

FEMINISME EN MULTICULTURALISME: TWEË ZIELEN IN ÉÉN BORST?

Sawitri Saharso¹

SUMMARY – In Dutch public debate on multiculturalism gender relations often function to demarcate the boundaries of toleration. Thereby reference is made to cultural practices that (seem to) infringe upon the rights of minority group women. Feminist voices have argued that recognition of minority cultures gives patriarchal groups a license to oppress female group members and that therefore multiculturalism is bad for women. Using the case of hymen repair this article investigates this claim that feminism and multiculturalism are incompatible. The virginity rule that gives rise to requests for surgical reconstruction of the hymen is a tradition that infringes upon the autonomy and equality of women. Yet, the consequences of operating on the upholding of the tradition are ambiguous. Moreover, a policy that allows hymen repair pays respect to the choices that young Islamic women make in the negotiation with their culture. It thus recognises these women's right of autonomy that is also an important feminist goal. Making hymen repair available is therefore not necessarily an accommodation of a sexist cultural tradition and also from a feminist perspective a morally defensible policy. The claim that feminism and multiculturalism are at odds is wrong because it is too general.

Keywords – multiculturalism, feminism, hymen repair, toleration

Inleiding

Op 10 mei 2004 kopte het Nederlandse ochtendblad ‘*De Volkskrant*’: “*Fraude bij hersteloperaties; maagdenvliesgreep wordt geregistreerd onder andere naam*”. Het artikel vervolgde: “*Hersteloperaties van het maagdenvlies worden ten onrechte door het ziekenfonds vergoed. De medische specialisten die de ingreep uitvoeren, helpen bij deze fraude door de registratie van de operatie te vervalsen. ... De ingreep mag niet door het ziekenfonds vergoed worden, omdat er geen medische noodzaak voor is.*” (*De Volkskrant*, 10 mei 2004).

Wat beweegt artsen om een medisch niet noodzakelijke operatie uit te voeren en zelfs mee te werken aan fraude? De achtergrond: ze krijgen verzoeken van jonge ongetrouwde immigrantenvrouwen, veelal met een islamitische achtergrond, om hun maagdenvlies te herstellen. Seksueel contact voor het huwelijk is in hun gemeenschap voor vrouwen niet toegestaan en zij vrezen voor sancties van de omgeving. We kunnen ons de situatie voorstellen en ons er tegelijkertijd zeer ongemakkelijk onder voelen. Immers, wordt door het maagdenvlies te herstellen het de betrokken immigrantengroepen niet mogelijk gemaakt om de maagdelijkheidstraditie voort te zetten, waarbij meisjes het

¹ De auteur is werkzaam als universitair hoofddocent bij de Afdeling Sociaal Culturele Wetenschappen van de Vrije Universiteit Amsterdam. Zij heeft de afgelopen jaren onderzoek gedaan naar culturele tradities van immigrantengroepen en vrouwenrechten en gepubliceerd over onderwerpen als abortus wegens geslacht, de islamitische hoofddoek en eerwraak. Dit onderzoek is mogelijk gemaakt door een subsidie van het NWO-programma Ethiek en Beleid.

gelag betalen, terwijl jongens vrijuit gaan? Hersteloperaties dienen alleen het belang van Marokkaanse mannen. Die kunnen nu met Marokkaanse meisjes naar bed gaan en zich nog minder verantwoordelijk voelen voor de schade die ze de meisjes berokkenen. Dat is althans wat Fadoua Bouali, een verpleegkundige van Marokkaanse afkomst, in een reactie op bovengenoemd bericht schreef (*De Volkskrant*, 1 juni 2004, “*Moslim-vrouw slachtoffer twee culturen*”). Zij omschreef de operaties zelfs als “*een onmenselijk delict*” (ibid.). De operaties lijken daarmee een typisch voorbeeld van waar de Amerikaanse feministe Susan Moller Okin (1999) in een geruchtmakend essay voor waarschuwde: door tegemoet te komen aan de cultuur van immigrantengroepen laten we vrouwen in de steek. Multiculturalisme is slecht voor vrouwen.

In deze bijdrage onderzoek ik de relatie tussen feminisme en multiculturalisme. Ik zal daarbij, meer dan gebruikelijk is onder filosofen, aandacht schenken aan het maatschappelijk debat en de maatschappelijke praktijk. De filosofische discussie over multiculturalisme wordt doorgaans op grote afstand gevoerd van het feitelijke maatschappelijke gewoel in liberale staten. Ik vind dat ongewenst, onder meer omdat ik de opvatting van Joseph Carens deel, dat we pas werkelijk begrijpen wat liberale principes betekenen, wanneer we ze toegepast zien in verschillende empirische contexten (Carens, 2000: 3). Daarnaast helpt het natuurlijk, als men de ambitie heeft om inzichten te ontwikkelen die behulpzaam zijn bij het oplossen van sociale conflicten en beleidsdilemma's, als men zich niet te zeer verwijderd van de feitelijke praktijk.² Ik begin daarom met een reconstructie van de Nederlandse discussie over de multiculturele samenleving. Daarna zal ik de argumenten weergeven van degenen, die menen dat feminisme en multiculturalisme elkaar uitsluiten. Vervolgens zal ik mijn eigen positie uitwerken, waarbij ik mijn ideeën zal illustreren aan de hand van een bespreking van de casus maagdenvlieshersteloperaties.

Vooraf nog een opmerking over de begrippen religie en cultuur, die ik vaak in één adem noem. De grens tussen wat religie is en wat cultuur, blijkt moeilijk te bepalen. We weten dat de manier waarop mensen religieuze voorschriften interpreteren beïnvloed is door regionale culturen. Regionale culturen zijn op hun beurt beïnvloed door religie. (Niet voor niets spreken sommigen over de Nederlandse cultuur als ‘christelijke cultuur’.) Er worden wel vaak felle grensgevechten geleverd. Vrouwenbesnijdenis bijvoorbeeld wordt door sommigen gerechtvaardigd als religieus voorgeschreven gebruik, terwijl anderen het religieuze karakter ervan juist ten stelligste ontkennen.

Het maakt ook nogal wat uit hoe een gebruik ‘geclassificeerd’ wordt. Wanneer men aannemelijk kan maken dat een bepaald gebruik religieus is voorgeschreven, is de kans dat de overheid dat gebruik toestaat veel groter, dan wanneer het ‘slechts’ om een cultureel gebruik gaat. Een religieus voorschrift valt immers onder de vrijheid van godsdienst, die door de overheid beschermd wordt. De grens tussen cultuur en religie is dus moeilijk te bepalen en wezenlijk omstreden. Vandaar dat ik zelf niet a-priori onderscheid maak tussen die twee begrippen, maar juist uitzoek waarom mensen in bepaalde gevallen van culturele dan wel van religieuze gebruiken spreken, en welk effect dat heeft.

² Ik voel me in mijn opvatting gesterkt, doordat naast Carens uiteenlopende auteurs als Walzer (1983), Kymlicka (1995) en Benhabib (2002) de wens hebben uitgesproken om politieke filosofie aan het werk te zetten in de empirische context van contemporaine plurale samenlevingen. We zouden dit de contextuele wending in de politieke filosofie kunnen noemen (zie Saharso en Bader 2004).

1. Sekseverhoudingen als toetssteen voor tolerantie

Ik neem als vertrekpunt voor mijn discussie van de relatie tussen feminisme en multiculturalisme het essay “Het multiculturele drama” van de publicist Paul Scheffer (*NRC Handelsblad*, 29 januari 2000). Op dat essay zijn enorm veel reacties gekomen en het is daarom bepaald een understatement om te zeggen dat dit stuk een maatschappelijke discussie heeft losgemaakt. Welke boodschap brengt “Het multiculturele drama” en wat waren de reacties?

Het drama waar Scheffer voor heeft willen waarschuwen is dat er in Nederland een etnische onderklasse aan het ontstaan is, terwijl men ongeïnteresseerd de andere kant op kijkt. Die onverschilligheid tegenover wat zich aan het voltrekken is wilde hij doorbreken. Scheffer meent dat de oorzaak van het probleem deels gevormd wordt door de cultuur van etnische minderheden. Behoud van culturele identiteit draagt in zijn probleemanalyse bij aan de instandhouding van de sociaal-economische achterstand van minderheden. Integratie met behoud van eigen identiteit is “*een vrome leugen*” (ibid.). Daarnaast bevat “Het multiculturele drama” een oproep om de Nederlandse cultuur meer te koesteren: “*Tolerantie moet worden verdedigd tegen gewetensdwang. In het openbare leven behoort geen plaats te zijn voor stromingen die de scheiding van kerk en staat of de gelijke rechten van man en vrouw willen opheffen. Religieuze symbolen als hoofddoekjes horen bij het privéleven en niet bij een openbare functie als de politie*” (ibid.). Kortom: de sociale cohesie in Nederland is in gevaar – in Scheffers woorden “*apartheid dreigt*” – niet alleen door het ontstaan van een economische onderklasse, maar ook doordat die onderklasse niet de liberaal-egalitaire waarden respecteert, die het culturele fundament vormen van de Nederlandse samenleving. Tot zover Scheffer. Dan de reacties.

Er is, met name door beleidsmakers en politici, gewezen op de vooruitgang die minderheden op diverse terreinen de afgelopen jaren geboekt hebben. De moraal van dat verhaal: het is allemaal zo erg niet (zie bijvoorbeeld van Boxtel, 2000). Anderen hebben betoogd dat we niet zo bang moeten zijn voor het vasthouden aan de eigen identiteit, daarbij verwijzend naar Nederland’s eigen geschiedenis van de verzuiling. Organisatie op basis van eigen identiteit zou zelfs in sommige gevallen bijdragen aan de integratie (zie bijvoorbeeld Duyvendak, 2001). Wat zijn nu de reacties van degenen die in de multiculturele samenleving een probleem zien? Sommigen onderschrijven Scheffers diagnose dat er een etnische onderklasse aan het ontstaan is, maar wijzen de gedachte af van ‘cultuur’ als mede-veroorzaker van achterstand. Volkskrant-columnist Pieter Hilhorst sprak daarom van “*multi-culturele schijngevechten*” (*De Volkskrant*, 19 februari 2000). Voor vele andere deelnemers betrof het echter in het geheel geen schijngevecht. Zij zullen zich veeleer herkennen in wat al vele jaren daarvoor – inderdaad, de discussie wordt al langer gevoerd – de toenmalige minister van Onderwijs, Jos van Kemenade, stelde: “*De vraag (is) of in veel gevallen behoud en versterking van eigen culturele identiteit in feite de kansen op gelijkwaardige deelname aan onze samenleving niet eerder belemmeren dan bevorderen, en of anderzijds een beleid dat terecht gericht is op de versterking van de maatschappelijke kansen en de maatschappelijke positie van deze groepen, op gelijkwaardige deelname aan onze samenleving, niet onvermijdelijk leidt juist tot verandering en zelfs tot vervaging van culturele identiteit*” (van Kemena-

de, 1983: 76) Anders gezegd: waardenpluriformiteit is mooi, maar mag niet ten koste gaan van sociaal-economische gelijkheid.

Door anderen is vooral Scheffers tweede punt opgepakt. De open liberaal-egalitaire samenleving moet met kracht worden verdedigd, tolerantie verdedigd tegen intolerantie. Zo betoogde Paul Schnabel, directeur van het Sociaal Cultureel Planbureau, dat Nederland in morele zin geen multiculturele samenleving is en ook niet moet worden. Hij noemde daarbij als voorbeeld de hoofddoek die, zolang deze maar geen sluier wordt, nog wel aanvaardbaar is. Met eerwraak, vrouwenbesnijdenis en het uithuwelijken van kinderen, later gespecificeerd als ‘dochter’, is echter voor hem de grens van wat kan en mag duidelijk overschreden (Schnabel, 2000: 10, 23)

Ik wil hier ook apart Ciska Dresselhuys noemen, hoofdredacteur van het feministische tijdschrift *Opzij*, omdat zij één van de weinige medestanders van Scheffer was, die haar verdediging van het Nederlandse egalitarisme verbond met een *feministisch engagement*.³ Ter gelegenheid van internationale Vrouwendag publiceerde *De Volkskrant* op 8 maart 2001 een interview met haar. Zij deed daarin de uitspraak dat een redactrice met een hoofddoek er bij *Opzij* niet in komt. In een uitzending van het tv-programma *Nova* lichtte zij haar standpunt toe. Zij zou er geen bezwaar tegen hebben een secretaresse met hoofddoek aan te nemen. Maar een journaliste, aldus Dresselhuys, heeft een representatieve functie en wanneer zij een hoofddoek draagt dan strookt haar uitstraling niet met het feministische karakter van *Opzij*. “*De hoofddoek is het symbool van een manier van denken, die ervan uitgaat dat de vrouw de ondergeschikte is van de man*”, zo stelde zij nog weer later in een redactioneel. “*(Ik wil) als feministe hulp bieden aan die moslimvrouwen die in hun hart graag het symbool van hun ongelijkheid — de hoofddoek — zouden afdoen, maar dat (nog) niet durven. Dat is toch wel het minste dat deze vrouwen van mij mogen verwachten*”, aldus Dresselhuys (*Opzij*, april 2001: 7).

Dresselhuys is een uitzondering. Voor vele anderen was de hoofddoek slechts een voorbeeld van een omvattender probleem. Zoals Baukje Prins het treffend formuleert: “*Voor hen bestond het multiculturele drama (...) niet uit de opkomst van een etnische onderklasse, maar uit de maatschappelijke onrust en overlast veroorzaakt door etnische minderheden vanwege criminaliteit, misbruik van sociale voorzieningen, anti-westerse sentimenten, de hoofddoek als symbool van vrouwenonderdrukking.*” (*Contrast* 13, 2002: 16). De kwestie van culturele tolerantie was voor deze deelnemers aan het debat over de multiculturele samenleving vooral een probleem van openbare orde en sociale cohesie, waarbij ‘de’ Nederlandse cultuur geplaagd werd tegenover ‘de’ cultuur van immigranten.

Maar de vraag is waar de immigrantenvrouwen in heel deze discussie zijn gebleven? Het debat gaat over tolerantie en sociale achterstand; zij lijken in het debat geen enkele rol te spelen. Tegelijkertijd gaat het debat juist wel over hun situatie: het gaat om hoofddoekjes, vrouwenbesnijdenis of onttrekking aan de leerplicht *van meisjes* en met polygamie wordt in feite *polygynie* bedoeld. Voor de meeste debaters is het niet meer dan een toevallige bijkomstigheid dat de gewraakte culturele tradities betrekking hebben op vrouwen. ‘Vrouwenonderwerpen’ als hoofddoekjes en vrouwenbesnijdenis fungeren in het debat slechts als voorbeelden om de grens aan te geven van onze tolerantie ten aanzien van andere culturen.

³ Er waren meer feministische bijdragen aan het debat, maar die waren eerder tegen de visie van Scheffer gericht. Zie o.m. Wekker en Lutz (2001).

2. Feminisme versus multiculturalisme

In dit gedeelte wenden we ons tot degenen die vrouwen wel centraal stellen. Wanneer Okin het heeft over ‘multiculturele groepsrechten’, door anderen ook wel aangeduid als ‘minderheidsrechten’ (Kymlicka & Norman, 2000), dan verwijst zij daarmee naar het feit dat tal van westerse staten op het verlangen naar erkenning van hun (geïmmigreerde of inheemse) minderheden hebben gereageerd door een hele serie van beleidsmaatregelen, wettelijke rechten en constitutionele voorzieningen te ontwikkelen. Het begrip ‘rechten’ moet hier los worden opgevat, want Okin laat er ook cultureel verweer en gedoogpraktijken onder vallen.

Okin wijst erop dat minderheidsculturen vaak niet-liberaal en veelal ook ten zeerste patriarchaal zijn. De instandhouding van minderheidsculturen is daarom niet in het belang van minderheidsvrouwen. *“Zij zouden zelfs veel beter af zijn”*, zo stelt zij, *“wanneer hun culturen zouden uitsterven ... of, bij voorkeur, gestimuleerd zouden worden om zichzelf zodanig te veranderen dat de gelijkheid van vrouwen versterkt wordt”* (Okin, 1999: 22, 23). *“Toch”*, zo stelt zij vast, *“heeft niemand van de vooraanstaande verdedigers van multiculturele groepsrechten de zorgwekkende relaties tussen gender en cultuur, of de conflicten die zo vaak rijzen tussen feminisme en multiculturalisme, adequaat behandeld of zelfs maar direct benoemd”* (ibid: 20). Haar antwoord op de vraag “Is multiculturalisme slecht voor vrouwen?” is daarom een volmondig: ja.

Ook Martha Nussbaum is van mening dat als de culturele tradities van minderheidsgroepen inbreuk maken op de rechten van vrouwen, het onze plicht is als feministen om die tradities te bestrijden. Multicultureel begrip is dan volkomen misplaatst. Ook zij is huiverig voor het toekennen van culturele groepsrechten en ook weer, omdat zij denkt dat dit bijdraagt aan de instandhouding van de sekseongelijkheid in minderheidsculturen (zie Nussbaum, 1999, met name hoofdstuk 1 “Women and Cultural Universals” en hoofdstuk 3 “Religion and Women’s Human Rights”).

In Europa is deze kritiek op het multiculturalisme het krachtigst verwoord door de Noorse Unni Wikan (2002). Zij hekelt de afzijdige opstelling van de Noorse overheid en van hulpverleners in gevallen van conflict in immigrantengezinnen. Meisjes, die niet uitgehuwelijkt wilden worden, klopten vergeefs op hun deur om hulp. De Noorse overheid liet zich misleiden door een bijzondere combinatie van antiracisme en Oriëntalisme, die tot uitkomst had dat de vrijheid en gelijkheid van immigrantenvrouwen geofferd werd op het altaar van respect voor cultureel verschil, aldus Wikan (ibid.: 209, 210).

In Nederland is het met name Ayaan Hirsi Ali, die haar zorg heeft uitgesproken dat multiculturalisme slecht is voor vrouwen. “Ik ben ervan overtuigd”, schrijft zij, “dat het benadrukken van een moslimidentiteit met de bijbehorende ‘groepsrechten’ schadelijk is voor de moslimvrouw.” Vrouwen hebben binnen de moslimcultuur geen gelijke rechten, noch de mogelijkheid om hun leven naar eigen inzicht in te richten. Zij meent daarom: “De Moslimvrouw in Nederland heeft uiteindelijk meer aan de dominante westerse cultuur.” (Hirsi Ali, 2002: 51, 52).

Samengevat: multiculturalisten bedoelen het goed. Helaas is de weg naar de hel geplaveid met goede bedoelingen. Onrecht tegen vrouwen mag niet bedekt worden met de mantel der multiculturele liefde.

3. Het antwoord van multiculturalisten

Will Kymlicka, één van de belangrijkste *liberale* voorvechters van minderheidsrechten, wil minderheidsgroepen graag tegemoet komen. Hij stelt echter duidelijke voorwaarden. Volgens Kymlicka mogen culturele minderheden hun leden niet dwingen de tradities van de groep te volgen, ze moeten de groep desgewenst kunnen verlaten, er moet sprake zijn van vrije keuze. Dat veronderstelt dat mensen op de hoogte zijn van alternatieven, want anders is er geen sprake van echte keuze (Kymlicka, 1995: 165-170). Hij zegt ook expliciet dat minderheden culturele groepsrechten wat hem betreft wel kunnen vergeten als ze die willen gebruiken om de vrijheid van hun eigen (vrouwelijke) groepsleden in te perken (Kymlicka, 1992: 142, 1999: 31). Kymlicka hecht er dus als liberaal erg aan dat culturen de waarden autonomie en individuele keuzevrijheid respecteren. Reagerend op Kymlicka wijst Bhikhu Parekh er op, dat deze waarden niet in alle culturen evenzeer gewaardeerd worden. Met name in religieuze culturen, zegt Parekh, wordt van de leden verwacht dat ze zichzelf niet op de voorgrond stellen en hun cultuur benaderen in een geest van vroomheid en gehoorzaamheid. Dat hoeft niet hetzelfde te betekenen als een plicht tot gehoorzaamheid aan de religieuze leiders (al verwachten die dat vaak), maar het betekent wel dat de leden van religieuze culturen doorgaans geen vrije keuze hebben in zaken waar mensen dat in een liberale cultuur wel hebben (denk aan abortus of leven volgens een homoseksuele gerichtheid). Als culturele minderheden alleen maar mogen vasthouden aan hun eigen cultuur voorzover ze liberaal zijn dan is de grens van wat kan en mag gauw bereikt, want, de meeste minderheden zijn niet liberaal, stelt hij (Parekh, 1997 : 57).

Als men zich als samenleving echt open wil stellen voor andere culturen, dan moet men, volgens deze redenering, minderheden het recht geven om af te wijken van die liberale moraal. Dat kan door toekenning van bijzondere groepsrechten (maar dan zonder daar Kymlicka's voorwaarden aan te verbinden); Parekh lijkt daar een voorstander van te zijn. Minderheden moeten in zijn ogen het recht hebben om, in het uiterste geval, leden wier opvattingen en keuzen ondermijnend zijn voor de cultuur, te straffen of uit de groep te verbannen, want, zegt hij, je kan geen lid zijn van een gemeenschap op je eigen voorwaarden (Parekh, 1997: 60-61).

Terwijl Parekh nog meent dat minderheidsgroepen alleen in het uiterste geval de rechten van hun leden mogen schenden, vindt Chandran Kukathas dat de overheid helemaal af moet zien van ingrijpen in minderheidsculturen, ook wanneer in die culturen systematisch (en dus niet alleen in uitzonderingsgevallen) de rechten van individuele groepsleden worden geschonden. Kukathas noemt vrouwenbesnijdenis als voorbeeld. Hij realiseert zich dat zijn voorstel kan leiden tot een situatie van "*eilanden van tirannie in een zee van onverschilligheid*", maar dat moeten we maar voor ons ideaal van waardenpluriformiteit over hebben, vindt hij (Kukathas, 1997: 89).

Terwijl de gangbare opvatting is dat de grens van tolerantie bereikt is wanneer de culturele tradities van minderheden in strijd zijn met de Grondwet, vinden deze auteurs dus dat culturele minderheden zich soms wel boven of buiten de wet mogen stellen. Bij Kymlicka mag dat alleen onder zeer strikte voorwaarden, bij Parekh onder minder strikte en bij Kukathas vrijwel zonder voorwaarden. De enige voorwaarde die Kukathas nog stelt, is dat dissidente groepsleden de mogelijkheid hebben om de groep te verlaten.

4. De implicaties voor vrouwen

Kymlicka's positie wijkt in feite niet af van die van bovengenoemde feministische auteurs. Kukathas positie lijkt de perfecte illustratie van waartegen deze feministen betogen; men zal als vrouw niet graag in een op zijn ideeën geïnspireerde maatschappij wonen. Maar wat zijn de implicaties voor vrouwen van de positie van Parekh? Verschillende feministische auteurs hebben opgemerkt dat de eigen identiteit van de groep in vele religies en culturen tot uitdrukking komt in regels voor vrouwen. Vrouwen zijn onderworpen aan strenge kledingvoorschriften, vrouwen mogen zich niet vrijelijk in de openbare sfeer begeven, vrouwen mogen niet zelf bepalen wat zij doen, maar zijn gehoorzaamheid aan hun man verschuldigd, etc.

Ook in het traditionele familierecht wordt de vrijheid van vrouwen aan banden gelegd, vaak veel meer dan die van mannen. Dat is niet voor niets, zeggen deze auteurs. Vrouwen spelen een centrale rol in de (biologische en culturele) reproductie van de groep. Dat familierecht, zegt bijvoorbeeld Ayelet Shachar, regelt de grenzen van de groep via afstammingsregels en door te bepalen wie via een huwelijk groepslid kan worden. Daarom zijn in dat familierecht de persoonsstatus en de reproductieve activiteiten van vrouwen meestal nauw omschreven. Shachar wijst erop dat het familierecht ook in vrijwel alle democratische landen de seksen ongelijk behandelt. Traditioneel bepaalt de nationaliteit van de man de nationaliteit van de kinderen uit een gemengd huwelijk, alsook de nationaliteit van de vrouw (zie Shachar, 2001; Yuval-Davis, 1997).

Genoemde auteurs beschrijven dit als een sociologische observatie (hoe het is) en uitdrukkelijk niet als een moreel argument om die voor vrouwen zo beperkende regels in stand te houden (hoe het hoort), maar sociologische feiten zijn daar natuurlijk gemakkelijker in te passen. De redenering luidt dan: de culturele voorschriften die vrouwen in hun vrijheid beknotten zijn niet zomaar uitingen van misogynie, maar dienen om het voortbestaan van de groep te verzekeren. Het loslaten van die voorschriften voor vrouwen brengt dus het voortbestaan van de hele groep in gevaar. Hier keert dus Parekh's argument terug dat als groepsleden met hun levenskeuzen het bestaan van de groep ondermijnen, de groep het recht heeft om zich daar tegen te verweren, maar dan toegepast op vrouwen. In deze redenering worden de rechten van vrouwen geplaatst tegenover het recht van minderheden om als groep met een eigen culturele identiteit voort te bestaan, waarbij het recht van de groep het in de afweging wint van de rechten van vrouwen. Ook Parekh's positie is dus voor vrouwen niet zonder gevaar.

5. Het antwoord van Nederlandse multiculturalisten

Bovenstaande theoretische posities zijn echter niet representatief voor de manier waarop verdedigers van de multiculturele samenleving in Nederland redeneren. Zij volgen meestal een andere redenering. Eén reactie is de *ontkenning* van het verschil. Deze reactie was waar te nemen na de schietpartij in december 1999 in Veghel. Een Turkse jongen schoot daarbij op een school vijf mensen neer in een poging, zo verklaarde hij aanvankelijk, om wraak te nemen op een andere jongen die een heimelijke relatie had met zijn zus.

De directe aanleiding was dat de vriend van het meisje haar in augustus van dat jaar mee had genomen naar Turkije. Volgens de vriend ging het om een vakantie, maar de vader en de broer van het meisje beschouwden de reis als schaking. In hun ogen had de vriend daarmee de eer van het meisje geschonden en moest die eer gewroken worden. De algemene reactie van multiculturalisten was dat zij benadrukten dat het om een incident, een uitzondering, ging. De meerderheid van de Turken in Nederland wijst eerwraak af, zo stelden zij, en Turkse organisaties in Nederland distantieerden zich van het gebeuren en spraken de vrees uit dat het grote publiek nu zou gaan denken dat alle Turken zo zijn (zie o.m. *De Volkskrant*, 10 december 1999, *NRC Handelsblad*, 15 december 1999).

Een andere reactie is *de bal terug spelen*. Dan wijst men er bijvoorbeeld op dat het hypocriet is om vrouwenbesnijdenis te veroordelen, maar cosmetische chirurgie gewoon te accepteren. Daarbij laten vrouwen onder druk van een seksistische cultuur in zich snijden en laten ze zich volstoppen met gezondheidsbedreigende siliconen. De boodschap luidt, kortom, dat Nederland voor autochtone vrouwen ook geen rijk der vrijheid is. Er is ook in Nederland nog heel wat ongelijkheid tussen de seksen. Nederlandse feministen zullen dit punt van de multiculturalist natuurlijk onmiddellijk beamen.

In combinatie leiden beide reacties tot *relativering* en *nuancering* van de gedachte dat er in Nederland sprake zou zijn van diepgaand waarden- en normenconflict. Deze gedachte berust op een verkeerde opvatting van meerder- en minderheidsculturen, een ‘museale’ opvatting van cultuur, alsof culturen homogene en afgesloten gehelen zijn. Maar de Nederlandse cultuur is niet zo homogeen geëmancipeerd en liberaal als wordt verondersteld (zie ‘de bal terug spelen’) en minderheidsculturen zijn niet zo homogeen ongeëmancipeerd en niet-liberaal (zie ‘de ontkenning’). Het antwoord van Nederlandse multiculturalisten is dus: zowel in meerderheids- als in minderheidsgroepen zijn verschillende stemmen aanwezig. Er is dus veel diversiteit, maar dat is geen probleem. Als het al een probleem zou zijn, dan geldt dat in ieder geval niet exclusief voor de migrantengroepen.

6. Cultuur herzien

Het lijkt er welhaast op dat we ons bezighouden met een non-probleem. Dat is natuurlijk niet zo. De kwestie waar ik mee begon – de morele toelaatbaarheid van maagdevlieshersteloperaties – wijst op groepsgebonden waardenverschillen. Ook bij eerwraak gaat het niet om hyperpersoonlijke motieven, maar om cultuurbepaald gedrag geleid door cultuurbepaalde motieven (zie van Eck, 2001; Saharso, 2002). We kunnen niet alle waardenverschillen ‘wegbagatelliseren’. We leven in “*een gevarieerde morele wereld*” (Parekh, 1999a). De vraag die zich dan onmiddellijk aandient is natuurlijk: welke consequenties moet dat hebben voor de inrichting van die wereld? Mijn exercitie tot zover heeft in feite slechts twee opties opgeleverd. Ofwel respecteren we culturele diversiteit en dan moeten we maar op de koop toe nemen dat sommige culturele gemeenschappen de rechten van vrouwen wat minder respecteren. Ofwel staan we pal voor onze principes en leggen ze desnoods op aan mensen. Het zijn beide onaantrekkelijke opties. Is er niet ook een andere manier mogelijk om het probleem te stellen? Die manier is er. Deze

vereist allereerst dat we anders nadenken over cultuur dan bijvoorbeeld in de Nederlandse discussie over de multiculturele samenleving gebeurde.

Wie het heeft over het recht op behoud van eigen culturele waarden, laadt natuurlijk al snel de verdenking op zich uit te gaan van een ‘museale’ opvatting van cultuur. Ik wil daarom wat uitgebreider ingaan op de opvatting van cultuur die ik voorsta. Deze opvatting onderkent dat er in culturen onenigheid over waarden kan bestaan en gaat dus niet uit van interne homogeniteit van culturen. Culturen zijn in de regel *niet homogeen*. Dit wordt geïllustreerd door de standpunten van de Turkse organisaties Milli Görüs en HTIB (Hollanda Türkiyeli Isçiler Birliği – Turkse Arbeiders Vereniging in Nederland) inzake ‘openbare hoofddoekjes’: de eerste organisatie vond dat we het dragen van een hoofddoekje als een persoonlijke keuze van de vrouw in kwestie dienden te respecteren, de tweede was mordicus tegen het toelaten van hoofddoekjes in publieke functies (zie *De Volkskrant*, 4 maart 1999, *Het Amsterdams Stadsblad*, 16 februari 2000). Bovendien heeft die veronderstelde homogeniteit als risico dat men alleen naar de dominante fracties in een gemeenschap luistert en de zwakke of dissidente leden (waartoe vrouwen vaak behoren) niet hoort. Dat is relevant als men recht wil doen aan de opvattingen van vrouwen uit minderheidsgroepen en men er niet op voorhand van uitgaat dat zij dezelfde opvattingen over emancipatie hebben als mannen uit hun cultuur of als feministen die cultuur vooral zien als een obstakel voor emancipatie.

De opvatting van cultuur die ik voorsta is *niet* afhankelijk van het idee van *authentieke culturen* en verenigbaar met noties over creolisering, hybridisering en reactieve identiteit (cfr. Werbner & Modood, 1997). Kenmerkend voor de Nederlandse situatie is immers dat het gaat om conflicten over de cultuur van *geïmmigreerde* groepen. Deze groepen beschikken door hun migratie per definitie al nooit meer over een authentieke groepscultuur, omdat de oorspronkelijke context waarin die cultuur is ontwikkeld, is weggefallen. (Voor zover men überhaupt van ‘authentieke cultuur’ en ‘oorspronkelijke contexten’ kan spreken.) Wanneer we als voorwaarde stellen dat groepen alleen recht hebben op respect voor hun cultuur als deze authentiek is, heeft dat als consequentie dat een groep haar culturele aanspraken verliest als zij de authenticiteit van haar culturele praktijk niet aannemelijk kan maken. In deze opvatting zouden (jonge) vrouwen geen recht hebben op het (weer gaan) dragen van een hoofddoek als dat, zoals inderdaad vaak het geval is, gebeurt *in reactie* op het door hen ondervonden gebrek aan maatschappelijke waardering van hun religieuze identiteit (reactieve identiteitsvorming). Een andere reden om authenticiteit uitdrukkelijk niet als voorwaarde te stellen is de erkenning dat de definitie van ‘authentieke cultuur’ een machtskwestie is, waarover dominante leden van een gemeenschap – en dat zijn meestal niet vrouwen – meer in de melk te brokkelen hebben dan andere. Anders geformuleerd: de veronderstelling van culturele authenticiteit benadeelt vrouwen.

Ook wijs ik de opvatting af, waarin de ontwikkeling van de samenleving er noodzakelijkerwijs één is van toenemende moderniteit, waarin minderheidsgroepen afhankelijk van de mate van hun traditionaliteit, meer of minder achterstand vertonen. In dat schema staat de islamitische hoofddoek voor traditioneel en ongeëmancipeerd, het niet dragen van de hoofddoek voor modern en geëmancipeerd. Dit schema doet geen recht aan het feit dat veel islamitische jonge vrouwen juist de hoofddoek zijn gaan dragen uit een bewuste keuze, gericht op de publieke expressie en erkenning van hun identiteit (vgl. Lutz, 1996; Verhaar, 1999a).

Voor mij is daarom de vraag niet relevant of een culturele traditie authentiek dan wel uitgevonden is, maar gaat het er om of een groep er naar verlangt volgens deze traditie, authentiek of niet, te leven. Spreken over culturele groepsrechten betekent dus niet automatisch dat men van een statisch cultuurbegrip moet uitgaan. Zulke groepsrechten zijn wel te verbinden met een dynamische opvatting van cultuur, die ervan uitgaat dat culturen onderhevig zijn aan voortdurende herinterpretatie en hervorming.

7. Maagdenvlieshersteloperaties: het morele dilemma

Onder Turkse en Marokkaanse immigranten in Nederland is de norm dat een vrouw maagd dient te blijven tot aan het huwelijk. Haar eer en die van haar familie zijn ermee verbonden. Wanneer een jonge, ongetrouwde vrouw de naam heeft geen maagd meer te zijn, kan dat grote gevolgen hebben. Ze wordt nagewezen in de gemeenschap, soms uitgestoten door haar familie of geslagen. Ook zijn er enkele gevallen bekend waarin een dochter vermoord is, omdat ze de eer van de familie te schande heeft gemaakt.⁴

Uit angst voor de sancties, maar ook uit respect en genegenheid voor hun familie – de moeder wacht het verwijt dat ze haar dochter niet goed heeft opgevoed – vragen ontmaagde meisjes soms om een hersteloperatie (Mouthaan et al, 1997: 114). Dat is in de regel een onder plaatselijke verdoving aangebrachte hechting in de vaginawand (ibid: 105). Jaarlijks wordt nu in Nederland volgens onderzoek van het tv-programma NOVA bij honderden moslimmeisjes de operatie uitgevoerd (*De Volkskrant*, 10 mei 2004). Hulpverleners hebben in een in 1997 uitgevoerd onderzoek aangegeven dit een problematische hulpvraag te vinden. Een kwart van de 344 geënquêteerde artsen en psychosociale hulpverleners weigerde zelfs in te gaan op de hulpvraag (Mouthaan et al, 1997: 124).

Het morele probleem van de meisjes betreft het verlies van hun maagdelijkheid; zij willen hun maagdenvlies hersteld zien. Het zijn vooral de hulpverleners, voor wie de operatie morele problemen oproept. Het meest genoemde bezwaar is dat men niet mee wil werken aan het in stand houden van de maagdelijkheidnorm. Deze norm is gebaseerd op een dubbele moraal, die jonge mannen wel, maar jonge vrouwen niet toestaat om seks voor het huwelijk te hebben. De maagdelijkheidnorm maakt daarmee inbreuk op het recht op seksuele zelfbeschikking en op de gelijkheid van mannen en vrouwen. Dat botst met de eigen opvattingen van de hulpverleners over vrouwen, zelfbeschikking en seksualiteit. Daarnaast vinden ze het niet prettig dat ze meewerken aan een leugen en vrezende de artsen dat zij door te opereren meewerken aan de instandhouding van de mythe dat elke vrouw een maagdenvlies heeft dat bloedt bij de eerste coïtus. Ook gaat het tegen hun beroepsethiek in om een medisch niet-noodzakelijke ingreep uit te voeren (ibid: 124-125). Uiteindelijk gaat de meerderheid wel in op de hulpvraag. De hulpverleners beseffen dat de operatie de jonge vrouw een hoop narigheid kan besparen. Niet opereren zou bovendien, zoals Odile Verhaar terecht opmerkt, ook ongelijkheid in stand houden: het meisje wordt gestraft, terwijl de jongen vrijuit gaat (Verhaar, 1999b: 136).

⁴ Een recent voorbeeld: op 12 augustus 2003 is een 18-jarig meisje van Turkse afkomst door haar vader vermoord, omdat ze met haar te vrije levensstijl de eer van de familie had geschonden (NRC Handelsblad, 29 september 2003).

Sommige hulpverleners laten zich ook inspireren door het principe uit de vrouwenhulpverlening dat het uitgangspunt van de hulpverlening de oplossingsstrategie van de vrouw zelf moet zijn. Anderen zijn bij hun handelen geïnspireerd door opvattingen over multiculturele hulpverlening. De hulpverlener dient niet zijn of haar opvattingen te projecteren op de allochtone cliënte, maar aan te sluiten bij haar belevingswereld. Daar hoort bij dat de hulpverlener de in haar cultuur gangbare opvattingen over seksualiteit en maagdelijkheid respecteert (Mouthaan et al, 1997: 108).

8. Zijn maagdenvlieshersteloperaties moreel verdedigbaar?

Een verdediging zou kunnen zijn dat we de maagdelijkheidnorm als een traditie opvatten die cultureel is ingebed en die daarom niet op zijn inhoud alleen beoordeeld moet worden. Dit is, zoals Parekh toelicht, omdat “*culturele praktijken (daarin verschillen ze van zelfgekozen praktijken) deel uitmaken van een levenswijze, normatief gezag hebben en in het algemeen als bindend door de leden van de betrokken gemeenschap worden beschouwd*” (Parekh, 1999b: 163). Edien Bartels lijkt deze redeneerlijn te volgen, wanneer zij stelt dat de maagdelijkheidnorm een centraal onderdeel is van de islamitische levenswijze in Nederland. Deze levenswijze wordt bedreigd als moslima’s voor het huwelijk hun maagdelijkheid verliezen. Zij rechtvaardigt maagdenvlieshersteloperaties als een accommodatie die de gemeenschap in staat stelt om haar levenswijze te behouden en ontmaagde vrouwen om deel uit te blijven maken van de gemeenschap die haar maagdelijkheid eist (Bartels, 1998).

Bartels zelf wijst er in een latere publicatie op dat Marokkanen en Turken in de regel afkeurend staan tegenover maagdenvlieshersteloperaties. Ze zien het als bedrog (Bartels, 2000: 46). In plaats van als een tegemoetkoming aan hun cultuur, zien ze het dus veeleer als een aanval.

Het is hoe dan ook nog maar de vraag wat het effect van opereren op de lange termijn zal zijn. Het kan helpen de norm in stand te houden, zoals de hulpverleners denken, maar het is evenzeer denkbaar dat op grote schaal toegepaste hersteloperaties juist de norm ondergraven. Wanneer het gewoon zou worden voor jonge vrouwen om ongetrouwd seks te hebben om dan, voor hun bruiloft, hun maagdenvlies te laten herstellen, dan zou maagdelijkheid een betekenisloze deugd worden. Het is dus niet mogelijk om te stellen dat maagdenvlieshersteloperaties een tegemoetkoming zijn aan de seksistische cultuur van de minderheidsgroep.

Het is overigens evenzeer de vraag of weigeren te opereren de seksegelijkheid dichterbij brengt. Op korte termijn is dat in ieder geval niet zo, want het betekent dat meisjes eenzijdig gestraft worden voor een daad die samen begaan is en jongens vrijuit gaan. Het voor de lange termijn verwachte effect is gebaseerd op de veronderstelling dat migrantengroepen de waarden en normen van de omringende samenleving zullen overnemen, tenzij zij op kunstmatige manier in staat gesteld worden om aan hun tradities vast te houden. Deze veronderstelling wordt echter door de empirie weersproken. Er zijn in westerse liberale samenlevingen tal van niet-liberale orthodox-religieuze groeperingen, die zich zonder welke steun dan ook in stand hebben weten te houden. De veronderstelling gaat ook voorbij aan processen van reactieve identiteitsvorming. Zoals gezegd, een

ontwikkeling van traditionaliteit naar moderniteit is vanzelfsprekend noch onontkoombaar.

De effecten van hersteloperaties op de maagdelijkheidnorm op lange termijn zijn dus in feite onvoorspelbaar. Daarmee vervalt dus het belangrijkste argument inzake seksgeelijkheid en daarmee het belangrijkste argument contra hersteloperaties. Het argument van cultureel respect als argument voor opereren vervalt echter ook, want opereren ondermijnt de norm in de ogen van aanhangers ervan en getuigt dus juist van gebrek aan respect. Wat resteert ons nog aan overwegingen? Een belangrijke overweging van de hulpverleners betreft de autonomie van de betrokken vrouwen. De hulpverleners menen terecht dat de maagdelijkheidnorm indruist tegen de seksuele autonomie van de betrokken vrouwen. Het onthouden van de operaties druist daar echter evenzeer tegenin. Ik besef dat ik me hiermee op glad ijs begeef. Een verzoek om een hersteloperatie wordt gedaan onder externe druk en is in die zin geen vrije keuze. Het verzoek afwijzen vergroot echter de autonomie van de vrouwen niet en, een andere belangrijke overweging, zou hen in hun belangen schaden.⁵ Maagdenvlieshersteloperaties, is daarom mijn conclusie, zijn moreel toelaatbaar.

Daarmee is niet gezegd dat elk verzoek om een hersteloperatie zonder verdere vragen moet worden uitgevoerd. De procedure kan, zoals nu in verschillende instellingen ook al gebruikelijk is, een individueel gesprek omvatten, waarin de hulpverlener met de vrouw alternatieve oplossingen bespreekt. Daarmee wordt de vrouw als morele actor erkend en het gesprek geeft de hulpverlener de mogelijkheid om duidelijk te maken dat meewerken aan de operatie niet opgevat moet worden als instemming met de maagdelijkheidnorm.

Of de operatie uit publieke middelen betaald mag worden (het ziekenfonds) vormt mijns inziens een apart probleem. Daarvoor is het nodig om na te gaan volgens welk principe de openbare gezondheidszorg in Nederland is georganiseerd. Het Nederlandse systeem van gezondheidszorg werkt op basis van behoefte: een patiënt heeft recht op elke vorm van gezondheidszorg die hij of zij nodig heeft (zie Davis, 1995). Tegelijkertijd is er de noodzaak om de overheidsuitgaven voor gezondheidszorg te beperken. Dit leidt tot de opvatting dat niet-noodzakelijke voorzieningen niet in het basispakket thuis horen. Maagdenvlieshersteloperaties zijn medisch niet noodzakelijk. Wat ze beogen te voorkomen is psychosociaal lijden. Dat kan een legitieme grond voor vergoeding door het ziekenfonds zijn. In Nederland echter, met zijn wachtlijsten voor zelfs de meest levensnoodzakelijke ingrepen, zoals hartoperaties, ben ik geneigd om te denken dat het lijden dat verband houdt met verloren maagdelijkheid onvoldoende rechtvaardigingsgrond biedt voor opname in het basispakket.⁶ Maagdenvlieshersteloperaties dienen dus door de patiënte zelf betaald te worden of in individuele gevallen uit een noodfonds bekostigd te worden.

⁵ Bouali maakt in mijn ogen dan ook een dubbele fout: ze denkt dat hersteloperaties de norm in stand houden en ze denkt dat het abstracte belang van islamitische vrouwen in het algemeen vanzelfsprekend voortgaat op de nood van concrete vrouwen, die zich met een hulpvraag tot de hulpverlening wenden. Ik vind het daarom ook een nogal hardvochtig standpunt.

⁶ In theorie is er de mogelijkheid dat de ingreep opgenomen wordt in het uitgebreide pakket, waar men zich voor bijverzekeren kan. De Amsterdamse afdeling van het ziekenfonds heeft als daad van multiculturalisme jongensbesnijdenis in het uitgebreide pakket opgenomen. De kwestie met maagdenvlieshersteloperaties is natuurlijk dat in de betrokken culturen het probleem geacht wordt niet te bestaan.

9. Nogmaals: feminisme en multiculturalisme

Ik onderken dat multiculturalisme en feminisme op gespannen voet met elkaar kunnen staan. Dat is een probleem voor wie zich, zoals ik, verbonden voelt met zowel het project van het multiculturalisme als dat van het feminisme. Toch zie ik beide niet als elanders natuurlijke vijanden. Mijn hoop is dat een kritische houding tegenover de culturele praktijken van minderheidsgroepen samen kan gaan met een gevoeligheid voor de culturele identiteiten en belangen van minderheidsvrouwen. Ook hecht ik eraan dat we vrouwen uit culturele minderheidsgroepen niet uitsluitend benaderen als slachtoffers van hun cultuur, maar hen tegemoet treden als de moreel competente personen, die zij ook zijn.

Ik heb aan de hand van de casus van maagdenvlieshersteloperaties willen demonstreren dat een dergelijke benadering mogelijk is. In de operaties ontmoeten moderne medische techniek en culturele traditie elkaar. De operaties beschikbaar stellen betekent tegemoet komen aan een cultureel geïnspireerde behoefte. Deze behoefte is direct verbonden met een culturele norm die tegen het recht op autonomie en het recht op gelijke behandeling van vrouwen ingaat. De maagdelijkheidnorm hoeft niet op mijn respect te rekenen. Hersteloperaties zijn daarom echter nog geen tegemoetkoming aan de maagdelijkheidnorm. Dat is, omdat het lange termijn effect van opereren kan zijn dat de norm er door in stand wordt gehouden, maar ook dat de norm er juist door ondergraven wordt. Een beleid dat maagdenvlieshersteloperaties toestaat is daarom geen daad van onkritisch tegemoet komen aan seksistische culturele normen. Het is wel cultureel gevoelig beleid, omdat het cultureel geïnspireerd lijden onderkent en het is beleid dat respect betoont aan de keuzen die jonge islamitische vrouwen maken in hun onderhandeling met hun cultuur.

In de casus van maagdenvlieshersteloperaties leken aanvankelijk feminisme en multiculturalisme lijnrecht tegenover elkaar te staan. Bij nadere beschouwing bleek dat niet zo te zijn. De algemenere boodschap die deze casus voor mij heeft is daarom dat feminisme geen a-priori morele positie kan zijn, die ons vertelt wat goed en fout is. Om een coherente feministische positie te bereiken moet er per geval hard gewerkt worden. De stelling dat feminisme en multiculturalisme met elkaar in strijd zijn is onjuist, omdat hij te algemeen is.

Literatuur

BARTELS E. (1998), 'Medische ethiek en rituelen van bloed', *Tijdschrift voor geneeskunde en ethiek* 4, 8, 128-133

BARTELS E. (2000), 'Maagdelijkheid en maagdenvliesherstel tussen ethiek en beleid: een reactie', *Migrantenstudies* 16, 1, 45-52

BENHABIB S. (2002), *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton

CARENS J.H. (2000), *Culture, Citizenship and Community. A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford University Press, Oxford

- COHEN J., HOWARD M. & NUSSBAUM M.C. (eds) (1999), *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey
- DAVIS K. (1995), *Reshaping the Female Body. The Dilemma of Cosmetic Surgery*, Routledge, New York/London
- DUYVENDAK J.W. (2001), 'De dwang tot cohesie' in PAS G. (red.) (2001), *Diversiteit in de polder. GroenLinks en de multiculturele samenleving*, Wetenschappelijk Bureau GroenLinks, Utrecht, 53-56
- HIRSI ALI A. (2002) (Rutenfrans, C. et al, red.), *De zootjesfabriek: over vrouwen, islam en integratie*, Augustus, Amsterdam
- KUKATHAS C. (1997), 'Cultural Toleration' in KYMLICKA W. and SHAPIRO I. (eds.), *Ethnicity and Group Rights*, New York University Press, New York/London, 69-104
- KYMLICKA W. (1992), 'The Rights of Minority Cultures. Reply to Kukathas', *Political Theory* 20, 1, 140-146
- KYMLICKA W. (1995), *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford
- KYMLICKA W. & NORMAN W. (2000) (eds.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, Oxford
- LUTZ H. (1996), 'Doeken des aanstoets. Een beschouwing over hoofddoeken en genderverhoudingen in de multiculturele samenleving' in WEKKER G. & BRAIDOTTI R. (red.), *Praten in het donker. Multiculturalisme en antiracisme in feministisch perspectief*, Kok Agora, Kampen, 119-148
- MODOOD T & WERBNER P. (1997), *Debating Cultural Hybridity*, Zed Books, London
- MOUTHAAAN I., de NEEF M., RADEMAKERS J., e.a. (1997), *Twee Levens. Dilemma's van islamitische meisjes rondom maagdelijkheid*, Eburon, Delft
- NUSSBAUM M.C. (1999), *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, New York/Oxford
- OKIN S.M. (1999), 'Is Multiculturalism Bad for Women?' in COHEN et al., (eds.) *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 9-24
- PAREKH B. (1997), 'Dilemmas of a Multicultural Theory of Citizenship', *Constellations* 4, 1, 54-62
- PAREKH B. (1999a), 'A Varied Moral World' in COHEN J. et al (eds.) (1999), *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 69-75

- PAREKH B. (1999b), 'The Logic of Intercultural Evaluation' in HORTON J. & MENDUS S. (eds.), *Toleration, Identity and Difference*, Macmillan, Basingstoke/London, 163-197
- SAHARSO S. (2002), 'Eerwraak: een kwestie van cultuur?', *Sociale interventie* 11, 1, 22-29
- SAHARSO S. & BADER V. (eds.) (2004), 'Contextualised Morality and Ethno-religious Diversity'. Special issue of *Ethical Theory and Moral Practice* vol. 7, 2
- SCHNABEL P. (2000), *De multiculturele illusie. Een pleidooi voor aanpassing en assimilatie*, Forum, Utrecht
- SHACHAR A. (2001), *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge University Press, Cambridge
- VAN BOXTEL R.H.M.L. (2000), 'Integratie, een gezamenlijke verantwoordelijkheid' in OVERDIJK-FRANCIS J.E. en SMEETS H.M.A.G. (red.), *Bij nader inzien. Het integratiedebat op afstand bekeken*, Bohn Stafleu Van Loghum, Houten/Diegem, Koninklijke Vermande, Lelystad, 11-26
- VAN ECK C. (2001), *Door bloed gezuiverd; Eerwraak bij Turken in Nederland*, Bert Bakker, Amsterdam
- VAN KEMENADE J. (1983), 'Onderwijs en culturele identiteit' in NEUWAHL N. & A. DE RAAD (red.), *Kinderen van medelanders. Buitenlandse kinderen in de Nederlandse samenleving*, Van Loghum Slaterus, Deventer, 71-79
- VERHAAR O. (1999a), 'Multiculturaliteit of rechten van vrouwen? De discussie over de islamitische hoofddoek herzien', *Krisis, tijdschrift voor filosofie*, 74, 70-83
- VERHAAR O. (1999b), 'Maagdenvlieshersteloperaties tussen gedogen en verbieden', *Migrantenstudies*, 15, 2, 128-141
- WALZER M. (1983), *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York
- WEKKER G. en H. LUTZ (2001), 'Een hoogvlakte met koude winden. De geschiedenis van het gender- en etniciteitsdenken in Nederland' in BOTMAN, M., JOUWEN. & WEKKER G. (red.), *Caleidoscopische visies: de zwarte, migranten- en vluchtelingen-vrouwenbeweging in Nederland*, Koninklijk Instituut voor de Tropen, Amsterdam, 25-50
- WIKAN U. (2002), *Generous Betrayal. Politics of Culture in the New Europe*, University of Chicago Press, Chicago/London
- YUVAL-DAVIS N. (1997), *Gender and Nation*, Sage, London