

# GENDER EN MULTICULTUREEL BURGERSCHAP

## *Over de rechten, representatie en emancipatie van vrouwen in een multiculturele samenleving*

Gily Coene & Chia Longman<sup>1</sup>

**SUMMARY** – In this article the guest editors provide a general theoretical framework on gender and multicultural citizenship and introduce and contextualize the individual contributions (articles and standpoints) in this special journal issue. The issue aims to contribute to some recent and controversial debates on tensions between gender equality and respect for cultural diversity. Susan Moller Okin's essay 'Is Multiculturalism Bad for Women?' serves as a starting point for a discussion of various philosophical and political positions and central concepts within the multiculturalism and feminism debate, such as ethical universalism, liberalism, cultural relativism, groups rights, and the private-public distinction. These are then applied to practices such as the request for hymen repair, FGM, religious family law and forced marriages among ethnic minorities in the European context. It is argued that a feminist pragmatic and dialogical approach is conducive to ultimately ameliorating women's lives and achieving gender equality. Besides the discussion on women's rights and public policy, the second part of the article problematizes the level of representation, particularly the appropriation of a 'colonial feminist discourse' that essentializes 'culture' and 'religion' in view of an assimilation agenda rather than a real concern for the status of (minority) women. The 'headscarf controversies' are symptomatic of this rhetoric; yet contradict the empirical reality of e.g., young European Muslim women who are currently (re)fashioning their religious gender identity in an emancipatory manner.

**Keywords** – feminism – multiculturalism – Belgium – gender equality – cultural relativism – colonial feminism

## Inleiding

Dit themanummer van *Ethiek en Maatschappij* sluit aan bij enkele zeer actuele en controversiële maatschappelijke discussies waarin telkens de verenigbaarheid tussen enerzijds vrouwenrechten of gendergelijkheid en anderzijds respect voor culturele en religieuze opvattingen en tradities wordt geproblematiseerd, zoals in het debat over de hoofddoek of de problematiek van de – al dan niet vermeende – gedwongen huwelijken. Met dit nummer willen wij ingrijpen in deze discussies met actueel en kritisch onder-

<sup>1</sup> Gily Coene is Doctor in de Moraalwetenschappen en promoveerde aan de Universiteit Gent met een proefschrift over migratie, gender en rechtvaardigheid. Chia Longman is postdoctoraal onderzoeker bij het F.W.O.-Vlaanderen en verbonden aan de Vakgroep Vergelijkende Cultuurwetenschappen aan de Universiteit Gent. De volgorde van beide auteurs is hier louter alfabetisch en drukt niet hun relatieve inbreng uit. Dit geldt ook voor de redactie en de laatste bijdrage van dit nummer. In de andere bijdragen met meerdere auteurs werd op hun verzoek de volgorde aangepast naar hun relatieve inbreng. Een vroegere en veel beknoptere versie van dit artikel 'Eigen emancipatie eerst: Vrouwenrechten en culturele diversiteit in een egalitaire samenleving' werd eerder gepubliceerd in het *Sensoa Jaarboek* (Coene & Longman, 2004).

bouwd onderzoek. Daarmee beogen we ten eerste dominante en populaire vertogen over de onverzoenbaarheid van feministische en multiculturele idealen te deconstrueren. Daarnaast hebben we getracht theoretische invalshoeken en perspectieven te confronteren met de reële problemen of conflicten waar vrouwen uit etnisch-culturele minderheden zich voor geplaatst zien.

De recente moord door een islamitische terrorist op de Nederlandse regisseur Theo van Gogh, naar aanleiding van zijn ‘provocerende’ film ‘Submission’, gebaseerd op een script van de Somalisch-Nederlandse politica Ayaan Hirsi Ali, over de mishandeling van de vrouw in de naam van de islam, illustreert in extremis hoe vrouwen en hun lichamen zowel letterlijk als symbolisch de inzet vormen van interculturele conflicten of zoals Seyla Benhabib (2002: 84) het verwoordt: “Vrouwen en hun lichamen zijn de symbolisch-culturele site waarop menselijke samenlevingen hun morele orde inschrijven.”

Wie van een andere planeet komt zou in de hoofddoek niet veel meer zien dan een ‘stukje textiel’ (Doom, 1996: 4) maar als ‘symbool’ weet het in de huidige maatschappelijke en mondiale context danig de gemoederen te verhitten. Opmerkelijk is dat zowel van links en rechts de inzet daarbij ongeveer dezelfde *lijkt* te zijn, met name ‘de vrouw’: haar emancipatie, haar welzijn, haar waardigheid.

Feministen kunnen deze belangstelling voor de situatie en positie van ‘vrouwen’ toejuichen, ware het echter niet dat zij dergelijke bekommernissen over het lot van ‘de vrouw’ ook met een zekere dosis scepsis hebben leren benaderen. Achter een dun laagje vernis van het ‘gelijkheid van mannen en vrouwen vertoog’ schuilen vaak hardnekkiger lagen verf en behang die minder mooi en minder gemakkelijk aan de buitenwereld kunnen geëtaleerd worden: racisme en vreemdelingenhaat, godsdienstfanatisme, islamofobie, terrorisme, destructieve economisch-militaire belangencomplexen enz. Dit veelkoppig monster op een kritisch-wetenschappelijke wijze te lijf gaan vereist verschillende invalshoeken en methoden zoals analyse en deconstructie van heersende en overheersende discours, ethisch en politiek-wijsgerig onderzoek en argumentatie en empirisch antropologisch en sociologisch onderzoek.

In dit themanummer hebben we onderzoeksbijdragen vanuit verschillende disciplinaire invalshoeken kunnen samenbrengen. Wie hier echter zoekt naar de bijdrage of het perspectief van ‘de socioloog’, ‘de antropoloog’ of ‘de moraalfilosoof’ zal die hier evenwel niet zo gemakkelijk vinden. De interdisciplinariteit situeert zich primair op het niveau van elke bijdrage afzonderlijk. Voorts is ook de confrontatie van theoretische benaderingen met reële en dus per definitie contextrelatieve maatschappelijke debatten, problemen en hun eventuele oplossingen bijzonder ontluisterend. De praktijk of het veld enerzijds en de theorie en het onderzoek anderzijds laten zich evenmin gemakkelijk opsplitsen, net zo min als het wetenschappelijk vertoog van het geëngageerd standpunt te scheiden valt: de feministische academica toont zich in haar wetenschappelijke bijdrage evenzeer maatschappij- en veldbetrokken net zoals de feministische veldwerker of activiste haar werk en activiteiten met onderzoek en theorie combineert.

Tenslotte willen we – en niet zonder trots – wijzen op de uitzonderlijkheid van het zeer hoge ‘vrouwelijke auteurs’ gehalte in dit nummer. Dat dit uitzonderlijk is in de loopbaan van dit tijdschrift illustreert namelijk wat ook in verschillende bijdragen, en in het bijzonder in het standpunt van Sarah Bracke, wordt geïllustreerd, met name de quasi afwezigheid van vrouwen en allochtone vrouwen in het ‘waarden en maatschappij

debat'. De boodschap vervat in de titel van Sarah Bracke's bijdrage "Niet in onze naam!", is niet alleen gericht aan autochtone en allochtone mannen die 'over de hoofden' van vrouwen betogen wat hen zou aanbelangen. Het is evenzeer gericht aan autochtone/westerse/witte/academische/middenklasse/christelijke of seculiere vrouwen die zich soms al te zeer haasten om over de hoofden van die 'andere' vrouwen heen te schrijven en te debatteren over 'de' emancipatie van 'de' vrouw.

## 1. Feminisme versus multiculturalisme?

In haar bijdrage 'Feminisme en multiculturalisme: twee zielen in één borst?' onderzoekt Sawitri Saharso of beide opvattingen en ideeënstromingen wel zo onverzoenbaar zijn als de titel van het controversiële en bekende essay van de Noord-Amerikaanse feministische filosofe/politicologe Susan Okin 'Is multiculturalisme slecht voor vrouwen?' (1999) op retorische wijze liet uitschijnen.

Saharso benadert dit debat aan de hand van de casus en discussie over maagdenvlieshersteloperaties in Nederland. Daarbij gaat het om verzoeken van jonge ongehuwde immigrantenvrouwen, vaak met een islamitische achtergrond, om hun maagdenvlies te herstellen omdat premaritaal seksueel contact voor vrouwen in hun gemeenschap niet is toegestaan. Voor de artsen aan wie het verzoek wordt gericht gaat het om een medische maar niet medisch noodzakelijke operatie. Naast de wenselijkheid van de ingreep werpt zich ook de vraag op of dergelijke ingrepen door het ziekenfonds moeten worden vergoed. Waar het inwilligen van dergelijke verzoeken vanuit het respect voor de wens van de individuele meisjes en vrouwen in kwestie aannemelijk lijkt, kan men zich echter ook afvragen of daardoor 'vrouwonvriendelijke' maagdelijkheidstradities in bepaalde gemeenschappen niet in stand gehouden worden. Zo vertaald, kan men vervolgens stellen dat respect voor het multiculturele ideaal en de tradities of gebruiken van bepaalde culturen en religies in strijd is met feministische eisen, of de belangen en gelijke behandeling van vrouwen in de weg staat.

Saharso problematiseert die tegenstelling in haar betoog en confronteert daarbij verschillende (Angelsaksische) multiculturele en feministische theorieën en kritieken. Maagdenvlieshersteloperaties zijn niet éénduidig te vertalen naar respect voor multiculturele idealen of rechten, gezien de praktijk precies door de gemeenschap zelf wordt afgewezen als een vorm van bedrog. Tezelfdertijd kan ook juist hun toelaatbaarheid evengoed op basis van feministische overwegingen beargumenteerd worden. Zij besluit dat dergelijke operaties moreel toelaatbaar zijn, maar maakt voorbehoud wat terugbetaling door het ziekenfonds betreft. Saharso verdedigt (zie o.m. Saharso, 2000a; 2000b; 2003) een 'contextuele benadering' waarin een kritische houding tegenover culturele praktijken van minderheidsgroepen kan samengaan met een gevoeligheid voor de culturele identiteiten en belangen van minderheidsvrouwen, en waarin deze laatste niet louter als slachtoffers van hun cultuur maar ook als moreel competente en beslissingsbekwame personen worden behandeld.

De lancering van de discussie rond de potentiële conflicten tussen het multiculturele ideaal van respect voor culturele diversiteit en het feministische streven naar gelijke rechten voor vrouwen op het niveau van theorievorming en wetenschappelijk onderzoek wordt algemeen toegeschreven aan het inmiddels uitvoerig becommentarieerd es-

say met de provocerende titel ‘Is multiculturalisme slecht voor vrouwen?’, van Susan Moller Okin (1999)<sup>2</sup>. Enerzijds werd dankzij deze bijdrage en de reacties die hij losmaakte de aandacht gericht op de genderdimensie in het multiculturalismedebat, wat tot dan toe weinig aan bod kwam in discussies over burgerschap en diversiteit. Anderzijds bracht Okins essay een stroom van kritiek op gang. Tegenstanders wezen vooral op de kolonialistische, essentialistische en homogeniserende ondertoon van Okins discours (in dit bepaalde essay) ten aanzien van religie en cultuur als intrinsiek patriarchaal en vrouwonderdrukkend. Een andere veel gehoorde kritiek is dat Okin in haar betoog tegen seksisme en vrouwenonderdrukking in niet-westerse culturen en gemeenschappen bijzonder weinig aandacht besteedt aan macht- en overheersingdimensies als etniciteit of ‘ras’.

In minimale en algemene betekenis kunnen zowel feminisme en multiculturalisme worden geduid als progressieve sociale bewegingen die streven naar gelijke rechten, kansen en behandeling van respectievelijk vrouwen en (personen die behoren tot) etnisch-religieuze minderheden. Het feminisme veroordeelt gevestigde praktijken die vrouwen onderdrukken, op grond van de idee dat vrouwen en mannen gelijkwaardig zijn en daarom recht hebben op gelijk respect en gelijkwaardige behandeling. Het multiculturalisme veroordeelt praktijken die personen op grond van culturele of religieuze verschillen onderdrukken of discrimineren. Toch kan gelijk respect voor culturen conflicteren met gelijk respect voor personen, daar principes zoals gelijk respect en gelijke kansen voor elk afzonderlijk individu niet door alle groepen worden aanvaard. De feministische idealen van gendergelijkheid, keuzevrijheid en autonomie voor vrouwen kunnen aldus conflicteren met multiculturalistische pleidooien voor specifieke groepsrechten. Dergelijke groepsrechten kunnen dan de instandhouding en bescherming van de culturele en religieuze diversiteit dienen, ook van gemeenschappen die genderdiscriminatie praktiseren of ideologisch verdedigen in de naam van het respect voor de traditie of cultuur. Door gelijke behandeling van vrouwen te eisen, plaatst het feminisme zich volgens Okin tegenover haast elke cultuur, traditie of religie – inclusief westerse culturen, tradities en religies – die vrouwen niet gelijk behandelen.

Theoretici zoals Chandran Kukathas (1997) en Bhikhu Parekh (2000) verdedigen een multicultureel samenlevingsmodel waarin ‘respect voor cultuur’ primeert en verschil-

<sup>2</sup> Susan Okin, ongetwijfeld één van de meeste invloedrijke feministische politieke denkers van de twintigste eeuw overleed in maart 2004 op 57 jarige leeftijd. Om die reden willen we in deze bijdrage ook haar werk wat uitvoeriger bespreken. In *Women in Western Political Thought* (1979) analyseerde ze het patriarchale denken over vrouwen en de scheiding tussen het private en publieke domein in het Westerse filosofische canon, van Plato en Aristoteles tot Hobbes, Locke, Rousseau en J.S. Mill. In *Justice, Gender and the Family* (1989) wijst ze eveneens op de patriarchale veronderstellingen en theoretische inconsistenties in recente politieke theorieën, zoals die van John Rawls, Robert Nozick en Alisdair MacIntyre en op het negeren door deze ‘rechtvaardigheidstheorieën’ van één van de meest fundamentele vormen van ongelijkheid, namelijk genderongelijkheid. In haar essay ‘Is Multiculturalism bad for Women?’ (1999) wees ze op een gelijkaardig ontbreken van aandacht voor genderongelijkheid en feministische kritiek in de recentere theorievorming en opvattingen over multiculturalisme, maar kreeg daardoor vooral tegenwind vanuit (feministische) postkoloniale hoek omwille van haar ‘essentialiserende’ en stereotiepe visie op niet-westerse culturen en religies enerzijds en haar liberaal ‘westers’ uitgangspunt anderzijds als norm voor niet-westerse culturen of opvattingen. Okin schreef verschillende artikelen over genderongelijkheid in verschillende culturen (1995) en vrouwenrechten en culturele verschillen (2000) waarin ze het ook opnam tegen het anti-essentialisme of anti-substantialisme van de recentere postmoderne feministische theorievorming. Zie ook voor een recente ‘state of the art’ in de discussie volgend op Okins is ‘Is Multiculturalism Bad for Women?’ (Fisher, 2004)

lende culturele/religieuze gemeenschappen naast elkaar kunnen leven en elkanders culturele tradities en gebruiken wederzijds respecteren, zelfs als deze tradities gebeurlijk in strijd zijn met fundamentele (westerse?) waarden zoals respect voor individuele mensenrechten. Volgens diezelfde theorieën zijn noties als individuele mensenrechten westers geïnspireerd en/of 'imperialistisch', valselijk universaliserend en derhalve niet representatief voor de bestaande culturele en morele diversiteit.

Tegenover die cultuurrelativistische of communitaristische theorieën over het multiculturele samenleven kunnen meer universalistische, liberale pleidooien worden geplaatst die het accent leggen op individuele vrijheden en rechten, zoals die van Okin. (cfr. Barry, 2001; Nussbaum, 1999) Deze benaderingen verdedigen een gelijk respect voor een diversiteit aan culturele tradities en praktijken, op voorwaarde dat ze niet in strijd zijn met universele normen zoals individuele mensenrechten. In deze visie is tolerantie een wederkerige norm die vervolgens het beschermen van culturele praktijken die van weinig tolerantie getuigen tegenover individuele leden met een ander huidskleur, politieke of religieuze overtuiging, gender of seksuele geaardheid uitsluit. Mensenrechten zijn individuele en universele rechten die niemand ontzegd kunnen worden, ook niet op grond van religieuze of culturele argumenten.

Een probleem met deze liberale opvattingen en theorieën is dat gelijke rechten en vrijheden niet automatisch resulteren in een meer egalitaire maatschappij. Dit is onder meer gebleken in het Westen waar na decennia feministische strijd voor gelijke rechten gendergelijkheid op cruciale levens- en machtsdomeinen nog steeds niet is bereikt. Ondanks hun formele gelijkheid kennen vrouwen nog altijd geen sociale of economische gelijk(waardig)heid. Ze blijven ondervertegenwoordigd in topposities, verdienen minder, zijn vaker het slachtoffer van armoede, verrichten meer onbetaalde zorgarbeid, zijn vaker het slachtoffer van geweld en seksuele uitbuiting, worden vaker geconfronteerd met onderdrukking en geweld in de familiale sfeer, enz. Feministische kritieken – en in het bijzonder ook die van Susan Okin (1989) zelf – op klassieke en sociale liberale theorieën zoals die van John Rawls (1972; 1999), hebben omstandig beargumenteerd hoe het liberale burgerschapsmodel veeleer een mannelijke perspectief en/of mannelijke belangen representeert dan een universele of onpartijdige norm. (cfr. Benhabib, 1992; Pateman, 1988)

Recente theorieën over multicultureel burgerschap beroepen zich op gelijkaardige argumenten. Zo argumenteert Will Kymlicka (1999) dat het louter toekennen van gelijke individuele rechten in de context van een multiculturele samenleving met meerderheden en minderheidsculturen niet volstaat om de achterstelling van minderheden weg te werken. Ook structuren en instellingen, zoals het onderwijs en de media, weerspiegelen de normen en belangen van de meerderheidscultuur, waardoor speciale groepsrechten en maatregelen, zoals taalrechten (denk aan het Belgische taalgemeenschappen-multiculturalisme), gewaarborgde politieke representatie, subsidiëring van etnische media, religieuze minderheden (denk aan het Belgische levensbeschouwelijke zuilen – multiculturalisme) of compensatie voor historisch aangedaan onrecht zoals het verlies van eigendommen en land, enz. noodzakelijk zijn om minderheidsculturen te beschermen tegen de bedreiging van de economische of politieke dominantie van meerderheidsculturen. In tegenstelling tot andere multiculturele samenlevingspleidooien baseert Kymlicka (1995) zijn multiculturele burgerschapsvisie op liberale uitgangspunten. Ieder individu heeft het recht op de mogelijkheidsvoorwaarden voor de ontwikkeling van een positie-

ve eigenwaarde en zelfrespect. Het behoren tot een gerespecteerde culturele groep of gemeenschap met een eigen taal, geschiedenis of religie en de mogelijkheid tot positieve identificatie met deze groep is voor kinderen en leden van minderheden dan ook noodzakelijk om dit gevoel van eigenwaarde en zelfrespect te kunnen verwerven en te ontwikkelen. Vanuit deze individueel rechtsbasis kan bijgevolg de bescherming van groepen en het verlenen van groepsrechten verdedigd worden, op voorwaarde dat die niet in strijd zijn met andere individuele rechten. Zo zijn beperkingen op of schendingen van burgerlijke en politieke vrijheidsrechten van culturele groepen of gemeenschappen ten aanzien van individuele leden met dit liberaal multiculturalismemodel onverenigbaar. Groepen die openlijk en formeel vrouwen discrimineren, door hen bijvoorbeeld gelijke rechten op onderwijs of stemrecht te onthouden, kunnen volgens Kymlicka geen aanspraak maken op specifieke groepsrechten die dergelijke discriminerende praktijken beschermen of in stand houden.

In hun kritiek op de ontoereikendheid van de klassieke liberale conceptie van individuele rechten kunnen het feminisme en het multiculturalisme elkaar vinden, terwijl ze zich in andere aspecten, en in het bijzonder in de mate waarin multiculturele pleidooien worden gefundeerd op een symbolische en functionele scheiding tussen het publieke en private domein, zich radicaal tegenover elkaar positioneren. Een van de belangrijkste inzichten van feministische kritiek is namelijk dat precies die symbolische scheiding tussen het private en publieke domein medeconstitutief is voor de onderdrukking en ongelijkheid van vrouwen. Het is in de eerste plaats in de private sfeer of in het gezin dat meisjes en vrouwen geconfronteerd worden met geweld en met controle over hun lichamen, hun seksualiteit en hun vrijheid. Hier worden dikwijls vrouwonderdrukkende normen, regels en praktijken overgedragen en gepraktiseerd en worden meisjes gesocialiseerd tot onderdanigheid en volgzzaamheid aan mannen – vaders, broers, echtgenoten, religieuze leiders... Het privé-domein dat in klassieke liberale theorieën netjes van kritische beschouwingen over individuele rechten en rechtvaardigheid werd gevrijwaard, wordt nu precies door multiculturalisten opgeëist als vrijplaats voor culturele diversiteit en immuniteit. In tegenstelling tot het publieke domein waar algemene wetten, regels en gelijkheid doorgaans wel als norm aanvaard worden betreffen multiculturele claims heel vaak het domein van genderrelaties, seksualiteit en huwelijks- en gezinsvorming. Dit uit zich in de context van internationale rechtsverhoudingen waar conflicten zich in hoofdzaak afspelen omtrent bepalingen in het domein van het familierecht: huwelijks- en echtscheidingvoorwaarden, voogdijrechten, eigendomsrechten en erfrecht.

Discriminatie van vrouwen is vaak minder openlijk en minder formeel en uitbuiting of geweld op vrouwen blijft vaak verborgen in de huiselijke sfeer. In heel wat culturen wordt een dergelijke controle over vrouwenlichamen in de private sfeer afgedwongen door middel van reële of symbolische vaders (God, profeten enz). Bovendien zijn het ook vaak zelfverklaarde mannelijke gezags- of leidersfiguren die zich als de vertegenwoordigers van ‘de’ gemeenschap opwerpen. Zo waarschuwden Gita Sahgal en Nira Yuval-Davis (1992) reeds meer dan tien jaar geleden voor de nefaste gevolgen voor vrouwen en jongeren van het Engelse ‘community-based’ model dat minderheidsgroepen als ‘intern homogeen’ benadert en geen aandacht heeft voor interne conflicten en machtsongelijkheden. Eisen van vrouwen binnen deze gemeenschappen voor meer gelijkheid en vrijheid worden precies daardoor niet als cultureel legitiem of authentiek

beschouwd. In naam van het pluralisme worden dan net intolerante ideologieën geaccepteerd. (ibid.: 8). Zoals Okin ook aan het einde van haar essay ‘Is multiculturalisme slecht voor vrouwen?’ opmerkte: vrouwen in minderheidsgroeperingen kunnen vaak niet deelnemen aan onderhandelingen over groepsrechten of multiculturele aangelegenheden. Het gevolg is dat ‘in naam van’ cultuur of religie de meest conservatieve gezagsdragers zich opwerpen als vertegenwoordigers van de groep en zo actief bijdragen aan het in stand houden en zelfs intensifiëren van reeds bestaande gendergebonden discriminatie.

Het multicultureel model dat de gemeenschap laat beslissen over aspecten die onder het familierecht ressorteren, geeft minderheden vaak een grotere macht en controle over hun meest kwetsbare leden, zoals vrouwen. Ayelet Shachar (2001) noemt dit de ‘paradox van de multiculturele kwetsbaarheid’: maatregelen die bedoeld zijn om de status van individuen als leden van een minderheidsgroep te verbeteren, kunnen kwetsbare leden van die gemeenschap onrecht aandoen, hun individuele burgerschapsrechten in het gedrang brengen en de macht van (religieuze) leiders vergroten. Een multicultureel beleid dat aantrekkelijk lijkt vanuit een inter-groepspectief kan dus vanuit een intra-groepspectief nadelig zijn voor de meest kwetsbare groepsleden. Deze paradox stelt zich vooral in het domein van het familierecht, omdat dit precies ook bepaalt wie deel uitmaakt van een gemeenschap en haar collectieve identiteit.

Zo werd onlangs in Canada, het land dat de voorbije jaren van het multiculturalisme zowat haar waarmerk heeft gemaakt, de invoering van de sharia gevraagd. In Ontario is sedert begin de jaren ‘90 een provinciale wet van kracht die minderheidsgroepen toelaat bepaalde burgerlijke zaken, zoals huwelijken en echtscheidingen, erfrecht en hoede-recht over kinderen zelf te regelen, op voorwaarde dat alle betrokken partijen zich vrijwillig onderwerpen aan dat gezag en de mogelijkheid hebben om bij Canadese rechtbanken in beroep te gaan. Binnen dit kader wenst de *Canadian Society of Muslims* ook de islamitische sharia te laten gelden. Dit houdt in dat betrokken partijen hun geschil kunnen voorleggen aan een derde partij of arbiter – in dit geval een imam, een moslim-ouder of -advocaat – die vervolgens een beslissing neemt. De beslissing mag niet in strijd zijn met het Canadese recht (maar er is geen controle en toezicht door derden of plicht tot rapportage) en de partijen behouden het recht om tegen de beslissing in beroep te gaan bij een gewone rechtbank. De druk om de sharia te volgen is voor gelovigen echter zo overweldigend, dat het weinig waarschijnlijk is dat men tegen zo’n beslissing in beroep zal gaan. Wie dat doet, zou als een slechte moslim beschouwd worden.

Tegenstanders van deze idee vinden dat de sharia in strijd is met de gelijkheid van vrouwen en mannen, zoals dit in de Canadese grondwet is opgenomen, en dus niet vatbaar is voor multiculturele accommodatie. De invulling en interpretatie van de sharia verschilt echter enorm van land tot land en het is bijgevolg ook niet duidelijk wat er in de Canadese context precies onder verstaan zal worden.<sup>3</sup> Anderen argumenteren dan weer dat de sharia niet in tegenspraak is met het Canadese burgerschap, zolang de partijen er zich vrijwillig aan onderwerpen. Die vrijwilligheid vormt echter een heikel punt in de discussie. Wanneer een vrouw bijvoorbeeld zou opteren om de beslissing van de sharia-rechtbank niet te volgen, dan zal ze door haar geloofsgemeenschap beticht worden van blasfemie en apostasie. De ‘Canadian Council of Muslim Women’, een groep van gelovige vrouwen die niet de sharia als zodanig betwisten maar wel de toepassing van het islamitische familierecht, vraagt zich af hoe vrijwillig Canadese moslimvrouwen een

geschil door deze vorm van arbitrage zouden laten beslechten. Hoe vrij is de keuze van heel wat vrouwen uit Pakistan, India of Afghanistan die naar Canada zijn geëmigreerd en vaak geïsoleerd leven van de rest van de samenleving, ondergeschikt zijn aan de wil van hun echtgenoot en familie, en niet weten welke rechten ze hebben in Canada?<sup>4</sup> Deze moslimvrouwenorganisatie stelt dat er ‘misbruik’ van het Canadese multiculturalisme wordt gebruikt om de gelijke rechten aan bepaalde groepen, zoals moslimvrouwen, te ontnemen.<sup>5</sup>

De eenzijdige media-aandacht voor de positie van vrouwen in de Islam, mag niet doen vergeten dat andere godsdienstige gemeenschappen, en in het bijzonder fundamentalistische bewegingen (zie Howland, 1999), zich opvallend profileren rond eisen in verband met rechten van vrouwen over hun lichaam, seksualiteit en voortplanting. Christelijke fundamentalistische bewegingen zoals die in de Verenigde Staten opgang maken, ijveren o.a. om abortus terug illegaal te maken en artsen die dit uitvoeren te vervolgen.

## 2. Recht versus beleid of een principiële versus pragmatische aanpak van vrouwenbesnijdenis en gedwongen huwelijken?

### 2.1. *Vrouwenbesnijdenis of genitale verminking*

De casus en het debat die Saharso in haar bijdrage als uitgangspunt neemt, heeft raakpunten met de casus van genitale verminking in de bijdrage ‘Vrouwenbesnijdenis in Europa. Enkele knelpunten in de aanpak van de gezondheidszorg, wetgeving en preventie’ van Els Leye, Jessika Deblonde en Marleen Temmerman. Met de immigratie van vluchtelingen en migranten afkomstig uit Afrikaanse gemeenschappen waar vrouwelijke genitale verminking wordt gepraktiseerd, worden gezondheidswerkers in Europa ook steeds vaker met deze praktijk, de gevolgen en bepaalde verzoeken om er aan deel te nemen geconfronteerd. De medisch ethische vraagstelling vertoont gelijkenissen met verzoeken tot hersteloperaties van het maagdenvlies: moeten artsen bijvoorbeeld ingaan op uitdrukkelijke verzoeken tot herinfibulatie na de bevalling van meerderjarige

<sup>3</sup> Tegenstanders verwijzen in de discussie al snel naar de Nigeriaanse sharia, waarin steniging en amputatie van lichaamsdelen als strafmaatregelen zijn opgenomen. Zulke maatregelen zijn echter zeker niet in alle landen in de sharia opgenomen. Bovendien is het totaal uitgesloten dat dergelijke praktijken in de Canadese context ingevoerd zouden kunnen worden, omdat ze fundamenteel in strijd zijn met de grondwet. Landen met grote moslimpopulaties zoals India, Indonesië en Bangladesh hebben vaak ook een seculiere grondwet en seculiere wetten en passen slechts enkele islamitische bepalingen toe inzake familierecht. Toch kunnen we stellen dat de invulling van de sharia doorgaans patriarchaal is, en vrouwen in geval van erfrecht, echtscheiding of hoederecht systematisch worden benadeeld. Cfr. ‘Women Living Under Muslim Law’ ([www.wluml.org](http://www.wluml.org)): onderzoek in 15 verschillende landen

<sup>4</sup> De groep is daarnaast ook bezorgd over het toenemende belang van de sharia voor de identiteit van hun geloofsgroep en over de intrede van rigide versies van de islam in westerse samenlevingen.

<sup>5</sup> Zie: ‘Position statement on the proposed implementation of sections of muslim law (sharia) in Canada’ ([www.ccmw.com](http://www.ccmw.com))



vrouwen? Bieden gemedicaliseerde ‘lichte’ versies van besnijdenis, zoals de prik in de clitoris onder verdoving, een minder gevaarlijke alternatief om toch te kunnen confirmeren aan traditie? Of getuigt dit hoe dan ook van een onaanvaardbare inbreuk op het recht op lichamelijke integriteit? Leye, Deblonde en Temmerman hebben een verschillende disciplinaire – medische en sociaal agogische – achtergrond en verwerken in hun bijdrage verschillende perspectieven. Het artikel gaat in op de verschillende achtergronden van deze praktijk en onderzoekt vervolgens welke strategieën Europese landen op gebied van wetgeving, gezondheidszorg en preventie (kunnen) ondernemen.

Wereldwijd worden jaarlijks nog minstens 100 miljoen vrouwen en twee miljoen kleine meisjes besneden, de overgrote meerderheid in Afrikaanse landen. Waar – of toch tenminste extreme vormen van infibulatie – in het Westen vrouwenbesnijdenis bijna unaniem als een ernstige schending van mensenrechten wordt begrepen, houdt de uitoefening van deze traditie met het immigratieproces niet automatisch op. Een wettelijk verbod verhindert immers geen clandestiene uitoefening ofwel worden de meisjes naar een Afrikaans land gebracht en besneden zonder veel risico op vervolging, maar dan met des te meer gezondheidsrisico’s en zelfs levensgevaar.

Zo lanceerde de Nederlands-Somalische VVD-politica Ayaan Hirsi Ali het voorstel (januari 2004) om in de strijd tegen illegale meisjesbesnijdenissen een jaarlijks verplicht medisch onderzoek voor migrantenmeisjes uit risicogebieden als Somalië, Eritrea, Soedan en Egypte en een meldplicht voor artsen in te voeren. Als zou blijken dat de meisjes besneden zijn, moeten ouders en besnijders worden vervolgd, aldus Hirsi Ali. Zoals hoger aangegeven is het probleem van de strafrechtelijke aanpak dat besnijdenis nog meer in de taboesfeer terechtkomt en ‘ondergronds’ gaat, met alle schadelijke gevolgen van dien. Bovendien stelt zich ook de vraag of de selectiviteit van deze aanpak wel verenigbaar is met het gelijkheids- en het non-discriminatiebeginsel, en of een verplicht gynaecologisch onderzoek geen vergaande inbreuk is op de fysieke en seksuele integriteit van jonge meisjes. Voor o.a. Odile Verhaar (2004) zou een coherent beleid gericht op voorlichting, educatie, dialoog en ‘empowerment’ veel beter de algehele fysieke en geestelijke gezondheid van de betrokken meisjes kunnen garanderen dan de door Hirsi Ali aanbevolen strategie.

De bijdrage van Leye e.a. wijst eveneens op de noodzaak van een contextsensitieve en pragmatische aanpak, zoals dit door Sawitri Saharso in haar bijdrage wordt beargumenteerd (zie ook Carens, 2001). Vanuit een pragmatische houding suggereerden Bartels en Haaijer (1992) begin jaren negentig reeds om de mildste vorm van meisjesbesnijdenis, namelijk een prik of sneetje in de clitoris, toe te staan en onder medische toezicht uit te voeren. Dit voorstel lokte onder andere hevige reacties uit onder feministen omdat dit een vrijbrief zou verlenen aan het seksueel verminken en onderdrukken van meisjes. Andere feministen stellen daarentegen juist het welzijn van de meisjes en het respect voor hun culturele identiteit voorop.

De ethische vraagstellingen rond de huidige aanpak van vrouwenbesnijdenis in westerse liberaal-democratische landen, zijn verbonden met veel bredere discussies en controverses rond deze praktijk, die de laatste decennia de internationale publieke opinie hebben beroerd. Ook in de landen van herkomst wordt dikwijls de discussie over FGM (female genital mutilation) gevoerd vanuit een schijnbaar onverzoenbare tegenstelling tussen ethisch universalisme versus cultureel relativisme of het primaat van universele en individuele mensenrechten versus culturele of groepsrechten. Westerse cultuurantro-

pologen die vroeg in de twintigste eeuw in Afrika en Azië geconfronteerd werden met rituelen van vrouwen- en mannenbesnijdenis hebben deze doorgaans relativistisch geïnterpreteerd – zoals dat hun discipline typeerde – dat wil zeggen door besnijdenissen te situeren binnen de lokale culturele context en waardensystemen, vrij van morele veroordeling. De zeer gevarieerde vormen van besnijdenis werden geanalyseerd vanuit hun culturele inbedding in bepaalde (overgangs)rituelen, en de onlosmakelijke verbondenheid met autochtone constructies van sociale relaties en gender- en groepsidentiteit. Pas in de jaren zeventig werd vanuit westerse landen door feministen en mensenrechtenactivisten een echte beweging tegen deze vorm van ‘geweld tegen vrouwen’ ingezet, en werd het fenomeen dikwijls hevig veroordeeld in de populaire en academische geschriften. Tegenover het overwicht van dit ‘advocacy’-type van publicaties, waarin het dikwijls ontbreekt aan betrouwbaar bewijs- en bronnenmateriaal, groeit echter de laatste jaren het aandeel aan degelijk empirisch onderzoek, dat meer inzicht verleent in de enorme diversiteit en historische ontwikkeling, het voorkomen en de gezondheidsconsequenties van vrouwenbesnijdenis (Obermeyer, 2001). De discussies worden daardoor steeds genuanceerder, voorbij de impasse van ‘relativisme versus universalisme’ en met meer aandacht voor de perspectieven, ervaringen en analyses van de vrouwen in kwestie. (cfr. Abusharaf, 2001; Njambi, 2004).

Zo leveren vele Afrikaanse en Arabische vrouwen kritiek op het heersend westerse discours over vrouwenbesnijdenis en de ‘kruistochten’ die worden gevoerd tegen deze ‘barbaarse martelpraktijk’. Ze beschouwen dit als een weerspiegeling van typische eurocentrische preoccupaties en westerse waarden ten aanzien van seksualiteit en individualisme. Velen zien vrouwenbesnijdenis – en de uitroeiing daarvan – bovendien vaak niet als de grootste prioriteit voor vrouwen in ontwikkelingslanden – in vergelijking tot verbeteringen op het vlak van alle andere (reproductieve) gezondheidsrisico’s (zoals HIV/AIDS), geweld, armoede, ondervoeding, ongelijke toegang tot onderwijs en jobs, ongelijkheid in het familierecht m.b.t. huwelijk en echtscheiding, enz.

Zoals Leye e.a. aanhalen worden gezondheidswerkers in het Westen ook in toenemende mate geconfronteerd met de vraag van autochtone vrouwen naar ‘designer vagina’s’. Enige crossculturele vergelijking en zelfreflectie is hier dus zeker niet overbodig. Ethisch gezien kan de besnijdenis van jonge meisjes en de vraag naar een smallere vagina of de vraag tot herinfubulatie van volwassen vrouwen echter niet op dezelfde leest geschoeid worden.

In het negentiende-eeuwse Verenigde Staten en Europa, en zelfs tot in de jaren veertig van de vorige eeuw, werd clitoridectomie dikwijls uitgevoerd ter ‘genezing’ van nervositeit en masturbatie (Lane & Rubinstein, 1996). Niet-westerse feministen spelen de bal vaak terug door erop te wijzen dat ook westerse vrouwen nog altijd met allerlei vormen van seksdiscriminatie te maken hebben, en dat geweld tegen vrouwen, kinderprostitutie, verkrachtingen en zelfs ‘vrij gekozen’ cosmetische chirurgie, net zo goed kenmerkend zijn voor een patriarchale orde. Het bediscussiëren van vrouwenbesnijdenis uit haar context en op een manier die de ‘humaniteit’ van de vrouwen in kwestie ontkent, getuigt niet van het nodige respect waarbij de ‘ander’ als gelijkwaardige gesprekspartner wordt beschouwd (Lane & Rubinstein, 1996)

Wairim Ngaruiya Njambi (2004) stelt dat de manier waarop het heersend ‘anti-FGM discours’ wordt gevoerd, niet alleen een diversiteit aan praktijken homogeniseert, maar een (lees: westers en dus cultuurspecifiek) beeld van het ‘normale’ of ‘natuurlijke’

vrouwenlichaam en de vrouwelijke seksualiteit tot de universele norm maakt. Hoewel FGM door de Wereldgezondheidsorganisatie als medisch ‘onnodig’ wordt beschouwd, worden praktijken zoals mannenbesnijdenis, cosmetische chirurgie en correctieve chirurgie bij interseksuele kinderen niet in vraag gesteld en passen ze in bepaalde contexten (bijv. in de VS) wel in een visie op het ‘normale’ gendered of seksuele lichaam (besneden penissen, borstimplantaten, onambigue genitaliën). Dit discours berust op een cartesiaanse dualistische ontologie van natuur en cultuur en typeert de koloniale of cultureel imperialistische houding van de beschavingsmissie waarbij het ‘verlichte’ Westen, ‘onderdrukte’ vrouwen in Afrika moet redden van ‘achterlijke’ en ‘barbaarse’ tradities.

Njambi’s postkoloniale feministische analyse ligt in het verlengde van Chandra Talpade Mohanty’s (1991) kritiek op de manier waarop de ‘derde wereld vrouwen’ door westerse feministen vaak als een homogene groep van stemloze slachtoffers worden geconstrueerd. Anderzijds moet zoals hoger aangegeven in de discussie over multiculturele accommodatie ‘in de naam van cultuur’, opgelet worden dat deze welkome dekoloniatietendensen in de representatie en houding ten aanzien van de ‘ander’ niet weer in een nieuw soort van cultureel essentialisme verzanden. Bepaalde lokale praktijken en normen met betrekking tot de positie van de vrouw worden dan gerepresenteerd als een uitdrukking van ‘culturele authenticiteit’ die beschermd moet worden tegen verwestering. Derdewereld-feministen die kritiek leveren op dergelijke strategieën worden vervolgens bestempeld als ‘verraadsters’ van de natie of van cultuur (cfr. Narayan, 1998). Een ver doorgevoerde antiracistische cultuurrelativistische houding tegenover FGM, maar ook tegenover andere praktijken die in dit nummer geproblematiseerd worden, beroept zich ook op een notie van ‘cultuur’ als een statisch of zuiver gegeven. ‘Cultuur’ is mensenwerk en is daarom inherent dynamisch en conflictueus. Een interculturele dialoog met betrekking tot FGM vereist rekening te houden met actuele en historische machtsverhoudingen en privileges, en derhalve inzicht in de individuele en culturele contexten waarin het plaatsvindt. Daarop bouwende effectieve strategieën om het lot van vrouwen te verbeteren zijn bijvoorbeeld samenwerking met lokale initiatieven van Afrikaanse vrouwen rond culturele emancipatie, via educatie of de mogelijkheid van alternatieve rites. De criminalisering en de wettelijke verboden op FGM zoals die in zowel een aantal Afrikaanse als westerse landen van kracht zijn, hebben in ieder geval tot nu toe niet tot een uitbanning van de praktijk geleid.

## 2.2. *Gedwongen huwelijken*

De spanningsverhouding tussen een feministisch principalisme en een feministisch pragmatisme vertoonde zich even in de Belgische discussie over de erkenning van unilaterale verstoting in het Internationaal Privaatrecht. Hoewel de praktijk van ‘verstoting’ vanuit feministisch oogpunt zonder twijfel onaanvaardbaar is, kan men niettemin argumenteren, zoals de adviescommissie van de Senaat ook deed, dat de formele erkenning van deze praktijk, onder strikte voorwaarden, toch in het belang kan zijn van de vrouwen die er het slachtoffer van zijn. Door verstoting te erkennen als een handeling die een echtscheiding tot gevolg heeft, kunnen de slachtoffers namelijk hertrouwen en worden ze beschermd door het Belgische familie- en echtscheidingsrecht. Voor CD&V-

senatrice Sabine De Bethune daarentegen getuigde zo'n erkenning "van een gevaarlijk cultuurrelativisme dat dreigt de verworvenheden van de vrouwenemancipatie en de grondwettelijke en internationaal-rechtelijke erkenning van het gelijkheidsprincipe onderuit te halen".<sup>6</sup> (Coene, 2005a cfr.)

In 'Initiatieven in het Verenigd Koninkrijk inzake gedwongen huwelijken: dialoog, regulering en exit' confronteren Anne Phillips & Moira Dustin de verschillende gehanteerde strategieën met de eerder aangegeven conflicten of spanningen tussen de erkenning van culturele diversiteit en het beschermen van de gelijke rechten van vrouwen. Zij hekelen daarbij een laissez faire of permissieve overheidsbenadering omdat dit precies de rechten van de meest kwetsbaren, jongeren en vrouwen, ondermijnt. Maar Phillips & Dustin plaatsen ook kritische bemerkingen bij andere gehanteerde overheidsstrategieën, die ze grosso modo indelen in drie categorieën: 'regulering van bovenaf of wetgeving', 'dialoog met betrokken gemeenschappen/vertegenwoordigers' en tenslotte de 'exit-optie'. Exit-strategieën zijn beleidsmaatregelen die zich richten op individuele bescherming van leden die zich wensen te onttrekken aan de culturele of familiale eisen, bijvoorbeeld in verband met huwelijksvorming.

Zoals we in het voorgaande deel hebben aangegeven, kunnen volgens liberale multiculturalisten zoals Will Kymlicka groepen of gemeenschappen binnen een liberaal samenlevingsmodel geen rechten krijgen die hen toelaten, in naam van culturele tradities of culturele integriteit, de individuele vrijheid en keuze van hun leden te beperken. Daarom moet aan individuele leden ten allen tijde het recht worden gegarandeerd om zich aan de groep of gemeenschap te onttrekken. Dit 'recht op verlaten' of de '*right of exit-solution*' is volgens feministische critici als Susan Okin (2002) echter niet bevredigend. Onderdrukte personen, en in het bijzonder vrouwen, zijn vaak niet alleen minder goed in staat om hun gemeenschap effectief te verlaten, maar willen dit dikwijls ook niet en hebben daar ook goede redenen voor. De idee uit hun gemeenschap te treden is voor vele vrouwen 'ondenkbaar' of geen realistische keuze. Okin (2002) stelt daartegenover dat vrouwen het recht (moeten) hebben om in de gemeenschap waar ze geboren worden of opgroeien op een faire manier behandeld te worden. Om die redenen hebben overheden van liberale staten de taak om culturele en religieuze groepen op hun grondgebied die vrouwen onderdrukken of discrimineren te stimuleren om discriminerende praktijken teniet te doen en zich te transformeren tot meer 'gendergelijke' culturen, aldus

<sup>6</sup> Plenaire vergaderingen, donderdag 28 april 2004. Handelingen Senaat 3-53 – 'Verstoting is en blijft tegen de openbare orde' (zie [www.sabinedebethune.be](http://www.sabinedebethune.be)). De aanvaarde tekst is de volgende: cfr. Wet van 16 juli 2004 houdende het wetboek van internationaal privaatrecht, art. 57 Buitenlandse ontbinding van het huwelijk gegrond op de wil van de man: " § 1. Een in het buitenland opgestelde akte die de wilsverklaring van de man om het huwelijk te ontbinden vaststelt, zonder dat de vrouw een zelfde recht had, kan in België niet worden erkend. §2. Een zodanige akte kan evenwel in België worden erkend nadat is nagegaan of aan de volgende cumulatieve voorwaarden is voldaan:

- 1° de akte is gehomologeerd door een rechter in de Staat waarin zij is opgemaakt;
- 2° geen van de echtgenoten had op het tijdstip van de homologatie de nationaliteit van een Staat waarvan het recht die vorm van huwelijksbinding niet kent;
- 3° geen van de echtgenoten had op het tijdstip van de homologatie zijn gewone verblijfplaats in een Staat waarvan het recht die vorm van huwelijksontbinding niet kent;
- 4° de vrouw heeft de ontbinding van het huwelijk op ondubbelzinnige wijze en zonder enige dwang aanvaard;
- 5° (...)" Zie ook (Coene, 2005b)

Okin, bijvoorbeeld door godsdiensten subsidies te onthouden indien ze niet aan die voorwaarden voldoen.

Bij geweld op vrouwen, ook in de context van de huiselijke of familiale sfeer, overstijgt de verantwoordelijkheid van een overheid die van het louter garanderen van het formele recht om het gezin te verlaten. Dat zou ook moeten gelden in het geval van gemeenschappen en culturele groepen die hun leden onderdrukken. De overheid moet meer doen dan enkel een ‘recht op exit’ garanderen. Exit-benaderingen zijn ook problematisch omdat ze uitgaan van een doctrine van ‘implied consent’: wie geen gebruik maakt van dit recht op exit, zou haar onderdrukte situatie zonder meer accepteren. Ook omgekeerd: wie bezwaren heeft tegen bepaalde praktijken heeft de vrijheid er zich aan te onttrekken; daardoor wordt aan dissidente leden het zwijgen opgelegd terwijl de macht van gevestigde gezagsfiguren en hiërarchieën er door versterkt wordt. (ibid: 214)

Waar preventieve informatiecampaagnes enerzijds en strafrechterlijke vervolging bij inbreuken anderzijds voor de hand liggende overheidsmaatregelen zijn in geval van ernstige schendingen van mensenrechten van vrouwen – zoals bij gedwongen huwelijken of genitale verminking van jonge meisjes – kan men zich echter ook afvragen of deze wel afdoende zijn om die rechten te beschermen. In België werden informatiecampaagnes opgezet door de Minister van Gelijke Kansen en het Steunpunt Allochtone Meisjes en Vrouwen om meisjes over hun rechten en mogelijkheden te informeren wanneer ze vrezden in de vakantieperiode tot een huwelijk te worden gedwongen. Zoals blijkt uit het interview in dit nummer met medewerkers van het steunpunt, bereiken die campagnes in de eerste plaats personen die al vrije toegang hebben tot deze informatie, of voldoende contacten hebben met verenigingen en personen die hen hieromtrent kunnen informeren. De meest kwetsbare, dit zijn vooral jonge, maatschappelijk geïsoleerde en/of recent geïmmigreerde personen worden er hoogstwaarschijnlijk niet door bereikt. Dit kan beschouwd worden als een falen van de overheid in het bieden van een effectieve bescherming van de mensenrechten voor alle inwoners op haar grondgebied.

Deze kern van Okins betoog weerklinkt ook in de aanklacht van Ayaan Hirsi Ali over de laksheid die de Nederlandse overheid in het verleden in naam van het multiculturele ideaal immigrantenvrouwen teveel aan hun lot zou hebben overgelaten. Maar zoals we reeds hierboven hebben aangegeven kunnen ingrijpende vormen van overheidsop treden in de praktijk averechtse of perverse effecten hebben – zoals een toename van de praktijk als een manier om precies de onderdrukte etnische identiteit te affirmeren.

Andere maatregelen, zoals het wetsvoorstel van Mimount Bousakla (SPA) en Ludwig Vandenhove (SPA) tot wijziging van het Burgerlijk Wetboek en het Strafwetboek<sup>7</sup>, viseren dan weer op discriminatoire wijze etnische minderheden en culturen. Zo beogen de indieners, zoals te lezen staat in hun motivering, met hun wetsvoorstel een gedwongen huwelijk, “dat in een aantal culturen gebruikelijk is” als een ‘schijnhuwelijk’ – dwz. een huwelijk dat doel heeft de immigratiewetgeving te omzeilen – te doen begrijpen. Los van het feit dat een toelichting als “zoals in een aantal culturen gebruikelijk is” niet terzake doet en ongepast is in de context van een wetsvoorstel, dient ook verduidelijkt te worden dat geen enkele migrantengemeenschap in België ‘gedwongen huwelijken’ als zodanig goedkeurt. (cfr. Coene, 2005) Dergelijke allusies illustreren op een betreu-

<sup>7</sup> Wetsvoorstel tot wijziging van het Burgerlijk Wetboek en het Strafwetboek, om gedwongen huwelijken tegen te gaan, ingediend door mevrouw Mimount Bousakla en de heer Ludwig Vandenhove, Belgische Senaat, zitting 2003-2004, 23 april 2004.

renswaardige wijze hoe vrouwenrechten in een anti-immigratiebeleid strategisch aangewend worden, zoals ook de vrouwenhandel ten behoeve van de prostitutie eerder al een centraal drijfveer vormde tot drastische en restrictieve maatregelen in het asielbeleid. (cfr. Coene, 2001)

Anne Phillips en Moira Dustin uiten dan ook hun bezorgdheid over de algemenere tendens om de problematiek van gedwongen huwelijken in Europa aan te pakken via restrictieve en sanctionerende maatregelen, en in het bijzonder binnen het kader van de immigratiewetgeving. Verschillende landen zijn onlangs overgegaan of doen voorstellen om de huwelijksleeftijd en binnenkomstvoorwaarden van buitenlandse partners te verstrengen. Dergelijke maatregelen viseren buitenlanders en hebben daardoor een discriminerend effect ten aanzien van etnische minderheden. Het verstevigt het wantrouwen van bepaalde gemeenschappen ten aanzien van de overheid, omdat deze maatregelen veeleer gezien worden als een impliciete racistische immigratieagenda dan een werkelijke poging om rechten van leden van minderheden te beschermen. Een exit-benadering richt zich daarentegen enkel op individuele gevallen en viseert als zodanig geen gemeenschappen. Het nadeel is dan weer dat ze enkel een geval tot geval benadering hanteert en de volledige last voor de oplossing van het conflict bij het individu plaatst – verlaten, verstoting of uitsluiting uit de familiale kring of gemeenschap. Zoals Ayelet Shachar het stelt: “de ‘recht op exit-oplossing’ (...) legt bij het reeds belaagde individu nog eens de verantwoordelijkheid om ofwel op miraculeuze wijze de wettelijke en institutionele voorwaarden te transformeren die haar kwetsbaar maken ofwel de middelen te vinden om haar hele wereld achter te laten. Het is zeker problematisch wanneer een oplossing vraagt dat de meest kwetsbaren de hoogste prijs moeten betalen terwijl de misbruikers ongestoord in hun gemeenschappen kunnen verblijven.” (onze vert.) (2001: 43-44)

Een dergelijke benadering laat bestaande en discriminerende machtsverhoudingen binnen gemeenschappen ongemoeid. Waar dit laatste proces via een dialoogbenadering met de betreffende gemeenschappen op gang zou kunnen worden gebracht, blijkt nu precies die optie in verschillende Europese landen net aan populariteit in te moeten. Phillips en Dustin eindigen hun betoog met een waarschuwing aan feministen om te rechtte bezwaren op de in de praktijk gehanteerde dialoogbenadering niet door een rechts vertoog te laten inpalmen.

### 3. Representatie: koloniaal feminisme ontsluit

Terwijl genderthema's vroeger verwaarloosd werden in theorieën over multiculturalisme, zien we hoe ze vandaag de dag in de politiek en media op heel wat aandacht kunnen rekenen. Sterker nog, zogenoemde genderkwesties als hoofddoeken, gedwongen huwelijken, verstoting, eremoorden, homoseksualiteit, vervullen een prominente en haast – met uitzondering van rituele slachtingen dan – exclusieve rol in publieke controverses omtrent de multiculturele samenleving. Enerzijds wordt het debat gevoerd in termen van waarden en principes zoals tolerantie, gelijkwaardigheid, erkenning van en respect voor diversiteit of de scheiding van kerk en staat, anderzijds is het precies de ‘culturalistische’ conceptualisering en vertaling van reële problemen die ervoor zorgt dat de minderwaardige status van bepaalde minderheidsgroepen er telkens opnieuw door

wordt bekrachtigd. Dit sluit aan bij het wat Jan Blommaert (1998) eerder aanbracht als het – moeilijk te vertalen – onderscheid tussen de ‘integration policies’ en de ‘politics of integration’ in het Belgische migrantendebat.

Culturen en religies van ‘andere’ etnische groepen, immigranten of vluchtelingen te problematiseren en ze voor te stellen als achtergestelde, patriarchale of aan de ‘Verlichting ontsnapte’ tradities die verschillen van en voor conflicten zorgen met de zogenaamde ‘normale’ bevolking, is een manier om sociale spanningen, sociale ongelijkheid, discriminatie en racisme te rationaliseren. In die context wordt ook de maatschappelijke achterstelling van ‘allochtone’ vrouwen uitsluitend verklaard en geduid in termen van de cultuur en de culturele opvattingen en preferenties van hun culturele of religieuze gemeenschap. (Alund, 1996) Achterstelling en uitsluiting van migrantenvrouwen wordt dan niet beschouwd als mede het gevolg van een racistisch en seksistisch vreemdelingenbeleid dat vrouwen die in hun land van herkomst een zekere economische zelfstandigheid genoten via de gastarbeidersmigratie, als volgmigranten in de status van afhankelijkke huisvrouwen heeft gedwongen, en hen – in volle vrouwenemancipatiegolf – alle participatiekansen aan het maatschappelijke leven heeft onthouden.

Eurocentrische en essentialistische visies op cultuur en religie zijn kenmerkend voor tegenovergestelde posities in het multiculturalismedebat. Aan liberaalrechtse zijde wordt vrouwenonderdrukking in de cultuur of religie van ‘de ander’ de inzet van een politieke agenda gericht op aanpassing aan de eigen – lees: superieure – normen en waarden. Aan de linkse, antiracistische zijde leiden zowel cultuurrelativistische als reductionistische ‘cultuurmijdende’ argumenten – in termen van sociale of economische ongelijkheid – dan weer tot een ontkenning of impliciete goedkeuring van reële ongelijkheid en problemen. Het eerste type van essentialisme lijkt in het huidige klimaat van algemene verrechtsing en sinds de ‘faillietverklaring van het multiculturalisme’ de norm te worden in het maatschappelijke debat. Hierbij worden de ‘koloniaalfeministische’ argumenten uit de discussie over de onverenigbaarheid tussen feminisme en multiculturalisme gretig gerecupereerd. Het redden van ‘de onderdrukte moslimvrouw’ is de laatste tijd het hoofdmotief geworden in dit islamofobisch en assimilatie-discours. (cfr. Longman, 2005)

Hoewel politici zoals de Nederlands-Somalische Ayaan Hirsi Ali ongetwijfeld een belangrijke bijdrage hebben geleverd tot het debat over de verbetering van de positie van allochtone vrouwen, hebben ze helaas eveneens dergelijke vooroordelen over en stereotyperingen van ‘de moslimvrouw’ gevoed. Hirsi Ali heeft bijvoorbeeld meermaals gezegd dat de benadeelde positie van moslimvrouwen in Nederland kan worden toegeschreven aan wat zij de islamitische cultuur noemt, waaraan zij het ‘maagdelijkheidsdogma’, ‘gearrangeerde verkrachting’ en huiselijke geweld toeschrijft (Hirsi Ali, 2002). Volgens Halleh Ghorashi (2003) hebben haar uitspraken alleen maar de veronderstelling versterkt dat er helemaal geen ruimte is voor vrouwenemancipatie binnen de Islam. Organisaties van allochtone vrouwen die jaren actief waren, worden niet betrokken bij het debat, noch ondersteund, en het gevolg is dat de dialoog tussen seculiere en religieuze organisaties die werken aan gendergelijkheid alleen maar is bemoeilijkt. Zowel Okin (in haar controversiële essay uit 1999) als Hirsi Ali lijken er vanuit te gaan dat er geen verschillende vormen van feminisme of vrouwenemancipatie mogelijk zijn. Voor hen is een welbepaalde versie van westers seculier (liberaal) feminisme de enige weg.

In ‘De hoofddoek ter discussie. Een nieuwe islamitische identiteit voor vrouwen in seculier-burgerlijk Frankrijk’ analyseert Isabelle Rigoni uitvoerig en met aandacht voor de specificiteit van de Franse context en het beginsel van de ‘laïcité’ het fel gemediateerde hoofddoekendebat in Frankrijk. Rigoni confronteert de verschillende posities die meisjes en jonge vrouwen die een hoofddoek dragen innemen met het politieke, juridische en sociale discours dat *over* hen worden gevoerd. Zonder de werkelijke problemen van meisjes en vrouwen in sommige wijken en gemeenschappen in Frankrijk te minimaliseren, wijst Rigoni op de nefaste effecten van het hoofddoekenverbod zoals dit sedert het begin van dit schooljaar in Frankrijk van kracht is. Ze benadrukt daarbij de nieuwe betekenissen van de hoofddoek onder jonge moslimvrouwen als een manier om hun religieuze identiteit kenbaar te maken en als burgers respect in de Franse samenleving op te eisen.

Ook Rigoni hekelt statische interpretaties en koloniale representaties van de islam, en stelt tenslotte dat, indien het ‘intrinsiek patriarchale of vrouwonderdrukkende karakter van de islam’ de werkelijke inzet van het debat zou vormen, ook ‘onze’ samenlevingsmodellen moeten in vraag gesteld worden gezien ze evengoed teruggaan op een christelijke en patriarchale geschiedenis. Waar men kan tegenwerpen dat de Verlichting vrij radicaal op deze traditie heeft ingegrepen, hebben vrouwen in het Westen toch nog heel lang moeten strijden en wachten op een daadwerkelijke ‘voortuitgang’ in hun rechts- en maatschappelijke positie en het algemeen respect voor hun gelijkwaardige morele en burgerschapstatus.

In de Belgische ‘hoofddoekencontroversie’ (2003-2004) die volgde op de Franse wet die het dragen van ‘provocatieve’ religieuze symbolen in het openbaar onderwijs verbod, werden eveneens ‘feministische’ argumenten strategisch aangewend in een islamofobisch discours, en werd er vanuit politieke of mediahoek niet of nauwelijks geluisterd naar de visies en kritiek van allochtone vrouwen. Vooral na de publicatie van minister Patrick Dewaels essay ‘Elke dwang tot sluieren is onaanvaardbaar’ (*De Morgen*, 10/01/2004), werden in naam van de vrouwenstrijd, alle moslimmannen geculpabiliseerd als vrouwenonderdrukkers en werden moslimvrouwen – eveneens als homogene groep – voorgesteld als ‘arme slachtoffers’ zonder eigen handelingsvermogen of stem (cfr. Longman, 2003).

Terwijl er in tegenstelling tot seculier Frankrijk in het ‘actief pluralistisch’ België geen algemeen wettelijk verbod werd ingevoerd, blijken – ondanks de vele acties en het protest vanwege verschillende organisaties van moslimvrouwen<sup>8</sup> – individuele scholen eigen beperkingen op te leggen en heeft deze zaak de algemene beeldvorming rond de Islam en de positie van de vrouw geen goed gedaan. Het beeld van de ‘onderdrukte moslimvrouw’ wordt blijvend gevoed door bijvoorbeeld reportages met schrijnende individuele getuigenissen van uithuwelijking, terwijl over positieve acties en evoluties (bijv. de hervorming van Belgisch-Marokkaans familierecht) nauwelijks wordt bericht. Zijn vormen van sluieren of hoofdbedekkingen éénduidige uitingen van vrouwenonderdrukking, of gaat het meer om een westers ‘oriëntalistische obsessie’, die zijn wortels heeft in de koloniale tijd? Wetenschappelijk onderzoek toont aan dat de *hijab* meervoudige betekenissen heeft en steeds in zijn historische, politieke, individuele contexten moet worden gesitueerd (cfr. El Guindi, 1999; Shirazi, 2001). Moslimvrouwen en ‘mos-

<sup>8</sup> Zie bijvoorbeeld het in de zomer van 2004 in Vlaanderen opgerichte platform ‘Blijf van mijn hoofddoek’ ([www.bismallah.be/blijfvanmijnhoofddoek/](http://www.bismallah.be/blijfvanmijnhoofddoek/))



limfeministen' die vrijwillig de hoofddoek of een andere vorm van sluier of lichaamsbedekking dragen, kunnen dit bijvoorbeeld doen vanuit een kritische houding ten aanzien van de westerse neo-imperialistische dominantie, haar consumptie-ideologie en exhibitionisme. Sluieren kan uitdrukking geven aan het herclaimen van een eigen politieke, religieuze of etnische genderidentiteit. Een groeiend aantal moslimmeisjes in westerse democratische landen, waaronder nu ook België, eist zo het recht op het dragen van een hoofddoek vanuit het recht op godsdienstvrijheid, en beschouwt een verbod juist als een aantasting en onderdrukking van hun individuele autonomie en mogelijkheid tot emancipatie en maatschappelijke participatie. De hoofddoek wordt dan precies geaffirméerd als een symbool tot erkenning van de individuele autonomie en gelijkwaardigheid van leden van minderheidsgroepen.

In 'Moslima's aan de horizon. Islamitische interpretaties als hefboomen bij de emancipatie van moslima's' onderzoekt Els Vanderwaeren hoe jonge moslimvrouwen in Europese landen – waaronder België – zich beroepen op religieuze teksten om een nieuwe emanciperende en vrouwelijk georiënteerde vorm van de islam te construeren. Zij gaan daarbij eveneens in tegen de populaire en statische representaties van de islam als intrinsiek onderdrukkend en patriarchaal.

Jonge moslimburgers in het Westen uit de tweede en derde generatie van migratie die ten volle aan het maatschappelijke en publieke leven deelnemen worden als religieuze minderheid blijvend met vragen omtrent hun identiteit en geloof geconfronteerd. Deze zoektocht binnen een westerse context leidt tot het verschijnen van specifieke Europese vormen van Islam en een collectieve islamidentiteit. Ook de inmiddels hoger opgeleide dochters en kleindochters van de eerste generatie migranten worden steeds meer religieus zelfbewust, maar stellen tegelijkertijd het voortbestaan van genderconservatieve tradities binnen de familie en gemeenschap, alsook hun marginale positie in islamitische organisaties in de Europese diaspora in vraag. Ze wijzen patriarchale culturele trends maar ook patriarchale interpretaties van religie af, en bepleiten de – gelegitimeerde – mogelijkheid van vrouwelijke (vaak individuele) (her)interpretaties van een gendergelijk(waardig)e islam (via *'iğtihād*, de islamitische traditie van kritisch denken en onafhankelijk redeneren). Hierdoor worden ook traditionele mannelijke autoriteiten en instellingen geconfronteerd met grote aantallen jonge moslimvrouwen die niet langer bereid zijn om zich bepaalde patriarchale of genderconservatieve interpretaties van islam te laten voorschrijven.

Hoewel Vanderwaeren zich begeeft op nieuw en het tot nu toe weinig onderzochte terrein van het hedendaagse Europese islamfeminisme, levert ook haar bijdrage een andere kijk op het spanningsveld tussen feminisme en multiculturalisme. Doordat jonge 'geëmanciperde' moslimvrouwen zelfbewust en met kennis van zaken actief overgaan tot de herinterpretatie van hun religieuze tradities en de constructie van hun eigen 'Europees-islamitische' identiteit, wordt de mythe ontkracht dat de Islam *in se* vrouwonderdrukkend zou zijn. Deze casus illustreert dan ook bij uitstek het inzicht dat feminisme en multiculturalisme niet altijd hoeven te botsen, maar dat er ook ruimte voor verzoening kan zijn. Er wordt vanuit gegaan dat er niet een vorm van (westers seculier) feminisme bestaat, maar dat er meerdere vormen van culturele (inclusief religieuze) feminismen mogelijk zijn. (cfr. Longman, 2004)

In Sarah Bracke's standpunt 'Niet in onze naam! Een hartenkreet tegen de inzet van het feminisme in de beschavingsoorlog' wordt eveneens het patroon van het 'koloniaal fe-

minisme' ontmaskerd dat wordt aangewend in de populaire retoriek van de *clash of civilizations*. Als activiste binnen het feministisch netwerk NextGENDERation geeft Bracke een persoonlijke interpretatie van het collectief proces achter de publieke statement 'Niet in onze naam', waarin de instrumentalisering van vrouwenemancipatie voor assimilatie, racistische, islamofobische en xenofobische agenda's wordt aangeklaagd. Bracke toont hoe die instrumentalisering van het feminisme (zoals in de recente hoofd-doekendiscussie), of de strategie wat Gayatri Spivak (1998) 'witte mannen die bruine vrouwen van bruine mannen redden' noemt bijvoorbeeld ook werd toegepast in de legitimering van de bombardementen op Afghanistan (het bevrijden van Afgaanse vrouwen) en terug gaat tot in koloniale tijden. De 'witte ridders retoriek' wordt ook geïllustreerd aan de hand van het recente Nederlandse integratiebeleid zoals in het 'nieuw realistische' vertoog van de populaire rechtse politicus Pim Fortuyn.

Bracke betreurt tenslotte de wijze waarop sommige feministen (zoals Hirsi Ali) meegaan in het koloniaal feministisch discours in de logica van de botsing der beschavingen, en benadrukt hoe die 'medeplichtigheid' ook *binnen* de geschiedenis van de vrouwenbeweging moet worden gesitueerd. Zij verwijst hierbij naar het zwart feminisme dat steeds heeft geijverd voor de problematisering van racisme binnen de 'mainstream' witte feministische beweging, inzichten die later werden opgenomen in het zogenaamde *kruispuntdenken* (Crenshaw, 1997; Wekker, 2002) binnen de feministische theorievorming, waarbij men de gelijktijdige werking en beïnvloeding van verschillende discriminaties in de werkelijkheid tracht zichtbaar te maken zoals gender, etniciteit, klasse, leeftijd, religie, burgerschapsstatus enz.

Het laatste artikel in dit themanummer is de weerslag van een interview dat de gastredactrices hielden met twee medewerksters van het 'Steunpunt voor Allochtone Meisjes en Vrouwen', Judith Perneel en Nadia Babazia. Hierin wordt toegelicht hoe in praktijk – ver van de sensatiepers – over en aan de emancipatie en participatie van allochtone meisjes en vrouwen in Vlaanderen wordt gediscussieerd en gewerkt.

### **Tot slot: Okins dilemma revisited?**

Het oorspronkelijke essay van Okin 'Is multiculturalisme slecht voor vrouwen?' oogstte zowel kritiek als waardering, omdat ze genderthema's boven aan de agenda van het multiculturalismedebat plaatste. Aan de ene kant benadrukte ze – een belangrijk inzicht van het tweedegolf feminisme – dat genderongelijkheid zich vaak juist in de 'privésfeer' situeert, de sfeer waar volgens het model van groepsrechten culturele normen moeten worden gevrijwaard. Okin werd echter ook een eurocentrische houding verweeten naar aanleiding van uitspraken als "de meeste culturen hebben als een van hun voornameste doelen de controle van vrouwen door mannen" (Okin, 1999: 13). 'Cultuur' krijgt hier een autonome en determinerende kracht toebedeeld, in een nogal statische en stereotiepe voorstelling, hetgeen getuigt van een essentialistische en koloniale zienswijze op culturele praktijken en tradities. Door een visie op culturen als entiteiten te zien in plaats van als het dynamische product van voortdurende reïnterpretatie, onderhandeling en interne strijd, ondersteunt ze op die manier de stelling dat feminisme en multiculturalisme moeilijk verzoenbaar zijn.

Okin haalt ook cultuur en 'religie' door elkaar, wanneer ze ter illustratie van het patriarchale karakter van de meeste culturen kort verwijst naar de 'scheppingsmythes' van het jodendom, het christendom en de islam. Op die manier reduceert ze religieuze tradities – inclusief hun geschriften – tot geabstraheerde, gedecontextualiseerde fenomenen. Wat

is immers een cultuur of godsdienst, wat gebiedt ze en wie bepaalt dit? Vanuit sociaal-wetenschappelijk perspectief staat de inhoud van een godsdienstige tekst niet zozeer ter discussie maar wel wat de religieuze gemeenschap en de individuen in een gemeenschap daaruit selecteren en er mee doen. Religieuze teksten in en vaak binnen dezelfde verschillende religieuze tradities kunnen zo uitspraken bevatten die variëren van misogynie tot gendergelijkwaardigheid of zelfs vrouwelijke superioriteit. Aan de manier waarop die uitspraken worden geïnterpreteerd, geïmplementeerd of gebruikt ter legitiematie van maatschappelijke verhoudingen liggen menselijke machtsprocessen ten grondslag.

De erkenning dat er een conflict kan zijn tussen respect voor culturen en tradities van minderheidsgroepen enerzijds en de bescherming van individuele rechten anderzijds, en tussen de feministische eis van individuele gelijkheid van mannen en vrouwen en multiculturalistische aanspraken op groepsrechten om de cultuur of traditie te beschermen, is wellicht veel minder controversieel dan de vraag *welke* gebruiken en praktijken onderdrukkend zijn of in strijd zijn met individuele rechten en vrouwenrechten en welke groepsrechten dit niet zijn. Dit nodigt uit tot grondig en kritisch onderzoek van gangbare betekenissen van bepaalde symbolen en praktijken in specifieke historische, geografische en sociale contexten, in tegenstelling tot de populaire conceptualisering en representatie van alles wat enigszins ‘anders’ lijkt als per definitie ‘problematisch’ af te doen. Bovendien zijn zowel het feminisme en het multiculturalisme als ideeënstromingen en maatschappelijke bewegingen evenmin ‘intern homogeen of statisch’ en laten ze verschillende posities ten opzichte van concrete vraagstellingen toe. Beide grijpen terug naar belangrijke morele waarden – de morele gelijkwaardigheid van personen en respect voor diversiteit en tolerantie – waarden die steeds opnieuw met kritisch onderzoek en argumenten moeten heroverd en herbekrachtigd worden. We hopen met dit themanummer daartoe een bijdrage te hebben geleverd.

## Literatuur

- ABUSHARAF R.M. (2001), ‘Virtuous Cuts: Female Genital Circumcision in an African Ontology’, *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, 12, 1, 112-140
- AHMED L. (1992), *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven
- ALUND A. (1999), ‘Feminism, Multiculturalism, Essentialism’ in YUVAL-DAVIS N. & WERBNER P. (eds.) (1999), *Women, Citizenship and Difference*, Zed Books, London & New York, 147-161
- BARRY B. (2001), *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Polity Press, Cambridge
- BARTELS K. & HAAIJER I. (1992), ‘*s Lands wijs ‘s lands eer? Vrouwenbesnijdenis en Somalische vrouwen in Nederland*, Centrum Gezondheidszorg Vluchtelingen, Rijswijk

- BENHABIB S. (1992), *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, Cambridge
- BENHABIB S. (2002), *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton
- BLOMMAERT J. (1998), 'Integration policies and the politics of integration in Belgium' in MARTINIELLO M. (ed.), *Multicultural Policies and the State: a Comparison of two European States*, European Research Centre on Migration and Ethnic Relations, Utrecht University, Utrecht, 75-88
- CARENS J. (2000), *Culture, Citizenship and Community. A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford University Press, Oxford
- COENE G. (2001), 'Slachtoffer tegen wil en dank? Over oude koeien en verdronken kalveren in het actuele debat over de internationale vrouwenhandel: een analyse van divergerende feministische perspectieven', *Ethiek en Maatschappij*, 2, 3-52
- COENE G. (2005a), 'Als schijn bedriegt? Culturele, juridische en politieke normativiteit inzake migratiehuwelijken' in CAESTECKER F. (ed.) (2005), *Huwelijksmigratie: een zaak voor de overheid?* Reeks Minderheden in de Samenleving, Acco
- COENE G. (2005b) 'Multicultural Feminism? Reflections on some debates in Flanders', *Revue Européenne des Migrations Internationales*, (in druk)
- COENE G. & LONGMAN C. (2004), 'Eigen emancipatie eerst: Vrouwenrechten en culturele diversiteit in een egalitaire samenleving', *Jaarboek 2005 Sensoa*, Antwerpen (ter perse)
- CRENSHAW K.W. (1997), 'Intersectionality and Identity Politics: Learning from Violence Against Women of Color' in SHANLEY M.L. & NARAYAN U. (eds.) (1997), *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania
- DEWAEEL P. (2004), 'Elke dwang tot sluieren is onaanvaardbaar', *De Morgen*, 1/10/2004
- DOOM R. (1996), 'Inleiding: Globalisering, deconstructie en tolerantie' in DOOM R. (red.), *Tolerantie getolereerd? Islamitische en Westerse Opvattingen*, Mys & Breesch, Gent
- EL GUINDI F. (1999), *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, Berg, Oxford & New York
- FISHER L. (2004), 'Multiculturalism, Gender and Cultural Identities', *European Journal of Women's Studies*, 11, 1, 111-119
- GHORASHI H. (2003), 'Geen ruimte voor dialoog met moslim vrouwen: de arrogante inslag van de huidige vertogen over Islam', *Tijdschrift voor Feministische Antropologie*, 24, 1, 22-30
- HIRSI ALI A. (2002), *De zoontjesfabriek: over vrouwen, islam en integratie*, Augustus, Amsterdam

- HOWLAND C. (ed.) (2001), *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*, Palgrave, New York
- KUKATHAS C. (1997), 'Cultural Toleration' in KYMLICKA W. & SHAPIRO I. (eds.), *Ethnicity and Group Rights*, New York University Press, New York, 60-104
- KYMLICKA W. (1995), *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford
- KYMLICKA W. (1999), 'Liberal Complacencies' in COHEN, J. e.a. (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton University Press, Princeton New Jersey, 31-34
- LANE S.D. & RUBINSTEIN R.A. (1996), 'Judging the Other: Responding to Traditional Female Genital Surgeries', *The Hastings Center Report*, 26, 3, 31-40
- LONGMAN C. (2003), 'Over our Heads? Muslim Women as Symbols and Agents in the Headscarf Debate in Flanders, Belgium', *Social Justice. Anthropology, Peace and Human Rights*, 4, 3-4, 300-332
- LONGMAN C. (2004), 'Priesteres van de miniatuurtempel. Joods-orthodoxe vrouwen: onderdrukt, empowered of geëmancipeerd', *Tijdschrift voor genderstudies*, 2004, 7, 1, 18-29
- LONGMAN C. (2005), 'Gender, Religion and Multiculturalism' in TIMMERMAN C. & SEGAERT B. (eds.) (2005), *Christianity, Islam and Judaism: How to Conquer the Barriers to Intercultural Dialogue?* Peter Lang, Brussels (ter perse)
- MOHANTY C.T. (1991), 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses' in MOHANTY C.T., RUSSO A. & TORRES L. (eds.), *Third World Women and The Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 51-80
- NARAYAN U. (1998), 'Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism', *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 13, 2, 86-107
- NJAMBI W.N. (2004), 'Dualisms and Female Bodies in Representations of African Female Circumcision: A Feminist Critique', *Feminist Theory*, 5, 3, 281-303
- NUSSBAUM M. (1999), *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, New York
- OBERMEYER C.M. (2001), 'Complexities of a Controversial Practice', *Science*, 292, 5520, 1305-1307
- OKIN S. (1979), *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton/New Jersey
- OKIN S. (1989), *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, New York
- OKIN S. (1995), 'Inequalities between the Sexes in Different Cultural Contexts' in NUSSBAUM M. & GLOVER J. (eds.), *Women, Culture and Development. A Study of Human Capabilities*, Clarendon Press, Oxford, 274-297

- OKIN S. (1999), 'Is Multiculturalism Bad For Women?' in COHEN J. et al (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 9-34
- OKIN, S. (2000), 'Feminism, Women's Human Rights and Cultural Difference' in NARAYAN U. & HARDING S. (eds.), *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 26-46
- OKIN S. (2002), 'Mistresses of Their Own Destiny. Group Rights, Gender and Realistic Rights of Exit', *Ethics*, 112, 205-230
- PATEMAN C. (1988), *The Sexual Contract*, Polity Press, Cambridge
- PAREKH B. (2000), *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke, Palgrave
- RAWLS J. (1972), *A Theory of Justice*, Oxford University Press, New York
- RAWLS, J (1999), 'The Idea of Public Reason Revisited' in FREEMAN S. (ed.) (1999), *John Rawls. Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 573-615
- SAHGAL, G. & YUVAL-DAVIS N. (1992), 'Introduction: Fundamentalism, Multiculturalism and Women in Britain' in SAHGAL G. & YUVAL-DAVIS N. (eds.), *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*, Virago Press, London, 1-25
- SAHARSO S. (2000a), *Feminisme versus Multiculturalisme?* Forum, Instituut voor Multiculturele Ontwikkeling, Utrecht
- SAHARSO S. (2000b), 'Female Autonomy and Cultural Imperative: Two Hearts Beating Together' in KYMLICKA W. & NORMAN W. (eds.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, Oxford
- SAHARSO S. (2003), 'Culture, Tolerance and Gender. A Contribution from the Netherlands', *European Journal of Women's Studies*, 10, 1, 7-27
- SHACHAR A. (2001), *Multicultural Juridictions. Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge University Press, Cambridge
- SHIRAZI F. (2001), *Veil Unveiled: The Hijab in Modern Culture*, University Press of Florida, Gainesville
- SPIVAK G. (1988), 'Can the Subaltern Speak?' in NELSON C. & GROSSBERG L. (eds.) (1988), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan Education, Basingstoke, 271-313
- VERHAAR, O. (2004), 'Polarisatie in het Nederlandse debat over vrouwenbesnijdenis', *Tijdschrift voor Genderstudies*, 7, 2, 47-52
- WEKKER G. (2002), *Nesten bouwen op een winderige plek. Denken over gender en etniciteit in Nederland*, Universiteit Utrecht, Utrecht