Dit houdt in dat men religieuze en culturele voorschriften ondergeschikt maakt aan de verlichte rede. Daarbij moeten we universele waarden zoals de gelijkheid van man en vrouw en de vrije meningsuiting voorop stellen. Dit zijn voor Verhofstadt 'universele, seculiere' waarden. Alleen op die manier is voor hem een multiculturele samenleving mogelijk. De islam zou het pad der Verlichting moeten volgen, indien ze volledige gendergelijkheid willen beogen, en afstand nemen van de Koran en islamitische tradities aangezien die vrouwonvriendelijk zijn (Vermeersch, 2013). Vermeersch doet zich als een 'verlichtingsadept' voor, maar symboliseert in feite een eindpuntdenken waarbij de Grote Waarheid, secularisering en Verlichting, de norm is. Daarbij negeert hij het feit dat de oorspronkelijke Verlichting ijverde voor vrijheid, gelijkheid en godsdienstvrijheid (Debruyne, Maly & Akhandaf, 2013).

Volgens Maly (2013a) heerst er dan ook een anti-Verlichtingstraditie in Vlaanderen. Het concept anti-Verlichting is een methodologisch en wetenschappelijk instrument om de opgang van een politiek ideologische tegenbeweging aan de Verlichting te vatten. De anti-Verlichting wil niet terug naar het Ancien Régime, maar een andere moderniteit installeren gebaseerd op alles wat mensen verdeelt zoals geschiedenis, taal, cultuur, zogezegde normen en waarden. De staat moet in dat opzicht niet het welzijn van elk individu garanderen maar de maatschappij boetseren op basis van heel andere principes die het belang van de natie als organische entiteit als doel hebben. De anti-Verlichting ziet de verlichtingsrevoluties als de oorzaak van de decadentie en het uiteenrafelen van het sociale weefsel om zo uiteindelijk de natie te ondergraven. Deze anti-Verlichting wordt gehuld in een soort liberalisme waardoor het ongevaarlijk overkomt, maar volgens Sternhell bedreigt het wel degelijk de democratie en haar basisbeginselen (Maly, 2013a). Deze waas van liberalisme - 'in de naam van de democratie en vrijheid' - zien we terugkeren in het hedendaagse integratiedebat. Ook worden structuren zoals de staat en media aanzien als instrumenten om de samenleving te vormen en (re)produceren naar het beeld dat de belanghebbenden ervan hebben[36]. Mensenrechten worden daarbij als een soort erfgoed van 'ons' westerlingen en Vlamingen aanzien. 'Wij' zijn verlicht, en 'Zij' niet aangezien ze die universele mensenrechten niet blijken te respecteren. In dit opzicht wordt de aanwezige anti-Verlichting omhuld als de echte Verlichting en als norm beschouwd. Het is een evidentie geworden dat de meerderheidscultuur dominant is (Maly, 2013a).

[36] Deze framing merkten we al eerder op in de beeldvorming rond islam en feminisme, waarbij in publieke discussies over deze relatie amper tot geen (feministische) moslima's aan het woord werden gelaten.

2.3.3. De anti-Verlichting in het licht van Horkheimer en Adorno

De oorspronkelijke doelstelling van de Verlichting was dus zoals gesteld de rationele afwijzing van irrationele mythes, waaronder godsdienstige mythes (Abicht, 2008 : 85). Echter, deze mythes werden niet afgewezen maar vervangen door een nieuwe soort mythe: de rationele en doorgedreven beheersing van de maatschappij en natuur. Er ontstond een geloof in de menselijke Almacht, in het feit dat de mens alles kon begrijpen en beheersen. De wereld moest berekenbaar en beheersbaar worden, maar dit had tot gevolg dat het verlangen naar een ontmythologisering ontspoort in een nieuwe mythologisering van de rede. Dit idee is geënt op de theorievorming van Horkheimer en Adorno.

Hoewel hun werk oorspronkelijk in volle oorlogsperiode, in 1942, werd geschreven blijven de kernideeën volgens de auteurs geldig (Horkheimer & Adorno, 1944 : 7). Het boek moet begrepen worden als een aanklacht tegen de nationaalsocialistische terreur, die de auteurs zagen als een macaber hoogtepunt van de dialectiek van de Verlichting: het bereiken van een totaal gecontroleerde wereld. Horkheimer en Adorno zien deze verschrikkingen en incidenten niet als louter toevallige historische incidenten, maar als een dialectiek die door de Verlichting zelf werd ontstoken. In een neerslachtige teneur stellen Horkheimer en Adorno dat de Verlichting een ononderbroken zelfvernietiging tegemoet gaat. Daarbij menen ze dat het wetenschapsbedrijf, wat normaal gezien een maatschappijkritisch karakter zou moeten kennen, problematisch geworden is en een maatschappijbestendigend karakter heeft verkregen. De vrijheid in de maatschappij is onafscheidelijk met de Verlichting verbonden. Toch ligt in dit begrip van denken al de kiem van achteruitgang. Om de destructie van de Verlichting te vermijden, is een fundamentele reflectie en bezinning op de inhoud ervan essentieel. De oorzaak van de terugval van de Verlichting in mythologie, moet gezocht worden in de vrees voor de waarheid verstarrende Verlichting zelf, of concreter: de angst voor de afwijking van de maatschappelijke norm. Elke stap voorwaarts in de beschaving betekent tegelijk een onderdrukking van het menselijk vermogen om vrij en ongeschonden te leven (1944 : 9 - 12).

De Verlichting had als oorspronkelijk doel de vrees weg te nemen en mensen te laten heersen over de natuur. Het programma was de onttovering van de wereld, de mythen ontbinden en door de rede vervangen. Het verstand en de berekenbaarheid zou over de onttoverde natuur heersen en het weten en kennis zou geen begrenzingen kennen. Daardoor wordt de Verlichting arrogant en totalitair: door elke weerstand wordt de Verlichting steeds sterker en dogmatischer. Verlichting is zo de radicaal geworden, mythische angst: "*de zuivere immanentie van het positivisme, het laatste product van verlichting; is niets anders dan een als het ware universeel taboe. Er mag absoluut niets meer buiten zijn, want de loutere voorstelling van het buiten is de eigenlijke bron van angst*" (Horkheimer & Adorno, 1944 : 29). De irrationaliteit van het geloof wordt een instrument van rationele beheersing in de hand van de 'volledig verlichten'. Daarbij wordt de Verlichting gekenmerkt door het principe van de twee tegenstrijdige proposities waarvan er slechts één waar en dus één onwaar kan zijn (Horkheimer & Adorno, 1944 : 16 - 56). Een belangrijke rode draad in het werk is dan ook de kritiek op de totalitaire rationaliteit, die denkt de werkelijkheid te kunnen

vatten in een strikt begrippenkader. De waarheid is geen statisch gegeven dat onveranderlijk voortbeweegt doorheen de geschiedenis, waardoor het denken, dat die waarheid wil vatten, steeds moet veranderen, zichzelf in vraag durven stellen en zich onophoudelijk moet herpositioneren (Boey & Cools (red.), 1999 : 26). "*De Verlichting verloochende volgens hen [Horkheimer en Adorno] haar immanente belofte - het streven naar vrijheid - en sloeg om in hetgeen ze verafschuwde: de dwang. Dát is wat dialectiek van de Verlichting betekent: de Verlichting hervalt in het mythologisch fatum dat ze wilde verwerpen en "de vooruitgang slaat in teruggang om"*" (Boey & Cools (red.), 1999 : 39).

Terwijl de Verlichting dus oorspronkelijk streed tegen de toenmalige mythes zoals bijvoorbeeld het dogmatisch volgen van religie en voorschriften, zien we nu dat de inherente structuur van die mythe - het slaafs volgen van een dogma zonder enige kritiek - werd overgenomen door de Verlichting. De basiswaarden van de Verlichting werden door de maatschappij omhuld met een dogmatisch karakter, die men niet in vraag kan en mag stellen. Onze samenleving heeft de Verlichting bereikt, ze heeft haar kernwaarden geïmplementeerd en dat is een vaststaand feit waar men niet aan kan of mag twijfelen. Hoewel de Verlichting in essentie ontstaan is uit een kritiek tegenover de bestaande maatschappij, en gezien kan worden als een emancipatorische en vooruitstrevende beweging, heft ze zichzelf op. Het kritisch potentieel van de Verlichting, zo stellen Horkheimer en Adorno, werd verloren door zichzelf niet langer in vraag te stellen maar de eigen waarden als nieuwe, absolute Waarheid naar voor te schuiven. Belangrijk daarbij is dat de omslag van de Verlichting niet als een terugval wordt begrepen of als een terugkeer naar archaïsche mythische krachten. Een dialectisch begrip van deze omkerende beweging impliceert dat beide momenten zich in elkaar opnemen. De Verlichting realiseert zich dus via een dubbele beweging: enerzijds als vooruitgang die een destructie bevordert, anderzijds een terugval die een nieuw bewustzijn van verknechting mogelijk maakt. Beide bewegingen veronderstellen elkaar en gaan ook in elkaar op. Zowel de Verlichting als haar tegendeel - de barbarij - heeft een positief en negatief moment. De Verlichting voltrekt zich enerzijds positief als kritiek van een bestaande heerschappij, maar in die hoedanigheid vernietigt zij ook zichzelf. De barbarij heeft als positief moment in die zin dat ze de mogelijkheid biedt om inzicht te verkrijgen in de ware aard van de bevrijding, om zo een einde te stellen aan de onderdrukking (Boey & Cools (red.), 1999 : 80). "*De fenix verrijst uit de asse van het dialectische vuur waarvan het zelfvernietingsproces noodzakelijk is voor de verrijzenis*" (Boey & Cools (red.), 1999 : 82). Met andere woorden: de Verlichting en de mythologische anti-Verlichting zitten in een constante dialectische relatie (Boey & Cools (red.), 1999 : 38). De zelfvernietiging van de Verlichting wordt dus noodzakelijk om in te zien hoe men zich voluit kan emanciperen en bevrijden uit de heerschappij. Deze emancipatie en bevrijding krijgt op termijn dan terug een dogmatisch karakter waardoor het, in voortschrijdende dialectische beweging, weer zal omslaan in een antithese. In het licht hiervan zien we hoe Vlaanderen zich tegenover het islamitisch feminisme positioneert. De eigen beschaving wordt als absolute waarheid geponeerd, waarbij alles wat buiten die beschaving staat een bron van angst en onwetendheid is. Deze elementen van 'anders-zijn' zorgen ervoor dat de hegemonie steeds meer doctrinair en strikter wordt, en moeten bijgevolgd dan ook in een totalitair systeem beheerst en gecontroleerd worden.

2.3.4. Herclaimen van de verlichtingswaarden: naar een feministische Verlichting

Horkheimer en Adorno definiëren het begrip 'Verlichting' niet alleen voor de specifieke historische stroming, die op chronologische, geografische en thematische grenzen is afgebakend, maar zien het eerder als een hybride concept dat kan fungeren voor elke vorm van rationeel en vooruitstrevend denken (Boey & Cools (red.), 1999 : 27). Men kan zich dan ook de vraag stellen, nu aangetoond is dat de seculiere Verlichting in Vlaanderen slechts enkel als een normatieve verbeelding bestaat, of we de zuivere verlichtingswaarden zoals gelijkheid, vrijheid en solidariteit niet terug moeten toe-eigenen. Hoewel in de beschavingsprocessen tegenover de Andere het opleggen van 'onze' Verlichting centraal staat, lijkt het ook aangewezen om het zelfkritisch potentieel terug te winnen en na te denken over hoe we de Verlichting kunnen herclaimen voor feministische doeleinden. Fadil (2014b : 56) stelt dat Foucault de Verlichting in de eerste plaats als een attitude ziet die ons tot reflectie doet stemmen over de opgestelde categorieën die onze mentaliteit en ideeën vormgeven. Zoals ook bleek uit de artikels van Maly, was de historische Verlichting ook geen strikte beweging, maar eerder een soort collectief aan ideeën en strategieën. In de geest hiervan kunnen we de waarden die voor de feministische strijd belangrijk zijn eruit halen. Het islamitische feminisme werkt ook binnen haar eigen referentiekader en tracht de negatieve praktijken erbinnen aan te vechten, waarom kunnen we dan, vanuit het maatschappijkritisch karakter van het feminisme, de verbeelding van de seculiere Verlichting niet ontmaskeren? Structuren als de media en het wetenschapsbedrijf moeten het strikte en totalitaire begrippenapparaat deconstrueren en via een kritische zelfreflectie de aanwezige diversiteit en nuancering erkennen. Zoals de radicale Verlichting pretendeerde is de aanwezigheid van tegenstemmen cruciaal om een democratie gezond en evenwichtig te houden. Het is dan ook de taak van de overheid om principes als vrijheid en gelijkheid te garanderen, en dit voor iedereen.

De samenleving kent een grote diversiteit. Het kan niet dat zogezegde verlichtings- en neutraliteitsidealen gebruikt worden om bepaalde voorschriften of idealen op te leggen aan minderheidsgroepen. Men kan de lijn doortrekken en stellen dat deze zogenoemde 'verlichte vrijzinnigen' in feite even paternalistisch zijn als de christendemocraten van vroeger waar zo tegen gestreden hebben (Roggeman, VOK en BOEH!, 2013). Roggeman (2012 : 97) stelt een kritische blik naar de implementatie van de verlichtingswaarden in onze samenleving voor. Zo is de ommekeer in denken bij het VOK - van antiklerikaal tot respect voor culturele en religieuze diversiteit - gebaseerd op verlichtingswaarden als autonomie, vrijheid en zelfbeschikking (van den Brandt, 2014a). Het VOK is van mening dat we moeten streven naar een 'inclusieve neutraliteit'. Dit houdt een letterlijke interpretatie van de verlichtingswaarden pluralisme en godsdienstvrijheid in, waarbij iedereen zich mag uiten zoals hij of zij wil, naar religieuze of levensbeschouwelijke overtuiging (Coene & Longman, 2006 : 187; VOK, n.d.). Badran (2007 : 64) noemt het islamitische feminisme - wat in onze perceptie net onverlicht wordt afgebeeld - een uiting van de zuivere Verlichting, net omdat het de radicale, koranische notie van gendergelijkheid uitdraagt. Dit is wat we als vrouwenbeweging ook moeten doen: de Verlichting herclaimen om de zuivere waarden er uit te halen. Principes van gelijkheid, solidariteit en (godsdienst)vrijheid moeten terug voorop gesteld worden.

CONCLUSIE

Deze scriptie werd opgevat als een kritische reflectie naar de fundamenten van de hedendaagse beeldvorming in Vlaanderen rond de relatie tussen islam en feminisme. De centrale onderzoeksthese die ik doorheen deze studie naar voor heb proberen schuiven is dat een fenomeen als religieus geïnspireerd feminisme, in casu het islamitische feminisme, negatief gepercipieerd wordt vanwege het zogezegde seculiere en verlichte karakter van de Vlaamse samenleving. Deze seculiere verlichte aard wordt tot een normatieve hegemonie verheven, waardoor islamitisch feminisme als onmogelijk gepercipieerd wordt. Ik heb gepoogd om dit vermeend zelfbeeld aan een kritische blik te onderwerpen, via een theoretisch kader ontwikkeld door Horkheimer en Adorno, om zo trachten aan te tonen dat dit zelfbeeld niet alleen dogmatisch wordt, maar ook slechts weinig (historische) justificatie kent. Het beeld van het seculiere en verlichte Vlaanderen wordt enkel verbeeld ten gunste van een identiteitsvorming tegenover de islamitische Andere. In dit afsluitend deel wil ik tot een conclusie komen en een samenvattend antwoord bieden op mijn oorspronkelijke onderzoeksvragen.

1. Islam als emancipatorische hefboom?

" *I end by asking whether Islamic feminism is indeed feminism. Is Islamic feminism an indigenous alternative to secular or Western-inspired feminism? Is it an oxymoron, a contradiction in terms? Or is it part of the already diversified and colorful spectrum of the transnational women's movement and a contributor to a "global feminism"?*" (Moghadam, 2002 : 1164).

Zoals we gezien hebben in het eerste deel kan het islamitische geloof zeer zeker een instrument tot emancipatie zijn. Zoals verschillende onderzoekers opmerken kunnen religieuze bronnen op verschillende manieren gelezen worden en zowel negatief als positief geïnterpreteerd worden waardoor ze in elk soort discours kunnen worden ingepast (Hassan, 1999 : 275; Mir-Hosseini, 2011 : 77; Vanderwaeren, 2005b : 19). Het islamitisch feminisme gaat uit van de premisse dat de islam in principe vrouwvriendelijk is, maar dat patriarchale interpretaties dit teniet doen. Islamitische feministes willen met deze hoofdzakelijk androcentrische en vrouwonvriendelijke interpretaties breken en gaan de Koran (en andere religieuze teksten) gaan herinterpreteren door middel van de *ijtihad* (Cooke, 2002 : 156). Hun strijd is dan niet enkel een feministisch, maar het is ook een spirituele en religieuze restauratie van de koranische boodschap (Prado, 2007 : 72).

Het belang van hermeneutiek staat voorop bij het islamitisch feminisme. Religieuze bronnen worden altijd op een bepaalde, subjectieve manier gelezen. De positie en het doel van de lezer is allesbepalend. Om de verzen een bepaalde zin te geven moet men de Koran contextualiseren in plaats van ze zomaar over te nemen (Azabar, 2013a). Het interpreteren en toe-eigenen van religie en religieuze ideeën gebeurt ook nooit in een vacuüm maar in een link met de geglobaliseerde, huidige samenleving (Debruyne, Maly & Akhandaf, 2013). Ontplooiing binnen religieuze lijnen is

dan ook niet tegen de moderniteit (Bracke & Fadil, 2009 : 97). Toch komt er ook heel wat kritiek op de stroming, onder meer door de *insider stories* en westerse onderzoekers die enkel de negatieve aspecten van cultuur en religie zien. We mogen echter niet vergeten dat zowel cultuur als religie allerminst statisch zijn en dus voor (her)interpretatie vatbaar zijn. En dat is net exact wat het islamitische feminisme wil beogen.

Het islamitische feminisme voert een tweeledige strijd (Cooke : 2002). Enerzijds vechten ze tegen de patriarchale gemeenschap waarin zij leven en trachten zij de genderongelijkheid daarbinnen aan te pakken. Anderzijds, en dat is cruciaal in de context van onze samenleving, kaarten zij ook het racisme en de meervoudige discriminatie aan waar zij zowel als vrouw en als moslima mee te maken krijgen. We moeten dus voorbij de oppervlakkige discussie over de relatie tussen islam en feminisme en ons focussen op welke manieren islamitische vrouwen onze feministische strijd kunnen aanscherpen en versterken. Het islamitisch feminisme is een nog maar weinig ontgonnen onderzoeksveld in Vlaanderen of België, net omdat de norm een verlichte seculariteit is. De kennisvergaring moet zich beginnen richten op de *lived realities* en loskomen van een normatief areligieus denken. Deze scriptie kan in dat opzicht gezien worden als een aanzet tot verder onderzoek.

2. De seculiere en verlichte beschaving als norm?

Er hangt een sterke negatieve en neo-oriëntalistische perceptie rond het islamitische feminisme in Vlaanderen, door de schijnbaar onmogelijke combinatie van een duidelijk religieus expressief feminisme en een seculiere, verlichte maatschappij. Er werd gepoogd aan te tonen dat de narratieven rond het seculiere en verlichte karakter van de Vlaamse samenleving enkel een geconstrueerde verbeelding dienen. Daarbij wordt de eigen identiteit opgebouwd en gevormd tegenover de Andere, de aanwezige islamitische gemeenschappen. In het licht van deze vermeende seculiere en verlichte aard, wordt het feminisme op dezelfde wijze verbeeld. De feministische ideologie is exclusief opgebouwd: om geëmancipeerd en feministisch te zijn, moet men religie afzweren en zich tot de verlichte waarden richten. Het westerse feminisme ziet zichzelf als de primaire referent, wat zich vertaalt in hun benadering naar islamitische vrouwen. Het gevaar tot coöptatie uit zich vooral in een beschavings- en bevrijdingsdrang, waarbij uitgegaan wordt van een hulpeloze vrouw zonder agency die men moet bevrijden en beschaven naar 'ons' model. Daarom moeten we ook kritisch tegenover de feministische kennisproductie staan, die, in het licht van Said, dit soort neo-oriëntalistische denkbeelden ondersteunt en verschillende realiteiten reduceert tot één stereotiep beeld. Deze restanten van een koloniaal feminisme noemt Ahmed (1992) een samensmelting van gender, klasse, cultuur en politiek. De bestaande verschillen in Vlaanderen worden weggegomd om een collectieve Vlaamse identiteit te construeren. Daarbij wordt, in het licht van Said (1978), onze dynamische en evoluerende beschaving in een teleologische constructie geplaatst, die als neutrale, onzichtbare norm fungeert. Door een kritische blik te richten op de eigen maatschappij en door los te komen van het normatieve kader kunnen we duiden tot welk doel men deze narratieven opstelt.

Het theoretisch kader van Horkheimer en Adorno bleek een goede leest te zijn waarop we het Vlaamse model konden deconstrueren. Het hierboven geschetste zelfbeeld werd verheven tot de absolute norm, de waarheid waar men niet aan mag durven twijfelen. Het zelfkritisch potentieel ging verloren en structuren zoals media en kennispraktijken ondersteunen dit dominante vertoog. Door dit normatief denken wordt islamitisch feminisme als onmogelijk gepercipieerd en moeten moslima's zich, indien ze zich willen emanciperen, onze idealen overnemen. Dit normatief denken heb ik getracht te ontmaskeren door met een kritische blik naar de seculariteit en Verlichting te kijken.

In Vlaanderen blijkt er, ondanks de hoge graad van secularisering, toch geen sprake te zijn van een strikte seculariteit. De christelijke wortels van onze samenleving zijn nog steeds merkbaar aanwezig en worden ook extra in de verf gezet om de breuk met de islamitische cultuur duidelijk te maken. De bevoordeelde positie van de rooms-katholieke kerk is opvallend. Van den Brandt noemde deze specifieke situatie een katholieke seculariteit. Deze katholieke seculariteit in Vlaanderen bestaat er dan niet in om neutraal tegenover elke religie te staan - wat wel de oorspronkelijke bedoeling was van het secularitеitsprincipe, maar heeft als doel het stigmatiseren van de islam. Het idee van een neutrale seculariteit wordt enkel als norm bevestigd om machtsrelaties te ondersteunen, en om minderheidsgroepen te kunnen beheersen en controleren. Nochtans hoeft de aanwezigheid van religieuze elementen in de samenleving helemaal geen probleem te zijn. In het historische fundament van de huidige Vlaamse samenleving is een sociologisch systeem als de verzuiling en het neutraliteitsprincipe uitgedacht, net om te kunnen omgaan met gelovige groepen in de maatschappij. We kunnen deze oorspronkelijke verzuiling herclaimen en invullen naar de hedendaagse realiteit.

De Verlichting wordt in onze samenleving, net als de secularitеit, verbeeld als een antireligieuze, strikte stroming waarbij principes als vrijheid en de gelijkheid van man en vrouw centraal staan. We hebben gezien dat dit historisch gezien niet helemaal zo is. Men eigent zich enkel bepaalde kenmerken van 'de' Verlichting toe, terwijl er historisch gezien heel wat contradicties aanwezig waren. Het seculiere 'project Verlichting' is een dogmatische, agressieve politiek geworden waarbij men niet bezorgd is om in stand houden van de hierboven vermelde principes zoals (godsdienst)vrijheid of gelijkheid van man en vrouw, maar waarbij men het anders-zijn van moslims wil benadrukken. Een herclaiming van de zuivere verlichtingswaarden is dan ook essentieel. Daarbij moeten we het zelfkritisch potentieel van de Verlichting, die we dan moeten zien als een emancipatorische beweging, toe-eigenen en de onmondigheid doorbreken. Een herinterpretatie van de oorspronkelijke (radicale) Verlichting laat net een tolerante godsdienstvrijheid toe.

De verbeeldingsnorm dat onze maatschappij per definitie seculier en verlicht is, wordt onhoudbaar. De echte vraag voor het toekomstige publieke debat is niet hoe we moeten omgaan met 'de islam', maar welke rol religies kunnen of mogen spelen in de samenleving. In dit streven naar een pluralistische samenleving moeten we ook durven erkennen dat een strikte secularitеit in Vlaanderen onhoudbaar en onwenselijk is. Volgens Yansen (2013) kan een postseculiere

samenleving dan ook een zinvolle oplossing zijn in een samenleving waar meerdere levensbeschouwingen naast elkaar leven. Daarbij kunnen we, in plaats van het blijven stigmatiseren van de islam, naar een actief pluralisme streven.

3. Feminisme als caleidoscoop: naar een inclusief feminisme

Het discours over een postfeministische samenleving bleek niet juist te zijn. Nog steeds heerst er genderongelijkheid in Vlaanderen en het westerse feminisme moet zich met zelfkritische blik herbronnen. De vrouwenbeweging wordt uitgedaagd om hun standpunten inzake religie te herbekijken door de steeds groter wordende visibiliteit van jonge, actieve moslima's (van den Brandt, 2014c : 35). Binnen de Vlaamse vrouwenbeweging zijn nog steeds veel anti-religieuze sentimenten waarneembaar. Het dominante maatschappelijke beeld dat religie en feminisme onverzoenbaar is, bemoeilijkt dan ook de samenwerking tussen vrouwen van verschillende levensbeschouwelijke achtergronden. Daarom kan het zinvol zijn om een 'postseculier feministisch perspectief' (van den Brandt, 2012b; 2013a : 21) te bepleiten, om het dominante discours te doorbreken en ruimte te geven aan een religieus geïnspireerd feminisme. Kleinere specifieke organisaties, zoals ella vzw, Femma Intercultureel en BOEH!, geven hier al aandacht aan en waarschuwen voor het gevaar van coöptatie van islamitische vrouwen. Het Vrouwen Overleg Komitee, één van de grotere spelers in de Vlaamse vrouwenbeweging, heeft haar historische achtergrond in vraag durven stellen en richt zich nu op een inclusief feminisme. Voor de Nederlandstalige Vrouwenraad ligt dit moeilijker door de politieke agenda van haar leden.

Zoals reeds gesteld draagt de Vlaamse vrouwenbeweging een koloniale erfenis mee. Toch hoeft deze erfenis geen onoverkomelijk probeem te zijn als we die durven erkennen en als we pijnpunten zoals seksisme, racisme en islamofobie aanpakken. Dat is net een mogelijkheidsvoorwaarde om een gezamenlijke en inclusieve strijd te voeren (Mahmood, 2011 : 78; van den Brandt & Geerts, 2013). Daarbij moet er ook losgekomen worden van de stigmatisering van de islam (Alicia Arbid, persoonlijke communicatie, 2014, 27 mei). De vrouwenbeweging in Vlaanderen heeft dan ook, mijns inziens, de zware taak om dit dominant denken te doorbreken, en de instrumentalisatie van vrouwen uit religieuze en etnisch-culturele minderheden in een neo-oriëntalistisch beleid te vermijden. Als feminisme in de eerste plaats een epistemologische tool is, is het haar taak om het dominante discours en kennisproductie te deconstrueren, en hier een constructieve kritiek op te formuleren. We kunnen in feite stellen dat het islamitische feminisme haar epistemologische karakter - het durven in vraag stellen van de islamitische autoriteiten en dominante interpretaties - meer behouden heeft dan het westerse feminisme, dat vaak meestapt in het neo-oriëntalistische discours waar het ingebed is. Het inclusieve feminisme, als globale stroming, moet terug een maatschappijkritisch karakter verkrijgen en een kritiek formuleren op de heersende machtsrelaties. Cruciaal in deze strijd zijn de begrippen *awareness*, *rejection* en *activism* (Cooke, 2002). In het feministische onderzoek moet men zich erg bewust zijn van de eigen (machts)positie. De methodologische principes die Yuval-Davis (1999) ontwikkelde, *transversal politics*, *rooting* en *shifting*, kunnen hierbij helpen. Daarbij mogen we ook het belang van de intersectionele analyse niet vergeten. Het aspect gender alleen

volstaat niet voor een feministische strijd, we moeten ook andere vormen en factoren van onderdrukking in kaart brengen. Hierbij kan het islamitische feminisme van cruciaal belang zijn. Door het voeren van een meervoudige strijd wijzen zij net op het aanwezige racisme en de onderhuidse machtsrelaties in de samenleving. We moeten dan ook indachtig houden dat een feministische ideologie nooit los van het politieke staat.

Het niet zichtbaar maken van witheid, van relaties van machtsongelijkheid en van racistische mechanismen doet het potentieel van een feminisme dat ijvert voor de bevrijding van alle vrouwen teniet. Het in vraag stellen van de eigen, geprivilegieerde positie is een noodzakelijke voorwaarde om een vruchtbare relatie tussen 'witte' en andere feminismes op te bouwen (S'Jegers, 2005 : 451,464). Een inclusief feminisme strijdt tegen élke vorm van onderdrukking, zowel van binnen etnisch-religieuze gemeenschappen als van de 'witte ridders'. Enkel door het bestrijden van seksisme, racisme en discriminatie is een sterke emancipatie mogelijk (Bracke, 2005 : 147). Het plaatst ons ook voor de uitdaging: blijven we deze vrouwen inlijven in onze feministische bewegingen of kiezen we voor een constructieve samenwerking? Er is bijgevolg nood aan kritisch en genuanceerd onderzoek naar de relaties tussen geloof, gender, feminisme en macht. Een kritische reflectie op de bestaande machtsposities en -verhoudingen - zowel binnen de vrouwenbeweging als in de bredere samenleving - is cruciaal (van den Brandt, 2013b, 2014b). Daarbij moeten we het normatieve seculiere en verlichte kader doorbreken, en de oorspronkelijke invulling ervan - (godsdienst)vrijheid, tolerantie, gelijkheid, solidariteit - herclaimen.

We moeten bovenstaande indachtig houden, willen we evolueren naar een inclusief feminisme. Samenwerking - met respect voor religieuze, culturele en etnische verschillen - zou de emancipatiestrijd enkel maar ten goede komen (van den Brandt, 2012b). Elke vrouw moet haar eigen keuzes kunnen maken en haar eigen inspiratiebronnen kunnen kiezen. Daarbij moeten we ook religieuze denkkaders aanvaarden. Vrouwen uitsluiten van de strijd op basis van hun religieuze overtuiging is het feminisme onwaardig, stelt Fatma Arikoglu (persoonlijke communicatie, 2014, 03 juni). Hoe diverser de trajecten, posities en visies zijn van de vrouwen die de feministische agenda opstellen, hoe inclusiever en sterker die strijd wordt. Daarbij moeten we strijden voor nieuwe identiteiten en collectiviteiten, een nieuwe 'Wij' (Bracke & De Mul, 2009 : 91). Door dialoog en samenwerking moeten we de breuklijnen overstijgen om tot een feministisch platform te komen waarin we naar emancipatie toe kunnen werken. Een tolerante, open en kritische samenleving zonder hiërarchie, seksisme en racisme is daarbij het doel.

"*We have chosen each other and the edge of each other's battles. The war is the same.*
If we lose, someday women's blood will congeal upon a dead planet.
If we win, there is no telling."

(Audre Lorde)

BIBLIOGRAFIE

Abicht, L. (2008). Dialectiek van de Verlichting (Adorno en Horkheimer). *Vlaams Marxistisch Tijdschrift,* 42 (2), 84-88.

Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American Anthropologist*, 104 (3), 783 - 790.

Ahmed, L. (1992). *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*. London: Yale University Press.

Al-Hibri, A. (1999). Is western patriarchal feminism good for third world/minority women? In S. Okin, *Is multiculturalism bad for women?* (pp. 41-46). New Jersey: Princeton University Press.

Azabar, S. (2013a). *Geachte heer Vermeersch, mag het gedaan zijn met riddertje spelen?* Geraadpleegd op 08.06.2014 op http://www.dewereldmorgen.be/artikels/2013/03/13/geachte-heer-vermeersch-mag-het-gedaan-zijn-met-riddertje-te-spelen.

Azabar, S. (2013b). *Mensen denken vaak dat ik geen rationeel denkend wezen zou zijn omdat ik een hoofddoek draag*. [Interview met Samira Azabar.] Geraadpleegd op 17.04.2014 op http://www.motief.org/phocadownload/Rationeel-denkend-wezen-met-hoofddoek.pdf.

Badran, M. (2001). Understanding Islam, Islamism, and Islamic Feminism. *Journal of Women's History,* 13 (1), 47-52.

Badran, M. (2007). International Islamic feminism revisited. In I. Dubel & K. Vintges (eds.), *Women, feminism & fundamentalism* (pp. 62-68). Amsterdam: SWP Publishers.

Badran, M. (2008a). Between muslimwoman and the muslimwoman. In: M. Cooke et. al. (2008), Roundtable discussion: religion, gender, and the Muslimwoman (pp. 101-106). *Journal of Feminist Studies in Religion,* 24 (1).

Badran, M. (2008b). Engaging Islamic feminism. In A. Kynsilehto (ed.), *Islamic Feminism: current perspectives* (25-36). Tampere Peace Research Institute, Occasional Paper 96, Tampere: Juvenes Print.

Badran, M. (2008c). *Islam's other half.* Geraadpleegd op 22.07.2014 op http://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2008/nov/09/islam-women.

Badran, M. (2009a). Between secular and islamic feminism(s): reflections on the Middle East and beyond. In M. Badran, *Feminism in Islam: Secular and religious convergences* (pp. 300-322). London: Oneworld.

Badran, M. (2009b). Introduction. In M. Badran, *Feminism in Islam: Secular and religious convergences* (pp. 1-16). London: Oneworld.

Badran, M. (2009c). Islamic feminism on the move. In M. Badran, *Feminism in Islam: Secular and religious convergences* (pp. 323-338). London: Oneworld.

Badran, M. (2009d). Islamic feminism: what's in a name? In M. Badran, *Feminism in Islam: Secular and religious convergences* (pp. 242-252). London: Oneworld.

Bartels, E. (2008). Slotwoord. Moslims: divers maar niet 'de Ander'! In In E. Vanderwaeren en C. Timmerman (eds.), *Diversiteit in islam. Over verschillende belevingen van het moslim zijn* (pp. 200-206). Leuven: Acco.

Bendadi, S. (2008). *Dolle Amina's. Feminisme in de Arabische wereld.* Antwerpen: Meulenhoff | Manteau.

Belorf, K. (2010). *Westers feminisme wordt vaak geïnstrumentaliseerd om moslims uit te sluiten*. Geraadpleegd op 16.04.2014 op http://www.dewereldmorgen.be/artikels/2010/12/09/westers-feminisme-wordt-vaak-ge%C3%AFnstrumentaliseerd-om-moslims-uit-te-sluiten.

Berger, P. (1999). The desecularization of the world: a global overview. In P. Berger, *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics.* Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center.

Boey, K. & Cools, A. (red.) (1999). *Kritiek van de despotische rede. Essays over de 'Dialectiek van de Verlichting'.* Leuven: Acco.

Bracke, S. (2005). Niet in onze naam! Een hartenkreet tegen de inzet van het feminisme in de 'beschavingsoorlog'. In G. Coene & C. Longman (eds.), *Eigen emancipatie eerst? Over de rechten en representatie van vrouwen in een multiculturele samenleving* (pp. 133 - 150). Gent: Academia Press.

Bracke, S. (2007a). Feminisme en islam: intersecties. In I. Arteel et al. (eds.), *Vrouw(on)vriendelijk? Islam feministisch bekeken* (pp. 13-38). Brussel: VUB Press.

Bracke, S. (2007b). On stony grounds. Female religious subjectivities in the battle over modernity. In I. Dubel & K. Vintges (eds.), *Women, Feminism & Fundamentalism* (pp. 25-39). Amsterdam: SWP Publishers.

Bracke, S. (2011). Subjects of debate: secular and sexual exceptionalism, and Muslim women in the Netherlands. *Feminist Review*, 98, 28-46.

Bracke, S. (2012). From 'saving women' to 'saving gays': Rescue narratives and their dis/continuities. *European Journal of Women's Studies*, 19 (2), 237-252.

Bracke, S. & De Mul, S. (2009). In naam van het feminisme. Beschaving, multiculturaliteit en vrouwenemancipatie. In K. Arnaut et al. (eds.), *Een leeuw in een kooi. De grenzen van het multiculturele Vlaanderen* (pp. 68-92). Antwerpen: Meulenhoff.

Bracke, S. & Fadil, N. (2009). Tussen dogma en realiteit. Secularisme, multiculturalisme en nationalisme in Vlaanderen. In K. Arnaut, K. et al. (eds.), *Een leeuw in een kooi. De grenzen van het multiculturele Vlaanderen* (pp. 93-110). Antwerpen: Meulenhoff.

Brems, E. (2005). Nawoord. Mensenrechten in conflict: gaat de bevordering van vrouwenrechten ten koste van multiculturele rechten en vice versa? In G. Coene & C. Longman (eds.), *Eigen emancipatie eerst? Over de rechten en representatie van vrouwen in een multiculturele samenleving* (pp. 151-160). Gent: Academia Press.

Buitelaar, M. (2004). Voorwoord bij de Nederlandse uitgave. De plaats van Amina Wadud in het moderne debat. In A. Wadud, *De Koran en de vrouw. Herlezing van een heilige tekst vanuit een vrouwelijk perspectief* (pp. 11-32). Amsterdam: Bulaaq.

Coene, G. & Longman, C. (2005a). Ten geleide. Rechten, representatie en emancipatie van vrouwen in een multiculturele samenleving. In G. Coene & C. Longman (eds.), *Eigen emancipatie eerst? Over de rechten en representatie van vrouwen in een multiculturele samenleving* (pp. 1-28). Gent: Academia Press.

Coene, G. & Longman, C. (2005b). Zoeken naar een evenwicht tussen feminisme en multiculturalisme volgens het Steunpunt Allochtone Meisjes en Vrouwen: een interview met Judith Perneel en Nadia Babazia. In G. Coene & C. Longman (eds.), *Eigen emancipatie eerst? Over de rechten en representatie van vrouwen in een multiculturele samenleving* (pp. 29-38). Gent: Academia Press.

Coene, G. & Longman, C. (2006). Voorbij de onzichtbaarheid of naar een verdere stigmatisering van 'dé allochtone vrouw' in een actief pluralistisch Vlaanderen? *Migrantenstudies,* 4, 179-198.

Cooke, M. (2002). Multiple critique: Islamic feminist rhetorical strategies. In: L. Donaldson & K. Pui-Lan (eds.), *Postcolonialism, feminism and religious discourse* (pp. 142-160). New York: Routledge.

Cooke, M. (2007). The Muslimwoman. *Contemporary Islam*, 1(2), 139-154.

Cooke, M. (2008a). Deploying the muslimwoman. In: M. Cooke et. al. (2008), Roundtable discussion: religion, gender, and the Muslimwoman (pp. 91-99). *Journal of Feminist Studies in Religion,* 24 (1).

Cooke, M. (2008b). Rejoinder to "Muslimwoman" responses. In: M. Cooke et. al. (2008), Roundtable discussion: religion, gender, and the Muslimwoman (pp. 116-119). *Journal of Feminist Studies in Religion,* 24 (1).

Cooke, M. (2012). Feminism in Islam. In: A. Runehov & L. Oviedo. (eds.), *Encyclopedia of Sciences and Religions* (pp. 850-855).

Debruyne, P., Maly, I. & Akhandaf, Y. (2013). *Don't you sometimes want to shake off your veil?* Geraadpleegd op 20.04.2014 op http://www.dewereldmorgen.be/artikels/2013/04/05/don-t-you-sometimes-want-shake-your-veil.

De Schryver. M.A. (2010). *Holebi's en de beschavingsoorlog.* Geraadpleegd op 12.04.2014 op http://www.dewereldmorgen.be/artikels/2010/02/25/holebis-en-de-beschavingsoorlog.

Djelloul, G. (2013). *Parcours de féministes musulmanes belges. De l'engagement dans l'islam aux droits des femmes?* Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain.

Dube, M. (2002). Postcoloniality, feminist spaces and religion. In: L. Donaldson & K. Pui-Lan (eds.), *Postcolonialism, feminism and religious discourse* (pp. 100-122). New York: Routledge.

El-Saadawi, N. (1997a). Islamic fundamentalism and women. In N. El Saadawi, *The Nawal El Saadawi Reader* (pp. 93-99). London & New York: Zed Books.

El-Saadawi, N. (1997b). Women and islam. In N. El Saadawi, *The Nawal El Saadawi Reader* (pp. 73-92). London & New York: Zed Books.

Fadil, N. (2007). Emancipatie en feminisme in Marokko en de Arabische wereld: een strijd rond een maatschappelijk project. In I. Arteel et al. (eds.), *Vrouw(on)vriendelijk? Islam feministisch bekeken* (pp. 87-130). Brussel: VUB Press.

Fadil, N. (2008). *De hersenschim van de onderdrukte moslimvrouw.* Geraadpleegd op 05.07.2014 op http://www.kifkif.be/actua/de-hersenschim-van-de-onderdrukte-moslimvrouw.

Fadil, N. (2013). "Interview Nadia Fadil in De Morgen". Geraadpleegd op 11.04.2014 op http://blerilleshi.wordpress.com/2013/01/20/interview-nadia-fadil-in-de-morgen.

Fadil, N. (2014a). *Identiteit als werkwoord. Stuart Hall (1932-2014)*. Geraadpleegd op 14.06.2014 op http://www.dewereldmorgen.be/artikels/2014/02/10/identiteit-als-werkwoord-stuart-hall-1932-2014.

Fadil N. (2014b). Islam and feminism: a vexed relationship? Thinking through the "Muslim question" and its epistemological conundrums. *DiGest*, 1, 51-59.

Ghorashi, H. (2004). Ayaan Hirsi Ali: dapper of dogmatisch? *Tijdschrift voor Genderstudies*, 1, 58 - 62.

Hashim, I. (1999). Reconciling Islam and feminism. *Gender and Development*, 7 (1), 7 - 14.

Hassan, R. (1999). Feminism in Islam. In: A. Sharma & K. Young (eds.), *Feminism and World Religions* (pp. 248-278). New York: State University of New York Press.

Hélie, A. (2007). Muslim women and feminist strategies in times of religious fundamentalisms. In I. Dubel & K. Vintges (Eds.), *Women, Feminism & Fundamentalism* (pp. 141-158). Amsterdam: SWP Publishers.

Hirsi Ali, A. (2006). Miljoenen vrouwen worden onderdrukt. In D. Verhofstadt, *De derde feministische golf* (pp. 51-87). Antwerpen: Houtekiet.

Hirsi Ali, A. (2002). *De zoontjesfabriek*. Amsterdam: Augustus.

Hoet, C. (2014). *Verkiezingsinterview [met Samira Azabar]. De niet aflatende strijd tegen racisme*. Geraadpleegd op 09.08.2014 op http://www.dewereldmorgen.be/artikel/2014/05/19/verkiezingsinterview-de-niet-aflatende-strijd-tegen-racisme.

Horkheimer, M. & Adorno, T. (1944). *Dialectiek van de Verlichting. Filosofische fragmenten.* (vertaalde en herziene editie 2007). Amsterdam: Boom.

International Encyclopedia of Philosophy (n.d.). *The Frankfurt School and Critical Theory.* Geraadpleegd op 07.08.2014 op http://www.iep.utm.edu/frankfur/.

Jansen, Y. (2013). *Bedrieglijk prisma. Voorbij de tegenstelling tussen religie en seculariteit*. Rede in verkorte vorm uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar Humanisme in relatie tot religie en seculariteit, vanwege de Stichting Socrates, bij de Faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit Amsterdam op 28 november 2013.

Kam-Tuck Yip, A. & Nynas, P. (2012). Re-framing the intersection between religion gender and sexuality in everyday life. In: A. Kam-Tuck Yip & P. Nynas, *Religion, gender, and sexuality in everday life* (pp. 1-16). Farnham: Ashgate.

Khaleeli, H. (2010). *Nawal El Saadawi: Egypt's radical feminist*. Geraadpleegd op 23.04.2014 op http://www.theguardian.com/lifeandstyle/2010/apr/15/nawal-el-saadawi-egyptian-feminist.

Kynsiletho, A. (2008). Islamic Feminism: current perspectives. Introductory Notes. In A. Kynsilehto (ed.), *Islamic Feminism: current perspectives* (9-14). Tampere Peace Research Institute, Occasional Paper 96, Tampere: Juvenes Print.

Longman, C. (2003). De marginalisering van 'religie' binnen genderstudies. Een pleidooi voor een intersectionele benadering via de sociale wetenschappen. *Tijdschrift voor Sociologie*, 24 (2-3), 261-279.

Longman, C. (2005). Gender, religion and multiculturalism. In C. Timmerman (ed.), *How to conquer the barriers to intercultural dialogue? Christianity, Islam and Judaism.* (pp. 215-232). Brussel: Peter Lang.

Longman, C. (2013-2014). Onuitgegeven syllabus opleidingsonderdeel Gender en Diversiteit, UGent (2013-2014).

Longman, C. & van den Brandt, N. (2010). *Interfaith dialogue and transversal feminist practice*. American Academy of Religion 29 October 2010, pre-AAR meeting on Women, Interfaith & Peacemaking.

Mahmood, S. (2011). Religion, feminism and empire: the new ambassadors of islamophobia. In: L. Martin Alcoff, L. & J. Caputo, *Feminism, sexuality and the return of religion* (pp. 77-102). Bloomington: Indiana University Press.

Maly, I. (2012). De stilte in het debat: over macht, antiverlichting en superdiversiteit. *Vlaams Marxistisch tijdschrift,* (46) 1, 35-40.

Maly, I. (2013a). *Voert N-VA een aanval uit tegen de Belgische democratie en de waarden van de Verlichting?* Geraadpleegd op 06.07.2014 op http://www.dewereldmorgen.be/artikels/2013/07/23/voert-n-va-een-aanval-uit-tegen-de-belgische-democratie-en-de-waarden-van-de-ver.

Maly, I. (2013b). *Superdiversiteit betekent dat we allemaal minderheden zijn*. Geraadpleegd op 10.07.2014 op http://www.mo.be/artikel/ico-maly-superdiversiteit-betekent-dat-we-allemaal-minderheden-zijn.

Maruf, S. (2011). *Islamitisch feminisme*. Geraadpleegd op 10.04.2014 op http://www.kifkif.be/actua/islamitisch-feminisme.

Mernissi, F. (1991). *Women and Islam: an historical and theological inquiry.* Oxford: Blackwell.

Michielsens, M. (2009). Gender en Humanisme. Voor een combattief vrijzinnig feminisme. *Antenne*, 27 (2), 5-11.

Michielsens, M. (2010). *Vol ongeloof. Zwijgen of spreken?* In de lezingenreeks: 'Onze Waarden. Welke toekomst voor het humanisme?'. 17 maart 2010, Universiteit Antwerpen.

Mir-Hosseini, Z. (2011). Beyond 'Islam' vs. 'Feminism'. *IDS Bulletin,* 42 (1), 67-79.

Moghadam, V. (2002). Islamic feminism and its discontents: toward a resolution of the debate. *Signs*, 27 (4), 1135-1171.

Mohanty, C. (1988). Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses. *Feminist Review*, 30, 61-88.

Müller, H. (2007). Woord vooraf. In I. Arteel et al. (eds.), *Vrouw(on)vriendelijk? Islam feministisch bekeken* (pp. 7-12). Brussel: VUB Press.

NVR; Nederlandstalige Vrouwenraad vzw (2011). *Manifest voor Vrouwenrechten*. Geraadpleegd op 23.07.2014 op http://www.vrouwenraad.be/media/docs/pdf/2011/manifest_vrouwenrechten_2011.pdf.

Okin, S. (1998). Feminism and multiculturalism: some tensions. *Ethics*, 108 (4), 661-684.

Okin, S. (1999). Is multiculturalism bad for women? In S. Okin, *Is multiculturalism bad for women?* (pp. 9-24). New Jersey: Princeton University Press.

Pepicelli, R. (2008). Why keep asking me about my identity? Thougts of a non-Muslim. In A. Kynsilehto, (ed.), *Islamic Feminism: current perspectives* (91-102). Tampere Peace Research Institute, Occasional Paper 96, Tampere: Juvenes Print.

Prado, A. (2007). Gender jihad. In I. Dubel & K. Vintges (eds.), *Women, feminism & fundamentalism* (pp. 69-74). Amsterdam: SWP Publishers.

Pui-Lan, K. (2002). Unbinding our feet: saving brown women and feminist religious discourse. In: L. Donaldson & K. Pui-Lan (eds.). *Postcolonialism, feminism and religious discourse* (pp. 62-81). New York: Routledge.

Rhouni, R. (2008). Rethinking "Islamic feminist hermeneutics". The case of Fatima Mernissi. In A. Kynsilehto (ed.), *Islamic Feminism: current perspectives* (103-116). Tampere Peace Research Institute, Occasional Paper 96, Tampere: Juvenes Print.

Roggeman, K. (2012). Feminisme en religie. *Vlaams Marxistisch Tijdschrift*, 46 (2), pp. 95 - 101.

Roggeman, K., VOK en Boeh! (2013). *VOK en Boeh! tegen stellingen Dirk Verhofstadt over hoofddoeken*. Geraadpleegd op 14.06.2014 op http://www.dewereldmorgen.be/artikels/2013/05/27/vok-en-boeh-tegen-stellingen-dirk-verhofstadt-over-hoofddoeken.

S'Jegers, S. (2005). Een feminisme voor alle vrouwen? De witte vrouwenbeweging in Vlaanderen in relatie tot multiculturaliteit, 'allochtone' vrouwen(organisaties) en het hoofddoekendebat. *Sophia Colloquium.*

Said, E. (1978 - herwerkte editie 2003). *Orientalism.* London: Penguin.

Saharso, S. (2000). *Feminisme versus multiculturalisme?* Utrecht: Forum.

Saharso, S. (2004). Feminisme en multiculturalisme: twee zielen in één borst? *Ethiek & Maatschappij,* 7 (4), 26-39.

Salem, S. (2013). Feminist critique and Islamic feminism: the question of intersectionality. *The Postcolonialist*, 1 (1).

Spivak, G. (1995). Can the subaltern speak? In B. Ashcroft, G. Griffiths & H. Tiffin (eds.), *The post-colonial studies reader* (pp. 66-111). London: Routledge.

ten Broeke, A. (2014). *Waarom ik dus niet tegen 'de islam' ben*. Geraadpleegd op 22.04.2014 op http://ashatenbroeke.nl/2014/01/22/waarom-ik-dus-niet-tegen-de-islam-ben.

van den Brandt, N. (2012a). De wording van een feminist: Een analyse van het narratief van een moslimactiviste in Antwerpen. *Tijdschrift voor Genderstudies*, 15 (2), 19-31.

van den Brandt, N. (2012b). Religie splijt Vlaamse vrouwenbeweging. *Tijdschrift voor Geestelijk leven,* 68, 49-57.

van den Brandt, N. (2012c). *Rethinking decolonial feminism: coalition building between majority and minority women*. Seminar Postcolonialism and Nationalism by prof. Rada Ivekovic, 2 mei 2012.

van den Brandt, N. (2012d). *Seksisme en racisme in een postfeministische samenleving*. Geraadpleegd op 11.07.2014 op http://www.dewereldmorgen.be/artikels/2012/08/27/seksisme-en-racisme-in-een-postfeministische-samenleving.

van den Brandt, N. (2013a). Feminisme, religie en seculariteit. Een ambivalente relatie in de context van de Nederlandstalige vrouwenbeweging in België. *Historica,* 36 (2), 16-22.

van den Brandt, N. (2013b). *Feminisme en religie: een ambivalente relatie in de vrouwenbeweging*. Geraadpleegd op 22.04.2014 op http://www.dewereldmorgen.be/artikels/2013/03/06/feminisme-en-religie-een-ambivalente-relatie-in-de-vrouwenbeweging.

van den Brandt, N. (2014a). *Constructing feminist secular and religious subjectivities: feminist positionings vis-à-vis 'religion' in Belgium*. EASR Conference 21014 'Religion and Pluralities of Knowledge', 11-15 mei 2014.

van den Brandt, N. (2014b). *Religion, the secular and feminism: challenges and reconstructions through feminist perspectives and movements in Flanders*. Seminar Post-secularity and Gender, 24-25 april 2014.

van den Brandt, N. (2014c). Secular feminisms and attitudes towards religion in the context of a West-European society - Flanders, Belgium. *Women's Studies International Forum*, 44, 35-45.

van den Brandt, N. & Geerts, E. (2013). *Een kritisch gesprek over de hedendaagse context van het feminisme*. Geraadpleegd op 13.03.2014 op http://www.dewereldmorgen.be/artikels/2013/03/07/een-kritisch-gesprek-over-de-hedendaagse-context-van-het-feminisme.

van den Brandt, N.; Longman, C.; Maruf, S. & Arikoglu F. (2013). *Feminisme is voor iedereen! Seksisme én racisme tegengaan*. Geraadpleegd op 17.04.2014 op http://www.dewereldmorgen.be/artikels/2013/03/06/feminisme-voor-iedereen-seksisme-en-racisme-tegengaan.

Vanderwaeren, E. (2005a). 'Moslima's aan de horizon'. Islamitische interpretaties als hefbomen bij de emancipatie van moslima's. In G. Coene & C. Longman (eds.), *Eigen emancipatie eerst? Over de rechten en representatie van vrouwen in een multiculturele samenleving* (pp. 113-132). Gent: Academia Press.

Vanderwaeren, E. (2005b). *Wat heet gelijkheid van vrouwen en mannen in islam?* PSW paper, Antwerpen: Universiteit Antwerpen.

Vanderwaeren, E. (2008). Religieuze autoriteit en actieve moslima's binnen de androcentrische Sunna. In E. Vanderwaeren en C. Timmerman (eds.), *Diversiteit in islam. Over verschillende belevingen van het moslim zijn* (pp. 179-200). Leuven: Acco.

Verhofstadt, D. (2006). Het recht op zelfbeschikking. In D. Verhofstadt, *De derde feministische golf* (pp. 11-49). Antwerpen: Houtekiet.

Verhofstadt, D. (2013). *Waarom het hoofddoekenverbod gehandhaafd moet worden*. Geraadpleegd op 09.06.2014 op http://www.demorgen.be/dm/nl/2461/Opinie/article/detail/1640416/2013/05/27/Waarom-het-hoofddoekenverbod-gehandhaafd-moet-worden.dhtml.

Vermeersch, E. (2013). *Open brief aan Samira Azabar*. Geraadpleegd op 08.06.2014 op http://www.dewereldmorgen.be/artikels/2013/03/08/open-brief-aan-samira-azabar.

Vintges, K. (2007). The life of Rabia Al-Adawiyya. Reflections on feminism and fundamentalism. In I. Dubel & K. Vintges (eds.), *Women, Feminism & Fundamentalism* (pp. 53-60). Amsterdam: SWP Publishers.

Vrouwen Overleg Komitee. *Een feministische kijk op multiculturaliteit.* n.d.

Wadud, A. (2004). *De Koran en de vrouw. Herlezing van een heilige tekst vanuit een vrouwelijk perspectief*. Amsterdam: Bulaaq.

Wadud, A. (2006). *Inside the Gender Jihad. Women's reform in Islam*. Oxford: Oneworld.

Yuval-Davis, N. (1999). What is 'transversal politics'? *Soundings*, 12, 94-98.

Zemni, S. (2009). *Het islamdebat*. Berchem: EPO.

Interviews

Nezha Haffou, interview afgenomen op 11 april 2014.

Fatma Arikoglu, interview afgenomen op 3 juni 2014.

Alicia Arbid, interview afgenomen op via mail, 27 mei 2014.

Samira Azabar, interview afgenomen via e-mail, 16 juni 2014.

Sarah Avci, interview afgenomen op 20 juni 2014.