

DE HOOFDDOEK TER DISCUSSIE

EEN NIEUWE ISLAMITISCHE IDENTITEIT VOOR DE VROUW IN SECULIER-BURGERLIJK FRANKRIJK¹

*Isabelle Rigoni*²

Summary – The debate on wearing the veil at secular French schools goes back to 1989. The first case is worked out by the media, appropriated at once by some politicians who dream to control Islam in France. The stakes involved quickly relate to the French society as a whole. Fifteen years later, the debate seems distinct: a law prohibiting the open religious signs at school is adopted. In theory, it relates to all the pupils and all the religions. In practice, it applies primarily to the veiled girls, thus contributing to sexism and discriminations. This article intends to give a progress report on the French debate relating to the veil. After a short recall of the status of the religions and more particularly of Islam, we will underline the main moments in the socio-politico-legal debate on the veil that questions the concepts of assimilation, communitarianism and feminism.

Keywords – headscarves debate – France – secularism – communitarianism – feminism – mediatization

Inleiding

De geschiedenis van de islam in Frankrijk reikt terug in een collectief geheugen dat nochtans lang verborgen is gebleven. De komst van de eerste moslimmigranten dateert al van een hele tijd terug (90.000 moslims in de jaren '20) en kende vanaf de jaren '50 een snelle stijging (één miljoen na de oorlog in Algerije). Vandaag wordt het aantal moslims op vijf miljoen geschat, waarvan de helft de Franse nationaliteit draagt. De voornamelijk uit de Maghreb-landen afkomstige moslimmigranten van de periode 1945-1975 (de Glorievolle Dertig) beleefden hun godsdienst dikwijls op een discrete en zelfs clandestiene wijze, niet zelden daartoe gedwongen. Met de officiële immigratiestop en de daaropvolgende vestiging van de immigranten en hun families, affirmeert de islampraktijk zich en eist een plaats op. De aanwezigheid is eerst institu-

¹ Dit artikel werd uit het Frans vertaald door Dr. Jo Smets. De Franse woorden 'laïc' en 'laïcité' hebben in het Nederlands geen echt equivalent behalve in de term 'leek' en zijn samenstellingen, die niet zomaar overall kan worden ingezet. In de vertaling wordt daarom vrij (maar telkens passend) gebruik gemaakt van de termen 'seculier', 'seculier-burgerlijk', 'wereldlijk', 'leekendom', 'lekenstaat'... om te verwijzen naar het van religieus, politiek of filosofisch credo ontdane burgerschap waarop de Republiek is gebaseerd.

² Isabelle Rigoni is doctor in de politieke sociologie (Université Paris 8). Ze doceert over internationale migraties, mobilisaties en de media en is onderzoeker aan het onderzoekscentrum Gender en Sociale Verhoudingen aldaar (*Genre et Rapports Sociaux* GERS-IRESCO). Van haar zijn verschenen: *Mobilisations et enjeux des migrations turques en Europe de l'Ouest* (L'Harmattan, 2001) en *Turquie, les mille visages. Politique, religion, femmes, immigration* (dir.) (Syllepse, 2000).

tioneel zichtbaar, door de opening van de eerste gebedsplaatsen, *halal* slagerijen en koranscholen op initiatief van de eerste migranten. Later eigent een deel van de jongere generatie zich de cultuur en religieuze praktijken opnieuw toe, maar op een manier die zich afzet van die van hun ouders. De jaren '90 worden daarop het tijdperk van de aanspraak op een dubbele identiteitsbevestiging, zowel die van Fransman en -vrouw als die van moslim, waardoor zich principes aftekenen van een burgerschap dat het mogelijk maakt een bepaalde vorm van de islam te beleven die in overeenstemming is met de regels van de Franse lekenrepubliek (Cesari, 1994; 1998).

De groeiende zichtbaarheid van de islamitische gemeenschap, waarvan het dragen van de hoofddoek een voor de media bijzonder veelzeggende uiting is, heeft op een radicale wijze de perceptie van de immigratie in Frankrijk gewijzigd. De islam werd een centraal element in het hedendaagse debat over de plaats die moet worden toegekend aan personen uit de immigratiegolf. Dit gebeurde op een ogenblik waarop de islampolitiek een dramatische verschijning op het internationale toneel maakt (Iran, Afghanistan, Algerije, 11 september) en waardoor complot- en manipulatie-theorieën in de hand werden gewerkt. De confrontatie van twee standpunten, één dat de islam associeert met gerechtigheid en democratie en een ander dat de islam met fanatisme en geweld verbindt, versterkt daarbij de defensieve logica van beide visies.

Het sociaal-wetenschappelijk onderzoek naar de islam in Frankrijk is ook grotendeels afhankelijk van dat proces van verhoogde zichtbaarheid. Men kan daarbij drie fases aanduiden (Tietze, 1999): de analyses evolueren van een “islam van vreemdelingen” (die een onzekere overgangssituatie aanduidt) over een “islam van immigranten” (een gevolg van de vestiging) en een “getransplanteerde islam” (van internationale religieuze organisaties, cf. Roy, 1998), naar een “islam van jongeren” (Khosrokhavar, 1997). Tot de jaren '80 is de islam geen specifiek onderzoeksthema en, belangrijker nog, maakt die geen deel uit van een problematiek die eigen is aan de Franse samenleving. De islam wordt als allochtoon beschouwd, als een concept dat verbonden is met migratie en bijgevolg ook met vreemdelingen. Geleidelijk aan wekt de duurzame verankering van moslimimmigranten (vooral Maghrebijnen) in Frankrijk echter een debat op over de islam *in* Frankrijk en over de islam *van* Frankrijk (Leveau & Schnapper, 1987). Dat brengt het bewind ertoe een representatieve vorm van de islam voor ogen te houden. De migrantenjongeren, die al te vaak geassocieerd worden met het “onbeschaafde gedrag” uit de *banlieues*, worden een bijzonder voorwerp van aandacht dat aanleiding geeft tot uiteenlopende stellingnamen: terwijl sommige intellectuelen de vermeende “re-islamisering” van de jongeren interpreteren als het “zich afzetten van het integratiemodel van de Franse Republiek” (Kepel, 1994: 319), beschouwen anderen de islam als “een kans voor Frankrijk” en omgekeerd (Étienne, 1989: 250-256). De “affaire van de islamitische hoofddoek” lanceert ten slotte opnieuw het debat over secularisering en noopt terzelfder tijd tot een reflectie over religiositeit in de vrouwelijke wijs (Gaspard & Khosrokhavar, 1995; Weibel, 2000; Amiraux, 2003; Boubekour, 2004) die ook de onderdrukking van de vrouw opnieuw aan de orde stelt (Bourdieu, 1998; Delphy, 1998).

In wat volgt zal ik de verschillende posities die meisjes en jonge vrouwen die een hoofddoek dragen innemen, door hun (vaak individuele, zelfs geïsoleerde) gebruik ervan, relateren aan de sociale, politieke en juridische vertogen waarvan zij het voorwerp vormen. Vooraf schets ik kort de Franse juridische en politieke context en duid ik enkele sleutelmomenten aan die toelaten de ambigue relatie tussen immigratie en de islam be-

ter te begrijpen. Vervolgens analyseer ik het debat dat ontstaat rond zichtbare religieuze praktijken, zoals het dragen van een hoofddoek, en het recente verbod daarop. En tot slot behandel ik de verschillende standpunten van vrouwen en/of feministen, gaande van de categorie leek-en-niet-moslim tot moslim-met-hoofddoek, via de categorie leek-en-moslim. Het debat rond de hoofddoek roept namelijk zonder twijfel een *gender*-kwestie op. Het vraagstuk van man-vrouwverhoudingen is het echte pijnpunt van deze kwestie.

1. Het statuut van godsdiensten en van de islam in Frankrijk

In Frankrijk hangt het statuut van een religie af van het systeem van de zogenaamde lekenstaat. De hedendaagse politieke en juridische debatten over religieuze praktijken in publieke ruimtes zijn nauw verbonden met een historische constructie en een graduele toepassing van het principe van de seculiere burger of leek. Het woord ‘lekendom’ (*laïcité*) dateert van de jaren 1860, maar het concept heeft historische en culturele wortels in de Verlichting en de Franse Revolutie. Het begrip maakt komaf met een monarchie die stoelt op een goddelijk recht en met het beeld van een maatschappij die voortkomt uit een door God gewilde orde. Het lekendom beroept zich op de eerste plaats op universalistische en humanistische, positieve en inclusieve waarden (individuele en publieke vrijheden), en pas in tweede orde op negatieve (scheiding van Kerk en Staat) en exclusieve (het vrijdenken) waarden. De “eerste drempel van secularisering” (Baubérot, 1990) wordt genomen met de verwezenlijking van het Concordaat van 1801, dat de Kerk onder de voogdij van de Staatsmacht plaatst. Het katholicisme wordt vanaf dan de “godsdienst van de meerderheid der Fransen”, terwijl het protestantisme en het jodanisme – minderheidsreligies – geïnstitutionaliseerd worden via kerkraden. De bevestiging van de Republiek vanaf de jaren 1880 draagt bij tot een versterking van de wereldlijkheid, de republikeinen uit de generatie van Gambetta en Jules Ferry zoeken een echte deconfessionalisering van de Staat. Twee belangrijke teksten vormen de basis van deze “tweede drempel van scheiding” (Burdy en Marcou, 1995): de wet van 1 juli 1901 en de wet van 9 december 1905 over de scheiding van Kerk en Staat.³ Deze maatregelen hebben helemaal niet de bedoeling om godsdiensten te laten verdwijnen of de vrijheid van eredienst aan banden te leggen. Het doel is eerder politiek en ideologisch: de wereldlijkheid van de Staat en zijn instellingen verankeren door de netwerken van kerkelijke invloed in te dijen, vooral dan in het onderwijs. Omdat het de Republiek is die wordt gebouwd op de fundamenteën van de school, en niet omgekeerd, wordt het iets begrijpelijker waarom het dragen van een hoofddoek op school zo gevoelig ligt in Frankrijk.

In werkelijkheid is de scheiding tussen Kerk en Staat minder absoluut (fiscale voordelen voor niet-cultusgebonden religieuze verenigingen; voortzetting van het concordaat in Alsace-Lorraine – dat tussen 1870 en 1918 bezet werd door Duitsland — waar de Staat de erediensten financiert en confessioneel onderwijs organiseert). Het is enkel de

³ Artikel 1: “De Republiek verzekert de vrijheid van geweten. Ze garandeert de vrijheid van eredienst onder de enige voorwaarden die hierna worden bepaald in het algemeen belang.” Artikel 2: “De Republiek betaalt, verloont of subsidieert geen enkele eredienst [...]”.

katholieke godsdienst die hierbij haar voordeel haalt. Vandaar dat een gedeelte van de moslimbevolking in Frankrijk zich eerder in een katholiek dan in een seculier land waant. Bovendien is de relatie tussen de openbare machten en de islam in Frankrijk in meer dan één opzicht nog steeds afhankelijk van een “paternalisme dat is overgeërfd uit de era van kolonisatie van Algerije” (Frégosi, 1996), waarvan het speciale statuut van de Grote Moskee van Parijs getuigt. Deze creatie van de IIIe Republiek draagt volledig de stempel van de Franse koloniale politiek in Algerije, zelfs al begon de initiatiefnemer, Édouard Herriot, radicaal en vrijmetselaar, de constructie in 1922 als een eerbetoon aan de moslims die waren gestorven voor “hun” vaderland. Na de onafhankelijkheid wordt de Grote Moskee een plaats waar de invloed van de Algerijnse overheid zich laat gelden. Die mag overigens nog steeds een rector⁴ aanduiden voor het gebouw dat ze zelf voor 90% financiert. Het gezag van de vertegenwoordigers van de Grote Moskee van Parijs wordt fel betwist door andere islamitische organisaties in Frankrijk. Er woedt een hevige concurrentie om de Franse moslimbevolking te vertegenwoordigen in de nabijheid van de publieke overheden die, van hun kant, vaak blind hun weg moeten zoeken in het al weinig transparante moslimverenigingsleven. De behandeling van de islam in Frankrijk blijft dus sterk afhankelijk van de Franse conceptie van het seculiere burgerschap. Dat ziet men bijzonder goed in de *affaires* rond het dragen van opvallende religieuze symbolen in scholen. De “hoofddoekaffaire” bracht de voorbije vijftien jaar een stortvloed aan juridische teksten voort die de complexiteit en ook de actualiteit van het lekendom in Frankrijk weerspiegelen.

2. Het dragen van een hoofddoek: een (oud) politiek-juridisch debat

De ‘hoofddoekaffaire,’ die voor het eerst gestalte krijgt in een school te Creil in 1989, blaast het debat over de lekenstaat nieuw leven in. Het is een gevoelig thema, want de republikeinse school zelf staat op het spel, en de gevallen in kwestie betreffen jonge immigrantenmeisjes uit de eerste golf immigratie (Gaspard & Khosrokhavar, 1995). De aanleiding vindt plaats in oktober 1989, wanneer drie scholieren van hun college in Creil (departement van de Oise) worden weggestuurd omdat ze weigeren hun hoofddoek af te doen in de klas. Een intense mediafocus geeft het lokale conflict al snel de dimensie van een nationale controverse die de traditionele politieke scheidingen overstijgt. De tegenstanders van de hoofddoek komen zowel uit rechtse, extreemrechtse, als uit linkse seculiere hoek, terwijl andere linkse militanten, christelijk of niet, de tolerantie prediken. De enorme mediatisering van de ‘hoofddoekaffaire’ legt tegelijk ook de bestaande spanningen bloot tussen enerzijds de nationale instellingen die uit de Repu-

⁴ Deze afhankelijkheid ten opzichte van het Algerijnse politieke regime geeft in 1992 aanleiding tot een crisis over de aanstelling van een Hoog Staatscomité in Algerije, na de opschorting van het electorale proces en het aftreden van de president van de Franse Republiek. Tedjini Haddam, de toenmalige rector van de Moskee van Parijs, werd benoemd tot lid van het Comité dat vervolgens een polemiek uitlokte met de Franse autoriteiten die hun Algerijnse tegenhangers overtuigen van de onmogelijkheid van het cumuleren van mandaten. Tedjini Haddam werd op 12 april 1992 vervangen door Dalil Boubakeur, de eerste rector met een Franse nationaliteit.

blik groeiden en de hele samenleving vertegenwoordigen en anderzijds de islamitische instanties die gebaseerd zijn op de *Ummah*, de gemeenschap van gelovigen.

Van een politiek en zelfs filosofisch geladen dispuut, evolueert het plots meer naar een juridische kwestie, met name wanneer de toenmalige minister van onderwijs, Lionel Jospin, de Raad van State vraagt of het dragen van religieuze tekens op school al dan niet verzoenbaar is met het principe van het lekenendom in het openbaar onderwijs. Jospin krijgt een positief antwoord, maar met daaraan verbonden voorwaarden (Willaime, 1991), en stuurt daarom in december van 1989 een rondzendbrief naar de schoolhoofden. De richtlijnen van de minister blijven echter zeer algemeen en sturen aan op een geval per geval behandeling.⁵ Uiteindelijk schaart iedereen zich achter de richtinggevende onderwijswet van 1989 die er overigens aan herinnert dat leerlingen in colleges en lycea, in overeenstemming met het respect voor pluralisme en het beginsel van neutraliteit, zowel over vrijheid van informatie als over de vrijheid van expressie kunnen beschikken. Terwijl de enen verwijzen naar het principe van pluralisme en naar vrijheid van expressie om het dragen van uitwendige tekens van religieuze aanhorigheid te legitimeren, beroepen anderen zich op het principe van neutraliteit en zelfs op de strijd tegen discriminatie om het dragen van dergelijke tekens te verbieden.

De ‘hoofddoekaffaire’ houdt daarmee evenwel niet op. Meer nog, de zaak kent een radicalisering. Enkele ouders dagen de interne reglementen die de hoofddoek verbieden voor het administratieve gerecht of vechten de uitsluitingsmaatregelen aan waarvan hun dochters slachtoffer werden. In november 1992 moet de Raad van State, ditmaal als rechter, zich uitspreken over de uitsluiting van drie scholieren van het college van Montfermeil, in het departement van Seine-Saint-Denis, in de Parijse voorstad. De beslissing (arrest van 2 november 1992, Kherouaa e.a.) heft de uitsluitingsprocedure van de drie leerlingen op. De Raad van State herbevestigt zijn beslissing in maart 1994, naar aanleiding van een gelijkaardig geschil in een school te Angers (Maine-et-Loire). Sinds 1989 is het algemene klimaat meer en meer veranderd in de richting van een groeiende vijandigheid tegenover het dragen van de hoofddoek, zoals gelijkluidende opiniepeilingen aantonen. De nieuwe rondzendbrief die in september 1994 door François Bayrou naar de schoolhoofden wordt gestuurd, gooit nog een beetje olie op het vuur. Aan de ene kant aarzelt de nationale Minister van Onderwijs niet om het dragen van een hoofddoek te categoriseren als een ‘aandacht trekkend teken’⁶ en onder te brengen bij ‘opvallende uitdrukkingen van aanhorigheid bij een religie of gemeenschap’ die erop uit zijn bepaalde leerlingen van de gemeenschappelijke leefregels van de school te vervreemden, en eist bijgevolg het verbod ervan. Tegelijk echter hoedt hij er zich voor de ‘meer discrete geloofstekenen’ te veroordelen.⁷ De situatie, die al zeer gespannen was, wordt alleen

⁵ “De Raad van State merkt op dat het geen algemeen en absoluut verbod kan uitvaardigen tegen de hoofddoek of welk ander religieus symbool dan ook, maar dat de dracht ervan wel kan verhinderd worden in functie van de principes die de raad opsomt in zijn advies en na beschouwing van de plaatselijke omstandigheden. De Raad merkt daarnaast ook op dat het eigenlijk aan de schoolraden [...] en aan de bestuursraden van colleges en lycea toekomt, indien nodig en na beschouwing van de individuele en collectieve gedragspatronen die lokaal worden geapprecieerd, de precieze toepassingsmodaliteiten vast te leggen van de principes die hij heeft uitgevaardigd.” Uittreksel van de rondzendbrief van 12 december 1989 van mijnheer Lionel Jospin (in antwoord op het advies van de Raad van State op 27 november 1989), gericht aan schooldirecteurs en prefecten.

⁶ Zie voor dit punt de reacties van Jean-Jacques Delfour, “François Bayrou, semiologisch censor”, *Libération*, 20.10.94 en van Robert Redeker, “Leçon de sémiopolitique à l’usage du ministre de l’Éducation”, *Libération*, 24.11.94, voor wie “de lekenstaat eerder een machine is om symbolen te veranderen”.

maar erger met deze half politieke, half juridische positie die impliciet enkel het geloof legitimeert dat discreet weet te blijven (het katholiek hangertje in de vorm van een kruis kan dus onmogelijk verboden worden), maar ingaat tegen een bepaalde kledingspraktijk die veel zichtbaarder is (het dragen van de islamitische sluier). Daarbij laat hij vooral het veiligheidsaspect gelden, een terugkerend voorwendsel van maatregelen die betrekking hebben op het recht van toegang en op het verblijf van migranten en hun kinderen, en op de islam. De scheidingslijn tussen ‘discreet teken’ en ‘ostentatief teken’ komt steeds meer in ideologisch vaarwater terecht. In die zin moet allicht de verklaring worden begrepen van Edouard Balladur die stelde dat de ‘islamitische sluier’ een ‘ostentatief teken’ is, terwijl het keppeltje dat niet is! Het statuut van de joodse godsdienst in de Franse samenleving is niet vergelijkbaar met het statuut van de islam, en globaal beschouwd heerste de grootste tolerantie tegenover het dragen van een keppeltje of ten aanzien van afwezigheden op zaterdag, de dag van sabbat.

De ‘hoofddoekaffaire’ en de heftigheid waarmee het debat gepaard ging zorgden evenwel voor nieuwe gedragspatronen zowel als voor ongekende vraagstellingen. De kwestie van joodse religieuze praktijken verschijnt voor het eerst in 1995, wanneer de Israëlitische Consistorie van Frankrijk en twee religieuze associaties de Raad van State aanspreken over de kwestie van school op de dag van sabbat. Epiloog: twee arresten staan de afwezigheid op school op de dag van sabbat onder bepaalde voorwaarden toe.⁸ Het debat over de religieuze praktijk in het hart van het schoolsysteem deint dus als een olievlek uit, maar voor de Franse openbare machten blijft de belangrijkste inzet evenwel de relatie met de islam.

De keppeltjesepisode en die van de sabbat duurden slechts een seizoen, maar het debat over het dragen van een hoofddoek ging rustig verder. Het debat oversteeg ook de aanvankelijke context en sloeg over op verschillende, aan de islamitische geloofspraktijk verbonden gedragspatronen in de publieke sfeer. De affaire kent zijn hoogtepunt in 2003-2004. Op 17 december 2003 kondigt president Jacques Chirac een aantal maatregelen aan: een wet over het verbod op ‘aanstootgevende’ religieuze tekens op school en een andere over reglementering in het ziekenhuis (waar een patiënt in principe niet mag weigeren verzorgd te worden door een dokter van het andere geslacht); de oprichting van een ‘Observatoire de la laïcité’ en de opstelling van een ‘Code de la laïcité’ die onder alle ambtenaren en openbaar tewerkgestelden zal verspreid worden. Tegelijkertijd elimineert hij het voorstel van de ‘Stasi Commissie’ om twee supplementaire feestdagen in te stellen, een voor het moslimfeest van Aïd-el-Kebir en een voor het joodse feest van Jom Kippoer. De wet op het verbod van ‘aanstootgevende’ religieuze tekens op school wordt gestemd op 15 maart 2004.⁹ De tekst wordt goedgekeurd door een meerderheid van de afgevaardigden: 494 voor, 36 tegen en 31 onthoudingen.

⁷ “[...] het is niet mogelijk om zulke duidelijke en opvallende religieuze symbolen toe te laten op school die sommige leerlingen precies willen onderscheiden van andere leerlingen en gemeenschappelijke leefregels op school. Deze tekens zijn zelf elementen van proselitisme, zeker en vast wanneer ze vergezeld gaan van een ter discussie stellen van bepaalde lessen en disciplines, omdat ze de veiligheid van de leerlingen op het spel zetten of omdat ze de orde van het gemeenschappelijk leven van de instelling verstoren. Ik vraag u dus om de administratieve adviesorganen voor te stellen om deze opvallende tekens te verbieden in de interne reglementen die zij opstelt, wetende dat de aanwezigheid van meer discrete tekens, vaak een vertaling van een persoonlijke overtuiging, niet aan deze bepaling onderhevig zal zijn. [...]”. Uittreksel van de rondzendbrief van 20 september 1994 van mijnheer François Bayrou aan de schoolhoofden.

⁸ *Le Monde*, 02-03.04.95 en 16-17.04.95.

De inhoud van de wet en zijn inwerkingtreding doen een massa, soms nerveuze debatten oplaaien op het openbare strijdtoneel. Onder de voorstanders vinden we de ‘Union des familles laïques’ die, in een oproep van mei 2003, eist dat de “publieke school onttrokken wordt aan de druk van politiek-religieuze drukingsgroepen.” In totaal worden er vijf oproepen gestart voor een wet tegen religieuze tekens op school. Onder de ondertekenaars bevinden zich ook mensen als Pierre André Taguieff, filosoof en onderzoeksleider aan het ‘Centre National de la Recherche Scientifique’ (CNRS), en Michèle Tribalat, onderzoeksleidster aan het ‘Institut National des Etudes Démographiques’ (INED). Voor de antropoloog Marc Augé (directeur van ORSTOM, daarna EHESS) is het omdat er een “geconcerteerd islam-offensief” aan de gang is dat men wetten moet uitvaardigen om de lekenstaat te verdedigen. In het artistieke milieu spreekt de media-genieke Yamina Benguigui (documentaire- en filmmaakster over de problematiek van de Maghreb-immigratie, en meter van Beur TV) zich uit “voor een wet die hoofddoeken op school verbiedt”, met als voornaamste argument dat in de schoot van de school de “totale neutraliteit” moet worden gewaarborgd. In december 2003 is het vrouwenmagazine *Elle* aan de beurt om zich krachtig uit te spreken voor de nieuwe wet. Zich uiterlijk beroepend op het feminisme lanceert *Elle* in naam van de gelijkheid der seksen, een oproep en een petitie. Een exploit van militantisme dat in de vrouwenbladenpers al 20 jaar niet meer was gezien, maar uiteraard paradoxaal overkomt.¹⁰

Ondertussen gaan er steeds meer stemmen op in het kamp van de tegenstanders van de wet op het verbod op zichtbare religieuze tekens op school. Weinig verrassend is de afkeuring door de vertegenwoordigers van de katholieke kerk (M. Jean-Pierre Ricard, Voorzitter van de Bisschoppenraad in Frankrijk) en van het jodendom in Frankrijk. Volgens de grootabbijn van Frankrijk, M. Sitruk, is het “een aberratie religies te willen muilkorven onder het voorwendsel van het lekendom. [...] De echte lekenstaat bestaat in de neutraliteit van de Staat tegenover een pluraliteit van religies. Geen enkele religie mag een andere domineren en de rol van de Staat bestaat erin een vreedzame, respectvolle coëxistentie van al die religies te garanderen.” Verscheidene organisaties zoals het ‘Mouvement contre le racisme et pour l'amitié entre les peuples’ (MRAP), de ‘Ligue des Droits de l’Homme’, het ‘Fédération syndicale unitaire’ (FSU), het ‘Fédération des conseils de parents d’élèves des écoles publiques’ (FCPE) (oudercomités) en de ‘Ligue de l’Education’, nemen ook officieel standpunt in tegen de wet. In november 2003 ontstaat het één gemaakte collectief ‘Une école pour toutes et tous – Contre les lois d’exclusions’ (Een school voor en van iedereen - Tegen de wetten der uitsluiting) uit drie petitieën die voordien door het collectief ‘Les mots sont importants’ (mei 2003), het collectief ‘Féministes pour l’égalité’ (oktober 2003) en naar aanleiding van de zaak Monique Crinon en Hamida Ben Sadia, gepubliceerd op de website van ‘Centre d’études et d’initiatives de solidarité internationale’ (CEDETIM, november 2003) werden gelanceerd. Het collectief verenigt leken en moslims. In hun totaliteit beschouwd, vormen zowel gelovigen als leken, tegenstanders, gedogers en voorstanders van het dragen van de hoofddoek een erg heterogene massa van morele en fysieke personen die gekant zijn tegen het stemmen en inwerkingtreden van deze wet.

⁹ Wet n° 2004-228 “houdende, door toepassing van het beginsel van de lekenstaat, het dragen van tekens of gewaden die een religieuze aanhorigheid veruitwendigen in openbare scholen, colleges of lycea”. J.O. van 17 Maart 2004.

¹⁰ Zie <http://www.acrimed.org/article1432.html>

De wet wordt van kracht bij het begin van het schooljaar op 2 september 2004. Op de eerste schooldag telt het nationale Ministerie van Onderwijs 110 meisjes die weigeren hun hoofddoek af te zetten: tien keer minder dan in 2003. Er worden bemiddelaars naar sommige scholen gestuurd, die de verschillende geloofsovertuigingen, belangen en gevoeligheden van elkeen proberen te verzoenen. Op 19 september telt het ministerie “101 probleemgevallen”, op 5 oktober zijn dat er nog maar 80. Een maand na de eerste schooldag is nog geen enkele uitsluiting officieel uitgevoerd. De wens van het ‘Comité van de rechten van het Kind van de Verenigde Naties’ om het verbod op zichtbare religieuze tekens op school niet te laten ontfaan in de uitsluiting van jonge meisjes uit het schoolsysteem, wordt op het eerste zicht gerespecteerd. Maar een maand na de eerste schooldag van 2004 praat het collectief ‘Une école pour toutes et tous’ over een “uitsluitende, seksistische en racistische wet”. Het klaagt in het bijzonder de ‘zelf-ontscholing’ aan van meisjes die een hoofddoek dragen en op de eerste schooldag niet meer zijn komen opdagen. Sommigen van hen worden ingeschreven aan het ‘Centre Nationale d’Etudes à Distance’ (CNED), anderen worden volledig uitgesloten uit het onderwijssysteem. Geen uitsluiting van de betrokken autoriteiten, dat is waar. Wel zelfuitsluiting door jonge meisjes, soms gepaard met psychologische problemen die te maken hebben met wat zij beschouwen als een aanslag op hun intimiteit. Moeders van leerlingen die zelf een hoofddoek dragen worden bovendien illegaal de toegang tot de school of deelname aan uitstapjes ontzegd (*Libération*, 12/10/2004). Het collectief bereidt een “zwartboek” voor over het begin van het schooljaar en wil samen met enkele vrouwen die een hoofddoek dragen de gerechtelijke vervolging starten en in enkele “ronduit schandalige gevallen” juridische stappen zetten. Het dragen van een hoofddoek is niet het enige wat op het spel staat. Ook de turban van de Sikhs valt onder de nieuwe wet die opvallende religieuze symbolen op school verbiedt. Sinds het begin van het nieuwe schooljaar, werden 9 Sikhs de toegang tot het schoolgebouw verboden omdat ze hun hoofddeksel niet wilden afnemen.

3. De hoofddoek: een maatschappelijk debat

De “hoofddoekaffaire” doet zich voor op een ogenblik waarop het islamextremisme nationaal en internationaal de kop op steekt (de aanslagen van 1995 in Parijs, de executie van Khaled Kelkal¹¹). Immigranten, moslims, traditie en bijgeloof, zelfs terrorisme komen zo op één hoopje te liggen. Deze veralgemenende voorstelling maakt in Frankrijk zowel als op het Europese niveau¹² een politiek mogelijk van beveiliging en repres-

¹¹ Op 25 juli 1995 maakte een aanslag op de gasvoorziening van het Parijse metrostation Saint-Michel ontelbare slachtoffers. Een half jaar na deze tragedie, werden andere aanslagen verijdeld, maar ontploften er toch nog vier andere bommen. Op 9 september werd er een opsporingsbevel uitgevaardigd voor de vierentwintigjarige Khaled Kelkal. Pas later begreep men dat hij een van de kopstukken van een terroristische cel was. Op 29 september, na een meerdaagse zoektocht in de omgeving van Lyon, werd Khaled Kelkal gedood door de gendarmerie.

¹² De Europese samenwerking qua migratie wordt haast exclusief voorgesteld als veiligheidsmaatregel. Deze behandeling houdt het gevaar in dat immigratie, clandestiniteit, criminaliteit, drugshandel en terrorisme op één hoop worden geveegd. Al de voornoemde thema’s werden samen geklasseerd onder het derde luik van de Verklaring van Barcelona (1995), een Europees-mediterrane samenwerking die ondertekend werd door 15 EU landen en 12 landen bezuiden de Middellandse Zee.

sie tegen de immigratie als zodanig. Deze relatief gespannen context is voedingsbodem van een wederzijds onbegrip geworden; de wet over opvallende religieuze tekens in staatscholen is soms al eens voorgesteld als een wet tegen de islamitische hoofddoek. Op internationaal vlak hebben landen met een moslimmeerderheid daarover hun ontevredenheid niet verborgen. In Irak eisten de ontvoerders van de Franse journalisten Christian Chesnot en Georges Malbrunot, dat Frankrijk haar wet van maart 2004 zou intrekken. Nog meer symbolisch was het uitroepen van 4 september tot “internationale dag van de hoofddoek”, door sjeik Qatari Youssouf Al-Qaradâwi¹³, een eminent *oelema* (doctor in het moslimrecht) met wereldwijde invloed. Op 22 september reserveerde hij een zaal in het Europese Parlement om zich over het onderwerp uit te spreken.¹⁴ Op nationaal vlak is het dragen van de hoofddoek een indringend maatschappelijk debat geworden dat de relaties van overheersing en machtsverdeling op het sociale vlak en op gebied van *gender* ter discussie stelt. Twee thema’s keren daarbij regelmatig terug: enerzijds de integratie in de republiek en de burgerzin, anderzijds vrije meningsuiting en gelijkheid tussen man en vrouw.

3.1. *Assimilatie versus communautarisme*

Het Franse onderwijspersoneel (leerkrachten, prefecten, maar ook vakbonden) heeft zich, net zoals de gehele Franse publieke opinie, nooit eensgezind een houding weten te geven tegenover de jonge meisjes die een hoofddoek dragen. De afgelopen vijftien jaar werden de gevallen stuk voor stuk afgehandeld. De media heeft in deze ambigue context vaak een standpunt ingenomen, niet zelden op een gewelddadige manier, waardoor de extremistische stellingnamen nog op de spits werden gedreven. In 1994 blokkeerde het weekblad *L'Express* al niet zonder excès: “Foulard: le complot. Comment les islamistes nous infiltrent”. (Hoofddoek: het complot. Hoe de islamisten bij ons infiltreren). De ondertitel was mogelijk nog brutaler: “Pas manipulées, les jeunes filles qui portent le voile à l'école? Et si ces bavardes juvéniles n'étaient que les prémices d'une infiltration de la France, nouvelle terre d'islam pour les 'barbus'?” (Jonge vrouwen die op school een hoofddoek dragen. Niet gemanipuleerd? Zijn die jonge tateraars geen voorbode van een infiltratiebeweging in Frankrijk, het nieuwe islamrijk voor baardmannen?) (17-23.11.94). In hetzelfde nummer verklaart de filosoof André Glucksmann, terwijl hij verwijst naar de situatie in Iran en Algerije: “de sluier is een terroristische operatie. [...] In Frankrijk weet een vlijtige leerlinge dat haar hoofddoek bloedsporen vertoont.” Het geweld van deze uitspraken is geen geïsoleerde zaak. Wat meer is: terwijl die posities een deel van de publieke opinie weerspiegelen, zijn ze ook onlosmakelijk

¹³ Al-Qaradâwi, van Egyptische afkomst, verschijnt in een sterrenprogramma op de zender Al-Jazira, “Ach-Chari'a wa'l Hayat” (de sharia en het leven), is de voorzitter van islamonline.net (de belangrijkste Arabische- en moslimwebsite in het Engels), zit in de Europese stuurgroep voor fatwa en onderzoek (een *oelema*-orgaan dat de metafysische vragen van moslims in Oost-Europa oplost) en creëerde een internationale organisatie voor *oelema*'s, met een hoofdkwartier in Dublin.

¹⁴ Voor Al-Qaradâwi is “het verbod op de hoofddoek volstrekt tegenstrijdig met de principes ‘vrijheid’ en ‘gelijkheid’ van de Franse Republiek”. Zijn standpunt is categoriek: als een meisje moet kiezen tussen scholing of de hoofddoek, “dan moet ze noodzakelijkerwijs de hoofddoek opgeven. Ze kan haar hoofddoek op straat dragen, maar als ze de school binnengaat, moet ze die dan maar afzetten”. *Le Monde*, 31.08.2004.

verbonden met een politiek veld dat gefascineerd lijkt door de kwestie van veiligheid. Naar moslims wordt gezamenlijk als naar een eenheid verwezen en bepaalde religieuze verenigingen worden soms beschuldigd van banden te hebben met fundamentalistische organisaties. Recenter werd de universitair Tariq Ramadan ook meerdere keren beschuldigd van ‘dubbelspraak’ en inschikkelijkheid tegenover islamitische fundamentalisten.¹⁵ Zijn aanwezigheid op het Europese Sociale Forum in Parijs in november 2003 kreeg scherpe kritiek.

De vrees voor communautarisme is nooit ver weg. Ze duikt de voorbije twee decennia steeds weer op in het Franse debat over migranten en over religieuze praktijken. Sommigen klagen de ‘multi-communautaristische utopie’ aan die door een deel van de actuele Franse maatschappij wordt verdedigd. Het gedachtegoed van Pierre-André Taguieff vertegenwoordigt in zekere zin een model van anti-communautarisme: “Het feitelijke multiculturalisme (of de feitelijke pluri-etniciteit), dat binnen de grenzen van de burgerlijke samenleving valt – welonderscheiden van de politieke gemeenschap –, stelt geen onoplosbaar probleem voor de republikeinse traditie in zijn Franse variant. Die wordt namelijk gekenmerkt door het regulerende ideaal van de assimilatie en door het principe van de lekenstaat als een principe van scheiding dat de coëxistentie van de geloofsovertuigingen waarborgt. Het institutionele multiculturalisme of het normatieve multi-communautarisme, vormt als einder of politiek project wel degelijk een bedreiging of een uitdaging voor de republikeinse traditie *à la française*. Het valt namelijk rechtstreeks het beginsel van de lekenstaat aan, net als de politiek-juridische norm van gelijkheid van alle burgers voor de wet.”

Het politieke of institutionele multiculturalisme vormt, in strikte zin, een model van de multi-communautaire maatschappij dat op het meest essentiële niveau diametraal tegenover het republikeinse model van de natie komt te staan, tegenover het politieke ideaal zoals dat door de natie *à la française* wordt geïllustreerd. Volgens critici overtreedt het multi-communautarisme, als sociopolitiek systeem, zodoende het liberale principe van staatsneutraliteit tegenover erediensden of kerken. Het bevoordeelt daarenboven “de toename van etnische, linguïstische of religieuze gemeenschappen, met verschillende waarden en normen die onderling onvergelijkbaar en incompatibel zijn”. (Taguieff, 2005). De “clash of civilizations” is hier met andere woorden niet veraf.

Het antwoord van de republikeinen die per definitie het beginsel van de lekenstaat verdedigen, bij de waarneming van een religieus communautaristisch risico is simpel: de islam moet “moderniseren.” Er moet voor alles een “wereldlijke islam” verschijnen die compatibel is met de principes van een pluralistische democratie en met de waarden van het individualisme (privatisering van het geloof). Het volgende citaat, deze keer valse-lijk humanistisch, van de antropoloog Emmanuel Todd, gaat nog verder: “U hebt niet

¹⁵ Tariq Ramadan is meermaals—en vaak ook tegenstrijdig—omschreven als “profeet van de banlieues”, “Abbé Pierre en Moeder Theresa in hetzelfde lichaam”, “een scherp intellectueel” en “een fundamentalistische charmeur”... In Oktober 2001 publiceerde het scherpe maandblad *Lyon Mag* een enquête over de islam in Lyon. De moslimspreekbuis werd er beschreven als “koning van de ambiguiteit”, “weinig offensief qua voorkomen” maar “een bom die met vertraging ontploft”. Het bewijs: Antoine Sfeir, directeur van de *Cahiers de l’Orient*, vertelde dat Djamel Beghal, een islamfanaat die in 2001 opgepakt werd in Dubai, aandachtig Ramadans lezingen bijwoonde. T. Ramadan diende klacht in wegens eerroof. “Er zijn nog niet genoeg familiale delicten” (T. Ramadan is de kleinzoon van Hassan al-Banna, stichter van de moslimbroeders), maakt een vuist tegen Alain Gresh, hoofdredacteur van *Le Monde Diplomatique*. Maar Antoine Sfeir, zoals vele anderen na hem, houdt vol: Tariq Ramadan gebruikt “dubbelspraak” en “non-stellingen” die hem aan het project van de moslimbroeders koppelen.

het recht om een hoofddoek te dragen,' zegt men tegen jonge meisjes. Maar men verzwijgt de ware boodschap: 'omdat we willen dat u zoals alle andere Françaises wordt, omdat we willen dat u onze zonen trouwt.'" (*L'Express*, 17-23/11/94). Française of Fransman worden, betekent deels afstand doen van zijn of haar geloof, zich tot het lekenendom bekeren, en zich wereldlijk gedragen in navolging van die individuen die van bij het begin van de 'hoofddoekaffaire' zichzelf tot 'wereldlijke moslims' hebben uitgeroepen.

De discussies over het communautarisme komen, expliciet of niet, steeds weer uit op de notie van *assimilatie*, een idee dat lang verdedigd werd door de centraliserende natiestaat. Het communautarisme zou het failliet van die assimilatie- en (later ook) integratiepolitiek concreet maken. Vanaf *l'affaire de Creil* in 1989 tot het begin van het schooljaar 2004 is het merendeel van de meisjes die een hoofddoek dragen van families van Marokkaanse of Turkse origine (een wereldlijk Turkije waarin hetzelfde debat plaatsvindt, zie Burdy en Marcou, 1995). Een aanzienlijk deel van hen (90 op 110 meisjes met een hoofddoek aan het begin van het schooljaar 2004) woont in Alsace-Moselle, dat een belangrijke Turkse immigratie kende en waar het regime van de erediensden nochtans erkend wordt (zonder dat de moslimerediensden van dezelfde voordelen kan genieten als de katholieke, protestante en Israëlitische). De vaststelling versterkt het debat over de integratie van deze bevolkingsgroep die al met de vinger werd gewezen door enkele onderzoekers voor wie "het terugplooiën op het identiteitsdenken" enkel een kwestie is van de "Turkse uitzondering." (Kastoryano, 1989; Tribalat, 1995). De mediatisering van de individuele praktijk van het dragen van een hoofddoek dat een vraagstuk van de maatschappij is geworden en tezelfdertijd de hoofdinzet van het politiek-juridische debat vormt – draagt aldus bij tot bedenkelijke semantische verschuivingen en al te haastige conclusies. Men ziet ook een paradox van de Franse integratiepolitiek oprijzen die participeert in een communautaristische toewijzing van individuen op basis van etniserende categorieën (Cossée, Lada & Rigoni, 2004), terwijl ze tegelijk, en vaak op een totaal ontspoorde manier, te koop loopt met haar afwijzing van en angst voor alle vormen van communitarisme. Het publieke discours houdt niet op te verwijzen naar de reële of vermeende origines van de *citoyens* van de Republiek, die, op hun beurt, samentspannen met of tegen de categorisering die hen aanwijzen. Begrijpen dat de relaties van over- en beheersing ingebakken zitten in wederzijdse processen van toeschrijving moet ons bijgevolg aanzetten de gemeenschappelijke benadering van diversiteit anders te gaan uitdenken. We moeten de voorgeschreven identiteiten ter discussie stellen en onder de loep nemen, net als de sociale verhoudingen die hen legitimiteit verschaffen. Die nieuwe inspanningen om het onderwerp in zijn totaliteit te durven beschouwen (het op de helling zetten van een unieke identiteit, van de obsessies voor origines of "wortels") moet de aanzet geven tot nieuwe manieren om het politieke bestuur van de diversiteiten te gaan concipiëren.

3.2. *Archaisme versus feminisme*

De zichtbare godsdienstige 'andersheid' stoort vandaag. Het praktiseren van de islam op publieke plaatsen wordt incompatibel geacht met de notie van republikeinse integratie. Daarbij komt nog de beschuldiging in algemene zin van een aanslag op de moder-

niteit (hoofdzakelijk geïncarneerd in de lekenstaat) en op de waarden van het feminisme. Los van het debat over de wet van maart 2004 betwist een deel van de gemeenschap het dragen van een hoofddoek om redenen die, zonder contradictorisch te zijn, toch weinig met elkaar overeenstemmen. Voor een bepaalde seculiere stroming die zich beroept op de Verlichting geldt de hoofddoek als een gevangenis die personen opsluit *die op de eerste plaats menselijke wezens zijn*. Volgens een bepaalde feministische stroming wordt de hoofddoekdracht door personen die *in de eerste plaats vrouwen zijn* gezien als een stap terug ten aanzien van verworvenheden die na een verheven strijd zijn afgedwongen door ‘vrije’ vrouwen. Die vormen van discours kunnen eenvoudig worden gedeconstrueerd.

In beide gevallen zien we cognitieve malaises ontstaan in het aanschijn van de kloof tussen de situatie zoals zij enerzijds wordt voorgesteld door aanhangers van de lekenstaat en/of door feministen en anderzijds door jonge vrouwen die bewust voor de hoofddoek kiezen. De argumenten tegen de hoofddoek getuigen over het algemeen van een essentialistische visie op de islam die incompatibel is met de moderniteit, maar getuigen evengoed van een essentialistische visie op een religieus symbool. Voeg daarbij de vrees voor terroristische acties en het schrikbeeld van de *banlieues* die voor een overschatting van het politieke islamisme zorgen. Het op één hoop gooien van de islam en van enkele dramatische voorbeelden van moorden als erezaak (Rigoni, 2004a) of collectieve verkrachtingen (Bellil, 2002)¹⁶ waarvan jonge meisjes uit de Turkse of Maghrebijnse immigratie het slachtoffer zijn, is koren op de molen van de publieke opinie. Van hun kant maken de openbare machten zich dan weer zorgen over de actieve aanwezigheid van predikers (voornamelijk van de Tabligh, beter bekend als “Foi et Pratique”, cf. Bouzar, 2001) in de volkswijken met sterke concentratie van moslims, hoewel de toevlucht tot de islam aanvankelijk een tijd lang gezien werd als een middel om de *banlieues* tot bedaren te brengen. De beweging “Ni Putes Ni Soumises” (noch hoer noch slavine), die voornamelijk migrantenmeisjes bij elkaar brengt die de hoofddoek verwerpen en het fysieke en psychologische geweld dat vrouwen in de ‘quartiers’ te beurt valt aanklagen (Amara, 2003; Taboada Leonetti, 2004), krijgt daardoor een onvoorwaardelijke steun, zowel op het niveau van het beleid als van de media.

Nacira Guénif-Souilamas en Eric Macé (2004) hekelen het ‘republikeinse neofeminisme’ dat eerder geneigd is zich tegen haar nieuwe vijand te richten, met name de ‘Arabische jongen’ die ‘de meisjes sluiert en verkracht,’ dan te vechten tegen de algemene seksistische discriminaties die nog steeds in de Franse samenleving bestaan. Onder het voorwendsel de ‘vrouwen onderaan’ te redden, sacraliseert deze culturele beweging een lekendom dat hen van bovenaf wordt opgelegd en identiteiten kunstmatig doet stollen door hen te naturaliseren. De beweging is daarbij niet in staat zich voor te stellen dat de islamitische hoofddoek een manier kan zijn ‘om op een radicale manier de vragen van het feminisme, van de individualisering en van de postkoloniale nationale identiteit van een nieuwe politieke lading te voorzien.’

¹⁶ De getuigenis van Samira Bellil wierp de aandacht op collectieve verkrachtingen, de schroom om erover te praten en de noodzaak om zich over trauma’s en wraakgevoelens te zetten. Bellil overleed in September 2004 op 31-jarige leeftijd aan maagkanker, ze werd geboren in Algerije en groeide op in Seine-Saint-Denis. Ze was de dochter van een huisvrouw en een arbeider. Bellil stond erg dicht bij Fadela Amara, de voorzitter van de beweging “Ni Putes Ni Soumises” (NPNS).

Tegelijk worden de sociale bewegingen in de islam, op dezelfde manier als de pogingen om een Europese islam uit te denken, misprezen of ronduit ontkend (Ramadan, 2003; Dassetto, 1996). Toch toont de analyse van de discours van jonge meisjes en jonge vrouwen met een hoofddoek (Levy & Levy, 2004; Göle, 1993) dat het dragen evolueert in functie van zijn gebruik, van momenten, van levenslopen. De stelling dat de lekenstaat in het actuele Frankrijk bedreigd zou zijn is een vals probleem. De jonge meisjes en jonge vrouwen die een hoofddoek dragen, of ze nu uit de immigratie komen of integendeel bekeerd zijn, hebben de waarden van de democratische rechtsstaat geïnterioriseerd. Ze zijn producten van dezelfde moderniteit die door het feministische meerderheidsstandpunt en de seculiere denkstromingen wordt verdedigd. De jonge vrouwen met hoofddoek zijn wel degelijk het product van een geslaagde integratie van de hedendaagse ‘meervoudige moderniteiten’ (Göle, 1993) en van het republikeinse bevel tot de integratie van de assimilatie, wat steeds meer stigmatiserend werkt.

Eerder dan het schijn debat over de lekenstaat en burgerzin, is de vraag naar de man-vrouwverhoudingen of genderrelaties in de discussie het echte heikele punt. We kunnen daar drie vragen bij stellen: moet men meisjes met een hoofddoek beschermen tegen anderen? Moet men hen tegen zichzelf beschermen, waardoor men hen impliciet vraagt om hun hoofddoek op te geven? Of moet men diegenen beschermen die net geen hoofddoek dragen? Meisjes met een hoofddoek beschermen door hen te vragen om zich publiek van hun doek te ontdoen, houdt – in het beste geval – het gevaar in van een arbitraire emancipatie. Het volstaat integendeel de vrouwen *empowerment* aan te reiken of hen van macht te voorzien. Het is namelijk die *empowerment* die de islamitische feministen in moslimmaatschappijen verworven hebben via hun intrede in de islamitische bewegingen (Adelkhah, 1991; Göle, 1993; Amiraux, 2003). Meisjes beschermen die geen hoofddoek dragen lijkt het meest acute probleem te zijn. Dit mag echter niet gebeuren door de ‘Arabische jongen’ de schuld van alle kwaad te maken (Guénif-Soulaimas & Macé, 2004), door alles te verklaren aan de hand van culturele of religieuze “origines.” Integendeel, het probleem van de “lastige banlieues” moet behandeld worden als een probleem van klassen- en genderverhoudingen. Dat betekent evenwel ook niet dat de enen erbij kunnen worden gebracht ten koste van de anderen, dat er een hiërarchie onder vrouwen zou ontstaan. Het verbieden van hoofddoeken of andere religieuze symbolen zal enkel bijdragen tot een radicalisering van de verschillende posities, tot een accentuering van de conflicten en een destabilisering van de sociale verhoudingen.

4. Conclusie

De realiteit van de islam in Europa begrijpen, is een delicate zaak. Het geloof, het religieuze gevoel en bovenal de religieuze praktijk zijn geen familiale erfenissen meer, maar keuzes. Deze herontdekking van de praktijken wordt vertaald in de attitude die heel wat jonge moslims in Europa erop nahouden tegenover de hoofddoek. Er duiken nieuwe manieren op om religieuze identiteit kenbaar te maken, vooral bij vrouwen. Soms houden ze een terugkeer in naar de heilige teksten, naar bronnen die een meer authentieke religieuze beleving mogelijk maken (Rigoni, 2004b). Deze veranderingen

laten evengoed aan individuen toe de ruimte voor hun formulering te vinden als dat zij collectieve verbanden toelaten hun plaats te vinden.

De Europese samenlevingen klappen in deze context helemaal dicht. Het debat over het dragen van religieuze tekens, en voornamelijk het dragen van de hoofddoek, wordt zowel in Frankrijk als in andere Europese landen gegijzeld door een geëmotioneerde politisering. Niettemin wordt het algemene vraagstuk van de aanwezigheid van moslims in Europa – en dus van hun praktijken – op een nationaal niveau beschouwd, verbonden met noties van territoriale soevereiniteit en integriteit. In Frankrijk mondt dit uit in een onderzoek naar het principe van de lekenstaat die meer en meer geproblematiseerd wordt in termen van republikeinse waarden, en niet meer alleen in termen van grondwettelijke principes.

Er moet nog veel vooruitgang worden gemaakt op het stuk van begrip, van respect en van interculturele en interreligieuze dialoog. Dat kan ondermeer als de staat afstapt van zijn postkolonialistische behandeling van de islam, vooral door in de institutionele dialoog een belangrijkere plaats toe te kennen aan moslims van andere origines dan alleen de Maghrebijnse. Het kan ook door moslimvrouwen te erkennen als actoren die de volledige controle uitoefenen over hun bestaan en hun toekomst. Tegelijk 'puriteins en rebels', zoals ze omschreven worden door Nadine Weibel (2000), zijn de jonge moslimvrouwen onweerlegbaar betrokken in een vernieuwing als ze zeggen dat ze zich willen bevrijden van het mannelijke gezag om zich aan dat van Allah te onderwerpen. Hoe kunnen we inderdaad de initiatieven van deze vrouwen zowel op sociaal en politiek vlak als op het gebied van de omgang met de media blijven ontkennen? (Rigoni, 2004b) Ze zetten immers verenigingen op, gaan in de politiek, staan aan het hoofd van gespecialiseerde magazines. Feministen werpen op dat deze praktiserende vrouwen het toonaangevende patriarchale model waarvan zij, zoals alle andere vrouwen, het slachtoffer zijn, niet in vraag durven stellen. Maar de Europese maatschappijen die op het christendom zijn gebouwd, zijn dan toch evengoed patriarchaal? Wie, zo vraagt men zich terecht af, durft dat model ter discussie te stellen?

Literatuur

- ADELKHAH F. (1991), *La révolution sous le voile: femmes islamiques d'Iran*, Kart-hala, Paris
- AMARA F. (2003), *Ni putes ni soumises*, La Découverte, Paris
- AMIRAUX V. (2003), 'Discours voilés sur les musulmanes en Europe: comment les musulmans sont-ils devenus des musulmanes?', *Social Compass*, 50, 1, 85-96
- BAUBEROT J. (1990), *La laïcité, quel héritage? De 1789 à nos jours*, Labor et Fides, Genève
- BELLIL S. (2002), *Dans l'enfer des tournantes*, Denoël, Paris
- BOUBEKEUR A. (2004), *Le voile de la mariée. Jeunes musulmanes, voile et projet matrimonial en France* (coll. 'Histoire et perspectives méditerranéennes'), L'Harmattan, Paris

- BOURDIEU P. (1998), *La domination masculine*, Seuil, Paris
- BOUZAR D. (2001), *L'islam des banlieues. Les prédicateurs musulmans nouveaux travailleurs sociaux?*, Syros, Paris
- BURDY J. & MARCOU J. (eds.) (1995), 'Laïcité(s) en France et en Turquie' (Dossier), *CEMOTI*, 19, janvier-juin, 5-344
- Cahiers de l'Orient (1995), 'Charte du culte musulman en France', 38, 2e semestre, 139-149.
- CESARI J. (1994), *Être musulman en France. Associations, militants et mosquées* ('Hommes et sociétés'), Karthala/IREMAM, Paris
- CESARI J. (1998), *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'islam et la France*, Complexe, Bruxelles
- COSSEE C., LADA E. & RIGONI, I. (eds.) (2004), *Faire figure d'étranger: regards croisés sur la production de l'altérité* (coll. 'Mondes sociaux'), Armand Colin, Paris
- DASSETTO F. (1996), *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique* ('Musulmans d'Europe'), L'Harmattan, Paris
- DELPHY C. (1998), *L'ennemi principal. 1. Économie politique du patriarcat*, Syllepse, Paris.
- ETIENNE B. (1989), *La France et l'islam*, Hachette, Paris
- FREGOSI F. (1996), 'L'islam en terre concordataire', *Hommes & Migrations*, 1209, 28-48.
- GASPARD F. & KHOSROKHAVAR F. (1995), *Le foulard et la République* ('Essais et Documents'), La Découverte, Paris
- GÖLE N. (1993), *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, La Découverte, Paris
- GUENIF-SOUILAMAS N. & MACE E. (2004), *Les féministes et le garçon arabe*, L'Aube, Paris
- KASTORYANO R. (1989), 'L'identité turque immigrée', *Migrants Formation*, 76, mars, 157-166
- KASTORYANO R. (1997), *La France, l'Allemagne et leurs immigrés: négocier l'identité*, Armand Colin, Paris
- KEPEL G. (1987), *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*, Seuil, Paris
- KEPEL G. (1994), *À l'Ouest d'Allah*, Seuil, Paris
- KHOSROKHAVAR F. (1997), *L'islam des jeunes*, Flammarion, Paris
- LEVEAU R. & SCHNAPPER D. (1987), 'Religion et politique: juifs et musulmans maghrébins en France', *Revue française de science politique* ('Les musulmans dans la société française'), 37, 6, décembre, 855-890

- LEVY A. & LEVY L. (2004), *Des filles comme les autres: au-delà du foulard* (Entretien avec Véronique Giraud et Yves Sintomer), La Découverte, Paris
- RAMADAN T. (2003), *Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*, Sindbad, Actes Sud, Paris
- RIGONI I. (2004a), 'Polysémie de la violence dans la sphère privée: de l'état de nature à l'état de droit' in TABOADA-LEONETTI I. (ed.), *Les femmes et l'Islam. Entre modernité et intégrisme*, L'Harmattan, Paris, 77-92
- RIGONI I. (2004b), 'Médias musulmans britanniques. Les voix de la jeune génération' in COSSEE C., LADA E. & RIGONI I. (eds.), *Faire figure d'étranger: regards croisés sur la production de l'altérité* (coll. 'Mondes sociaux'), Armand Colin, Paris, 281-300
- ROY O. (1998), 'Naissance d'un islam européen', *Esprit* ('L'islam d'Europe'), 239, janvier, 10-35
- TABOADA-LEONETTI I. (ed.) (2004), 'Ni putes ni soumises. Un mouvement de femmes des banlieues' in TABOADA-LEONETTI I. (ed.), *Les femmes et l'Islam. Entre modernité et intégrisme*, L'Harmattan, Paris, 193-208
- TAGUIEFF P. (2005), *La République enlisée. Pluralisme, "communautarisme" et citoyenneté*, éditions des Syrtes, Paris. <http://www.communautarisme.net>
- TIETZE N. (2002), *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*, L'Harmattan, Paris
- TRIBALAT M. (1995), *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, La Découverte, Paris
- WEIBEL N.B. (2000), *Par-delà le voile. Femmes d'islam en Europe*, Complexe, Bruxelles
- WILLAIME J. (1991), 'Le Conseil d'Etat et la laïcité: propos sur l'avis du 27 novembre 1989', *Revue française de science politique*, 41, 1, 28-44