

UNIVERSITEIT GENT
FACULTEIT POLITIEKE EN SOCIALE WETENSCHAPPEN

Feminisme in de 21^{ste} eeuw:

global sisterhood is powerful?

Over feminisme, multiculturalisme en dialoog
in een context van neo-kolonialisme en islamofobie.

Wetenschappelijke verhandeling

aantal woorden: 26 952

STIJN HEYVAERT

MASTERPROEF MANAMA CONFLICT AND DEVELOPMENT

PROMOTOR: PROF. DR. SAMI ZEMNI

COMMISSARIS: PROF. DR. BRUNO DE CORDIER

ACADEMIEJAAR 2012 – 2013

Feminisme is niet onverenigbaar met multiculturalisme. Via een anti-essentialistische visie op gender, feminisme, cultuur en religie toon ik aan hoe we de instrumentalisatie van feminisme in discours die islamofob of neo-koloniaal van aard zijn kunnen uitdagen. Westerse feministen gingen in het verleden vaak mee in de koloniale logica, maar hun racisme en ethnocentrisme werd na verloop van tijd uitgedaagd, getuige het principe van intersectionaliteit en de standpunttheorie. De beste manier om tot duurzame positieve verandering te komen is via interne actie van progressieve stemmen, in combinatie met dialoog met en kritische steun van toegewijde outsiders. Via een focus op intraculturele en interculturele dialoog maak ik duidelijk dat er een werkbare middenweg is tussen cultuurrelativisme en universalisme. Cultuur is steeds heterogeen en veranderlijk; religie is een kwestie van interpretatie. De stelling dat de islam vrouwen discrimineert en marginaliseert is gebaseerd op een essentialistische kijk op deze godsdienst, en op feminisme. In plaats van oriëntalistische stereotiepen van moslimvrouwen moeten we kijken naar de complexe realiteit. Zo ontdekken we een spectrum aan vormen van agency en feminisme binnen moslimgemeenschappen. Progressieve moslimvrouwen moeten het zowel opnemen tegen patriarchale interpretaties van de islam als tegen eurocentrisme, oriëntalisme en hegemonische Westerse emancipatiemodellen. Via een transversale solidariteitsdialoog kan feminisme echter uitgroeien tot een waarlijk inclusieve gemeenschap. 'Global sisterhood' is dan ook geen gegeven, maar een doel waarnaar gestreefd moet worden. Transnationaal feminisme moet anti-kolonialistisch, anti-racistisch en anti-kapitalistisch van aard zijn. Wanneer verschillen tussen vrouwen naar waarde geschat worden, is het mogelijk om diversiteit tot een intrinsiek kenmerk van feminisme te maken, instrumentalisatie ervan in een hegemonische context van islamofobie en neo-kolonialisme te counteren, en zo medeplichtigheid aan een politiek van uitsluiting en ongelijkheid vermijden.

Inhoudstafel

Inleiding	5
1. De hegemonische context: neo-kolonialisme en islamofobie	7
1.1. Neo-koloniale beschavingsmissies: ‘saving women’ als legitimatiediscours	7
1.1.1. ‘Othering’, geseksualiseerd racisme en de beschermingsmythe	7
1.1.2. Ontsluieren en de instrumentalisatie van Westers liberaal feminisme	8
1.1.3. Hypocrisie, opportunisme en arrogantie	10
1.1.4. Duurzame interne ‘bevrijding’: context en agency	11
1.2. Oriëntalisme en het ‘clash of civilizations’-discours	13
1.3. Eurocentrisme en islamofobie: (post)moderniteit, religie en Self-Othermechanismen	14
1.3.1. Moderniteit, eurocentrisme en de Andere	14
1.3.2. Islamofobie en ‘culturalisering’ van maatschappelijke vraagstukken	16
1.3.3. Postmoderniteit, ‘decentering’ of the West en tolerantie	17
2. Feminisme en multiculturalisme	21
2.1. Cultuur: een kwestie van authenticiteit?	21
2.1.1. Gender en culturele reproductie van patriarchale machtsrelaties	21
2.1.2. Intraculturele heterogeniteit, contestatie en dialoog	22
2.2. Cultuurrelativisme versus universalisme?	24
2.2.1. Culturessentialisme en genderessentialisme	24
2.2.2. <i>Beyond imperialism</i> : inclusief universalisme en mondiale rechtvaardigheid	26
2.3. Feminisme: gelijkheid <i>of</i> autonomie?	29
2.3.1. Culturele socialisatie en interculturele dialoog	29
2.3.2. Feminisme: gelijkheid <i>en</i> autonomie	32
2.4. Feminisme versus multiculturalisme?	33
2.4.1. Gender en multiculturalisme	33
2.4.2. Dichotomisch denken tegengaan via representatieve dialoog: welk multiculturalisme?	34
2.4.3. Anti-essentialisme: Welke cultuur? Welk Feminisme?	35

2.4.4. Instrumentalisatie van het debat rond multiculturalisme en feminisme in een context van islamofobie en neo-kolonialisme	37
3. Feminisme en diversiteit	39
3.1. Kolonialisme, ‘white supremacy’ en etnocentrisch feminisme	39
3.2. <i>Gender & race</i> : het belang van verschil	41
3.2.1. ‘Black feminism’ en anti-essentialisme	41
3.2.2. Kruispuntdenken en standpunttheorie: feminisme voor alle vrouwen	45
3.3. Neo-koloniaal feminisme in de 21 ^{ste} eeuw	48
4. Feminisme en islam	51
4.1. ‘Lived realities of women’ in plaats van oriëntalistische stereotypering	51
4.2. Agency en feminisme in een religieuze context	54
4.3. Islamitisch feminisme: een contradiction in terminis?	56
4.3.1. ‘Ijtihad’: religie is een kwestie van interpretatie	57
4.3.2. Meervoudige kritiek	60
4.3.3. Kritiek van seculiere moslimfeministen	62
5. ‘Global sisterhood’ revisited	65
5.1. Strategisch zusterschap	65
5.2. Transnationaal feministisch verzet in een geglobaliseerde wereld: anti-patriarchaal, maar ook anti-imperialistisch en anti-kapitalistisch	66
5.3. Een transversale solidariteitsdialoog zonder neo-kolonialisme of Westers superioriteitsdenken	70
6. Besluit	74
Bibliografie	77

Inleiding

Naar aanleiding van wat men eind 2011 gemakshalve de ‘Arabische Lente’ noemde, kwam ik op het idee om in het kader van de masterproef voor Conflict & Development een vervolg te breien aan het eindwerk waarmee ik master in de Geschiedenis werd. Deze laatste heeft als titel “Belgisch feminisme, 1892-1960: Imperialisme als referentiekader? Over de houding van feministen ten opzichte van kolonialisme”, en daarin was mijn besluit dat het Belgisch (en, bij uitbreiding, het Westers) feminisme tot 1960 veruit helemaal meeging in de heersende koloniale logica, die bol stond van racisme en Westers superioriteitsdenken. Belgische feministen in de koloniale tijd wierpen zich op als medestanders van de ‘mission civilisatrice’, waarmee ze poogden aan te tonen een volwaardig burgerschap te kunnen claimen. Solidariteit op basis van ras prevaleerde duidelijk op een mogelijke gendersolidariteit, in de context van imperialisme.

In dit werk stel ik mij echter de vraag of het koloniaal feminisme van de 20^{ste} eeuw noodzakelijk een vervolg moet kennen in een islamofob feminisme in de 21^{ste} eeuw. Ervan uitgaand dat we in het Westen in een dominant klimaat van neo-kolonialisme, eurocentrisme en islamofobie leven, vraag ik mij af of het Westers feminisme nog steeds genoeg neemt met het hegemonische referentiekader. Is de evolutie binnen het Westers feminisme er één van toenemende openheid ten opzichte van en dialoog met feministen van buiten het Westen? Net zoals die enkele feministen die in de koloniale tijd de heersende habitus van racisme in vraag stelden, is het ook nu mogelijk om het hegemonische kader uit te dagen en de nadruk te leggen op de gecontextualiseerde invulling die feminisme wereldwijd moet krijgen, en dus te vertrekken van dialoog en tolerantie in plaats van Westers superioriteitsdenken.

Zoals in het begin reeds aangestipt, vormden de debatten over de veranderingen in de Arabische wereld de trigger voor dit onderzoek. Mijn oorspronkelijke idee was om na te gaan welke de houding is van Westerse feministen ten opzichte van de ‘Arabische Lente’ en de ‘War on Terror’, twee elementen die het denken over de Arabische wereld en het Midden-Oosten in de 21^{ste} eeuw vormgegeven hebben. Ik wilde zo nagaan of er nog steeds sluimerende elementen van de superioriteitslogica en neo-kolonialisme heersten onder Westerse feministen. Naarmate ik meer las over dit onderwerp, kreeg ik echter in de gaten hoe breed en fundamenteel de debatten, die rond deze initiële onderzoeksvraag hangen, zijn. Er is over alle aspecten die bij dit onderwerp komen kijken al zeer veel inkt gevloeid, waardoor ik besloten heb dat voor mijn masterproef dit de beste optie is: cruciale debatten, inzichten en standpunten bundelen en aan elkaar confronteren om zo tot een verhelderende compilatie te komen. Het is een literatuurstudie geworden die zich

veelal situeert op een theoretisch en filosofisch niveau. Feministische inzichten en bewegingen zijn meestal wat avant-garde, dus ook op het snijpunt tussen 'gender & culture' moet wat idealisme mogelijk zijn.

Kritisch academisch onderzoek verspreidt geen dogma's maar hoort deze juist in vraag te stellen. In dit werk stel ik dan ook graag het hegemonische en alomtegenwoordige 'clash of civilizations'-frame in vraag. Globalisering hoeft geen kolonialisme 2.0 in te houden; daarom reik ik via verschillende theoretisch-filosofische debatten en een onderzoek naar potentiële dialoog en tolerantie graag de nodige instrumenten aan om, alvast op een academisch niveau, de hegemonische context uit te dagen en inzicht te bieden in de mogelijkheid van een anti-kolonialistisch feminisme. Global sisterhood is, zoals zal blijken, geen gegeven, maar een doel waarnaar gestreefd moet worden. Mijn eigen visie is er dan ook één die de nadruk legt op het sociaal geconstrueerde karakter van de menselijke realiteit. Context en agency zijn sleutelbegrippen. Uit dit werk zal blijken dat de meest duurzame sociale rechtvaardigheid binnen een 'cultuur' bereikt wordt via interne kritiek in combinatie met interne en externe dialoog.

Ik gebruik in dit onderzoek vaak veralgemeningen, zoals bijvoorbeeld "Westers feminisme" of "moslimgemeenschappen". Deze veralgemeningen moeten zeker niet opgevat worden als een toegeving aan het 'clash of civilisations'-discours of cultureel vakjesdenken; ik wil geenszins vervallen in het essentialisme dat ik zelf tracht te problematiseren. Gezien de breedte en de theoretisch-filosofische aard van deze literatuurstudie, echter, is het voor mij onvermijdelijk om bepaalde discursieve veralgemeningen te maken en in abstracties te denken.

Graag wil ik mijn promotor, Prof. Dr. Sami Zemni, bron van inspiratie, bedanken, alsook enkele thesispartners in crime (Loes, Kadiriya, Reinout, Lien et al.), mijn vrienden (een groep die moeilijk af te bakenen is), en, last but not least, mijn moeder, als eeuwige steun en toeverlaat.

1. De hegemonische context: neo-kolonialisme en islamofobie

1.1. Neo-koloniale beschavingsmissies: ‘saving women’ als

legitimatiediscours

De ‘War on Terror’ tegen Afghanistan werd gelegitimeerd door volgende logica: vrouwen in Afghanistan (en, bij uitbreiding, in het hele Midden-Oosten) moesten bevrijd worden, en de Verenigde Staten zouden voorkomen dat het vermeende lot dat die vrouwen ondergingen zou overwaaien naar het Westen; kortom, de bevrijding van vrouwen als moreel doel (Wylie, 2003, p. 217). Het centrale kader dat de War on Terror moest rechtvaardigen was door en door oriëntalistisch en kolonialistisch: het Westen, als baken van beschaving, heeft als missie andere vrouwen te bevrijden (Kumar & Stabile, 2005, p. 766). In deze imperiale retoriek tegen ‘achterlijke’ en ‘barbaarse’ gewoonten en praktijken werd volop misbruik gemaakt van grote woorden als democratisering, vrijheid, vrouwenemancipatie en mensenrechten (Kouvo, 2008, p. 43; Yegenoglu, 2002, p. 82; Ho, 2010, p. 433; Bhattacharyya, 2008, p. 7).

1.1.1. ‘Othering’, geseksualiseerd racisme en de beschermingsmythe

Deze beschavingslogica is een vorm van superioriteitsdenken en geseksualiseerd racisme, gebaseerd op de premisse dat culturele verschillen de bron van conflict zijn; de mogelijkheid van vredevol pluralisme wordt uitgesloten in de filosofische onderbouw van de War on Terror (Ingalls & Kolhatkar, 2006, p. 182; Bhattacharyya, 2008, pp. 8-10). De oppositie tussen ‘onze’ seksuele vrijheid en ‘hun’ seksuele onderdrukking, in de context van een verbeeld mondiaal cultureel conflict, geeft vorm aan de neo-koloniale demonisering van de Andere (Bhattacharyya, 2008, p. 16). Genderrelaties worden ingezet om het Westen van ‘de moslimwereld’ te onderscheiden (Thobani, 2007, p. 170). Er heerst dus nog steeds een imperialistische fascinatie met betrekking tot de levens van moslimvrouwen (Zine, 2008, p. 111).

Het gaat hier om een klassiek voorbeeld van ‘othering’ om het ‘Self’ als superieur voor te stellen. “This consensus about Islam’s unparalleled misogyny – its inherent fundamentalism – is secured through an equally reductionist representation of ‘the West’ as the space of ever-increasing possibilities and liberation for women” (Mahmood, 2008, p. 99). Deze retorische strategie moet neo-koloniale interventie moreel aanvaardbaar maken. Vrouwenrechten worden geconstrueerd als criterium voor beschaving, waardoor ‘onderdrukte’ niet-Westerse vrouwen gelden als symbool voor culturele inferioriteit (Bracke & De Mul, 2009, p. 72). Via de dichotomie van

bevrijde Westerse vrouwen versus onderdrukte moslimvrouwen konden de Verenigde Staten zich voorstellen als baken van beschaving (Steans, 2008, p. 160). De retoriek van vrouwenemancipatie functioneert dus om een cultureel onderscheid te maken en de suprematie van het Westen te consolideren (Longman, 2005, p. 219).

We kunnen duidelijk een renaissance van de imperiale binaire logica opmerken (Cooke, 2002, pp. 470). Daarmee verbonden is een 'beschermingsmythe', waarin beschaafde en goede mannen kwetsbare en machteloze vrouwen moeten redden van onbeschaafde en slechte mannen (Lee-Koo, 2008, p. 44). Deze mythe zorgde voor een aanvaardbaar humanitair gezicht voor onaanvaardbare agressie (Hawthorne & Winter, 2003, p. 14). Het gaat om een discursieve constructie die de onderdrukking en ellende van vrouwen uit het Zuiden contrasteert met de vrijheid in de Westerse wereld (Galli, 2009, p. 951). Deze missionaire retoriek berusste op het klassieke koloniale argument dat de bevrijding van anderen een taak was voor het verlichte Westen (Mahmood, 2008, p. 85). De neo-koloniale beschermingsmythe is een voorbeeld van de klassieke koloniale logica: "White men are saving brown women from brown men" (Spivak, 1995, p. 33).

Via de manipulatie van gegerende identiteiten moest het publiek ervan overtuigd raken dat de vijand wel degelijk 'evil' was, dat het om meer ging dan geopolitieke wraak. Dit discours, gebaseerd op een oriëntalistische en essentialistische tegenstelling tussen een egalitair Westen en een onderdrukkende islam, verbindt vrouwonvriendelijkheid dus met terrorisme (Ho, 2007, p. 290; Ayotte & Husain, 2005, p. 118). De War on Terror werd zo voorgesteld als project van bescherming voor vrouwenrechten in het Westen, en van bevrijding voor vrouwen uit het Midden-Oosten via het wegnemen van het juk van culturele en religieuze onderdrukking (Bracke, 2012, p. 244). Het reddingsparadigma is dan ook gebaseerd op het blootleggen van de 'tragische' levens van moslimvrouwen (Zine, 2008, p. 111).

1.1.2. Ontsluieren en de instrumentalisatie van Westers liberaal feminisme

Van groot (symbolisch) belang voor de werking van de beschermingsmythe was de sluier en, meer specifiek, de burka. De obsessie met dit kledingstuk haalde in het Westen de gegerende koloniale beschavingslogica naar boven: "(1) women have inalienable rights within Universal civilisation, (2) civilised men recognize and respect these rights, (3) uncivilised men systematically abrogate these rights, and (4) such men (the Taliban) thus belong to an alien (Islamic) system" (Cooke, 2002, p. 469). De burka stond symbool voor de onderdrukking van Afghaanse vrouwen,

en werd zo een onderdeel van de verantwoording voor de Amerikaanse reddingsoperatie en de beschavingsoorlog (Ingalls & Kolhatkar, 2006, p. 170).

Lichamen, kledij en gedrag van vrouwen spelen een belangrijke rol in de afbakening van culturele groepen en naties (Bracke, 2004, p. 123). Na 9/11 werd de focus op het vrouwenlichaam als teken van onderdrukking of bevrijding snel duidelijk (Mertus & Sajjad, 2011, p. 54). Vestimentaire tekens van de 'onderdrukking' van moslimvrouwen stonden symbool voor de 'barbaarsheid' die Westerse interventie noopte (Bhattacharyya, 2008, p. 19). De link tussen de sluier en het vermeende gebrek aan vrijheid is een Westerse imperiale constructie, net zoals het tegenbeeld van ontsluieren en gendergelijkheid (Kassel & Klaus, 2005, p. 341). Koloniale en oriëntalistische discours maakten de sluier tot symbool van de inferieure status van 'de islam' ten opzichte van 'de Westerse beschaving' (Mahmood, 2007, p. 165).

Deze constructie is zeker niet enkel eigen aan de 21^{ste} eeuw, maar na 9/11 bereikte de verspreiding van beelden van gesluierde vrouwen wel epische proporties (Ayotte & Husain, 2005). Gesluierde vrouwen worden als levend voorbeeld van achterlijkheid en onderdrukking aanzien (Afshar, 2008, p. 414). De dominante islamofobe omkadering van die beelden verhindert inzicht in de meervoudigheid van de betekenis van sluiëren. "De bewering dat een hoofddoek 'per definitie' vrouwenonderdrukkend is, roept onvermijdelijk de vraag op: over wiens definitie gaat het?" (Bracke, 2004, p. 112). We kunnen hier spreken over 'epistemisch geweld' in neo-koloniale Westerse discours: in de obsessie met ontsluieren wordt de sluier gedemoniseerd en de islam gehomogeniseerd (Ayotte & Husain, 2005, p. 117).

Neo-koloniale beschavingsmissies met het redden van vrouwen als legitimatiediscours gaan uit van de universaliteit van liberale feministische visies (Lee-Koo, 2008, p. 45). Het Westers model van liberaal feminisme en vrouwenemancipatie wordt op die manier ingeschakeld in het discours van de botsende beschavingen (Bracke & De Mul, 2009, p. 68). Via reddings- en beschermingsnarratieven wordt het feminisme toegeëigend door het imperiale project (Bracke, 2012, p. 241). "De instrumentalisering van vrouwenemancipatie is allesbehalve nieuw, maar steekt met hernieuwde intensiteit de kop op in de huidige geopolitieke situatie" (Bracke, 2004, p. 113). De logica van koloniaal en oriëntalistisch feminisme legitimeerde Westerse suprematie door te benadrukken dat gekoloniseerde samenlevingen hun vrouwen onderdrukten en daardoor ongeschikt waren tot zelfbestuur; deze binaire logica werd gemeengoed in de recente war on terror (Ho, 2007, p. 290). Het probleem is hier niet dat de aandacht wordt gevestigd op het leed van vrouwen, maar wel de context waarin dit mensenrechtendiscours wordt geframed, in de

schaduw van militarisme (Bhattacharyya, 2008, p. 29). De progressieve emancipatiediscours fungeren niet als primaire motivatie, maar louter als propaganda voor militaire agressie en imperiale interventie door een imperiale macht (Bhattacharyya, 2008, p. 31 en 40).

1.1.3. Hypocrisie, opportunisme en arrogantie

De toe-eigening van (liberaal) feminisme in het kader van een neo-koloniaal project is een vorm van hypocrisie en opportunisme. De imperiale agenda lag op voorhand vast en had enkel een laagje humanitair vernis nodig. “[W]hen we strip off this rhetorical veil, we find the ugly face of US imperialism” (Kumar & Stabile, 2005, p. 766). In de nasleep van 9/11 ontdekten de imperiale beleidsmakers op opportunistische wijze wat anderen al jaren zeiden over het Talibanregime. Plots bleken moslimvrouwen retorisch nuttig te zijn. Het vrouwenemancipatiediscours werd geïnstrumentaliseerd voor een racistische en islamofobische agenda. We moeten ons dus zorgen maken over “de manier waarop vrouwenemancipatie gebruikt wordt als uithangbord voor ‘de westerse beschaving’, en op die manier ingezet wordt als een wapen in een ‘beschavingsoorlog’ – zonder verder enige oprechte bekommernis om de daadwerkelijke strijd om vrouwenrechten” (Bracke, 2004, p. 118). De krachten achter imperiale projecten staan meestal niet bekend om een feministisch gedachtegoed in eigen land (Bhattacharyya, 2008, p. 28). De retorische strijd om vrouwenrechten werd meestal over de hoofden van de betrokken vrouwen heen gevoerd (Bracke & De Mul, 2009, p. 78). Het gaat om paternalisme eerder dan feminisme.

Ook werden enkele belangrijke historische details selectief genegeerd in het beschavingsdiscours. “The cleaning up of Western history and misrepresentation of the ‘other’ was necessary to the narrative” (Steans, 2008, p. 164). De regimes die sinds 9/11 worden bekritiseerd en aangevallen, konden de decennia voordien nog op de pragmatische steun van het Westen rekenen. De medeplichtigheid van het Westen in de situatie van Afghaanse vrouwen werd verzwegen waardoor de schuld geheel op de schouders van een tijdloze en barbaarse Afghaanse samenleving terecht kwam (Kumar & Stabile, 2005, p. 774; Lee-Koo, 2008, p. 42). Ook het feit dat vrouwenemancipatie niet zozeer eigen is aan Westerse samenlevingen, maar wel jarenlang bevochten is geweest en nog steeds het onderwerp van strijd is, werd voor het gemak genegeerd, om zo tot een ahistorische, essentialistische en oriëntalistische dichotomie te komen van het Westen en ‘de moslimwereld’ (Steans, 2008, pp. 174-175). Men schetst zo een te optimistisch beeld van de situatie van vrouwen in het Westen, evenals een te pessimistisch beeld van niet-Westerse vrouwen (Braidotti, 2008, p. 9; Kumar & Stabile, 2005, p. 775).

Het reddingsparadigma is naast hypocriet ook arrogant: moslimvrouwen worden essentieel voorgesteld als slachtoffers van cultuur of religie, niet als mensen met een gelijksoortige vorm van agency als vrouwen in het Westen. Moslimvrouwen konden enkel rekenen op medelijden, niet op respect voor hun keuzes (Afshar, 2008, p. 420). Enkel de nood aan het 'perfecte slachtoffer' om imperiale interventie te legitimeren werd ingevuld. De beschermingsmythe gunde vrouwen even weinig agency in hun leven als de geveerde fundamentalisten dat deden (Kumar & Stabile, 2005, p. 770). Het discours over Afgaanse vrouwen was selectief en negeerde veelal de strijd voor gelijke rechten die door die vrouwen zelf al jarenlang gevoerd werd, zoals de feministische positie van de Revolutionary Association of Women of Afghanistan (RAWA) (Kumar & Stabile, 2005, p. 774). Vrouwen aangesloten bij RAWA weigerden zich te conformeren aan de Westerse stereotypes van moslimvrouwen als passieve slachtoffers en argumenteerden dat vrouwen bevrijd moesten worden via intern verzet en de instelling van een seculiere democratische staat (Steans, 2008, p. 170; Winter, 2006, p. 387). RAWA verwerpt zowel imperialisme als moslimfundamentalisme (Ingalls & Kolhatkar, 2006, p. 194; Khanna, 2002, p. 465).

De genuanceerde kritiek van RAWA paste echter niet in het plaatje; toegeven dat er in Afghanistan een actieve vrouwenbeweging was, uit op zelfbeschikking, zou de nood aan een militaire interventie doen verminderen (Ingalls & Kolhatkar, 2006, p. 191). Het imperiale discours reduceerde de agency van Afgaanse vrouwen bovendien conform Westerse liberale feministische noties (Ayotte & Husain, 2005, p. 118). De discursieve constructie waarin niet-Westerse culturen als inferieur voorgesteld worden, en Westerse waarden als superieur en universeel geldig, laat weinig ruimte voor nuancering. Er werd en wordt vaak slecht of niet geluisterd naar vrouwen uit het Zuiden; complexiteit schrikt immers af. Islamistische of moslimvrouwen die hun dominante representaties tegenspreken krijgen weinig tot geen aandacht (Hatem, 2006, p. 35).

1.1.4. Duurzame interne 'bevrijding': context en agency

De legitimiteit van interventie van buitenaf kan enkel groot genoeg zijn wanneer we in dialoog gaan met zij die onze hulp schijnen nodig te hebben. Sari Kouvo heeft het in dit verband over de in de context van de War on Terror gehanteerde "quick and dirty approach" inzake gender en mensenrechten. Het is een benadering die snel is, gezien discours en praktijken vaak niet aangepast zijn aan de (culturele) context, en 'vuil', omdat de internationale steun vaak afhangt van politieke prioriteiten of andere bezorgdheden en dus snel kan eroderen (Kouvo, 2008, p. 42).

De lokale materiële, sociale en culturele context wordt nog veel te weinig in rekening genomen wanneer men vrouwenrechten promoot. “Many have claimed to speak for Afghan women, sometimes at the expense of listening to them” (Bakarat & Wardell, 2002, p. 910). Het cruciale belang van het aanpassen van interventies aan de specifieke context en lokale prioriteiten voor een grotere effectiviteit en duurzaamheid is ondertussen nochtans algemeen erkend binnen het ontwikkelingsdenken (Hashim, 1999, p. 8). Het van bovenaf ‘opleggen’ van verandering levert meestal socio-politieke rampen op (Mahmood, 2008, p. 95). De meest stabiele ‘bevrijding’ komt als gevolg van een mentaliteitsverandering en vrijwillige interne acties (Bhattacharyya, 2008, p. 43). Verandering moet van binnen komen en niet geïmporteerd worden door een andere mogendheid of externe actor (Ingalls & Kolhatkar, 2006, p. 178). Het louter aanbieden van externe oplossingen berooft mensen bovendien van hun identiteit en zelfbeschikking (Galli, 2009, p. 952).

Vrouwen moeten actieve participanten zijn in hun ontwikkelingsproces, niet louter recipiënten. Interventies moeten werken ‘met’ vrouwen, niet (alleen) ‘voor’ hen. “De beste wijze om seksisme in alle rangen te bestrijden is om vrouwen die reeds jaren met zulke gevechten bezig zijn te ondersteunen” (Fadil, 2011b, p. 2). Het is verkeerd om vrouwen te dwingen zich aan te passen aan standaarden en structuren die een prijs vragen die ze niet willen betalen (Ezzat, 2007, p. 184). “Empowering women” betekent dus iets anders dan “saving women” naar Westerse maatstaven; wel het promoten van educatie en toegang tot economische bronnen en politieke representatie (Mahmood, 2008, p. 99). Duurzame verandering kan enkel geschieden door vrouwen autonomie in hun leven en het recht op zelfdeterminatie te verschaffen (Wylie, 2003, p. 217).

Vrouwen overal ter wereld eisen vrijheid en verandering op hun manier. Binnen een cultuur is er altijd heterogeniteit en contestatie. Het ondersteunen van die interne contestatie is de enige legitieme manier om bepaalde universele normen te promoten (Wylie, 2003, p. 222). De fundamentele uitdaging (voor het Westen) is het aanvaarden van verschil. “We may want justice for women, but can we accept that there might be different ideas about justice and that different women might want, or choose, different futures from what we envision as best?” (Abu-Lughod, 2002, pp. 787-788).

1.2. Oriëntalisme en het ‘clash of civilizations’-discours

Neo-koloniale beschavingsmissies en de bijhordende beschermingsmythes zijn, dat moge ondertussen duidelijk zijn, fundamenteel oriëntalistisch van aard. Oriëntalisme is, in de woorden van Edward Saïd, “a Western style of dominating, restructuring, and having authority over the Orient” (1995, p. 3). Het superioriteitsdenken en de wij-zijlogica eigen aan oriëntalisme zijn een integraal deel van de Westerse beschaving en cultuur. Oriëntalisme correspondeert met imperialisme en hegemonie van het Westen, feitelijke machtsrelaties (Saïd, 1995, pp. 2-4; Sayyid, 1997, p. 134). Oriëntalisme zegt dan ook meer over de Westerse wereld en haar Cartesiaanse dualismes dan over ‘de Oriënt’ zelf. Oriëntalisme beantwoordt dus aan de cultuur die het produceert, het dominante Westen. Vertrekkende vanuit de superioriteit van het Westen wordt het beeld van de Oriënt gemanipuleerd en gecontroleerd; in de essentialistische typologie van het oriëntalisme is het altijd de afwezigheid van Westerse vormen van vooruitgang of vrijheid die de Oriënt kenmerkt (Chowdry, 1995, p. 27; Yegenoglu, 2002, p. 88).

Oriëntalisme is een manier om niet-Westerse culturen te objectiveren, op een manier wenselijk voor het Westen. Het verband tussen macht en kennisproductie is hier een centraal inzicht. De macht om de Andere te benoemen produceert tegelijk de superieure positionaliteit van het subject dat benoemt (Zine, 2008, p. 111; Abu-Lughod, 2001, p. 105). Oriëntalisme construeert een Andere die ahistorisch, onveranderlijk en uniform is (Bracke, 2007a, p. 16). De representatie van de Oriënt vertrekt dan ook niet van concrete en materiële realiteiten, maar van de Westerse perceptie. Via discursieve activiteit wordt de Andere geconstrueerd, gerepresenteerd, maar ook gereguleerd en gedisciplineerd (Corbey, 1989, p. 10). Oriëntalisme is een systeem van overheersing, gebaseerd op essentieel verschil, waarbij de Oriënt de inferieure Andere is van het Westen, niet “different but equal” (Abdo, 2003, p. 416; Bracke, 2007a, p. 16). Nu, de notie van verschil (Self & Other) is eigen aan menselijke relaties, maar Saïd heeft gelijk als hij stelt dat de erkenning van verschil niet noodzakelijk moet leiden tot de idee van tegengestelde entiteiten die leidt tot vijandigheid (1995, p. 352).

Daar waar er in de koloniale periode ook met veel verwondering en exotisme naar ‘de Oriënt’ gekeken werd, is er in de context van het ‘clash of civilizations’-discours enkel nog plaats voor angst en vijandigheid, vooral met betrekking tot de islam. Zo leidt oriëntalisme tot xenofobie of islamofobie. Nochtans zijn, mede dankzij het bestaan van imperialisme, alle culturen verbonden met elkaar en zijn het geen monolithische blokken (Saïd, 1994, p. xxv). Een vijandig ingesteld ‘clash of civilizations’-discours negeert de vele integrerende facetten van een postkoloniale en

globaliserende wereld. Het basisparadigma van 'the West versus the rest' blijft dus bestaan in de 21^{ste} eeuw; het kreeg namelijk extra veel bijval na 9/11 (Saïd, 2001, p. 2; Rouse, 1998, p. 549). Sinds 9/11 lijken alle moslims te behoren tot eenzelfde homogene entiteit die terroristen produceert en 'onze' beschaving wil vernielen (Abdo, 2003, p. 410). Het geloof in een botsing tussen beschavingen is nog steeds wijdverspreid. Dit discours is islamofob van aard; het triggerde een golf van intolerantie en racisme ten opzichte van moslims (Braidotti, 2008, p. 4). Het dominante beeld van 'de moslimwereld' is nu een constructie die uitgaat van extremisme en heterogeniteit negeert (Brems, 2001, p. 286).

De onkunde om te luisteren naar in plaats van enkel te spreken over en voor de Andere (bijvoorbeeld moslims uit de Arabische wereld) is eigen aan oriëntalisme. "[T]hey cannot represent themselves, they must therefore be represented by others who know more about Islam than Islam knows about itself" (Saïd, 2000, p. 352). In een oriëntalistisch discours is er geen plaats voor dialoog of wederzijds respect. Saïd spreekt terecht over een 'clash of ignorance'. Een discours dat uitgaat van eenduidige labels en abstracties als 'de islam' of 'het Westen' is populair omdat het de mondiale realiteit, die enorm complex is, vereenvoudigt (Saïd, 2001, p. 3).

1.3. Eurocentrisme en islamofobie: (post)moderniteit, religie en Self-Othermechanismen

1.3.1. Moderniteit, eurocentrisme en de Andere

Fundamenteel gaan de huidige opstoten van neo-kolonialisme nog steeds over het opdringen van de juiste (en dus Westerse) invulling van moderniteit. Het historische project van seculiere moderniteit werd mede geproduceerd door een discours waarin de blik op Anderen van cruciaal belang was. Het gaat dan om een simplistisch dichotomisch denken, een Self-Otherdualisme ingebed in de assumpties van de Verlichting (Chowdry, 1995, pp. 29-30). Hierbij geldt als gulden regel dat het Self de norm belichaamt die niet in vraag wordt gesteld (Bracke & Fadil, 2008, p. 8). Het onderscheid tussen een seculier (en dus rationeel) Self en een religieuze (en dus irrationele) Andere was cruciaal in het project van de Westerse moderniteit (Bracke & Fadil, 2008, p. 14). Twee 'constitutive outsiders' in de vorming van de hegemonische invulling van seculiere moderniteit zijn religie en het niet-Westen (Bracke & Fadil, 2008, p. 2). Islam kan in die optiek

als de perfecte 'constitutive outsider' gezien worden, zijnde een religieus fenomeen afkomstig van buiten het Westen.

De hegemonische Westerse visie op en invulling van moderniteit is oriëntalistisch en eurocentristisch van aard. Moderniteit is de ideologie die de Westerse identiteit vorm geeft; het is een narratief over de exceptionaliteit van het Westen (Sayyid, 1997, pp. 102-103). De huidige vorm van globalisering versterkt het superioriteitsgevoel van het Westen. Het centrale element in hedendaagse Westers superioriteitsdiscours is de idee dat de globalisering van Europa ook haar universalisering bewerkstelligde (Sayyid, 1997, p. 158). Modernisering werd door velen gelijkgesteld aan verwestering, een visie gebaseerd op de idee dat het Westen het hegemonische criterium van vooruitgang en beschaving was (Sayyid, 1997, pp. 119-120). Deze visie wordt echter steeds meer uitgedaagd, onder andere door andersglobalisten, een progressieve kijk op de islam, en islamisme.

Het geloof in de taal van het Westen als de universele taal is echter nog zeer groot, vooral in het Westen zelf. Een complex fenomeen als islamisme kan in de context van zo'n geloof afgedaan worden als een verwerping van het Westen, maar tegelijk ook als herbevestiging van de superieure taal van het Westen, waardoor islamisme gedomesticeerd kan worden (Sayyid, 1997, pp. 138-139 en p. 160). Door de islam en islamisme als afwijking van de norm voor te stellen wordt eurocentrisme kracht bijgezet. Eurocentrisme gaat echter te werk via een essentialistische notie van de Westerse identiteit; verschillen worden uitvergroot (Sayyid, 1997, p. 160). Deze essentialistische visie op het Westen is ahistorisch en vergeetachtig, gezien de (essentiële) kenmerken (in de zin van seculiere, liberale en democratische waarden) die aan het Westen worden toegeschreven de uitkomst zijn van strijd en nog steeds bevochten moeten worden (Zemni, 2006, p. 18; Keddie, 2007, p. 166). Het herschrijven van de eigen geschiedenis construeert mede de idee dat de islam geen deel kan zijn van moderniteit (Zemni, 2009, p. 211).

Islamisme daagt het hegemonische kader van eurocentrisme uit en wijst op de erosie ervan door dominante Westerse copyrightclaims in vraag te stellen en een 'alternatieve moderniteit' te claimen. Het islamisme kon pas ontstaan binnen de moderniteit en is er dus een waarlijk onderdeel van (Zemni, 2006, p. 205). Verzet is namelijk inherent aan de hegemonische orde die haar wereldvisie voorstelt als de natuurlijke staat der dingen (Sayyid, 1997, p. 143). We kunnen eurocentrisme dan ook zien als een project dat strijdt om de politieke en culturele hegemonie te behouden, een noodzakelijk gevolg van de provincialisering van het Westen (Sayyid, 1997, p. 151). Wanneer blijkt dat het Westen verwordt tot slechts 'een' cultuur en niet 'het' onbetwiste

exceptionele model voor menselijke ontwikkeling, is het voor Sayyid duidelijk: “The battle between eurocentrism and the logic of Islamism is really a conflict about genealogies – a struggle about how to narrate the future of the world” (Sayyid, 1997, p. 149).

1.3.2. Islamofobie en ‘culturalisering’ van maatschappelijke vraagstukken

We kunnen stellen dat, naast eurocentrisme, ook islamofobie het gevolg is van een systemische en existentiële crisis waarin het Westen zich bevindt, waarin de plaats van het Westen in de wereld op losse schroeven komt te staan (Fadil, 2011b, p. 1). In deze context verschijnt de moslim als bedreigende Ander, een product van angstbeelden. “De nabije Andere vormt steeds weer het symbool van een dreiging voor het Zelf” (Zemni, 2006, p. 28). Nadia Fadil ziet islamofobie terecht als de laatste strohalm voor het eurocentrisch denken: een manier die het Westen moet toelaten het idee van culturele, economische en politieke superioriteit in stand te houden (2011b, p. 5). “De vijandigheid van het vooroordeel krijgt een grotere wervingskracht wanneer het zelfbeeld afbrokkelt” (Doom, 1996, pp. 3-4). Net als oriëntalisme volledig samenhangt met het Westerse zelfbeeld, zegt islamofobie dus meer over het Westen dan over moslims zelf. De seculier-liberale moderniteitsidealen van de Verlichting worden op een universeel voetstuk geplaatst, waardoor geen plaats is voor een niet-Westerse religie als de islam; secularisering wordt beschouwd als de enige emancipatorische kracht in de moderne wereld (Kalin, 2011, p. 5).

Sinds het einde van de Koude Oorlog, en zeker vanaf 9/11, is de islam de nieuwe wereldwijde vijand bij uitstek geworden (Zemni, 2006, p. 11). De idee van de mogelijke dreiging van de islam en de fameuze ‘botsing der beschavingen’-these groeiden de afgelopen jaren uit tot het dominante kader om maatschappelijke fenomenen te framen (Fadil, 2011b, p. 2). In die logica zou cultureel verschil of een verschil in ‘beschaving’ hoe dan ook tot mondiaal conflict leiden. De ‘angst’ voor moslims is niet zozeer gebaseerd op feiten, maar vooral op de voorstelling die men zich van moslims maakt; een sterk vertekende perceptie. Omdat het Westen zichzelf tot de standaard van de redelijkheid opwerpt worden de Anderen per definitie gedehumaniseerd (Zemni, 2009, pp. 79-80).

Islamofobie is gebaseerd op angst, maar deze angst wordt in de feiten vooral omgezet in eurocentrische arrogantie, wat in de feiten neerkomt op intolerantie, discriminatie en haat. Islamofobie is een vorm van cultureel racisme, gebaseerd op een monolithisch beeld van de islam, waarin geen plaats is voor diversiteit of menselijke agency (Kalin, 2011, p. 6). Islamofobie is vooral het product van vooroordelen en hardnekkige stereotiepen, de welke enkel stand houden door een gebrek aan kennis. Het is dan ook arrogant om de vele facetten en veelvuldige

verschijningsvormen van de islam en het islamisme te negeren ten voordele van een monolithische voorstelling ervan (Mahmood, 2007, p. 156; Zemni, 2006, p. 12). Onderdrukkend, onbeschaafd, irrationeel, autoritair, gewelddadig: het zijn stuk voor stuk stereotiepe connotaties van de islam. Zulke ongenueanceerde commentaar is vandaag onaanvaardbaar tegenover joden of zwarten, maar wordt vrijuit toegestaan met betrekking tot moslims (Kalin, 2011, p. 11; Afshar, 2008, pp. 413-414).

Het koloniale racisme gebaseerd op biologische inferioriteit kent dus een renaissance in de vorm van etnisch, cultureel en religieus racisme. Het Westen geldt daarbij nog steeds als baken van licht en vooruitgang, tegenover de donkere tradities in de rest van de wereld (Sayyid, 1997, p. 111). Een aan de 21^{ste} eeuw aangepaste vorm van oriëntalisme en racisme vinden we dus terug in het discours rond de gepercipieerde incompatibiliteit van de islam met democratie en vrijheid, de associatie van Islam met fundamentalisme (Bracke & Fadil, 2008, p. 14). Het betreft hier een dichotomische constructie, een ahistorisch binair denken, waarin weinig plaats is voor diversiteit, dialoog of interdependentie (Zemni, 2006, p. 38). Kritiek op de islam is op zich geen probleem; het gebruik van deze kritiek om discriminatie, agressie en uitsluitende politieke discours te rechtvaardigen is dat wel (Zemni, 2009, p. 75; Kalin, 2011, p. 16). Islamofobische discours en gedrag verhindert trouwens ook de groei van zelfkritiek bij moslims zelf, en vergroot de kansen op extremisme, waardoor we te maken krijgen met een self-sulfilling prophecy.

De exclusieve focus op en obsessie met de islam vormt tenslotte een symptoom voor de kolonisering van het sociale door het culturele (Yuval-Davis, 1997, p. 66). “Spreken over de islam betekent immers niet-spreken over veel andere zaken” (Zemni, 2009, p. 211). Alle gedragingen van de Andere worden dan vanuit ‘culturele verschillen’ gefilterd en geanalyseerd; sociale spanningen en ongelijkheid wordt gerationaliseerd (Bracke & Fadil, 2009, p. 43; Coene & Longman, 2005, pp. 9-10). Maatschappelijke vraagstukken en uitdagingen worden dus al te vaak geculturaliseerd, waardoor men de verantwoordelijkheid om de werkelijke oorzaken van problemen aan te pakken ontloopt (Zemni, 2009, p. 84). Sociologische complexiteit wordt stevast uit de weg gegaan in de simpele culturele wereld van het identiteitsdenken.

1.3.3. Postmoderniteit, ‘decentering of the West’ en tolerantie

Het erkennen en aanvaarden van verschillende manifestaties en articulaties van moderniteit vormt dus nog steeds een uitdaging (Bracke & Fadil, 2008, p. 16). Wat we nodig hebben is een goede invulling van postmoderniteit, zijnde de provincialisering of ‘decentering’ van het Westen, waarbij het Westen niet langer aanzien wordt als het axiomatische centrum van moderniteit, en

waarbij dus ook de deperiferalisering van 'the Rest' cruciaal is (Sayyid, 1997, pp. 109-110). De decentering van het Westen is natuurlijk al lang aan de gang. Samenlevingen raken op een mondiaal niveau meer verbonden en verstrengeld met elkaar, wat uitkomst geeft in 'interpenetratie', een proces dat alle betrokken actoren transformeert (Kalin, 2011, p. 17). Globalisering zorgt dus niet enkel voor een zekere graad aan homogenisering, maar ook voor samenwerking, hybridisering en verzet (Yuval-Davis, 1997, p. 60).

Islamisme is gebaseerd op de verwerping van het idee dat moderniteit gelijk staat aan verwestering, alsook op het inzicht dat Westerse hegemonie geen historische noodzaak kent (Sayyid, 1997, p. 118-129). Islamistische projecten combineren de deconstructivistische logica van de postmoderne kritiek van moderniteit met een poging om te spreken van buiten het Westen. Islamisme maakt dan ook komaf met eurocentrisme, de logica dat het Westen door alle andere culturen gevolgd moet worden. Op een breder niveau geldt volgende stelling: "Islam is the 'other' we cannot embrace, even when we are at our most tolerant, because this other fails to accept the rules of the game – because it sees the game as a western game" (Sayyid, 1997, p. 160). De schijnbaar universele liberale idealen binnen de moderniteit zijn grotendeels afkomstig van de intellectuele en politieke geschiedenis van het Westen (Hatem, 2006, p. 26).

Het achterlaten van het Westers superioriteitsgevoel hoeft niet te leiden tot de onmogelijkheid om überhaupt een oordeel over andere culturen te vellen, wel tot de erkenning dat elk oordeel voortkomt uit een specifiek cultureel perspectief of perceptie (Sayyid, 1997, p. 140). Decentering komt dus neer op de erkenning van diversiteit en pluralisme. De relatie tussen moderniteit en religie kent een grote variatie, wat leidt tot verschillende trajecten binnen moderniteit; de notie 'multiple modernities' verwerpt de idee dat er slechts één moderniteitsproject is. Een specifieke vorm van seculier humanisme claimt universaliteit sinds de 19^{de} eeuw, als dominante norm met absolute autoriteit (Braidotti, 2008, p. 9). Islamisme wordt dan best gezien als strevend naar een alternatieve moderniteit, in zekere zin analoog met sociale bewegingen in het Westen (Abu-Lughod, 1998, p. 4). Het Westerse moderniseringsmodel is zeker niet het enige dat mogelijk is en ook niet noodzakelijk het beste (Braidotti, 2008, p. 10).

Religieus fundamentalisme en islamisme, hoezeer we ze ook kunnen afkeuren, vormen dus een uitdaging van de uitgezette lijnen en status quo van het seculiere contract van moderne natiestaten, het hegemonische seculiere kader (Bracke, 2007b, p. 30). Secularisme is historisch een Westers fenomeen en kan dus niet zomaar opgelegd worden in een cultuur waar menselijke agency vaak in onderhandeling is met goddelijke ingevingen en religieuze structuren (Majid,

1998, p. 340). De postmoderne toestand van de wereld houdt volgens velen een ‘terugkeer’ van de in hegemonische formaties van moderniteit onderdrukte Anderen. De ‘terugkeer’ van religie ligt echter veel moeilijker dan de door velen toegejuichte vormen van emancipatie en verzet gebaseerd op gender, ras of seksualiteit (Bracke, 2007b, p. 30).

Een tolerante (mondiale) samenleving vereist het achterlaten van oriëntalisme, islamofobie en andere vormen van binair denken die discriminatie, vijandigheid en superioriteitsdenken legitimeren. Self-Othermechanismen moeten daarom niet verdwijnen (alsof dat überhaupt ooit mogelijk zou zijn), maar wel moet de oppositie tussen het Self en de Andere niet leiden tot conflict of haat, maar tot een gezonde productieve spanning (Kalin, 2011, p. 12). Cultureel verschil wordt nog te vaak gelezen als culturele hiërarchie, eerder dan culturele variatie (Phillips, 2001b, p. 4).

Tolerantie kan niet worden gefundeerd op een cultureel relativisme (Raes, 1996, pp. 40-41). Bij vormen van culturele interactie komen sowieso vergelijkingen en morele beoordelingen kijken (Fisher, 2004, p. 116). Culturele verschillen moeten dus niet genegeerd maar benoemd en kritisch erkend worden. Cultureel relativisme heeft Westerse aanspraken op superioriteit geproblematiseerd, maar kan zich dus niet opwerpen als eindconclusie. Anderzijds moeten we ook het niet-universele karakter van de manier waarop het Westen moreel waardeert benadrukken (Raes, 1996, p. 41). Een universalisme gebaseerd op Westers ethnocentrisme is dus ook geen optie. De oplossing, ook en vooral voor het Westen, ligt grotendeels in het streven naar een humanisme dat er in slaagt om zelfkritiek te combineren met een minimum aan empathie met de rest van de wereld (Zemni, 2006, p. 213). Actief pluralisme impliceert een wederzijds proces van leren en evalueren, en dus niet van kritiekloos accepteren (Zemni, 2009, p. 114).

Vooroordelen tegenover de Andere lijken vaak op meer bijval te kunnen rekenen dan analyse en kennis van de complexiteit en heterogeniteit. Echter, indien we niet willen dat de mondiale samenleving ontaardt in “een schimmenspel” (Doom, 1996, p. 9), moet gestreefd worden naar tolerantie, gebaseerd op transparantie, informatie en open dialoog. Tolerantie vereist dialoog, in tegenstelling tot de eeuwenoude Westerse monoloog of oriëntalisme. Een dialoog gebaseerd op wederzijds begrip en een open houding is het enige realistische alternatief voor de doodlopende logica van onwetendheid, onbegrip en confrontatie (Zemni, 2009, p. 12; Mahmood, 2008, p. 108). We moeten dus vermijden vast te lopen in de sociologische valstrik waarbij het meest opvallende (conservatieve) discours als meest representatief voor de desbetreffende cultuur beschouwd wordt (Zemni, 2006, p. 37). Op die manier worden negatieve percepties,

vooroordelen en stereotypes tegengegaan en kan een gezond klimaat van pluralisme en multiculturalisme ontstaan.

2. Feminisme en multiculturalisme

2.1. Cultuur: een kwestie van authenticiteit?

2.1.1. Gender en culturele reproductie van patriarchale machtsrelaties

Binnen culturele constructies en de afbakening van collectiviteiten spelen specifieke genderrelaties een cruciale rol (Yuval-Davis, 1997, p. 39). Hierbij draait het vaak rond de notie ‘authenticiteit’: een essentialistische constructie van cultuur of identiteit. De cruciale rol van vrouwen in de socialisatie van de volgende generatie maakt hen tot symbolen van culturele waarden, tradities en authenticiteit (Moghadam, 2008b, p. 438; Yuval-Davis, 1997, p. 45). Vrouwen worden dus vaak gezien als bewakers van morele grenzen en doorgevers van cultuur, traditie en identiteit (Rao, 1995, p. 169; Fadil & Longman, 2007, pp. 107-108). Ze ‘belichamen’ culturele reproductie en worden dus onderworpen aan culturele codes en ideaalbeelden. De culturele voorschriften die vrouwen in hun vrijheid beknotten dienen om het voortbestaan van de groep en identiteit te verzekeren (Saharso, 2000a, p. 17). Die cultureel-religieuze identiteit was en is vaak gedefinieerd in termen van mannelijke suprematie (Winter, 2001a, p. 29).

De positie van vrouwen vormde een centraal element in de koloniale blik op de ‘barbaarsheid’ van andere culturen (Yuval-Davis, 1997, p. 60; Yegenoglu, 2002, p. 82). De geconstrueerde onderdrukking van moslimvrouwen was een centraal element binnen de oriëntalistische logica (Moghissi, 1999, p. 32). Het totaliserende beeld van verschillen tussen ‘Westerse cultuur’ en andere culturen was (en is) een geïdealiseerde en problematische constructie die gemakkelijk tot racisme leidt (Narayan, 1997, pp. 14-15; Yuval-Davis, 1997, p. 40). Het contrast tussen Westerse en niet-Westerse culturen was een politiek gemotiveerde koloniale constructie, waarbij de discursief geconstrueerde superioriteit van het Westen toegang gaf tot het koloniale mandaat (Narayan, 1998, p. 89). Discours rond normen voor vrouwen en seksualiteit stond dus centraal in interculturele relaties tussen de kolonisator en de (zich verzettende) gekoloniseerde, wat niet weg neemt dat vrouwen overal tweede rangsburgers waren (Narayan, 1997, p. 18).

Gender en, meer specifiek, culturele belichaming van vrouwbeelden, spelen ook een grote rol in postkoloniale tijden (Kaniyoti, 1995, p. 24). Fundamentalistische bewegingen focussen op gendergerelateerde tradities om de culturele essentie en vermeende authenticiteit te vrijwaren (Yuval-Davis, 1997, p. 61). Tradities worden herontdekt of zelfs gecreëerd, en sinds lang gecontesteerde praktijken krijgen een centrale plaats in een culturele zelfdefinitie: “the defence of

one's culture becomes in large part the defence of that culture's notions about what it is appropriate for women to do" (Phillips, 2005, p. 114). Tradities en de (her)uitvinding daarvan door fundamentalisten legitimeren dan de controle of onderdrukking van vrouwen (Yuval-Davis, 1997, p. 46). Susan Moller Okin gaat zelfs zover te stellen dat de meeste culturen patriarchaal zijn en als één van de voornaamste doelen de controle van vrouwen door mannen voor ogen hebben (Okin, 1998a, pp. 667-669).

In contrast met de symboolfunctie voor vrouwen zijn het vaak de zelfverklaarde mannelijke leidersfiguren die zich als vertegenwoordigers van de culturele gemeenschap opwerpen (Coene & Longman, 2005, p. 6). Culturen zijn echter niet homogeen en zitten vol interne contradictie en heterogeniteit, de welke ondergeschikt is aan specifieke machtsrelaties (Yuval-Davis, 1997, p. 43; Narayan, 1997, p. 21). Het steunen en romantiseren van de op basis van patriarchale dominantie geconstrueerde culturele standaard is dan ook fundamenteel onrechtvaardig, want die steun speelt in het voordeel van mannelijke leiders, autoritaire regimes en fundamentalisten (Winter, 2006, p. 390; Enslin & Tjiattas, 2004, p. 512; Moghissi, 1999, p. 62). Wanneer 'cultuur' gebruikt wordt om de schending van vrouwenrechten en discriminatie te rechtvaardigen, is dat excuus enkel een vermomming voor de mannelijke determinatie om vast te klampen aan macht en privilege (Mayer, 1995, p. 185). "[D]e veronderstelling van culturele authenticiteit benadeelt vrouwen" (Saharso, 2000a, p. 27). We moeten dan ook erkennen dat de definitie van 'authentieke cultuur' een machtskwestie is (Saharso, 2005, p. 48; Rao, 1995, p. 174).

2.1.2. Intraculturele heterogeniteit, contestatie en dialoog

Culturen zijn heterogeen en veranderlijk; verandering treedt op via interne contestatie, alsook externe interactie met andere culturen. Culturen zijn dynamische sociale processen waarin verschillende stemmen verschillende interpretaties leveren (Yuval-Davis, 1997, p. 41). Concepten als cultuur of identiteit dienen gezien te worden als dynamische constructies, het product van menselijke interacties (Coene & Longman, 2005, p. 2). Deze opvatting van cultuur gaat ervan uit dat culturen onderhevig zijn aan voortdurende herinterpretatie en hervorming, waardoor de vraag of een culturele traditie authentiek dan wel uitgevonden is niet bepaald relevant is (Saharso, 2000a, p. 28). Culturen zijn dus geen museumstukken (Anthias, 2002, p. 276). Ze ontlene dingen aan elkaar en kennen pluraliteit en conflict (Nussbaum, 1999a, p. 37).

Dominante groepen doen interne contestatie echter gemakkelijk af als zijnde van externe komaf, om deze stemmen in diskrediet te brengen (Enslin & Tjiattas, 2004, p. 512). Feministische stemmen uit het Zuiden worden door de meer conservatieve of fundamentalistische strekkingen

binnen een cultuur dus al snel gezien als Westers gedachtegoed of zelfs als verwerping van de eigen cultuur (Narayan, 1997, p. 6; Hirschmann, 1998, p. 363). Dit heeft natuurlijk alles te maken met de historische ervaring van imperialisme. De verwerping van bepaalde Westerse seculiere modellen in een tijdperk van neo-kolonialisme en kapitalisme is dan een soort culturele overlevingsstrategie voor bepaalde gemeenschappen, geen simpel fanatiek verzet tegen 'voortgang' (Keddie, 2007, p. 168; Majid, 1998, p. 343). Traditionele moslimautoriteiten proberen zo de morele macht over 'hun' vrouwen te recupereren door het opleggen van een streng en traditioneel religieus regime (Ong, 2006, p. 37). Interne critici vinden dan geen gehoor en worden beschuldigd van cultureel verraad (Gruenbaum, 2011, p. 99).

Nochtans is een feministisch bewustzijn meestal gegroeid in eigen culturele roots, en niet zozeer in de atmosfeer van ideeën van buitenaf (Narayan, 1997, p. 13). Culturen zijn complex en houden zowel patriarchie als het verzet van vrouwen tegen dat soort dominantie in (Stone-Mediatore, 2009, p. 65). Intraculturele kritiek door feministen poogt een emancipatoire 'counter-story' te vertellen die de dominante narratieven uitdaagt (Narayan, 1997, p. 10). Het is naïef en zelfs racistisch om te denken dat de meest opvallende of dominante versie van een cultuur in dezelfde mate aangehangen wordt door iedereen die tot die cultuur behoort (Winter, 2006, p. 383). In naam van cultuur of religie werpen de meest conservatieve gedragsdragers zich vaak op als vertegenwoordigers van de gemeenschap en dragen zo actief bij aan het instand houden van traditionele gendernormen en gendergebonden discriminatie (Coene & Longman, 2005, p. 6). Wanneer het over vrouwen gaat mogen we ons dus niet blindstaren op de dominante conservatieve interpretatie door fundamentalistisch of patriarchaal leiderschap (Nussbaum, 1999a, p. 8; Yuval-Davis, 1997, p. 58).

Uma Narayan heeft het in die context over 'selective labeling' van bepaalde veranderingen als te vermijden symptomen van 'verwestering', terwijl de veranderingen die in het kraam passen als pragmatische aanpassingen afgedaan worden (Narayan, 1997). Het betreft hier een dubbele standaard die selectief omgaat met verandering en contestatie, en gebaseerd is op macht en vermeende authenticiteit. Feministische kritiek wordt dan afgedaan als problematisch wegens zagezegd niet representatief voor de cultuur. "Women who refuse to 'return' to 'tradition' are attacked as the dupes of imperialism, manifested as western feminism" (Bulbeck, 1998, p. 30). Narayan stelt terecht dat deze processen van 'selective labeling' aangevochten moeten worden; progressieve kritiek is even representatief voor een cultuur als de hegemonische invulling ervan (Narayan, 1997, p. 30). Cultuur is uiteindelijk eerder een kwestie van interpretatie en perspectief dan van legitimiteit of authenticiteit.

Culturen bestaan ook niet geïsoleerd van de rest van de wereld: we hebben te maken, hoe langer hoe meer zelfs, met ‘interpenetratie’ van ‘Westerse’ en ‘lokale’ waarden en elementen (Narayan, 1997, p. 32). Culturen zijn eclectisch en lenen of stelen van elkaar (Winter, 2006, p. 391). Wat dus vermeden moet worden is denken in termen van cultureel isolationisme, wat Uma Narayan ‘the package picture of cultures’ noemt. Dit beeld speelt namelijk in de kaarten van het essentialisme van de dominante stemmen binen een cultuur (Phillips, 2005, p. 123).

Idealiter wordt een cultuur ingevuld en geïnterpreteerd via dialoog die pluralisme garandeert. Gezien de intraculturele heterogeniteit is het logisch dat hieromtrent conflicten en discussies, en dus niet onmiddellijk consensus of compromis, ontstaan. “Cultuur’ is mensenwerk en is daarom inherent dynamisch en conflictueus” (Coene & Longman, 2005, p. 15). Aan de intraculturele dialoog zou in feite iedereen moeten kunnen deelnemen. Feministen ontbreken het dus niet aan culturele legitimiteit om respect voor een cultuur te combineren met kritiek op een problematische invulling ervan (Narayan, 1997, p. 31). Culturele identiteit mag niet worden gelijkgeschakeld met afwezigheid van kritiek of verandering. We weten dat naties en culturen ‘imagined communities’ zijn, dus kunnen deze ook ‘herverbeeld’ en heruitgevonden worden op een meer inclusieve en democratische manier (Narayan, 1997, p. 35).

2.2. Cultuurrelativisme versus universalisme?

2.2.1. Culturessentialisme en genderessentialisme

We komen nu tot een eeuwenoud debat waarbij vaak uitgegaan wordt van een tegenstelling tussen universalisme en relativisme. In het hart van de multiculturele uitdaging zit een spanning tussen universalistische en relativistische posities omtrent de emancipatie van vrouwen, waaruit al te vaak de onverenigbaarheid van genderrechtvaardigheid met culturele diversiteit geconcludeerd wordt (Longman, 2005, p. 215). De universalist negeert daarbij de culturele context en historische omstandigheden waarin ideeën en waarden ontstaan, terwijl de relativist deze tot in het extreme overwaardeert (Phillips, 2007, p. 33). Zowel universalisme als relativisme draaien vaak uit op essentialistisch denken.

Genderessentialisme houdt een universalistische kijk op genderrechtvaardigheid en feministische emancipatie in, wars van elke vorm van (culturele) context; hegemonische veralgemeningen over vrouwenrechten en feminisme waarbij de Westerse invulling van emancipatie op een voetstuk

wordt geplaatst (Mayer, 1995, p. 176). Dit soort universalisme, gebaseerd op Westers ethnocentrisme, hangt samen met kolonialisme, alsook met de neo-koloniale beschavings- en reddingslogica's; genderessentialisme als vorm van cultureel imperialisme, waarbij de problemen en aspiraties van Westerse vrouwen als universeel relevant geacht worden (Narayan, 1997, p. 89). Universalisme ziet verschil als afwijking en is dus intolerant ten opzichte diversiteit (Zemni, 2009, p. 20).

Hiertegenover staan relativistische visies, de welke echter even snel kunnen vervallen in een gelijkaardige vorm van essentialisme, door een exclusieve focus op cultureel verschil. Cultuurrelativisme gaat ervan uit dat de beoordeling van gedragingen of situaties enkel steek houdt binnen de cultuur waarin deze plaats vinden (Brems, 1997, pp. 145-146). Deze logica is gebaseerd op de assumptie dat er geen uitwisseling is van mensen of ideeën en dat we bijgevolg niet mogen uitgaan van interculturele gelijkenissen qua morele principes (Phillips, 2007, p. 33). Cultureel relativisme ziet verschil tussen culturen onterecht als een verschil tussen hermetisch afgesloten en intern consistente gehelen (Phillips, 2001b, p. 1). In die optiek is het misschien beter om te opteren voor anti-universalisme (of "anti-anti-relativisme": kritiek op bepaalde vormen van anti-relativisme binnen universalistische stromingen), waarbij contextrelatieve culturele kaders niet noodzakelijk onverzoenbaar zijn met elkaar (Hönig, 2005).

Essentialistische noties van cultuur vinden we, ook in de 21^{ste} eeuw, overal in het politieke spectrum terug: zowel niet-Westerse fundamentalisten als Westerse culturele supremacisten claimen dat 'gelijkheid' en 'rechten' Westerse waarden zijn (Narayan, 1997, p. 97). Essentialistische constructies van cultuur kunnen dominante vrouwonvriendelijke normen voorstellen als waarlijk representatief voor de culturele identiteit (Longman, 2005, p. 225). De cultuur die gerespecteerd moet worden volgens cultureel relativisme is dus vaak patriarchaal van aard (Hirschmann, 1998, p. 345). Het betreft hier een statische en stereotiepe voorstelling, waarbij cultuur een autonome kracht wordt toebedeeld (Coene & Longman, 2005, p. 22; Zemni, 2009, p. 121). Cultuur wordt dan de allesomvattende superieure verklaring voor sociale praktijken en gedrag (Phillips, 2007, p. 31; Mahmood, 2008, p. 97).

Culturessentialistisch discours lijkt verschil als een natuurlijk gegeven te beschrijven, terwijl het dat verschil juist mede construeert (Narayan, 1997, p. 88). Om stereotypering te vermijden moeten we dus opletten cultuur geen eigen leven toe te kennen (Phillips, 2005, p. 123). Het heterogene, dynamische en historische karakter van culturen moet steeds weer benadrukt worden (Saharso, 2000a, p. 28). Achter tradities en cultureel gedrag zitten altijd historische en politieke

processen, waardoor we centraal schijnende culturele componenten niet als onveranderlijke gegevens kunnen beschouwen (Narayan, 1997, p. 93). Het is dus onverstandig om, in de naam van multiculturalisme bijvoorbeeld, te kiezen voor (een extreme vorm van) cultuurrelativisme (Badran, 2001, p. 51).

Het exclusief benadrukken van cultureel verschil is, net als genderessentialisme, ook een vorm van cultureel imperialisme; de voorstelling van culturen als strikt van elkaar gescheiden blokken is een product van kolonialisme (Abu-Lughod, 1998, p. 16). Cultureel relativisme en universalisme kennen een gelijkaardig filosofische onderbouw, elk op hun manier verwant met cultureel imperialisme. Narayan spreekt van een Scylla en Charybdis-situatie (Narayan, 1997, p. 89). Het komt er dus op aan om elke vorm van essentialisme te vermijden. Daarvoor is het essentieel om de culturele context steeds te erkennen, maar deze tegelijk als veranderlijk en heterogeen te zien (Anthias, 2002, p. 275). “Nobody is in a position to determine what is the essence of a particular culture, just like nobody is in a position to determine what is the essence of a particular gender” (Brems, 1997, p. 155).

2.2.2. *Beyond imperialism: inclusief universalisme en mondiale rechtvaardigheid*

Bovenstaande uiteenzetting toont aan dat het wenselijk, zometer noodzakelijk, is om te komen tot een genuanceerde en-enverhaal: een compromis tussen relativisme en universalisme dat elke vorm van essentialisme achterlaat. Dat compromis combineert een bepaalde graad van universaliteit met een sterke focus op historische context en het potentieel voor dialectische verandering binnen culturen (Keddie, 2007, p. 242; Kalin, 2011, p. 7). Ik bespreek nu kort twee voorbeelden van inclusief universalisme: het mensenrechtensysteem en de ‘capabilities approach’ van Martha Nussbaum.

De transformatie van mensenrechten vanuit een feministisch perspectief was en is een cruciale evolutie; immers, ‘women’s rights are human rights’ (Bunch, 1995, p. 11; Brems, 1997, p. 139). We kunnen vrouwenrechten plaatsen in een kader dat cultureel verschil en diversiteit erkent maar ook een universele taal van rechtvaardigheid inhoudt (Merry, 2006, p. 331; Okin, 1998a, p. 666). Discriminatie tegenover vrouwen, gendergebaseerd geweld en seksuele of economische exploitatie van vrouwen zijn universele fenomenen (Okin, 1998b, p. 44). Culturele of religieuze rechtvaardiging voor ongelijkheid tussen de seksen moet vooral gezien worden als zijnde een uiting van genderdiscriminatie; “[h]ierbij dient de relevantie van cultuur niet genegeerd, maar verzoend te worden met het principe van gendergelijkheid” (Leye & Longman, 2011, pp. 5-6). Universele vrouwenrechten mogen niet overschaduw worden door cultuur, religie of andere

lokale praktijken (Stone-Mediatore, 2009, p. 58). “The ideal of equality is historically, but not geographically, specific” (Phillips, 2007, p. 35).

Critici van mensen- en vrouwenrechten vinden deze te abstract, waarbij te weinig rekening gehouden wordt met specifieke culturele waarden (Gaer, 2009, p. 64). Mensenrechten zouden volgens relativisten het product zijn van Westers liberalisme en dus dominante Westerse waarden reflecteren (Brems, 1997, pp. 142-145). Om die reden wordt het mensenrechtensysteem door cultuurrelativisten soms verworpen (Brems, 1997, pp. 149-150). Nochtans is cultuur geen statische of ahistorische entiteit en hangt de interpretatie sterk af van machtsrelaties (Rao, 1995, pp. 172-173). Een dynamisch begrip van cultuur erkent de capaciteit tot progressieve verandering en vernieuwing (Merry, 2006, p. 228).

Cultureel relativisme benadrukt wel terecht dat mensenrechten cultureel aangepaste strategieën nodig hebben om lokaal relevant te zijn (Real, 2011, p. 232). Mensenrechten moeten van hun mondiale productiesite (de internationale standaard) overgebracht worden naar lokale sites van toe-eigening, via een moeilijk vertaalproces (Merry, 2006, pp. 224-225). Om vervreemding te vermijden en een grote effectiviteit te bekomen moet men steunen op lokale culturele en ethische kaders, onderhandelen met de lokale bevolking en de verdediging van vrouwenrechten laten voortrekken door lokale progressieve actoren (Stone-Mediatore, 2009, pp. 60-21). Mensenrechten worden beter geïmplementeerd als ze verpakt worden in vertrouwde termen en aangepast worden aan lokale omstandigheden (Merry, 2006, pp. 222-223; Nageeb, 2008, p. 236). Culturen kunnen dus wel degelijk veranderen en zich zo aanpassen aan universerele normen van mensenrechten (Mayer, 1995, pp. 182-183).

Mensenrechten verschillen sterk van de imperiale onderneming, ook al zit het mensenrechtensysteem in se ook vervat in een wereld van grote structurele ongelijkheid tussen het globale Noorden en het Zuiden (Merry, 2006, pp. 226-227). Mensenrechten zijn een open tekst, met de mogelijkheid tot toe-eigening en herdefiniëring (Brems & Viaene, 2010, p. 207). Mensenrechten zijn tegenwoordig het resultaat van internationale consensus, geen prototypes ontwikkeld door imperiale mogendheden: de creatie van mensenrechten is een mondiaal, en dus geen exclusief Westers, proces. Het hoogst op de mensenrechtenagenda staat de gelijke waarde van alle personen, en die idee is niet enkel Westers, en al zeker niet imperialistisch (Nussbaum, 2011, p. 106). En zelfs al zou het concept mensenrechten historisch afkomstig zijn uit het Westen, dan is dat nog geen reden om ze te verwerpen als ongepast voor andere lokaties (Nussbaum, 2011, p. 102). Mensen en culturen hebben altijd al dingen van elkaar geleend.

Net als de feministische kritiek op het mensenrechtensysteem maakt de cultuurrelativistische kritiek duidelijk dat universaliteit geen synoniem is van uniformiteit (Brems, 1997, p. 164). Twee centrale doelstellingen van het hedendaagse concept universaliteit in het mensenrechtensysteem zijn wereldwijde toepasbaarheid en 'all-inclusiveness' (Brems, 2001, pp. 20-21). Wanneer mensenrechten geconcretiseerd en geïnterpreteerd moeten worden in specifieke formuleringen is er steeds onenigheid (Brems, 2001, p. 289; Phillips, 2007, p. 36). De consensus over de validiteit van mensenrechten is echter wel overweldigend; "human rights has gone global by going local" (Brems & Viaene, 2010, p. 209).

In die optiek benadrukt Eva Brems dat het mogelijk is mensenrechten met culturele diversiteit te verzoenen via het concept 'inclusieve universaliteit'. Dit is een manier om de kloof tussen internationale mensenrechten en bepaalde (culturele) gemeenschappen te dichten door op twee fronten tegelijk te werken: culturele verandering, en verhoging van de flexibiliteit en diversiteit binnen het internationale mensenrechtensysteem (Brems, 2001, p. 511). Het is dus mogelijk te streven naar een verbeterde, want waarlijk inclusieve, versie van universaliteit op vlak van mensenrechten (Brems, 2001, p. 510). Het is dus geen of-ofverhaal; universele mensenrechten en diversiteit kunnen gelijktijdig gepromoot worden (Brems & Viaene, 2010, p. 206).

Een vaak gehoorde kritiek van mensenrechteninstrumenten is dat ze focussen op formele gelijkheid en te weinig rekening houden met gelijke kansen in de realiteit (Ali, 2000, p. 278). Praktische zaken als onderwijs en participatie aan de arbeidsmarkt, bijvoorbeeld, zijn cruciale bouwblokken voor andere vormen van emancipatie (Cherif, 2010, p. 1147). Een visie op mensenrechten die hierbij aansluit is de 'capabilities approach' van Martha Nussbaum. Deze is gebaseerd op dialoog, omtrent de basisnoden voor een goed en bloeiend menselijk leven. Nussbaum zet zich met deze benadering af tegen de morele passiviteit van bepaalde postkoloniale cultuurrelativisten (Phillips, 2001a, p. 250).

De capabilities approach is een humanistische en feministische theorie van universele rechtvaardigheid, gebaseerd op een soort Kantiaans moreel universalisme (Braidotti, 2008, p. 10). Nussbaum wil onderdrukking en onrechtvaardigheid aanpakken via het vergroten van individuele autonomie voor vrouwen, als universele norm (Keddie, 2010, p. 149). Het is volgens haar mogelijk de menselijke basisnoden en -rechten te beschrijven op een universele manier, waardoor er ook universele verplichtingen zijn om het menselijk functioneren te beschermen, in de niet-Westerse evenals de Westerse wereld (Nussbaum, 1999a, p. 30). "Een consequente

toepassing van discriminatie op grond van geslacht dwingt heel wat culturele en religieuze normen tot grondige hervormingen” (Brems, 2005, p. 152).

Een beschrijving van welke menselijke capaciteiten de meeste aandacht en steun verdienen is natuurlijk a priori controversieel; anti-essentialistische kritiek is onvermijdelijk (Nussbaum, 1999a, pp. 34-35). Nussbaum kan een zekere graad van universaliteit in haar benadering echter wel verdedigen. Haar universalistisch project is immers niet gebaseerd op eeuwig vastliggende waarheden (Nussbaum, 1999a, pp. 37-40). De procedure om tot de lijst van capabilities te komen is een cross-cultureel onderzoek dat nooit stopt. Universele principes moeten dan ook steeds open staan voor herformulering en verandering (Phillips, 2001b, p. 12). Bovendien komt de lijst van capabilities op een voldoende abstracte en algemene manier tot stand, wat ruimte laat voor verschil in implementatie en pluralisme waarborgt (Nussbaum, 2004, pp. 197-198). Gezien het grote belang dat Nussbaum hecht aan de menselijke ratio en keuzevrijheid ligt haar focus op het ‘vermogen tot functioneren’, niet het functioneren zelf; eens dat vermogen verwezenlijkt is, is de keuze aan de individuen zelf (Nussbaum, 1999a, pp. 44-45). Door in basisnoden en materiële middelen tot functioneren te voorzien wordt de autonomie van individuen niet weggenomen maar vergroot (Nussbaum, 1999a, p. 49-50).

2.3. Feminisme: gelijkheid of autonomie?

2.3.1. Culturele socialisatie en interculturele dialoog

Mensen die in onrechtvaardige toestanden leven passen hun voorkeuren vaak aan aan die onrechtvaardige situatie (Okin, 1999, p. 126). Volgens Susan Moller Okin internaliseren onderdrukte mensen vaak hun eigen onderdrukking, zeker met betrekking tot genderongelijkheid (Okin, 1995, p. 292). Individuen, hun identiteit, capaciteiten en verlangens worden alleszins mede gevormd door de sociale en culturele relaties waarin ze opgroeien en participeren (Okin, 1998a, p. 683; Saharso, 2003, p. 201; Abu-Lughod, 2002, p. 104; Nussbaum, 1999a, p. 11). Sawitri Saharso stelt echter dat zelfs wanneer er geen sociale of culturele hindernissen zouden zijn, sommige mensen zich toch nog niet in de psychologische toestand bevinden om autonoom te willen ageren (2000b, p. 228 en p. 230). Een uiterlijk gebrek aan autonomie houdt echter niet automatisch ultiem conformisme in; de capaciteit tot ‘intrapsychische’ autonomie functioneert als mechanisme om te kunnen omgaan met een situatie gekarakteriseerd door weinig ‘interpersoonlijke’ autonomie (Saharso, 2000b, p. 241). Saharso stelt ultiem dat vrouwelijke

autonomie en culturele eisen elkaar niet uitsluiten; het zijn “two hearts beating together” (Saharso, 2000b, p. 242).

Desalniettemin, via culturele socialisatie of zelfs indoctrinatie, en bij gebrek aan zicht op alternatieven, kunnen vrouwen een cultureel gebaseerd seksisme internaliseren (Okin, 1999, p. 130; Hirschmann, 1998, p. 347). Agency van vrouwen gaat te werk in contexten die vrouwelijke subjectiviteit op een bepaalde manier construeren; vrouwen moeten vaak manoeuvreren binnen door mannen gedefinieerde bepalingen om hun eigen verlangens te onderhandelen en hun keuzes te maken. Het feit dat vrouwen een keuze maken maakt het dus nog geen compleet vrije actie, wegens een gebrek aan macht in het formuleren van keuzes. Feministen moeten dus niet enkel praktijken maar ook de contexten waarin deze praktijken gevormd worden en betekenis krijgen uitdagen. We moeten dan ook alert zijn wanneer vrouwen zelf blijken geven van vrouwonvriendelijke attitudes (Enslin & Tjiattas, 2004, p. 508).

Zij die het meest ondergeschikt zijn zien soms moeilijk de onrechtvaardigheid van hun eigen situatie in; in dat geval kunnen outsiders soms beter dan insiders oordelen over de onrechtvaardigheid van een situatie (Phillips, 2001b, p. 12). Het is dus niet correct te stellen dat er pas iets mis is met schending van vrouwenrechten als er interne kritiek is; “a ‘hands-off’ approach to cultural difference can end up capitulating to unjust social power” (Phillips, 2001b, p. 12). Enkel wanneer de toegang tot andere opties geconsolideerd is, is de keuze van vrouwen om te leven volgens bepaalde traditionele culturele normen een waarlijke keuze (Nussbaum, 1999a, p. 54; Charlesworth, 2000, p. 72).

Chia Longman stelt zich de logische vraag: “At what point does a decolonised relativist outlook slide into a tolerance of difference with gender injustice as a consequence?” (2003, p. 224). Het komt erop aan om vrije keuze te onderscheiden van dwang. “This means understanding cultural pressures, but not assuming that culture dictates” (Phillips, 2007, p. 41). Het is alleszins cruciaal om vrouwen niet louter als slachtoffers van hun cultuur of een ‘vals bewustzijn’ te benaderen, wel als moreel competente personen (Saharso, 2005, p. 51; Bracke, 2012, p. 247). Zelfs al worden mensen onderworpen aan een onderdrukkende socialisatie of seksistische normen, dat betekent nog niet dat ze beroofd zijn van alle capaciteiten voor keuzevrijheid (Phillips, 2007, p. 40). Zelfreflexiviteit ontstaat in elke cultuur: individuen kunnen op een kritische afstand hun eigen sociale en culturele situatie observeren en zo de normatieve orde uitdagen; op die manier treden ze ook in een morele conversatie met buitenstaanders, hetgeen alweer een argument tegen cultuurrelativisme inhoudt (Benhabib, 1995, pp. 238-241).

Men moet zich dan ook hoeden voor een arrogant en ongeïnformeerd outsiderstandpunt: het meest relevante standpunt is steeds dat van het betrokken individu (Brems, 2005, p. 157). Insiders hebben doorgaans een meer genuanceerde kennis dan outsiders en daardoor ook een grotere legitimiteit. Outsiders moeten zich in hun kritische analyse dus baseren op up-to-date informatie over de context, machtsrelaties en betekenissen achter culturele praktijken (Okin, 1995, p. 293; Tripp, 2006a, p. 306; Fisher, 2004, p. 117). Cross-culturele samenwerking veronderstelt dialoog, geen Westerse monoloog. Informatie over en, vooral, dialoog met vrouwen stelt outsiders dus wel in staat om onrechtvaardigheid te bekritisieren (Nussbaum, 1999a, p. 47; Fisher, 2004, p. 118).

Susan Moller Okin is een duidelijke voorstander van een interactief feminisme, waarbij degelijk geïnformeerde outsiders soms betere critici van onrechtvaardigheid zijn dan insiders (Okin, 1995, p. 293). Westerse critici moeten niet onverschillig toekijken bij cultureel of religieus machtsmisbruik in de onderdrukking van vrouwen (Chinkin, 2007, p. 61). Wanneer interne kritiek of dialoog (nog) niet volstaat is een vorm van externe actie gelegitimeerd (Phillips, 2001, p. 18). Via constructieve kritiek kunnen insiders aangezet worden om na te denken over bepaalde (schijnbaar) onderdrukkende praktijken (Okin, 1995, p. 293; Hirschmann, 1998, pp. 363-364). Inclusief universalisme, interactief feminisme en interculturele dialoog met externe kritiek op bepaalde praktijken zijn geen vormen van imperialisme, tenzij we geloven dat enkel de Westerse cultuur voortbestemd is om te evolueren en nieuwe ideeën te omarmen en niet-Westerse culturen zien als bevroren in donkere tijden (Mayer, 1995, pp. 183-184). Via dialoog kan het Westen voor andere culturen op bepaalde vlakken dus *een* referentiepunt zijn, echter niet *de* ultieme maatstaf van vooruitgang.

Culturen zijn onderhevig aan een voortdurend proces van interpretatie; het is daarbij belangrijk dat zoveel mogelijk partijen deelnemen aan die permanente discussie (Saharso, 2000a, p. 40). Interculturele dialoog kan dan ook gezien worden als voorbereiding op of hulp bij democratisering of contestatie van dominante interpretaties binnen culturen. In dialoog treden met de betrokken individuen en steun bieden aan voorstanders van verandering binnen de culturele gemeenschap is dus de beste strategie voor toegewijde outsiders (Brems, 2001, p. 513). Het belang van internationale steun en constructieve kritiek van outsiders voor intern verzet valt niet te onderschatten (Okin, 1998b, p. 48). Interculturele dialoog en intraculturele onderhandeling zijn gebaseerd op de erkenning van pluralisme en vormen een uitweg uit de schijnbare impasse tussen universele gendergelijkheid en culturele diversiteit (Coene & Longman, 2005, p. 2).

2.3.2. Feminisme: gelijkheid en autonomie

Liberalisme en feminisme kunnen elkaar vinden in de stelling dat elk menselijk wezen een gelijke kans moet hebben op een goed leven, te leiden volgens zijn of haar idee van zo'n goed leven (Okin, 1999, p. 119). Gelijkheid en autonomie zijn evenwaardige liberale en feministische waarden. Politiek liberalisme staat voor pluralisme en keuzevrijheid: de erkenning dat de keuze voor een religieus of eerder nonautonoom leven een rationele en autonome keuze kan zijn die gerespecteerd moet worden (Nussbaum, 1999b, p. 110; Brems, 2005, p. 157).

Anne Phillips stelt echter dat gelijkheid, eerder dan autonomie, de centrale feministische bezorgdheid zou moeten zijn. Phillips gaat in tegen de capabilities approach van Nussbaum die focust op keuzevrijheid en gelijkheid van kansen, en maakt zich zorgen over de blijvende structurele ongelijkheid tussen de seksen (Phillips, 2001a, pp. 257-260). Phillips stelt dat het filosofisch meer consistent is om de kritiek van sociale onrechtvaardigheid te formuleren in termen van gelijkheid eerder dan keuzevrijheid (2001a, pp. 263-265). Idealen van autonomie en keuze moeten alleszins gecombineerd worden met sterke noties van gelijkheid. Kate Nash schuift in die optiek het concept 'deconstructieve gelijkheid' als normatief ideaal voor. "Deconstructive equality concerns the elimination of individual disadvantage that results from distinctions made on the basis of sex, gender and/or sexual differences; it does not involve ignoring or eliminating differences" (Nash, 2002, p. 7). Anti-essentialisme moet ons ertoe aanzetten niet op een eenduidige manier te denken over vrouwen en feminisme, maar anderzijds is het volgens Nash ook noodzakelijk de grenzen te bepalen voor een progressief denken, in functie van het feministische doel van gelijkheid (2002, p. 11).

Sawitri Saharso maakt in haar werk duidelijk dat feminisme zowel kan gebaseerd zijn op het principe van gelijkheid tussen de seksen als op het principe van zelfbeslissingsrecht, en dat beide feministische principes soms op gespannen voet staan met elkaar (Saharso, 2000a, pp. 36-40). Het principe van autonomie kan mijns inziens gezien worden als metafeministisch niveau boven verschillen tussen culturen: gelijkheid tussen man en vrouw is dan een Westerse en seculiere invulling van dat principe van zelfbeschikking, terwijl andere vrouwen vrijwillig naar, op religieuze voorschriften gebaseerde, complementariteit kunnen streven. "[I]f women do not want to break with tradition, it is inadequate to perceive this as a 'forced choice' made by 'brainwashed' victims of culture" (Saharso, 2003, p. 210). De feministische bezorgdheid om autonomie van vrouwen houdt in dat we de keuzes van andere vrouwen respecteren, ook al gaan we er niet mee akkoord.

2.4. Feminisme versus multiculturalisme?

2.4.1. Gender en multiculturalisme

Multiculturalisme en identiteitspolitiek zijn sinds het einde van de Koude Oorlog alomtegenwoordige discours geworden. Multiculturalisme staat voor inclusiviteit, tolerantie en erkenning van pluralisme en diversiteit (Saharso, 2000a, p. 9; Phillips, 2007, p. 14). Multiculturalisme en feminisme zijn aan elkaar gerelateerde vormen van strijd, want beiden vragen respect voor verschil in de context van normen die enkel in theorie universeel zijn (Okin, 1999, p. 131; Coene & Longman, 2005, p. 5). Beiden ageren tegen onderdrukking, ongelijkheid en vals universalisme en voor gelijkheid gebaseerd op erkenning van verschil (Fisher, 2004, p. 113; Phillips, 2001b, pp. 4-5). Zowel feminisme als multiculturalisme grijpen terug naar belangrijke morele waarden: individuele keuzevrijheid en gelijkwaardigheid van personen, tolerantie, en respect voor diversiteit (Coene & Longman, 2004, p. 21).

Zoals hoger reeds besproken, functioneren aan een bepaalde cultuur toegeschreven genderpatronen goed in othingprocessen. “Intercultural value conflict is very often a conflict over gender inequalities” (Saharso, 2000b, p. 227). Het debat over intercultureel samenleven wordt vaak gekoppeld aan de kwestie van gender(on)gelijkheid, waardoor culturele diversiteit vanuit genderoogpunt intrinsiek problematisch schijnt (Bracke & Fadil, 2012, p. 41). “Een multicultureel beleid dat aantrekkelijk lijkt vanuit een inter-groepspectief kan [...] vanuit een intra-groepspectief nadelig zijn voor de meest kwetsbare groepsleden, zoals vrouwen, jongeren en seksuele minderheden” (Coene & Longman, 2005, p. 7). De multiculturele vraag naar bepaalde groepsrechten kan gemakkelijk in conflict komen met vrouwenrechten (Nash, 2002, p. 12). Multiculturalisme riskeert dan, bij het pleiten voor diversiteit en erkenning van verschillen, tegelijk verschillen binnen een bepaalde groep over het hoofd te zien.

“De meest plausibele opvatting van tolerantie erkent tegelijkertijd de waarde en beschermenswaardigheid van culturele integriteit én persoonlijke autonomie” (Raes, 1996, p. 49). Feministen hebben dan ook de verantwoordelijkheid zich uit te spreken tegen genderonrechtvaardigheid, zeker wanneer het voortbestaan van deze onrechtvaardigheid gesterkt kan worden door toewijding aan tolerantie en culturele rechten (Saharso, 2000b, p. 227). Multiculturele minderheidsrechten kunnen niet dienen om interne heterogeniteit of dissidentie te verdrukken (Brems, 2005, p. 157). Culturele groepen die vrouwen discrimineren en mensenrechten niet respecteren kunnen in de meeste versies van multiculturalisme dan ook beter

geen aanspraak maken op groepsrechten, die deze discriminerende praktijken zouden beschermen (Coene & Longman, 2005, p. 5). Het op dergelijke wijze nuanceren van (de grenzen van) multiculturalisme staat echter mijlenver van de stelling dat multiculturalisme en feminisme onverzoenbaar zijn. Deze stelling is dan ook enkel houdbaar mits een visie op culturen als vaste entiteiten in plaats van als dynamische producten van voortdurende herinterpretatie, onderhandeling en interne strijd (Coene & Longman, 2005, p. 22).

2.4.2. Dichotomisch denken tegengaan via representatieve dialoog: welk multiculturalisme?

Feministische idealen van gendergelijkheid en autonomie voor vrouwen kunnen dus conflicteren met multiculturalistische pleidooien voor specifieke groepsrechten. Een controversiële stem in het 'minorities within minorities'-debat, omtrent multiculturalisme en feminisme, is Susan Moller Okin. Zij stelde dat de multiculturalistische erkenning van groepsrechten, gebaseerd op culturele identiteit en diversiteit, in oppositie staat met het feministische streven naar individuele rechten voor vrouwen, gezien genderdiscriminatie vaak krachtige culturele of religieuze roots heeft (Okin, 1998a, p. 679). "Door gelijke behandeling van vrouwen te eisen, plaatst het feminisme zich volgens Okin tegenover haast elke cultuur, traditie of religie – inclusief westerse culturen, tradities en religies – die vrouwen niet gelijk behandelen" (Coene & Longman, 2004, p. 6).

In het geval van een meer patriarchale minderheidscultuur in de context van een minder patriarchale meerderheidscultuur, stelt Okin dat het toekennen van groepsrechten aan die minderheidscultuur niet noodzakelijk in het voordeel van de vrouwen uit die cultuur is (Okin, 1998a, pp. 680-683). Bronwyn Winter volgt Okins redenering. In het analyseren van (schijnbare) conflicten tussen (universele) vrouwenrechten en (culturele) groepsrechten, moet altijd de vraag gesteld worden: "Who benefits? And who is harmed?" (Winter, 2006, p. 391). Een goed multicultureel beleid, waar iedereen voordeel bij haalt, moet dus voldoende rekening houden met ongelijke machtsrelaties binnen de culturele groep en deze proberen tegen te gaan.

Bepaalde voorgestelde oplossingen voor 'de paradox van multiculturele kwetsbaarheid' benadrukken de universaliteit van liberale waarden (bijvoorbeeld seksegelijkheid), terwijl anderen de uitweg zien in democratische dialoog, de welke niet noodzakelijk tot liberale resultaten leidt (Okin, 2005, p. 69). Okin zelf neemt een tussenpositie in en is op goede weg wanneer ze benadrukt dat gekeken moet worden naar ongelijkheden tussen de seksen binnen de culturele groep. Vrouwen en andere groepsleden met weinig macht moeten op adequate wijze

geconsulteerd en gerepresenteerd worden in een multicultureel beleid dat ongelijkheid en discriminatie wil tegengaan en progressieve stemmen wil ondersteunen (Okin, 1998a, p. 684; 1999, p. 118). Waar we dus moeten naar streven is een multiculturalisme dat vertrekt van dialoog met alle relevante partijen en voldoende rekening houdt met kwesties van gender en ongelijkheden binnen de groep (Okin, 1999, p. 131). De belangen en aspiraties van vrouwen mogen nooit genegeerd worden (Okin, 2005, p. 74). Het maximum aan dialoog is nodig om te vermijden dat bepaalde dominante stemmen zich zouden opwerpen als vertegenwoordigers van al de rest.

2.4.3. Anti-essentialisme: Welke cultuur? Welk feminisme?

De ondersteuning van zwakke en progressieve stemmen, die een meer genuanceerde visie hebben op de spanning tussen culturele en seksuele gelijkheid, biedt de beste bescherming tegen een monolithisch begrip van cultuur en een overschatting van interne consensus (Phillips, 2001b, p. 18). Daarentegen heeft Okin, bijvoorbeeld, voornamelijk oog voor patriarchale interpretaties van religies en bepaalde culturen, wat haar toelaat een simpel en kolonialistisch beeld te creëren waarin het nobele Westerse Verlichtingsideaal prevaleert op de achterlijke wereld van religies en culturen (Nussbaum, 1999b, pp. 105-107). Door culturen gelijk te schakelen met patriarchale interpretaties ervan wordt multiculturalisme problematisch. Het Westerse seculiere en liberale gelijkheidsmodel van vrouwenemancipatie wordt dan opgeworpen als definitieve norm (Longman, 2005, p. 227). Voor Okin lijkt er maar één vorm van feminisme mogelijk; ze lijkt zich op te werpen als 'gatekeeper' van de verbeelde gemeenschap van het feminisme (S'Jegers, 2005, p. 11). Het essentialisme in haar analyses staat haar toe vrouwenemancipatie onvereenigbaar te achten met culturele diversiteit (Longman, 2005, pp. 216-217).

Vele visies op multiculturalisme gaan nog te zeer uit van stereotype en essentialistische noties van cultuur, waarbij vooral gekeken wordt naar 'verschil' ten opzichte van de Westerse cultuur. Cultuur staat dan voor het afwijken van een onzichtbare norm (Bracke & Fadil, 2012, p. 45). Het zijn dan vaak de patriarchale interpretaties van culturele tradities die als representatief en authentiek gezien worden. Wanneer liberale feministen andere culturen niet analyseren in al hun complexiteit, vervallen ze al snel in koloniale stereotiepen (Stone-Mediatore, 2009, p. 67). Westerse feministen moeten er zich op die manier voor hoeden bepaalde gegenderde sociale praktijken in de niet-Westerse wereld cultureel te verklaren, terwijl ze gelijkaardige praktijken in het Westen gaan verdedigen op grond van schijnbaar aculturele individuele autonomie en

keuzevrijheid (Rao, 1995, p. 171). Vooruitgang op vlak van vrouwenemancipatie moet geen verdwijnen van cultuur of religie veronderstellen (Ali, 2000, p. 6).

Cultuur wordt vaak op een selectieve wijze gebruikt om gedrag in niet-Westerse samenlevingen te verklaren, dit dan in contrast met Westerse rationele en autonome individuen, wiens gedrag gezien wordt als reflexie van morele waarden en persoonlijke keuze (Phillips, 2007, p. 9 en 29). Dergelijke voorstelling van zaken demoniseert en stigmatiseert niet-Westerse culturen, weerspiegelt een structurele onderschatting van culturele aspecten in de dominante groep en naturaliseert de hegemonie van de culturele constructies van de dominante Westerse cultuur (Saharso, 2000a, p. 25; Phillips, 2005, p. 124; Yuval-Davis, 1997, p. 44).

Wanneer we echter proberen om essentialisme en veralgemeningen, zowel op vlak van gender als op vlak van cultuur, achterwege te laten en de nadruk leggen op menselijke agency, dan kunnen feminisme en multiculturalisme wel met elkaar verzoend worden (Phillips, 2007, p. 9). Absolutistische posities in het debat tussen feminisme en multiculturalisme/cultuurrelativisme leiden enkel tot paradox en impasse (Brems, 1997, p. 149). Een confrontatie tussen multiculturele en vrouwenrechten kan echter vermeden worden, via herinterpretatie van culturele normen en praktijken, zodanig dat deze niet langer in conflict zijn met vrouwenrechten, en via het herinterpreteren van internationale normen inzake vrouwenrechten op een wijze die openstaat voor culturele diversiteit (Brems, 2005, pp. 154-155). Op die manier moeten vrouwen niet geforceerd worden te kiezen tussen twee 'tegengestelde loyaliteiten', namelijk sekse en cultuur (Majid, 1998, p. 339).

Het anti-essentialisme moet dus van beide kanten komen. Feministen en multiculturalisten/cultuurrelativisten moeten hun krachten bundelen in één constructieve kritiek (Brems, 1997, p. 136). Een inclusieve vorm van feministisch universalisme moet samengaan met pluralisme, culturele diversiteit : emancipatie is namelijk altijd contextrelatief (Enslin & Tjiattas, 2004, p. 509). Wanneer we de keuzevrijheid en agency van vrouwen respecteren komt dat zowel feminisme als multiculturalisme ten goede; "good feminism may well require acts of multiculturalism" (Saharso, 2003, p. 201). Het is dus niet terecht te stellen dat feminisme en multiculturalisme vanzelfsprekend elkaars vijand zijn (Saharso, 2000a, p. 40). Feminisme kan geen a priori morele positie zijn aangezien deze geval per geval verschilt. "De stelling dat feminisme en multiculturalisme met elkaar in strijd zijn is onjuist, omdat hij te algemeen is" (Saharso, 2005, p. 52).

2.4.4. Instrumentalisatie van het debat rond multiculturalisme en feminisme in een context van islamofobie en neo-kolonialisme

In de context van debatten omtrent multiculturalisme en vrouwenrechten, wordt vaak niet alleen de interne eenheid van culturen overschat, ook worden dilemma's die contextueel en politiek van aard zijn ten onrechte geïnterpreteerd als reflexie van een diep meningsverschil over ethische waarden en normen of als fundamenteel conflict over rechtvaardigheidsprincipes (Phillips, 2007, p. 8 en 124). Het probleem is dat discours omtrent seksegelijkheid vaak vervat zitten in andere discours die, bijvoorbeeld, xenofobisch van aard zijn (Phillips, 2005, p. 133). Het discours rond multiculturalisme en vrouwenrechten wordt al te vaak gecoöpteerd door andere projecten, projecten die weinig met feminisme te maken hebben, zoals wanneer een discours over vrouwenrechten gebruikt wordt om bepaalde gemeenschappen te stigmatiseren vanuit een koloniaal superioriteitsdenken, of om militaire interventie te rechtvaardigen (Phillips, 2005, p. 117).

De feministische gelijkheidsagenda wordt vaak gekaapt om culturele stereotypes te promoten; principes van gendergelijkheid worden dan misbruikt in de demonisering van minderheden (Phillips, 2007, p. 2). Conservatieve tegenstanders van een multiculturele samenleving recupereren zo progressieve feminische discours om tegen dat multiculturalisme te pleiten (Brems, 2005, p. 152). Hun visie op vrouwen is echter pre-emancipatorisch: "het is een paternalistische visie, die vrouwen niet wil bevrijden maar beschermen" (Brems, 2005, p. 153). Als mannen gaan bepalen wat goed is voor vrouwen en vrijzinnigen uit het Westen gaan uitleggen waar de islam voor staat zit het fout; dat zijn immers externe essentialistische constructies (Brems, 2005, p. 153).

Vertogen over de onverzoenbaarheid van feministische en multiculturele idealen zijn niet alleen populair maar ook dominant geworden (Coene & Longman, 2004, p. 4). Discours over vrouwenrechten worden in het Westen vaak geïnstrumentaliseerd in een islamofobe logica (Bangstad, 2011, p. 29; Belorf, 2010, p. 3). Vrouwenrechten en seksegelijkheid zijn dan tekens van beschaving, maar vooral een centraal element om de islam te beschimpen en multiculturaliteit te verwerpen (Bracke, 2012, p. 243). Feministisch discours wordt dus niet enkel gerecupereerd in een neo-koloniale beschavingslogica, maar ook in een racistisch discours binnen Westerse landen zelf (Fadil & Longman, 2007, p. 107). Chia Longman en Sarah Bracke tonen in hun werk duidelijk aan hoe een (neo-koloniaal) feministisch discours met een eurocentrische en essentialistische kijk op cultuur en religie toegeëigend wordt door een conservatief project van

assimilatie, racisme en islamofobie. “Het redden van ‘dé onderdrukte moslimvrouw’ is de laatste tijd het hoofdmotief geworden in dit islamofobisch en assimilatie-discours” (Coene & Longman, 2004, p. 17). Eerder dan waarlijke bezorgdheid om de positie van vrouwen in bepaalde culturen schuilen racisme en economisch-militaire belangencomplexen achter zo’n discours pro seksegelijkheid (Coene & Longman, 2004, p. 4).

De inzet van een feministisch discours in een assimilatorisch, racistisch of neo-koloniaal discours is zonder meer betreuwenswaardig (Longman, 2006, p. 79). Op die manier wordt racisme en neo-kolonialisme gedeproblematiseerd: men schuift het ‘politiek correct denken’ aan de kant in de bekommernis om het lot van ‘hun’ vrouwen, in functie van het redden van ‘hun’ vrouwen, slachtoffers van ‘hun’ cultuur en religie (Bracke, 2004, pp. 116-117). Het betreft hier duidelijk een oriëntalistische Self-Otherlogica. De idee dat feminisme en multiculturalisme onverzoenbaar zijn staat ten dienste van neo-imperialistische doelen, xenofobie en een politiek van uitsluiting, en vormt op die manier een bedreiging voor een democratisch pluralisme (Zine, 2004, p. 175). Die voorstelling van zaken is bovendien ook schadelijk voor feminisme in het algemeen, niet alleen omdat moslimvrouwen als slachtoffers zonder agency gezien worden, maar ook omdat blanke vrouwen geacht worden geen reden meer te hebben om zich te mobiliseren rond genderongelijkheid (Bracke & De Mul, 2009, p. 79). Men gaat dan uit van de premisse dat vrouwenemancipatie een kenteken is van de Westerse liberale cultuur, maar deze stelling is essentialistisch, ahistorisch en dus wezenlijk foutief. Een inzicht in de bredere context van islamofobie is dus cruciaal voor een goed begrip van het debat omtrent multiculturalisme en feminisme.

3. Feminisme en diversiteit

3.1. Kolonialisme, ‘white supremacy’ en etnocentrisch feminisme

“At its broadest, the history of feminisms and internationalism is a lens through which we can view modern world history” (Guy, Sinha & Woollacott, 1999, p. 3). Gedurende een groot deel van de 20^{ste} eeuw dacht een bepaalde Westerse en eurocentrische feministische traditie zich als enige legitieme versie van feminisme te kunnen opwerpen (Amos & Parmar, 1984, p. 1). De etnocentrische ‘herstory’ van blanke feministen kent een imperiale geschiedenis, ingebed in de vooroordelen eigen aan koloniale en neo-koloniale periodes. Feminisme ontstond in de context van kolonialisme en anti-koloniale strijd en kent dus een historische relatie met imperiale ideologieën en othingpraktijken (Burton, 1999, p. 214; Orford, 2002, p. 283).

De notie dat Euro-Amerikaanse vrouwen, in hun zoektocht naar emancipatie en (politieke) gelijkheid, vaak medeplichtig waren aan het racisme en de koloniale mindset eigen aan hun regimes is ondertussen algemeen aanvaard (Burton, 1999, p. 216). Om hun eigen rechten te bevechten namen blanke vrouwen uit de middenklasse impliciet en expliciet stelling tegen ‘andere vrouwen’, die niet voor zichzelf konden opkomen en gered moesten worden; ze eigenden zich zo op opportunistische wijze de koloniale logica en beschavingsmissie toe (Orford, 2002, p. 284). De vrouwenstrijd in Europa en de Verenigde Staten bouwde voort op de fundamenteën van raciale superioriteit en nationale trots die eigen waren aan de habitus van het imperialisme (Bracke & De Mul, 2009, p. 81). Imperialisme kan dan ook als hegemonische context voor Westers feminisme in de 20^{ste} eeuw gezien worden.

‘De Oriënt’ werd lange tijd gezien als oord van irrationaliteit en achterlijkheid, waar vrouwen het slachtoffer waren van een gebrek aan beschaving; hen ‘bevrijden’ was een onweerlegbaar argument voor kolonisatie (Ho, 2007, p. 294; 2010, p. 434). Het feministisch discours over de gepercipieerde toestand van niet-Westerse vrouwen zat dus vervat in een dualistische logica, waarin het Westen als de norm gold (Yegenoglu, 2002, pp. 89-93). De specifieke Westerse invulling van vrouwenemancipatie werd dan tot universele waarheid gekatapulteerd. Naast het misbruik van feminisme voor andere doeleinden kunnen we ook stellen dat eurocentrisme en oriëntalisme als manifestatie van macht hun weg gevonden hebben binnen het Westers feminisme (Abdo, 2003, p. 420). Ook na de grote dekoloniseringbewegingen in de tweede helft van de 20^{ste} eeuw werden de niet-Westerse wereld en, meer specifiek, moslimgemeenschappen nog vaak geëvalueerd vanuit het algemene kader van Westerse superioriteit en dominantie (Majid, 1998, p.

339). De notie 'koloniaal feminisme' kan dus zowel slaan op de instrumentalisatie van feminisme door en voor de imperiale onderneming als op de hegemonische Westerse stroming binnen feminisme in een groot deel van de 20^{ste} eeuw.

Westerse feminisme heeft lang vastgehangen aan een sterk etnocentrisch geïnspireerde notie van 'mondiaal zusterschap', waarbij men uitging van een universeel vrouw-zijn gebaseerd op Westerse visies (Amos & Parmar, 1984, p. 2). De veronderstelde 'sisterhood' was gebaseerd op dominante versies van Westers feminisme, de welke als paradigmatisch voor feminisme an sich beschouwd werden (Guy, Sinha & Woollacott, 1999, p. 1). In deze voorstelling werden belangrijke verschillen onder vrouwen, ook machtsverschillen, genegeerd (Grande, 2003, p. 330). Westerse feministen gingen er doorgaans vanuit dat hun eigen sociale, culturele en intellectuele basis de norm bepaalden (Lazreg, 1988, p. 81). Westerse praktijken werden dan als de maatstaf van vooruitgang voor alle vrouwen gezien, een logica die de dominantie van en (discursieve) kolonisatie door Westers hegemonisch feminisme legitimeerde (Brenner, 2003, p. 27; Shaikh, 2003, p. 151). In vele culturen wordt feminisme in het algemeen daarom nog geassocieerd met cultureel imperialisme. Achter 'mondiaal zusterschap' gaan immers minder mooie concepten als kolonialisme en racisme schuil (Mohanty, 2006a, p. 411).

Ook nu moeten we nog steeds sceptisch staan tegenover verondersteld zusterschap; er zijn vormen van racisme binnen de feministische beweging die nog onvoldoende behandeld worden (Wekker, 1995, p. 68). Wanneer blanke Westerse feministen hun eigen ervaringen als deze van alle vrouwen zien, sluiten ze andere vrouwen uit en reproduceren ze machtsrelaties eigen aan een koloniale blik op verschil (Pettman, 1996, p. 42). Ze negeren dan het privilege blank en Westers te zijn (Lorde, 1984, p. 117). 'Whiteness' wordt vaak voorgesteld als rasseloze identiteit, waarbij blanke subjecten en hun specifieke gewoonten en waarden gelijkgesteld worden met het universeel menselijke (Thobani, 2007, p. 172). Het blanke perspectief, voorgesteld als universeel geldig, 'steelt' dan het centrum, vaak met een totaal gebrek aan zelfbewustzijn (Alcoff, 1998, pp. 10-11; Grillo & Wildman, 1997, p. 47). Het ontkennen of negeren van het blanke privilege en racisme kan niet voor een sterkere (mondiale) vrouwenbeweging zorgen (Russo, 1991, p. 299). Racisme vormt een barrière voor de solidariteit tussen vrouwen (hooks, 1997, p. 400).

"Het in vraag stellen van 'witte privileges' veronderstelt in de meeste gevallen dat we het onzichtbare, het normerende zichtbaar moeten maken" (S'Jegers, 2005, p. 13). Hoewel 'whiteness' verre van het enige perspectief in de wereld is, is het wel nog vaak de (verzwegen) norm, het standpunt dat niet geëncoreerd wordt (Braidotti & Wekker, 1996, p. 9); de

hegemonie die verschil uitveegt en verwachtingen standaardiseert (Minh-ha, 1997, p. 416). Wanneer blanke feministen stellen dat blanke vrouwen eerst en vooral vrouwen zijn, en het voordeel van hun blank zijn negeren, dan vormt dat een extensie van het blanke privilege (Alcoff, 1998, p. 11). Racisme of 'white supremacy' kan namelijk gezien worden als een filter waardoor zij die er slachtoffer van worden de wereld zien (Grillo & Wildman, 1997, p. 45). Volgens bell hooks is racisme slechts één van de manifestaties van 'white supremacy', het geloof in de superioriteit van het blanke Westen dat ook door slachtoffers van racisme kan aangehangen worden (Grünell & Saharso, 1999, pp. 215-216).

Willen feministen afstand nemen van een imperialistisch paradigma, dan moeten 'otheringpraktijken' die Westerse suprematie en blanke onschuld reproduceren omgegooid worden via engagement met de Anderen (Thobani, 2007, p. 183). Dat engagement is pas mogelijk wanneer 'white supremacy' ook uitgedaagd wordt door Westerse feministen (hooks, 1997, p. 404). Het in vraag stellen van de machtsrelaties achter en de privileges eigen aan 'whiteness' is een vereiste voor het creëren van progressieve coalities (Wekker, 1995, p. 82; Russo, 1991, p. 307). Blanke feministen moeten even kwaad zijn om racisme als zij die er slachtoffer van worden; racisme moet een feministische bekommernis zijn (Russo, 1991, p. 308; Longman et al., 1997, p. 2).

3.2. Gender & race: het belang van verschil

3.2.1. 'Black feminism' en anti-essentialisme

Feminisme kent historisch een paradoxale relatie met (seksueel) verschil. Feminisme bestaat dankzij een universalistisch Verlichtingsindividualisme dat uitging van een mannelijke norm en dus ironisch genoeg een standaard voor uitsluiting vormde (Scott, 1995, p. 3). Feminisme ijvert voor de inclusie van vrouwen in dat universeel individualisme. De basis voor feminisme als politiek-sociale beweging is een paradox waarin feminisme seksueel verschil benadrukt ook al wil het de betekenis van dat verschil elimineren (Scott, 1995, p. 7). Hieruit blijkt het primaire belang van de aanwezige kaders en de inherente contradicties hierin. In essentie deden de zogenaamde 'black feminists' voor feminisme wat feministen in het algemeen doen: aanwezige normen aanvechten en erkenning vragen voor de waarde van verschil (Afshar & Maynard, 2000, p. 810; Pettman, 1996, p. 42). Seksisme en racisme in het Westen rusten op dezelfde filosofische fundamenteën (hooks, 1997, p. 402). Zowel post-koloniaal als feministisch engagement ageert tegen processen van exclusie en dominantie (Kandiyoti, 1995, pp. 19-20).

Het hegemonische Westers feminisme eigende zich de autoriteit toe om gemeenschappelijke agenda's op te stellen voor alle vrouwen, vanuit een Westerse conceptualisering van gender en emancipatie (Ahmed, 2000, p. 165; Afshar & Maynard, 2000, p. 809; Grewal, 1999, p. 340). Dit universaliserend discours homogeniseerde het vrouw-zijn, negeerde belangrijke verschillen en zorgde dus voor misrepresentatie (Charlesworth, 2000, p. 73; Ashencaen Crabtree & Husain, 2012, p. 131). Het was een imperialistische visie op mondiaal zusterschap, zonder diversiteit (Orford, 2002, p. 286). Vandaar de beroemde vraag van Gayatri Spivak: "Can the subaltern speak?".

Blanke feministen vervallen in fouten van dezelfde aard als die van patriarchale mannen wanneer ze cruciale verschillen tussen zichzelf en niet-Westerse vrouwen niet erkennen (Amos & Parmar, 1984, p. 3). Westerse feministen namen hun specifieke perspectief op onderdrukking en emancipatie als universeel geldig en reproduceerden daardoor de koloniale logica (McEwan, 2001, p. 99; Chowdry, 1995, p. 28). De idee van 'gemeenschappelijke onderdrukking' vermomde de gevarieerde en complexe sociale realiteit van vrouwen.

Niet-Westerse vrouwen hebben zich na verloop van tijd verzet tegen de op eurocentrische realiteiten gebaseerde alwetende houding van Westers feminisme (Shaikh, 2003, p. 151). Postkoloniale en zwarte feministen hebben het koloniale en paternalistische karakter van Euro-Amerikaans feminisme uitgebreid aangevochten en gewezen op het inherente racisme (Longman, 2005, p. 221; Maynard, 1994, p. 13; Mohanty, 2006b, p. 16). 'Black feminism' ontmaskerde de valse vorm van universalisme achter 'global sisterhood' en de dominante assumpties van de Westerse feministische theorie die diversiteit en kwesties van ras en klasse negeerden (Longman, 2010, p. 33). Niet-Westerse en andere gemarginaliseerde vrouwen hekelden het gebrek aan inzicht in de historische betekenis van 'whiteness' en Westerse dominantie bij mainstreamfeministen; ze daagden Westerse feministen uit om van feminisme een meer inclusieve beweging en theorie te maken (Grande, 2003, p. 330; Russo, 1991, pp. 298-299).

Chandra Mohanty bood reeds in 1988 een enorm invloedrijke analyse "of the insufficiency of Western epistemological frameworks for recovering, let alone understanding, the cultural and historical meanings of women's experiences and structural locations outside the West" (Burton, 1999, p. 218). Zij bekritiseert de Westerse feministische discours die vrouwen uit de derde wereld koloniseerden, via etnocentrische en universalistische definities van vrouwenonderdrukking en feminisme, en ze objectiveerden als homogene machteloze groep. Mohanty vocht de discursieve kolonisering van andere vrouwen aan via een deconstructie van de

‘Derde Wereldvrouw’ (Mohanty, 2006a, p. 396). Deze werd geacht een essentieel beknot leven te leiden, gebaseerd op haar vrouwelijk gender en haar ‘Derde Wereld-zijn’ (Mohanty, 2006a, p. 400). Mohanty toont via haar analyse van eurocentrisme en oriëntalisme binnen Westers feminisme duidelijk het verband aan tussen macht en kennisproductie.

Het gaat hier fundamenteel om Westerse zelfrepresentatie en een otheringmechanisme: “‘the other’ is held in place as ‘the stranger’, as the object of feminist inquiry who is ‘not (like) us (yet)’ and whose difference serves only to confirm who ‘we’ are by defining who ‘we’ have become, or what we have overcome in relation to a past that is spatialised as the ‘elsewhere’ (‘the third world’)” (Ahmed, 2000, p. 165). Het stereotiepe slachtofferbeeld van niet-Westerse vrouwen bevestigde het Westerse masternarratief en produceerde een reductief begrip van hun complexe realiteit en diversiteit (Mohanty, 2003, p. 519; Chowdry, 1995, p. 28).

Kritische postmoderne en postkoloniale feministen deconstrueren universalistische beelden van het vrouw-zijn en seksistische onderdrukking en essentialistische beelden van het slachtofferschap van ‘de Derde Wereldvrouw’ (Wing, 1997, p. 7). Het anti-essentialisme van zwarte feministen is tweeledig. Ten eerste willen ze de genderessentialistische en koloniale logica van één monolithische en ahistorische ‘vrouwenervaring’ - die kan beschreven worden los van andere aspecten als ras, klasse of seksuele oriëntatie - tegengaan (Harris, 1997, p. 11; Romany, 2000, p. 58). De anti-essentialistische kritiek richt zich dus op de paradigmatische veralgemening op basis van de ervaringen en aspiraties van geprivilegerde Westerse, blanke, heteroseksuele vrouwen uit de middenklasse (Narayan, 1998, p. 86). Genderessentialisme hanteren binnen feminisme betekent zoveel als het breken van “the promise to listen to women’s stories, the promise of feminist method” (Harris, 1997, p. 16).

Ten tweede wordt het monolithische en stereotiepe slachtofferbeeld van de machteloze derde wereldvrouw aangeklaagd en ondergraven. Dat beeld staat vaak in binair contrast met de (impliciete) zelfrepresentatie van Westerse vrouwen als zijnde het verst geëvolueerd (Leye & Longman, 2011, pp. 3-4; Uduyagiri, 1995, p. 164). Deze (discursieve) constructie - waarbij blanke of Westerse vrouwen zichzelf voorstellen als geëmancipeerd en ontwikkeld, terwijl de zwarte of derde wereldvrouwen nog ‘op weg zijn’ - heeft een sterke objectiverende en hiërarchiserende werking (S’Jegers, 2005, p. 43; Sa’ar, 2005, p. 686; Yuval-Davis, 1997, p. 118). Westerse feministen hebben ‘andere vrouwen’ vaak gereduceerd tot één dimensie in hun leven, waarbij diversiteit, agency en complexiteit genegeerd worden (Sa’ar, 2005, p. 686). Niet-Westerse vrouwen worden dan discursief gecreëerd, los van hun historische, socio-politieke en

materiële realiteit en de complexiteit en specificiteit van hun verschillende culturen (Chowdry, 1995, p. 28; Majid, 1998, p. 354).

Oriëntalistisch feministisch discours is gebaseerd op een essentialistische visie op cultuur en religie als homogene en statische entiteiten en construeert 'andere vrouwen' op die manier als achterlijke slachtoffer van tradities (Longman, 2005, p. 218). 'Black' en postmodern feminisme deconstrueerde deze voorstelling en legde de onderliggende (geopolitieke) machtsrelaties bloot (Chowdry, 1995, p. 35). De geprivilegerde positie van blanke en Westerse feministen kent een historische en materiële onderbouw, gebaseerd op kolonialisme en kapitalisme (Grande, 2003, p. 331).

Wanneer we vrouwen uit het Zuiden dus echt een stem willen geven, mogen onderliggende machtsrelaties niet negeerd of genormaliseerd worden (Lazreg, 2002, p. 125). Nog al te vaak zijn het de Westerse noties van 'ontwikkeling' en emancipatie die de levens en stemmen van vrouwen uit het Zuiden filteren (Lazreg, 2002, p. 129). Het zijn machtsrelaties die verschil zien als teken van inferioriteit in plaats van diversiteit en variatie gewoon te omarmen (Maynard, 1994, p. 20; Eisenstein, 2004, p. 187). De kwestie van macht in relatie tot kennisproductie en representatie kan dus zeker niet genegeerd worden, ook met betrekking tot feministische discours over 'andere vrouwen' (Grewal, 1999, p. 348; S'Jegers, 2005, p. 2). Zwarte en niet-Westerse feministen vragen dat blanke en Westerse feministen de grote variatie in vrouwenlevens erkennen en dat ze leren luisteren naar andere vrouwen als gelijkwaardige subjecten met zeer verschillende achtergronden dan zichzelf (Pettman, 1996, p. 42).

Audre Lorde stelt terecht dat het creëren van een internationale feministische gemeenschap niet moet betekenen dat verschillen moeten weggewerkt of genegeerd worden (Lorde, 1984, p. 113). Het zijn niet de verschillen die ons van elkaar scheiden. "It is rather our refusal to recognize those differences, and to examine the distortions which result from our misnaming them and their effects upon human behavior and expectation" (Lorde, 1984, p. 115). Het negeren van verschillen tussen vrouwen en de implicaties van die verschillen vormt een bedreiging voor de mobilisering van de gezamenlijke kracht van vrouwen (Lorde, 1984, p. 117). Daarnaast zijn ook schuldgevoelens geen oplossing voor racisme en structurele ongelijkheid op basis van verschil. "To move away from responses of denial and guilt, which promote immobilization and passivity, toward responsibility, action, and mutual exchange with women of color is key to disestablishing white supremacy within the context of the women's movement" (Russo, 1991, p. 299).

Verskil moet dus erkend worden, niet op essentialistische wijze of in termen van inferioriteit of superioriteit, maar op een wijze die de feministische strijd verrijkt en versterkt, vanuit een engagement met dat verschil (Lorde, 1984, p. 122). Om te breken met hegemonische eurocentrische en neo-koloniale logica's kan een essentialistische identiteitspolitiek beter vervangen worden door een politiek van identificatie (Sa'ar, 2005, p. 696). “[W]hile we cannot change who we are racially, ethnically, or nationally, we can change to whom and what we remain loyal” (Russo, 1991, p. 309).

3.2.2. Kruispuntdenken en standpunttheorie: feminisme voor alle vrouwen

Het is duidelijk dat in een inclusieve feministische beweging ook rond kwesties van ‘ras’, cultuur en klasse gewerkt moet worden. Floya Anthias heeft het in die optiek over “translocational positionality”, een complex samenspel tussen de effecten van verschillende identiteiten en eigenschappen van een individu (Anthias, 2002, p. 276). Kwesties van gender mogen niet geïsoleerd worden van kwesties van klasse, ras of seksualiteit: het erkennen van verschillen onder vrouwen is cruciaal om genderessentialisme te vermijden (Narayan, 1998, p. 86). Verschillen en overlappende identiteiten bepalen de ervaringen, aspiraties en strategieën van vrouwen (Hélie, 2007, p. 141). In het algemeen werden de inzichten van zwart en postmodern feminisme eind vorige eeuw verder uitgewerkt binnen de feministische theorievorming, in termen van ‘intersectionaliteit’ of ‘kruispuntdenken’.

Kruispuntdenken benadrukt de gelijktijdige werking en beïnvloeding van verschillende identiteiten en discriminaties (Coene & Longman, 2005, p. 12). Mensen bevinden zich op knooppunten van een veelheid van structurele (machts)verhoudingen die hun levens vormgeven (Bracke & De Mul, 2009, p. 86). “Kruispuntdenken analyseert hoe verschillende assen of differentielijnen van maatschappelijke betekenisgeving, zoals gender, etniciteit, klasse, nationaliteit, seksualiteit, huidskleur, cultuur, religie, gezondheid, leeftijd (enz.) elkaar beïnvloeden in één situatie of in één persoon” (S’Jegers, 2005, pp. 18-19). In deze logica bestaat er geen norm: diversiteit of verschil is iets wat iedereen kenmerkt. Kruispuntdenken breekt met de gewoonte om in binaire en hiërarchische categorieën te denken (Bracke, 2007a, p. 21). Verschillende vormen van dominantie en onderdrukking beïnvloeden een individu gelijktijdig (Bracke & Puig de la Bellacasa, 2007, p. 47). Gezien de meervoudige bronnen van onderdrukking en discriminatie, kunnen we stellen dat het voor feministen beter is een algemeen paradigma van “antisubordination” te hanteren (Romany, 2000, p. 65).

Verskil moet positief benaderd en erkend worden om samenwerking en allianties tussen vrouwen met verschillende achtergronden en machtsposities mogelijk te maken (S'Jegers, 2005, p. 20). We moeten van een hiërarchisch model van 'global sisterhood' naar een meer egalitaire en diverse feministische theorie (Morin, 2009, p. 406). Feministische, postkoloniale en anti-imperialistische literatuur heeft al succesvolle pogingen ondernomen om Westers feminisme te heroriënteren en te provincialiseren, zodat het gezien kan worden als deel van een veelheid aan feminismes (McEwan, 2001, p. 97). De uitdaging voor transnationaal feminisme ligt in het bekritisieren van zowel een vals universalisme gebaseerd op Westers ethnocentrisme als een relativisme dat uitgaat van absolute verschillen (Guy, Sinha & Woollacott, 1999, p. 2). Enkel mits voldoende kritische aandacht voor context kan zowel ethnocentrisch universalisme als ongebonden relativisme vermeden worden (Kaniyoti, 1995, p. 29).

Westerse feministen erkennen en aanvaarden steeds meer een veelheid aan feministische stemmen en een cultureel gediversifieerde feministische theorie (Longman, 2005, p. 222; Yuval-Davis, 1997, p. 118). Toch lijken Westerse feministen soms nog steeds te hopen dat hun visies op emancipatie universeel geldig zijn (Schutte, 1998, p. 65). Multiculturalisme wordt nog vaak geïnterpreteerd als het 'uitnodigen' van andere vrouwen in een bestaande orde, eerder dan het in vraag stellen of ondermijnen van blanke of Westerse privileges (Bulbeck, 1998, p. 219). Dus ook al is er zeker sprake van een veelheid aan feminismes, het feministische terrein lijkt nog eerder "ghettoized" dan waarlijk pluralistisch (Grande, 2003, p. 332). In de 21^{ste} eeuw moeten gevestigde denkbeelden van wat vrouwenemancipatie al dan niet inhoudt dan ook herbekeken worden (Bracke & De Mul, 2009, p. 85).

Om de relatie tussen cultuur, religie en feminisme te herdefiniëren en meer inclusieve interpretaties van feminisme te ontwikkelen is het cruciaal om rekening te houden met een klassiek feministisch concept als 'gesitueerde kennis' en de 'standpunttheorie' (Midden, 2012, p. 231). Onze specifieke sociale locatie beïnvloedt onze ervaringen en visie op de wereld (Grünell & Saharso, 1999, p. 208; Rupp, 1999, p. 191). Dit is geen relativistische positie, wel één die benadrukt dat kennis altijd partieel is (S'Jegers, 2005, p. xiii). De feministische standpunttheorie beschouwt vrouwen als kennissubjecten en hun levens als basis voor kennis en actie (Bracke & Puig de la Bellacase, 2002, p. 22). Kennis biedt steeds een partieel perspectief, afhankelijk van de identiteit van het subject en de locatie binnen matrices van macht, verschil en ongelijkheid (Longman, 2010, pp. 25-26). "Perspectives matter, for consciously or not, all of us draw on local knowledge and past experience in making our political judgements" (Phillips, 2001, pp. 13-14).

Het is de interpretatie van een ervaring binnen een collectieve context die de ontwikkeling van een standpunt en de participatie binnen een feministische beweging karakteriseert (Alexander & Mohanty, 1997, p. xl). “In order to develop a standpoint, one needs to combine social location with political analysis” (Midden, 2012, p. 231). Een kritisch persoonlijk bewustzijn van genderongelijkheid volstaat niet om tot feminisme te komen; daarvoor is collectief inzicht in het structurele, systematische en systemische karakter van die ongelijkheid nodig, via politieke connecties met anderen (Narayan, 1997, p. 11). In dit proces wordt de status quo bekritiseerd en worden mogelijkheden tot transformatie bedacht (Bracke & Puig de la Bellacasa, 2007, pp. 43-45; Narayan, 1997, p. 13). “Het is met andere woorden een combinatie van analyse en politieke strijd binnen een specifiek historisch kader die een feministisch standpunt totstandbrengen” (Bracke & Puig de la Bellacasa, 2002, p. 24).

Kruispuntdenken en standpunttheorie laten ons toe de agency van alle vrouwen op genuanceerde wijze te erkennen, waarbij voldoende nadruk gelegd wordt op heterogeniteit, context en de gesitueerdheid van de stemmen van vrouwen. Zo kan geijverd worden voor de realisering van de aspiraties van individuele vrouwen via de erkenning en aanvaarding van hun (meervoudige) identiteit, in plaats van het lot, de verlangens en de ‘bevrijding’ van vrouwen te beschrijven op basis van externe beoordelingen van hun realiteit en een extern gedreven nood aan verandering (Singh, 2007, p. 101). “The feminists’ task [...] is to facilitate the empowerment process; not to take it over, or to dominate the victims’ struggle” (Mekuria aangehaald in Tripp, 2006a, p. 303). De visies en aspiraties van lokale actoren moeten gesteund worden en mogen nooit irrelevant bevonden of genegeerd worden.

Feminisme ontwikkelt zich altijd binnen een bepaalde historische, culturele en sociale context (Abu-Lughod, 1998, p. 23; Eisenstein, 2004, p. 182). Er is bijgevolg een grote variatie aan manieren waarop vrouwen naar emancipatie, vrijheid en rechtvaardigheid streven; zolang zelfdeterminatie aan de basis ligt moeten deze strategieën aanvaard en gesteund worden. Feminisme moet steeds begrepen worden als een soort interventie in een bepaald hegemonisch discours, niet als hapklaar antwoord op een veronderstelde universele patriarchie (Majid, 1998, p. 354). “To think of feminism in the singular is sociologically inappropriate” (Lazreg, 1988, p. 101). Om homogenisering of veralgemening tegen te gaan moeten we dus spreken over ‘feminismen’; geen enkele groep kan ooit de ultieme betekenis van feminisme claimen (Miller, 1999, p. 225). “[E]r kan (en mag) niet één feministische epistemologie zijn omdat er niet één context is voor de feministische strijd” (Bracke & Puig de la Bellacasa, 2002, p. 21). Via het toekennen aan alle

vrouwen van agency om feministische standpunten te ontwikkelen, kunnen we verschillen tussen vrouwen aanvaarden ook al kunnen we ze niet verklaren (Singh, 2007, p. 108).

3.3. Neo-koloniaal feminisme in de 21^{ste} eeuw

“[T]o launch feminist critiques in a context of continuing Western hegemony is to risk playing into the hands of Orientalist discourse” (Abu-Lughod, 2001, p. 107). Geëngageerde feministen moeten dan ook steeds spreken met, en niet louter voor, onderdrukte vrouwen en zich zo afzetten tegen een Westers xenofobisch patriarchaal discours (Lewis, 2002, p. 219). Om de vrouwenbeweging verder te dekoloniseren is het belangrijk dat verschil actief aanvaard wordt in plaats van het te gebruiken in ‘othering’-discours (Marchand, 2009, p. 931). Feminisme moet resoluut voor inclusiviteit kiezen en zo weerstand bieden aan racisme, islamofobie en de oorlogszichtige logica van de botsing der beschavingen (Bracke, 2004, p. 124). Nu die logica opgang maakt, staat het (Westers) feminisme voor de uitdaging om zich daar niet door te laten meeslepen en racisme verder te problematiseren binnen en buiten de vrouwenbeweging.

Vanuit een kritische feministische genealogie kunnen we neo-kolonialisme ontmaskeren en aanvechten, en zo medeplichtigheid vermijden (Bracke, 2012, p. 248). Het is een kwestie van terechte bezorgdheden en solidariteit niet te laten coöpteren door imperialistische projecten en racistische discours (Ahmed, 2011, p. 229). Het perspectief van feministische kritiek mag de axioma’s van imperialisme en islamofobie niet reproduceren (Orford, 2002, p. 283). Schijnbaar feministische bijdragen aan de demonisering van Islam dragen niet wezenlijk bij aan de emancipatie van moslimvrouwen (Hirschmann, 1998, p. 349; Mahmood, 2008, p. 97).

Het mechanisme van medeplichtigheid, van koloniaal feminisme, lijkt zich namelijk te willen herhalen in deze 21^{ste} eeuw (Bracke, 2004, p. 119). Sinds 9/11 is het topic vrouwen en Islam niet meer weg te denken in politieke en mediasferen (Ahmed, 2011, p. 195). Neo-koloniale reddingsnarratieven en islamofobe discours in het Westen eigenen zich maar al te graag een liberaal en seculier feministisch discours toe om hun logica en praktijken te rechtvaardigen in oriëntalistische discours (Maira, 2008, p. 322; Bangstad, 2011, p. 29). De recente revival van koloniaal feminisme maakt gebruik van aloude oriëntalistische constructies om oorlog, agressief nationalisme en een politiek van exclusiviteit te rechtvaardigen (Ho, 2010, p. 434).

Feministisch discours kan medeplichtig zijn aan neo-koloniale interventies, via de vereeuwiging van beelden als de ‘onder het juk van de islam’ lijdende moslimzuster die nood heeft aan redding

of verlichting (Naghbi, 2007, pp. 142-143). Er is nog steeds een significant aantal Westerse vrouwen en feministen dat ervan overtuigd is dat er slechts één echt pad is naar emancipatie, namelijk via het Westerse model gebaseerd op liberaal individualisme (Abu-Lughod, 1998, p. 14; Mahmood, 2007, p. 150).

Hier stelt zich het probleem van culturalisering van ongelijkheid of onrechtvaardigheid: hedendaags oriëntalistisch feminisme gaat ervan uit dat de positie van vrouwen eerst en vooral ingebed is in een monolitische islamitische cultuur (Ho, 2010, p. 435). De Westerse cultuur wordt dan voorgesteld als veranderlijk en flexibel, terwijl andere culturen deterministisch en statisch zouden zijn (Scharff, 2012, p. 65). Het dominante discours tegenwoordig is dat Westerse vrouwen in de traditie van de seculiere Verlichting reeds vrij zijn, terwijl de meeste niet-Westerse vrouwen nog ver achter liggen en het voorwerp moeten zijn van speciale emancipatoire sociale acties en vormen van geforceerde 'bevrijding' (Braidotti, 2008, p. 6).

Christina Scharff toont in haar werk duidelijk aan hoe vrouwen uit het Westen zich tegenwoordig distantiëren van feminisme via de neo-liberale logica van het autonome individu (waarin structurele ongelijkheden als individuele problemen gezien worden en collectieve politieke strijd als onwenselijk wordt beschouwd), maar ook via een proces van 'othering'. Het beeld van de onderdrukte moslimvrouw speelt een centrale rol in het ontkennen van de nood aan feminisme in het Westen (Scharff, 2011, p. 129). De zelfpresentatie van Westerse vrouwen als geëmancipeerde en vrije wezens is onlosmakelijk verbonden met hun voorstelling van 'andere vrouwen' als zijnde passieve slachtoffers van patriarchale onderdrukking (Scharff, 2011, pp. 120-124; Yegenoglu, 2002, p. 87; Mohanty, 2006a, p. 415).

Hierbij wordt, impliciet dan wel expliciet, uitgegaan van een dichotomie en hiërarchie waarin niet-Westerse vrouwen nog moeten evolueren van onderdrukking onder patriarchale autoriteit naar de bevrijde positie van Westerse vrouwen (Ashencaen Crabtree & Husain, 2012, p. 130). In deze constructie lijkt feminisme in het Verlichte Westen tot het verleden te horen, terwijl het in de patriarchale Rest in de toekomst ligt (Scharff, 2012, p. 64). Dit binair Self-Otherdiscours is absoluut oriëntalistisch van aard.

Westerse vrouwen overschatten zichzelf wanneer ze denken dat ze boven cultuur en zonder enige vorm van onderdrukking of discriminatie leven, terwijl ze andere vrouwen onderschatten wanneer deze geacht worden vast te zitten in onderdrukkende culturen. (Tripp, 2006a, p. 303). "Om komaf te kunnen maken met het koloniale reddingsparadigma, is het cruciaal dat vrouwenbewegingen in het Westen zich de vraag stellen waarom ze liever met het slachtoffer of

‘de stille getuige’ uit het Zuiden te maken hebben, en moeilijker of niet met de mondige politiek geëngageerde vrouwen samen kunnen werken” (Bracke & De Mul, 2009, p. 84). In de 21^{ste} eeuw moeten feministen zich dus blijven hoeden voor oriëntalisme en (cultureel) imperialisme en ijveren voor respect voor verschil (Afshar & Maynard, 2001, p. 812). In die optiek is het cruciaal te focussen op de geleefde realiteit, dagelijkse ervaringen en aspiraties van moslimvrouwen, en de stereotypen achterwege te laten.

4. Feminisme en Islam

4.1. ‘Lived realities of women’ in plaats van oriëntalistische stereotypering

Sinds enkele decennia is het onderwerp ‘vrouwen en Islam’ verbonden met de islamitische revival - de opkomst van fundamentalisme en islamisme, de welke stereotiepen en negatieve percepties over regio's met een moslimmeerderheid kracht heeft bijgezet (Moghadam, 2008b, p. 425; Tripp, 2006a, p. 303). In debatten over de hoofddoek, of multiculturalisme in het algemeen, wordt vaak de indruk gewekt dat er binnen de islam geen ruimte is voor vrouwenemancipatie (S'Jegers, 2005, p. 15). Moslims worden vaak impliciet gepercipieerd als zijnde meer religieus dan andere gelovigen, waardoor islamitische gemeenschappen in deze culturalistische analyse meer ondoordringbaar schijnen wat sociopolitieke verandering betreft (Cherif, 2010, p. 1146). Volgens deze logica moet de islam compleet achtergelaten worden, aangezien deze religie per definitie slecht is voor vrouwen (Lazreg, 1988, pp. 85-86).

Het idee dat de islam nooit vrouwvriendelijk kan zijn berust echter niet op feiten, maar op een groeiende islamofobie (Bracke & Fadil, 2012, p. 48; Belorf, 2010, p. 4). De retoriek van ‘de bevrijding van de moslimvrouw’ zit sinds 9/11 vast in een dichotomie van religieus extremisme enerzijds, en racisme en islamofobie anderzijds (Zine, 2004, p. 168). Debatten over gender, feminisme en vrouwenrechten in relatie tot de islam zijn dus ingebed in de bredere (geopolitieke) polemiek, neo-koloniale machtsconfiguraties en islamofobie (Charrad, 2011, p. 418; Shaikh, 2003, p. 148).

Er bestaat duidelijk een continuüm tussen koloniale stereotypen en hedendaagse Westerse vooroordelen en veralgemeningen met betrekking tot ‘moslimvrouwen’ (Ahmed, 2011, p. 231; Hélié, 2007, p. 143). De oriëntalistische idee dat vrouwen in moslimsamenlevingen fundamenteel of inherent, onderdrukt zouden zijn, en dat ze bovendien passief dit lot zouden ondergaan, bemoeilijkt de mogelijkheid voor moslimvrouwen om zelf over onrechtvaardigheid, discriminatie en andere problemen in hun samenlevingen te spreken, gezien hun kritiek gemakkelijk gecoöpteerd kan worden door het dominante racistische en islamofobische discours, en kritische of progressieve moslimvrouwen daardoor als verraders kunnen gezien worden door hun eigen gemeenschap (Zine, 2004, p. 178; Ho, 2007, p. 291).

Oriëntalistische discours zien de islam als een uniforme structuur die verantwoordelijk is voor alle kwaad in de moslimwereld (Winter, 2001a, p. 13). Religie, en dan vooral de islam, wordt dan gezien als *de* verklaring voor de (vermeende) onderdrukte positie van vrouwen in de niet-Westerse wereld (Longman, 2005, p. 217). Deze essentialistische slachtofferlogica houdt een voortzetting van dominante paternalistische en koloniale discours in (Shaikh, 2003, p. 154). Moslimvrouwen worden dan als object in plaats van als subject gezien; hun agency en de mogelijkheid van verzet en transformatie worden genegeerd of ontkend (Zine, 2004, p. 168).

De hoofddoek als visueel patroon en cultureel symbool kent als oriëntalistische obsessie reeds een lange koloniale geschiedenis en is tegenwoordig weer alomtegenwoordig, in academische discussies, de media en politieke debatten (Bracke & Fadil, 2012, p. 50; Winter, 2006, p. 390). Kledingkeuzes van moslimvrouwen liggen cultureel erg gevoelig. Echter, ook ongesluierde Westerse vrouwen worden beïnvloed door een resem disciplinaire technieken en praktijken; “there is nothing natural about unveiling, and therefore not-to-veil is no less inscriptive than being veiled” (Yegenoglu, 2002, p. 93). Vrouwen verplichten dan wel verbieden een hoofddoek te dragen zijn echter beiden uitingen van dwang en sociale controle, en staan haaks op het principe van vrijheid van religieuze beleving (Fadil, 2011a, p.2).

Sommige (Westerse) feministen, zoals Bronwyn Winter, beschouwen de hoofddoek a priori als een teken van vrouwenonderdrukking; sluiëren is dan een teken van de inherent onderdrukkende aard van de islam en moreel veroordeeld in naam van vooruitgang en emancipatie (Yegenoglu, 2002, p. 84). Echter, de analytische sprong van de praktijk van het sluiëren naar de algemene perceptie ervan als zijnde het instrument waarmee vrouwen gecontroleerd worden moet in vraag gesteld worden. De sluier kan zowel een teken van ongelijkheid en seksuele onderdrukking als van autonomie, individualiteit of identiteit zijn; het is dus niet het sluiëren zelf maar de patriarchale manipulatie van de sluier, in naam van authenticiteit, die vrouwen van hun vrijheid berooft (Hirschmann, 1998, pp. 352-354; Majid, 1998, p. 338). Sommige vrouwen worden gedwongen tot sluiëren, in een variatie aan culturele en ideologische contexten; anderen maken de keuze zelf, om allerlei redenen (Charrad, 2011, p. 430; Mohanty, 2006a, p. 409).

Sommige moslimvrouwen gebruiken de hoofddoek als symbool voor politiek protest, culturele identiteit en verwerping van Westerse cultuur, terwijl het voor anderen een symbool van religieuze vroomheid betekent, en voor nog anderen een combinatie van beide elementen (Lack & Megahed, 2011, p. 404). Zowel het dragen van de hoofddoek als het afwijzen ervan moet gezien worden als zijnde (symbool voor de) agency van vrouwen; beiden kunnen feministische posities

zijn, gezien beiden een uiting van zelfdeterminatie kunnen zijn (Afshar, 2008, p. 421; Golley, 2004, p. 525; Hirschmann, 1998, p. 355).

Ook wat moslimvrouwen betreft moeten we het concept intersectionaliteit steeds voor ogen houden. In tegenstelling tot bepaalde rigide ideologische, theologische en politieke constructies van 'de moslimvrouw' zijn de identiteiten van moslimvrouwen meervoudig en complex, en nooit statisch (Zine, 2008, p. 114). De levens van 'andere vrouwen' zijn net zo complex, heterogeen en veranderlijk als de onze (Shaikh, 2003, p. 148; Golley, 2004, p. 522).

Vrouwenrechten kennen ook in de moslimwereld een actief 'sociaal leven' (Abu-Lughod, 2011, p. 108). Het is dus niet zo dat 'de islamitische cultuur' één grote hindernis betekent voor vrouwenrechten; moslimgemeenschappen zijn historische gegevens, gevoelig voor verandering (Majid, 1998, p. 322). Islam als religie is niet *de* bepalende factor in de levens van vrouwen in moslimsamenlevingen; we moeten kijken naar economische en politieke factoren en structurele sociale karakteristieken (Moghadam, 2008b, p. 426). Genderdiscriminatie vinden we in de hele wereld terug, maar de kloof is zeer zichtbaar in Noord-Afrika en het Midden-Oosten, waar het verzet en de eis tot het dichten van de kloof groter is (Moghadam, 2009, p. 10).

Progressieve stemmen worden echter vaak stil gehouden door Westerse media en politici; fundamentalistische of conservatieve stemmen lijken vaak als meest authentiek en representatief beschouwd te worden (Hélie, 2007, p. 153; Prado, 2007, p. 73; Vanderwaeren, 2005, p. 113). Conservatieven en fundamentalisten zijn erin geslaagd hun visies voor te stellen als *de* visie van moslimsamenlevingen. Deze patriarchale interpretaties lenen zich natuurlijk het best tot oriëntalistische stereotypering en de Westerse nood aan een vijandbeeld (Brems, 2001, p. 286).

De oriëntalistische focus op het vermeende patriarchale en fundamentalistische karakter van de islam vertoont veel gelijkenissen met conservatieve en fundamentalistische interpretaties van die islam (Bracke, 2007a, pp. 33-34; Najmabadi, 2008, p. 75). Het homogeniseren of essentialiseren van de notie moslimidentiteit moet dus te allen tijde vermeden worden, alsook de gelijkschakeling van islam met islamisme of fundamentalisme (Nageeb, 2008, p. 241; Moghadam, 2001, p. 42). Vrouwen in moslimsamenlevingen lijken geacht te spreken als fanatieke moslimvrouw *of* als anti-islamitische feministe, zonder grijswaarden daar tussenin (Najmabadi, 2008, p. 77). Om de complexiteit en ambivalentie in moslimsamenlevingen niet teniet te doen is het echter nodig om een spectrum aan stemmen te erkennen, en het dualistisch denken achter te laten (Bangstad, 2011, p. 45). Feminisme en islam blijken dan niet wederzijds exclusief te zijn (Bracke, 2007a, p. 25).

4.2. Agency en feminisme in een religieuze context

Afhankelijk van de sociale, politieke en historische context, bestaan er verschillende manieren om de wereld te veranderen; de betekenis van (feministische) agency kan dus niet op voorhand vast staan (Midden, 2012, p. 232). De nieuwe generaties moslimvrouwen kunnen en zullen in dit postmodern tijdperk andere paden van modernisering betreden dan het conventionele pad gebaseerd op Westerse noties van vooruitgang en ontwikkeling (Ezzat, 2007, p. 192). De discussie over hoe om te gaan met Westerse patronen is echter nog steeds volop aan de gang. Het is hierbij belangrijk vrouwen niet als passieve slachtoffers te zien, maar wel als politieke actoren die in hun eigen context nieuwe mogelijkheden aftasten (Ezzat, 2007, p. 195). Moslimvrouwen nemen actief deel aan progressieve bewegingen voor sociale en politieke verandering, maar ook aan islamistische of fundamentalistische bewegingen (Moghadam, 2008b, p. 442).

De mate waarin vrouwen over een capaciteit tot actie (waaronder verzet) beschikken is verbonden met de specifieke historische, culturele en ethische context waarin een subject vorm kreeg (Bracke & Fadil, 2012, p. 53; Vintges, 2012, p. 288). Er bestaat steeds een productieve spanning tussen agency en structuur (Bracke, 2003, p. 343). Het gedrag van vrouwen binnen religieuze bewegingen kan dus niet simpelweg afgedaan worden als uiting van een vals bewustzijn of de internalisering van patriarchale normen (Charrad, 2011, p. 426; Bracke, 2003, pp. 342-343). Vormen van agency en empowerment voor vrouwen binnen een religieus traditionalistisch kader moeten kritisch doch respectvol beschouwd worden, in termen die Westerse essentialistische en dualistische logica's overstijgen (Longman, 2005, p. 230). Een anti-racistische en gedekoloniseerde feministische epistemologie moet streven naar de inclusie van vrouwen die een andere manier van vrouw-zijn beargumenteren dan de emancipatie die Westers liberaal seculier feminisme voorstaat (Zine, 2004, p. 169).

Een blik op de visie van Saba Mahmood is noodzakelijk om ons begrip van subjectiviteit en agency in relatie tot religie te verruimen. Mahmood toont het belang aan van het tijdelijk opzij schuiven van ons eigen normatief politiek en ethisch gedachtegoed om de leefwereld van anderen ten volle te begrijpen (Bangstad, 2011, p. 31). Mahmood problematiseert de framing van het engagement van vrouwen binnen islamistische of fundamentalistische bewegingen als zijnde een fundamentele contradictie (Bracke, 2007b, p. 26). Deze vormen van agency kennen echter wel een basis die radicaal verschilt van de liberale en seculiere Verlichtingsassumpties die de Westerse feminismen kenmerken (Bracke, 2007b, p. 37). Mahmoods analyse is gebaseerd op het concept 'self-technieken' uit het werk van Foucault (Vintges, 2007, p. 54). Fundamenteel vormt het werk van

Mahmood een uitdaging van de universalistische assumpties van seculier feminisme (Bangstad, 2011, p. 44).

Mahmoods primaire drijfveer is dan ook het vergroten van de diversiteit binnen feminisme, en het uitdagen van kerncredo's van feministische analyse en politiek die blijven uitgaan van Westerse morele superioriteit (Mahmood, 2007, p. 165). De idee dat alle vrouwen, ongeacht hun historische en sociale context, geïnteresseerd zijn in het vergroten van hun vrijheid en autonomie ten opzichte van de beperkingen van bepaalde culturele of religieuze normen (en dus patriarchale dominantie) moet volgens haar uitgedaagd worden (Mahmood, 2007, p. 171). De notie 'agency' moet volgens Mahmood losgekoppeld worden van de progressieve en emancipatorische politiek die agency gelijkstelt met verzet (Bracke & Puig de la Bellacasa, 2007, pp. 50-51; Vintges, 2012, p. 292). Als feministen zich willen distantiëren van de arrogantie en superioriteitsaanspraken van imperialisme, moeten bepaalde nonliberale vormen van religiositeit begrepen en gerespecteerd worden in plaats van verworpen als uiting van een 'vals bewustzijn' (Mahmood, 2008, p. 85).

Mahmood biedt duidelijk een alternatief perspectief op agency. Mahmoods werk rond islamistische vrouwen die actief kiezen om binnen patriarchale grenzen te ageren en zich dus actief onderwerpen aan de autoriteit van anderen rust op Foucaults notie van 'minimale vrijheid', een type agency dat trouwens ook op Westerse neoliberale regimes van toepassing kan zijn (Vintges, 2012, p. 58 en 293).

Het erkennen van de agency van vrouwen actief in moslimfundamentalistische en islamistische bewegingen betekent echter niet noodzakelijk het evalueren ervan als zijnde een vorm van feminisme (Winter, 2001a, p. 16). Feminisme als progressieve sociale beweging veronderstelt de mogelijkheid tot verandering van de status quo en het wegnemen van structurele beperkingen voor vrouwen, en kan zich dus niet beperken tot Mahmoods brede conceptualisatie van agency. Feminisme gaat om het veranderen van machtsrelaties en het identificeren van de krachten die de capaciteit van vrouwen om controle te hebben over hun eigen levens limiteren (Hirschmann, 1998, p. 348; Moghissi, 2011, p. 80). Vormen van minimale vrijheid moeten, ook volgens Foucault, getransformeerd worden naar meer autonomie, 'vrijheidspraktijken' en ethisch 'zelfbestuur' (Vintges, 2007, p. 55; 2012, p. 289).

Rosi Braidotti stelt in die optiek dat feministische subjectiviteit niet noodzakelijk als radicaal tegengesteld aan de huidige staat der dingen (antithese) moet opgevat worden. Haar interpretatie van subjectiviteit en feminisme benadrukt micro-politieke praktijken van dagelijks activisme en

onderhandeling binnen dominante normen; verandering stap voor stap. Kritische dagdagelijkse vormen van verzet op de grenzen van de status quo kunnen duurzame verandering brengen (Keddie, 2007, p. 237). De erfenis van de Hegeliaans-Marxistische dialectiek is groot, maar subjectiviteit en feminisme hoeven dus geen oppositioneel bewustzijn of kritiek, gedefinieerd als negativiteit, in te houden (Braidotti, 2008, p. 15). Feministen moeten steeds werken binnen de gegeven kaders: het gaat dus vaak om positieve en geleidelijke verandering, via complexe en continue onderhandeling, eerder dan revolutie. Zo'n feministische strategie rust op een geloof in de creatie van alternatieve horizonten van duurzame sociale rechtvaardigheid in de toekomst (Braidotti, 2008, pp. 18-19).

Het engagement van moslimfeministen kan 'kritisch realistisch' genoemd worden, gezien ze beseffen dat de huidige sociale en politieke configuratie binnen hun landen een onvermijdbare factor is om hun kritiek en claims voor positieve verandering te materialiseren (Moghadam, 2008b, p. 442). Moslimvrouwen ijveren dus, net als vrouwen overal ter wereld, voor wettelijke hervormingen, meer gelijke kansen en politieke participatie. Vrouwen in het Midden-Oosten en Noord-Afrika hebben strategieën ontwikkeld die elk stereotype dat hen voorstelt als passieve slachtoffers van traditie aan diggelen slaat. Dynamische vrouwenbewegingen dagen patriarchale religieuze interpretaties en genderarrangementen uit, streven naar meer rechten en een betere economische en politieke situatie voor vrouwen, en dragen bij aan de opbouw van een 'civil society' (Moghadam, 2008b, p. 429 en p. 439). Vrouwenbewegingen in moslimgemeenschappen kijken voor legitimiteit en steun ook steeds meer naar de internationale gemeenschap en diens agenda voor vrouwenrechten (Moghadam, 2008b, p. 432; 2009, p. 14).

4.3. Islamitisch feminisme: een contradiction in terminis?

Feminisme moet altijd contextueel te werk gaan, binnen gegeven kaders. Overal ter wereld zullen vrouwen verschillende strategieën hanteren om tot transformatie en empowerment te komen; deze diversiteit moeten we proberen te begrijpen zonder terug te vallen op oriëntalisme, eurocentrisme of (extreme vormen van) cultuurrelativisme (Moghadam, 2001, p. 45). Binnen een open en dynamisch begrip van feminisme, waarin ook ruimte is voor religie, is het mogelijk om een range aan progressieve moslimfeminismes waar te nemen, de welke kritisch naar waarde geschat moeten worden, zonder terug te vallen op aloude vooroordelen of koloniale stereotiepen (Coene & Longman, 2004, p. 19; Majid, 1998, p. 322; Shaikh, 2003, p. 154). Het compleet verwerpen van islam komt neer op cultureel imperialisme (Hashim, 1999, p. 8). "Muslim women

can, and are pursuing feminist goals by challenging and redefining their cultural heritage, but this does not mean setting aside all their cultural norms” (Ali, 2000, p. 6).

Een emancipatoire strijd die geheel ingebed is in een seculier kader zou vele vrouwen in moslimsamenlevingen vervreemden en niet succesvol zijn. Het is dus cruciaal moslimvrouwen te steunen in hun feministische queeste binnen hun eigen culturele gemeenschappen (Chinkin, 2007, p. 78). “A true feminist call to reform in Muslim countries or among Muslim immigrants must respect their religious and cultural sentiments, while recognizing the sanctity of the first and the flexibility of the second” (Al-Hibri, 1999, p. 43). Het is voor Westerse feministen dus cruciaal om diversiteit en historische contextualiteit te erkennen en emancipatie, onder welke vorm dan ook, te steunen (Abdo, 2003, p. 426).

De framing van vrouwenemancipatie als zijnde incompatibel met religie, en dan vooral de islam, heeft heel wat kritiek uitgelokt; vrouwenemancipatie kan immers gebaseerd zijn op bestaande religieuze tradities (Bracke, 2012, p. 249). De ‘ontdekking’ van islamitisch feminisme, een specifieke vorm van moslimfeminisme, vormt dan ook een zoveelste bijdrage aan de beschrijving van de verschillende wegen tot emancipatie, en daardoor ook aan de ‘ontwestering’ van feminisme (Fadil & Longman, 2007, p. 124). Islamitisch feminisme wordt vormgegeven door en in een specifieke context en moet dus simpelweg gezien worden als één van de vele feminismes op de wereld. Ook het Westen moet daarin vertrouwen hebben en, waar mogelijk, de samenwerking aangaan (Afshar, 2008, p. 424). “[A] careful articulation of an Islamically progressive agenda – democratic, antipatriarchal, and anti-imperialist – might provide the impetus for a new revolutionary paradigm” (Majid, 1998, p. 324).

4.3.1. ‘Ijtihad’: religie is een kwestie van interpretatie

“Het islamfeministisch vertoog – ook wel feministische moslimtheologie genoemd – construeert zich vanuit de basisvisie dat de koran het principe van de gelijkwaardigheid van alle mensen bevestigt, maar dat de patriarchale ideologie en praktijken deze gelijkwaardigheid verhinderen” (Vanderwaeren, 2005, p. 121). De Koran schrijft geen strikte hiërarchie of dichotomie tussen de seksen voor (Wadud, 2007, pp. 157-158). Islamitisch feministische activisten geloven dat de islam in se egalitair is, en dat deze egalitaire inhoud vervormd is door menselijke interpretatie (Brems, 2001, p. 225; Hashim, 1999, p. 11). Islam houdt volgens islamfeministen dus inherent empowerment voor vrouwen in (Al-Mannai, 2010, p. 82). Ze geloven dat binnen de Koran een soort mensen- en vrouwenrechtendiscours vervat zit, en dat nieuwe interpretaties van de islam zelfs meer bevrijdend zijn voor vrouwen dan feminisme emanciperend was voor vrouwen in het

Westen (Eisenstein, 2004, p. 215; Prado, 2007, p. 72; Hashim, 1999, p. 7; Afshar, 2000, p. 529). Geen enkele vorm van misbruik van of discriminatie tegenover vrouwen kent rechtvaardiging in de Koran, de Sunna of de Hadith (Al-Mannai, 2010, p. 86). “Islamic feminists remain committed to elaborating and living a gender-egalitarian Islam that they understand to be at the very core of the religion – a notion radical at the time of revelation and still radical today” (Badran, 2007, p. 68).

“Doordat jonge ‘geëmancipeerde’ moslimvrouwen zelfbewust en met kennis van zaken actief overgaan tot de herinterpretatie van hun religieuze tradities [...] wordt de mythe ontkracht dat de islam in se vrouwonderdrukkend zou zijn” (Coene & Longman, 2004, p. 19). Hun ideeën over feminisme verschillen wel vaak van de hegemonisch Westerse invulling van feminisme, en focussen soms eerder op complementariteit, eerder dan gelijkheid tussen de seksen (Afshar & Maynard, 2001, p. 811; Al-Mannai, 2010, p. 84). Dit betekent echter geen erkenning van inferioriteit; gelijkwaardigheid in verschil is ook mogelijk (Afshar, 2000, p. 533). Islamitisch feminisme streeft naar genderrechtvaardigheid binnen een islamitische context, volgens het principe dat vrouwen niet inferieur zijn ten opzichte van mannen (Dubel & Vintges, 2007, p. 7).

Zoals elke religie staat de islam open voor interpretatie, de welke zich gemanifesteerd heeft in verschillende praktijken en tradities in tijd en ruimte (Al-Ali & Pratt, 2009, p. 166). Wanneer we het hebben over cultuur of religie moeten we steeds de interne complexiteit en het belang van interpretatie erkennen, en zo reductionisme, essentialisme, en statische en koloniale interpretaties vermijden. Door de variatie in mogelijke interpretaties van de islam te benadrukken kunnen we stereotypen over moslimvrouwen in vraag stellen (Charrad, 2011, p. 418). Naast anti-essentialisme, de erkenning dat alle identiteiten sociaal geconstrueerd en contextueel zijn, is in die optiek ook ‘anti-foundationalism’ cruciaal. “Anti-foundationalism [...] involves reflexive consideration of the ultimate truth claims or moral universals with a view to understanding how they have been contingently established in particular texts or historically specific traditions of thought” (Nash, 2002, p. 3). Het moet dus altijd mogelijk zijn om kritiek uit te oefenen op discriminerende interpretaties van cultuur of religie (Rao, 1995, p. 173). Interpretatie is altijd een ‘gecontamineerde’ actie en kan dus nooit waarlijke ‘authenticiteit’ claimen (Najmabadi, 2008, p. 76).

Religieuze teksten kunnen uitspraken bevatten die variëren van misogynie tot gendergelijkwaardigheid of zelfs vrouwelijke superioriteit. “Aan de manier waarop die uitspraken worden geïnterpreteerd, geïmplementeerd of gebruikt ter legitimatie van maatschappelijke

verhoudingen liggen menselijke machtsprocessen ten grondslag” (Coene & Longman, 2005, p. 22; Chinkin, 2007, p. 60). Onderdrukkend gedrag is dus niet zozeer in heilige teksten gegrond, wel in de sociale en politieke constructies die eromheen gegroeid zijn en religieuze principes vervormen (Chinkin, 2007, p. 76). Deze constructies vormen een Gordiaanse knoop die discrimineert en hiërarchische machtsstructuren oplegt (Prado, 2007, p. 69). “Islam gave women rights in all aspects of life, but centuries and misinterpretations and misunderstandings have put women back to the pre-Islamic era again” (Al-Mannai, 2010, p. 90).

Bronwyn Winter stelt dat religie schadelijk is voor vrouwen, en net zoals kapitalisme of mannelijk geweld niet zomaar aanvaard moeten worden omdat het nu éénmaal structurele elementen zijn die niet gemakkelijk zullen verdwijnen uit de wereld (Winter, 2001b, p. 57). “Despite the fact that fundamentalist orientations are only a small part of the spectrum of religiosity, scholars like Winter allow their skepticism to effectively delegitimize the broader arena of faith-based feminist engagement” (Zine, 2004, p. 177). Winter stelt zelfs volgende (retorische) vraag: “Rather than women being the means to a cultural-religious end, is it not religion, whatever its other cultural and political functions may be, that is a primary cultural means of ensuring men’s political domination of women?” (Winter, 2001a, pp. 32-33).

Winter heeft gelijk wanneer ze stelt dat de idee van een externe religieuze kracht gemakkelijk gemanipuleerd kan worden door dominante groepen die zich de privileges van de interpretatie toeëigenen en zo bepaalde (patriarchale) machtsrelaties legitimeren (Winter, 2001b, p. 55; Moghadam, 2009, p. 11). Zolang de patriarchaal gedefinieerde en geïnterpreteerde islam de bovenhand heeft in het bepalen van de contouren van het debat over vrouwenrechten, zullen vrouwen inderdaad aan de verliezende kant staan (Afkhami, 1995, p. 2; Eisenstein, 2004, p. 162). Islamitische feministen benadrukken dan ook dat vele dominante praktijken en attitudes afgeleid zijn uit patriarchale interpretaties van de Koran, interpretaties van mannen, wiens visies ingebed waren in historisch patriarchale relaties (Lack & Megahed, 2011, p. 403; Keddie, 2007, pp. 237-238).

Religie is een kwestie van interpretatie en religieuze interpretatie is een dynamische aangelegenheid. Islamitische feministen streven naar positieve verandering, rechtvaardigheid en emancipatie in het heden via een alternatieve lezing van de Koran en andere fundamentele teksten van de islam ((Ali, 2000, p. 284; Charrad, 2011, p. 417; Eisenstein, 2004, p. 188; Ong, 2006, p. 41). Islamitische feministen herinterpreteren hun religie en argumenteren hun emancipatie in de taal van de islam; elke eis wordt geruggesteund door relevant tekstueel en theologisch bewijs

(Afshar & Maynard, 2001, p. 811; Zine, 2004, p. 186). Gezien het herlezen en herinterpreteren van religieuze bronnen emanciperend kan werken, is het dus cruciaal dat moslimvrouwen maximaal toegang hebben tot een degelijk islamonderricht (Hashim, 1999, p. 9; Vanderwaeren, 2005, p. 119; Charrad, 2011, p. 428). Islamitische feministen eigenen zich het concept 'ijtihad' – het recht op onafhankelijk redeneren over en interpreteren van religieuze bronnen - toe om het volle potentieel uit de islam te halen, wat hen een garantie op sociale rechtvaardigheid en gendergelijkheid biedt (Badran, 2001, p. 50; Moghadam, 2002, p. 1144). Islamitisch feminisme is dus zowel een strategische als een authentieke poging om legitimiteit te verwerven voor progressief gedachtegoed (Moghadam, 2002, p. 1157). "Islamic feminism is not only a political or social movement, but a spiritual restoration of the Message of the Qur'an" (Prado, 2007, p. 72).

Het is logisch dat het recht op interpretatie voor (progressieve) vrouwen het onderwerp is van strijd; feministische interpretaties hebben af te rekenen met een sterke oppositie, gezien deze de patriarchale autoriteit bedreigen (Afshar, 2008, p. 423). Vrouwen moeten hun intellectuele en morele capaciteit om de islam zelf te interpreteren bewijzen tegenover het oude bastion van de ulama (Ong, 2006, pp. 42-43; Charrad, 2011, p. 428). "De moslimgeleerden ('ulamâ') en andere mannelijke instellingen worden geconfronteerd met grote aantallen jonge moslimvrouwen die niet langer bereid zijn om zich bepaalde patriarchale of genderconservatieve interpretaties van islam te laten voorschrijven" (Vanderwaeren, 2005, p. 119). In die optiek kunnen we parallellen trekken met ook Westerse samenlevingsmodellen, die ook teruggaan op een christelijke en patriarchale geschiedenis (Coene & Longman, 2005, p. 21). De strijd van islamitische feministen verschilt dus niet substantieel van die van feministen in 'het Verlichte Westen'; ze ageren allemaal binnen hun respectieve politieke en culturele systeem, tegen dominante patriarchale logica's (Moghadam, 2002, p. 1159).

4.3.2. Meervoudige kritiek

Door te luisteren naar feministische stemmen binnen moslimgemeenschappen, in al hun diversiteit en heterogeniteit, worden oriëntalistische, reductionistische en essentialistische benaderingen van hun religie of identiteit ondergraven (Abdo, 2003, p. 425). Mits een blik op de interne heterogeniteit en veranderlijkheid van moslimgemeenschappen kan ingezien worden dat feminisme en islam helemaal niet onverenigbaar zijn. Progressieve moslimvrouwen vechten dus ook tegen islamofobie en Westerse ethnocentrische, oriëntalistische en neo-koloniale configuraties van 'de islam' (Afshar & Maynard, 2001, p. 811; Reilly, 2009, p. 165). Die stereotiepe oriëntalistische kijk overlapt namelijk ironisch genoeg met de conservatieve discours van

fundamentalisten en islamisten. Islamitisch feminisme heeft dus zowel interne - aanhangers van patriarchale privileges - als externe - zij die islam op neo-koloniale wijze als inherent en onherroepelijk anti-feministisch zien - vijanden (Shaikh, 2003, p. 155; Badran, 2007, p. 63). Het streven naar een progressieve en emancipatoire interpretatie van islam vergt zowel het uitdagen van vormen van patriarchie die de progressieve essentie van de islam vervormen als het in vraag stellen van dominante Westerse seculiere ideologieën, eurocentrisme en oriëntalisme (Majid, 1998, p. 342).

Islamitische feministen, en moslimfeministen in het algemeen, moeten dus strijden op meerdere fronten. Miriam Cooke heeft het over 'meervoudige kritiek' op verschillende vormen van marginalisering, gericht, dus, tegen imperialisme en oriëntalisme, dictatoriale regimes, en de patriarchale structuren binnen moslimsamenlevingen (Fadil & Longman, 2007, p. 88; Cooke, 2000, p. 103). Islamitische feministen behoren tot verschillende gemeenschappen tegelijk en eigenen zich het recht op kritiek op deze gemeenschappen toe (Cooke, 2000, p. 109). Progressieve moslimvrouwen moeten strijden tegen zowel genderongelijkheden in hun samenlevingen als tegen de impliciete hiërarchieën binnen eurocentrisch universaliserend feministisch gedachtegoed (Morin, 2009, p. 381). Islamitische feministen staan een andere vorm van feminisme voor, wat neerkomt op een epistemologische breuk met Westerse eurocentrische patronen binnen de feministische theorie (Afshar, 2000, p. 531; Lazreg, 1988, p. 101; Ashencaen Crabtree & Husain, 2012, p. 149; Yuval-Davis, 1997, p. 124; Eisenstein, 2004, p. 185).

De betekenis van de categorie 'moslimvrouw' moet dus in vraag gesteld worden vanuit een anti-patriarchaal en anti-koloniaal standpunt, zodat zowel eurocentrische als authenticiteitsclaims door anderen (die niet de identiteitskenmerken moslim *en* vrouw hebben) onderuit gehaald worden (Zine, 2008, p. 112). Moslimvrouwen moeten het opnemen tegen patriarchie, islamisme en religieus fundamentalisme, maar ook tegen oriëntalisme, eurocentrisme en de discursieve kolonisatie van moslimvrouwen binnen de feministische theorie (Morin, 2009, p. 404). Feminisme in moslimsamenlevingen is dus niet alleen een intacultureel maar ook een intercultureel project. "Om tot emancipatie voor vrouwen met een islamitische achtergrond te komen, dienen deze vrouwen zowel intern als extern serieus te worden genomen, te worden gerespecteerd en als gelijke te worden behandeld" (Vanderwaeren, 2005, p. 127).

4.3.3. Kritiek van seculiere moslimfeministen

Het kan in moslimgemeenschappen wel lastig zijn om tot een progressieve alliantie tussen feministen te komen, want de algemene breuklijn tussen voorstanders en tegenstanders van de onlosmakelijke verbondenheid van modernisering met secularisering ziet men ook vertaald in de feministische bewegingen in moslimsamenlevingen (Kaniyoti, 1995, p. 26; Fadil & Longman, 2007, p. 92; Akbarzadeh & Barlow, 2006, p. 1482). Over de relatie tussen religie, secularisme en feminisme is er veel discussie onder moslimvrouwen. Seculiere moslimfeministen zien religie als een private aangelegenheid, zonder recht op dominantie in het publieke leven, en weigeren elke notie van feminisme binnen een islamitisch kader. Aan het andere uiterste van het spectrum bevinden zich conservatieve islamisten, die feminisme en islam retorisch gelijkschakelen. Daartussenin bevinden zich de islamitische feministen die de islam als essentieel onderdeel van hun identiteit zien, en patriarchale relaties en attitudes verwerpen via een andere interpretatie van de islam, een soort reformatie (Morin, 2009, p. 387).

Seculier moslimfeminisme staat voor een revolutionaire verwerping van de status quo, een fundamentele sociopolitieke reconstructie; islamitisch feminisme, daarentegen, kan gezien worden als een vorm van islamitisch reformisme, waarbij historische vrouwonvriendelijke praktijken worden afgewezen (Akbarzadeh & Barlow, 2006, p. 1489). Islamitisch feminisme kan in moslimsamenlevingen gemakkelijker authenticiteit claimen dan seculier moslimfeminisme; het kan gezien worden als een strategisch en authentiek compromis: een progressieve beweging *binnen* een islamitisch kader.

Sommigen stellen zich natuurlijk de vraag of de strategie om binnen een islamitische kader te blijven succesvol kan zijn (Akbarzadeh & Barlow, 2006, p. 1493). Het zijn dan niet enkel Westerse of blanke feministen die feminisme en religie als onverenigbaar zien of de islam inherent seksistisch achten. Ook bepaalde moslimfeministen hebben hun twijfels bij islamitisch feminisme, en nog anderen staan er ronduit negatief tegenover en steken dat pessimisme niet onder stoelen of banken. Ondanks alle hermeneutische engagement in alternatieve lezingen en interpretaties verwerpen bepaalde moslimfeministen elke mogelijke vorm van hervorming of emancipatie binnen een religieus kader (Zine, 2004, p. 179). Zij lijken feminisme essentieel te definiëren als zijnde radicaal en seculier. Door progressieve bewegingen binnen de islam te verwerpen volgen deze seculiere sceptici uiteindelijk de logica van moslimfundamentalisten, die zich de enige stem met autoriteit achten en de interpretatie van de islam als een statisch en ahistorisch gegeven zien (Zine, 2004, p. 180).

Shahrazad Mojab stelt dat islamitisch feminisme hoe dan ook ongelijke genderrelaties legitimeert en ontkent dus het potentieel ervan. In vergelijking met de feministische strijd in het Westen, is het project van islamitische feministen volgens haar extreem gelimiteerd, zowel in theorie als in praktijk (Mojab, 2001, p. 139). Westerse feministen die islamitisch feminisme verheerlijken hebben volgens Mojab, ondanks hun verwerping van eurocentrisme, toch een oriëntalistische wereldvisie, die vrouwen in moslimsamenlevingen reduceert tot religieuze wezens en hen daardoor fundamentele (universele) mensenrechten ontzegt (Mojab, 2001, pp. 142-143).

Een andere radicale tegenstander van de idee dat er binnen islam plaats is voor vrouwenrechten is Haideh Moghissi. Ze vraagt zich af: “is Islamic feminism a brand of feminism, or a brand of Islamism?” (Moghissi, 1999, p. 146). Of nog: “If Islam and feminism are compatible, which one has to operate within the framework of the other?” (Moghissi, 2011, p. 82). Islam en feminisme zijn volgens haar enkel verenigbaar wanneer de islamitische identiteit gereduceerd wordt tot een spirituele of culturele aansluiting (Moghissi, 1999, p. 142).

Het is Moghissi fundamenteel te doen om het verwerpen van de vorm van postmodern relativisme die, volgens haar, het risico loopt de moslimfundamentalisme te verheerlijken en de stem van de vrouwen die niet in een feministische islam geloven te negeren (Moghissi, 1999, p. 50). Door de agency van islamitische feministen zonder meer te aanvaarden wordt volgens Moghissi een te rooskleurig beeld van de realiteit van vrouwenlevens geschetst (Moghissi, 1999, pp. 40-41). Een onkritisch aanvaarden van islamitisch feminisme zou volgens haar in het nadeel van de vrouwenzaak werken (Moghissi, 2011, p. 77). Het euforisch promoten ervan zou een reflectie zijn van een geromantiseerde notie van een islamitisch kader als alternatieve weg naar verandering, zou een waarlijke dialoog over de mogelijkheden en grenzen van bepaalde feministisch projecten verhinderen, en zou moslimvrouwen ervan weerhouden kennis te maken met nieuwe ideeën of andere strategieën.

Een terechte bezorgdheid zou kunnen zijn dat islamitische feministen te veel focussen op theologische argumenten en te weinig op socio-economische en politieke kwesties; in de praktijk sluit het ene het andere echter niet uit. “[M]ost Islamic feminists combine their religious reinterpretations with a recognition of universal standards, such as the UN’s Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women” (Moghadam, 2002, p. 1158). En CEDAW is gebaseerd op de premisse dat, waar culturele constructies een obstakel vormen voor de gelijkheid van vrouwen, het de sociale en culturele patronen zijn die moeten veranderen, en niet dat vrouwenrechten opgeofferd moeten worden in die situaties (Mayer, 1995, p. 179).

Moghissi is vooral bezorgd dat, wanneer islamitisch feminisme verheerlijkt zou worden tot *de* (enige) revolutionaire en werkbare feministische strategie in moslimsamenlevingen, enkel de stemmen die een islamitisch kader gebruiken als authentiek en representatief voor de agency van vrouwen in moslimsamenlevingen beschouwd worden (Moghissi, 2011, p. 81). Ze heeft gelijk dat anti-oriëntalisme en post-kolonialisme niet de weg mogen vrijmaken voor een onkritische fascinatie voor cultureel verschil; anti-oriëntalisme mag geen premisse zijn voor het goedkeuren van fundamentalisme of conservatisme (Moghissi, 1999, p. 47). En er zou ook iets mis zijn wanneer we islamitisch feminisme als enige mogelijkheid tot vrouwenemancipatie in moslimsamenlevingen promoveren. Er ontstaat inderdaad een probleem wanneer Islam gepercipieerd wordt als de allesomvattende essentie van moslimsamenlevingen; dat zou de diversiteit wegvegen. Bovendien kunnen we beamen dat een soort Verlichting (met een scheiding tussen kerk en staat en een sterke pluralistische publieke sfeer) een nog betere garantie zou kunnen bieden op emancipatie en mensenrechten dan de Reformatie die islamfeministen voorstaan (Moghissi, 1999, p. 142 en 147; Moghadam, 2002, pp. 1160-1163).

Mijns inziens zijn Mojab en Moghissi echter te pessimistisch. Steun voor islamitisch feminisme als progressieve beweging hoeft nog geen goedkeuren van moslimfundamentalisme of islamisme in te houden. De erkenning van moslimvrouwen als competente partners in de dialoog over vrouwenemancipatie en islam, veronderstelt immers respect en engagement, maar ook de mogelijkheid tot kritiek. Bovendien hoeft de Westerse aandacht zich duidelijk niet te beperken tot islamitisch feminisme en kunnen meerdere bewegingen tegelijk gesteund worden, met name elke vorm van verzet tegen patriarchale dominantie. Vormen van agency en feminisme binnen moslimsamenlevingen kennen immers een grote diversiteit en islamitisch feminisme is slechts één kleur binnen het feministische spectrum in moslimgemeenschappen. Kortom, de legitieme en historisch noodzakelijke strijd van islamitische feministen moet erkend en ondersteund worden (Moghadam, 2002, p. 1163).

5. 'Global sisterhood' revisited

5.1. Strategisch zusterschap

De strategische samenwerking tussen feministen uit alle delen van de wereld om de erkenning van 'women's rights as human rights' op mondiale schaal te bekomen is een vorm van 'global feminism'. Het mondiale vrouwenrechtendiscours heeft ervoor gezorgd dat vrouwen overal ter wereld bestaande attitudes en wetgeving kunnen uitdagen (Yuval-Davis, 2006, p. 276). Sinds drie decennia zijn we getuige van de evolutie van een internationale consensus rond vrouwenrechten, het product van mondiale dialoog, convergentie en interactie tussen parallelle feministische bewegingen die tegelijk onafhankelijk ontstonden en van elkaar leerden (Tripp, 2006b, pp. 51-52). Om discriminatie en gemeenschappelijke problemen ten gronde aan te vechten en diversiteit een intrinsiek deel van globalisering te laten worden kunnen vrouwen dus hun krachten bundelen en culturele en religieuze barrières overstijgen (Prado, 2007, p. 73).

Aangezien culturele verschillen niet absoluut zijn, moeten zowel de diversiteit als de gelijkenissen onder vrouwen erkend worden; die erkenning levert een productieve spanning op (Maynard, 1994, p. 18; Guy, Sinha & Woollacott, 1999, p. 11). We moeten steeds de specifieke context en noden van andere vrouwen in rekening nemen, maar (culturele) verschillen moeten niet uitvergroet worden (Bulbeck, 1998, p. 56). "[I]t is the ability to recognize the commonality of experience in the other that makes it possible to conceive of a universality of justice" (Tripp, 2006a, pp. 309-210). Een beter begrip van gemeenschappelijke elementen in de strijd van andere vrouwen en groter transnationaal engagement beïnvloeden elkaar dan ook wederzijds.

Wat we dus nodig hebben zijn internationale coalities en een sterk transnationaal feministisch solidariteitsmodel dat zowel verschil als connecties tussen vrouwen respecteert (Udayagiri, 1995, p. 169). Ook al is de manier waarop ongelijkheid en misogynie zich manifesteert verschillend naargelang de specifieke context, het zijn helaas alomtegenwoordige kenmerken in zowel Westerse als niet-Westerse culturele contexten (Narayan, 1997, p. 13). Gezien de mondiale reikwijdte van genderongelijkheden is er duidelijk plaats voor 'global feminism'; zo kan genderrechtvaardigheid maximaal gepromoot worden, zonder terug te vallen op Westers superioriteitsdenken of neo-koloniale interventies (Reilly, 2009, p. 160; Jaggar, 1998, p. 21).

Contextafhankelijke feministische analyses hoeven geen hindernis te betekenen voor transnationale samenwerking en dialoog (Kandiyoti, 1995, p. 27). De meeste vrouwen op onze

planeet willen vrijheid en gelijkheid, ook al wordt die wens op verschillende manieren gedefinieerd. Aangezien mensen meer lijken op elkaar dan ze van elkaar verschillen, kunnen we streven naar een 'polyversele inclusiviteit'. "A polyversal feminism – multiple and connected – expresses women's potential shared humanity wherever it exists" (Eisenstein, 2004, p. 183). Feminisme kan een humanistische theorie van inclusiviteit zijn, die betrekking heeft op vrouwen in al hun variëteiten.

In die optiek kunnen we spreken van strategisch essentialisme of 'strategisch zusterschap'. Deze concepten staan voor een zekere vorm van genderessentialisme en universalisme op vlak van individuele vrijheid en gelijkheid (Ong, 2006, p. 31). De logica van strategisch essentialisme promoveert één bepaalde eigenschap of identiteit als basis voor een coalitie, ten voordele van politieke mobilisering (Uduyagiri, 1995, p. 176). Om strategisch te zijn en een relativistische impasse te vermijden kan transnationaal feminisme op een pragmatische manier omgaan met stemmen ingebed in diverse ethische systemen en culturele milieus, en zo toch een bepaald niveau van veralgemening voorstaan. We kunnen zo streven naar 'universaliteit in diversiteit' en solidariteit, maar daarbij mogen we niet uitgaan van uniformiteit. Zusterschap is dus geen gegeven, maar een doel waarnaar gestreefd kan worden: "instead of anticipating solidarity among women, solidarity has to be achieved through dialogue" (Lutz e.a., 1995, p. 15).

5.2. Transnationaal feministisch verzet in een geglobaliseerde wereld: anti-patriarchaal, maar ook anti-imperialistisch en anti-kapitalistisch

De mobilisering van vrouwen in transnationale feministische bewegingen en ngo's vormt vaak een antwoord op blijvende ontwikkelingsproblemen. "As such, international development may have created its most formidable and consistent critic – international feminism" (Moghadam, 1998, p. 594). Ondanks de hedendaagse hegemonie van het neo-liberalisme en de confrontatie daarvan met een spectrum aan fundamentalistische identiteitsbewegingen, heeft mondiaal feministisch activisme al grote, zowel symbolische als materiële, resultaten opgeleverd (Desai, 2005, p. 323; Yuval-Davis, 2006, p. 291).

Om tot een inclusief internationaal feminisme te komen moet de koloniale en eurocentrische invulling van internationaal zusterschap ondergraven worden. Jacqui Alexander en Chandra Mohanty conceptualiseerden in die optiek de idee van feministische democratie, een anti-

kolonialistische en anti-kapitalistische vise op transnationale feministische praktijk (Alexander & Mohanty, 1997, p. xxvii). Ondanks de vele verschillen onderling en gegeven de ongelijke machtsrelaties, moeten transnationale feministische coalities en relaties van solidariteit uitgebouwd worden (Mohanty, 2003, pp. 504-505). Mohanty spreekt van een model van feministische solidariteit gebaseerd op 'common differences'; historische en culturele verschillen vormen geen obstakel voor transnationale vormen van samenwerking, verzet en solidariteit (Mohanty, 2003, p. 523).

Kapitalistische en neo-liberale globalisering heeft contradictorische effecten op de levens van vrouwen. "On the one hand, older forms of male dominance are being undermined; on the other, women's life conditions are getting worse" (Brenner, 2003, p. 25). De grootste slachtoffers van recente uitpattingen van economische liberalisering en overexploitatie zijn vaak vrouwen (Orford, 2002, p. 290; Marchand, 2009, p. 933; Mohanty, 2003, p. 514). Naast een strijd om culturele representatie gaat transnationaal feminisme duidelijk ook en vooral over een politieke en sociaal-economische strijd voor herverdeling, rechtvaardigheid en democratie (Vargas, 2003, p. 912; Desai, 2005, p. 328).

Transnationaal feminisme moet niet enkel anti-patriarchaal zijn; het is een anti-racistische, anti-imperialistische en anti-kapitalistische feministische praktijk die marginalisering fundamenteel kan uitdagen (Mohanty, 2006b, p. 9). Het uitdagen van dominante relaties van imperialisme en kapitalisme, met onderliggende racistische en seksistische ideologieën, vormt een essentieel deel van de hedendaagse feministische theorie en praktijk (Mohanty, 2006b, p. 17; Eisenstein, 2004, p. 176 en 190; Stone-Mediatore, 2009, p. 62). Mondiale processen nopen mondiale allianties en dus moet transnationaal feminisme een antwoord bieden op mondiale processen van kapitalisme en neo-kolonialisme (Harding & Narayan, 1998b, p. 1). "Our minds must be as ready to move as capital is, to trace its paths and to imagine alternative destinations" (Mohanty, 2003, p. 530).

Global feminism zit dan ook op dezelfde lijn als anti-kapitalistische of andersglobalistische bewegingen, de lijn van sociale bewegingen die we kunnen zien als 'globalization-from-below' (Hammer, 2005, p. 98). Beide bewegingen verhogen hun effectiviteit wanneer ze in dialoog treden met elkaar en politieke coalities onderhouden; samen staan ze voor een krachtig alternatief van sociale rechtvaardigheid voor de neoliberale orde (Brenner, 2003, p. 33; Keddie, 2010, p. 141). Progressief en emancipatorisch activisme streeft naar de ontkoppeling van globalisering en haar huidige neo-koloniale en neo-liberale invulling, om zo tot een alternatieve globalisering te komen.

Globalisering heeft de marginalisering van vele vrouwen vergroot, maar creëert tegelijk bijkomende kansen om te streven naar genderrechtvaardigheid, nieuwe ruimtes voor feministisch engagement (Marchand & Runyan, 2001, p. 146; Keddie, 2010, p. 139). Globalisering verdeelt en integreert; het is een bedreiging, maar ook een veelbelovende kans (Vargas, 2003, p. 906; Mohanty, 2003, p. 530). Globalisering kunnen we dus ook zien als een platform voor een grotere mondiale rechtvaardigheid en inclusiviteit. Feministen actief op transnationaal niveau zien globalisering als een veelzijdig fenomeen dat ook veel kansen biedt voor transnationale solidariteit (Desai, 2007, p. 798). “They would like to help reinvent globalization and reorient it from a project of markets to a project of peoples” (Moghadam, 2010, pp. 216-217).

Vrouwen hebben interactieve netwerken opgebouwd op lokaal, nationaal en internationaal niveau; deze niveaus zijn op allerlei manieren verbonden met elkaar en stimuleren elkaar wederzijds (Guy et al., 1999, p. 7). Lokale grassroots feministische bewegingen vinden in hun strijd tegen onrecht en marginalisering veel steun in transnationale feministische netwerken (Brenner, 2003, p. 29). Omgekeerd zijn het ook lokale ervaringen en betekenisssystemen die via translokale netwerken op mondiale schaal invloed uitoefenen op bepaalde concepten en discours, bijvoorbeeld vrouwenrechten (Nageeb, 2008, pp. 239-242). Alvorens tot een gemeenschappelijke agenda of mondiale consensus te komen worden lokale ervaringen en belangen uitgebreid belicht en gevalideerd.

Transnationale feministische allianties ijveren voor positieve sociale verandering en democratisering over culturele en politieke grenzen heen; via samenwerking en dialoog vergroten ze het bewustzijn en streven ze naar actieve solidariteit (Bhattacharyya, 2008, p. 41; Charlesworth, 2000, p. 72; Rai, 2008, p. 70; Moghadam, 1998, p. 594). In de 21^{ste} eeuw lijkt een mondiale vrouwenbeweging vorm te krijgen die diversiteit aanvaardt en de sociale realiteiten en aspiraties van vrouwen in verschillende delen van de wereld reflecteert (Moghadam, 2002, p. 1165; Afshar, 2000, p. 534). “[T]ransnational feminists were among the first to develop networks on the basis of nonhierarchical, informal structures and participatory processes, to share experiences and strategize for political actions at multiple levels” (Desai, 2007, p. 798). Mahnaz Afkhami stelt dat deze horizontale vorm van organisatie de meest effectieve productieve mondiale relaties zal opleveren in de 21^{ste} eeuw (Afkhami, 2000, p. 91).

‘Global feminism’ moet dus niet gezien worden als een gecentraliseerde beweging met een universele agenda, wel als strategische alliantie die ijvert voor gendergelijkheid en vrouwenrechten, rekening houdend met lokale contexten en prioriteiten van lokale

vrouwenbewegingen (Reilly, 2009, p. 166; Charlesworth, 2000, p. 76). Deze mondiale feministische gemeenschap bestaat uit verscheidene overlappende netwerken en wordt steeds 'herverbeeld', het is een *work in progress* (Harding & Narayan, 1998a, p. 3).

Structurele krachten en processen van genderspecifieke marginalisering en onrechtvaardigheid worden wel op uiteenlopende manieren ervaren door vrouwen, afhankelijk van de positie in de mondiale politieke economie en verschillen op vlak van klasse, etniciteit, seksualiteit, enzovoort (Reilly, 2009, p. 161). De basis voor solidariteit en collectieve actie in deze geglobaliseerde wereld moet dus een dialoog zijn die verschil erkent maar grenzen overbrugt. Hierbij moeten Westerse feministen naast kritisch ook zelfkritisch zijn (Hirschmann, 1998, p. 348; Ong, 2006, p. 32). Feminisme promoten op mondiaal niveau betekent immers niet dat Westerse feministen zichzelf moeten inschakelen in een nieuwe *mission civilisatrice* (Jaggar, 1998, p. 21; Ho, 2010, p. 437). Transnationaal feminisme mag geen imperialistische of oriëntalistische onderneming zijn.

In de wil om zowel verschillen als gelijkenissen te erkennen mogen Westerse feministen hun plaats, privileges en verantwoordelijkheden in transnationale hiërarchieën van mondiaal kapitaal nooit uit het oog verliezen (Abu-Lughod, 2002, p. 789; Stone-Mediatore, 2009, p. 69). Gegeven de ongelijke relaties eigen aan de globalisering van de kapitalistische moderniteit en ongelijke posities in de internationale verdeling van politieke macht, kan respect voor verschil dus niet verward worden met een cultuurrelativistische onverschilligheid. "Women in different nation spaces, within a globalised economy of difference, cannot not encounter each other, what is at stake is how, rather than whether, the encounters take place" (Ahmed, 2000, p. 167).

Solidariteit tussen vrouwen begint dus bij een bewustzijn van de eigen roots en zelfreflexie, en welke gevolgen deze hebben voor andere vrouwen in de huidige geglobaliseerde wereld (McEwan, 2001, p. 106). De asymmetrische machtsrelaties binnen de internationale gemeenschap zijn dan ook het probleem aan de basis (Grewal, 1999, p. 342). Structuren van politieke en economische dominantie hebben blanke en Westerse stemmen vaak luider doen klinken en de stemmen van de Ander het zwijgen opgelegd (Bulbeck, 1998, p. 56; Lutz e.a., 1995, p. 16). Wanneer we ten volle rekening houden met huidige machtsrelaties kan reproductie van de koloniale logica vermeden worden en kunnen we uitgaan van een dubbele politiek van mogelijkheden: een pragmatische politiek van wat mogelijk is binnen de huidige structuren en een visionaire politiek van wat mogelijk zou kunnen zijn (Desai, 2007, p. 801; Eisenstein, 2004, p. 189).

5.3. Een transversale solidariteitsdialoog zonder neo-kolonialisme of Westers superioriteitsdenken

Feministische theorie en praktijk zijn als centrum van weerstand begaan met de werking van machtsrelaties en stellen de autoriteit van hegemonische discours in vraag; daar hoort nu ook de erkenning van diversiteit in feministische praktijken en discours bij (Bracke & Puig de la Bellacasa, 2000, p. 5; Rouse, 1998, p. 552). Agency en emancipatie van vrouwen zijn heterogene en contextuele gegevens en kennen een grote mate van contingentie; deze diversiteit moet te allen tijde erkend worden, wil (transnationaal) feminisme niet in de val van het neo-kolonialisme of valse universalisering van hegemonische perspectieven trappen. Het Westers emancipatiemodel is niet universeel toepasbaar; het is aan de vrouwen zelf, waar ook ter wereld, om vorm te geven aan hun emancipatie en om hun prioriteiten te bepalen in hun specifieke situatie (BOEH, 2011, p. 3).

Internationale fora en agenda's werden vaak gedomineerd door Westerse vrouwen. Pas sinds enkele decennia dagen vrouwen uit het Zuiden de ideologische dominantie van het Noorden in het framen van de internationale agenda structureel uit (Tripp, 2006b, p. 60). Aili Mari Tripp stelt zelfs dat het epicentrum van feministische strijd van het Noorden naar het Zuiden verschoven is (Tripp, 2006b, p. 64). Een brede dialoog, vaak geleid door het Zuiden, heeft bijgedragen tot het opstellen van inclusieve mondiale feministische agenda's (Yuval-Davis, 2006, p. 289). Transnationaal feminisme heeft er alle baat bij verder te evolueren richting een steeds grotere inclusiviteit (Afkhami, 1995, p. 6; Rupp, 1999, p. 194). Een dynamische collectieve methodologie, die een spectrum aan sociale realiteiten, identiteiten en aspiraties weerspiegelt, waarborgt de vitaliteit en relevantie van het feminisme; hoe diverser de trajecten en posities van vrouwen die collectief agenda's opstellen, hoe inclusiever en sterker de beweging (Bracke & De Mul, 2009, p. 91; Marso, 2010, p. 264). Zo'n inclusieve feministische gemeenschap is noodzakelijk omdat deze aansluit bij de multiculturele realiteit (Bulbeck, 1998, p. 220).

De vrouwenbeweging kan gezien worden als een 'verbeelde gemeenschap', waarbij blanke en Westerse feministen al te vaak de rol van 'gatekeeper' aannamen, en niet-Westerse vrouwen eerder 'outsiders' waren (S'Jegers, 2005, p. 145). Het in vraag stellen van die gatekeeperfunctie en het erkennen van diversiteit is cruciaal om tot een vruchtbaar transnationaal feminisme te komen. Het verheffen van blanke of Westerse waarden en visies tot de universele standaard ligt ook nu nog vaak voor de hand. Feminisme moet dus te allen tijde oppassen om niet zelf aan uitsluiting of misrepresentatie te doen (Narayan, 1997, p. 37). Discussies omtrent feminisme en

multiculturalisme (zoals het hoofddoekendebat er één is) moeten aangegaan worden onder de vorm van een collectieve conversatie, waarin uitgesloten en gemarginaliseerde perspectieven serieus genomen worden (Bracke & Fadil, 2012, p. 56; Schutte, 1998, p. 68).

Om tot een sterke multiculturele vrouwenbeweging te komen zijn respectvolle en productieve relaties over culturele verschillen heen nodig (Ho, 2010, p. 437; Russo, 1991, p. 310). Het a priori afkraken van de aspiraties en strijd van bepaalde vrouwen of feministen door andere vrouwen of feministen is dus geen productief pad voor de toekomst (Moghadam, 2002, p. 1166). Blanke of Westerse feministen zien andere vrouwen idealiter als 'peers', een evolutie die duidelijk een herconfiguratie van (neo-koloniale) machtsrelaties inhoudt (Schutte, 1998, p. 69). Lila Abu-Lughod stelt de retorische vraag: "Can we use a more egalitarian language of alliances, coalitions, and solidarity, instead of salvation?" (2002, p. 789).

Enkel door diversiteit fundamenteel te erkennen kunnen Westerse feministen ontsnappen aan de reproductie van hegemonische onderdrukkende en universaliserende paradigma's van globalisering à la kolonisering (Dube, 2002, pp. 104-105 en p. 116). Effectieve transnationale dialoog veronderstelt dus wederzijds respect, maar is duidelijk ook een kwestie van het uitdagen van asymmetrische internationale machtsrelaties die al te vaak een Westerse monoloog produceren (Bhattacharyya, 2008, p. 31; Bulbeck, 1998, p. 218; Anthias, 2002, p. 282). We mogen niet naïef zijn ten opzichte van mondiale politiek-economische realiteiten (Dube, 2002, p. 102; Bulbeck, 1998, p. 221). Westerse feministen moeten dus een grote inspanning leveren door machtsongelijkheden en privileges te erkennen en uit te dagen, opdat deze niet in de weg zouden staan van effectieve solidariteitsstrategieën (S'Jegers, 2005, p. 47).

Wanneer vrouwen samenkomen in dialoog, moeten ze verschil erkennen eerder dan eenheid te veronderstellen, en zo strategieën ontwikkelen om vooroordelen en misvattingen te elimineren (hooks, 1997, p. 410; Ahmed, 2000, p. 180). Mondiaal zusterschap moet dus bestaan dankzij, en niet ondanks, verschil. Eens verschillen en diverse verlangens erkend zijn kan collectief gestreden worden voor een grotere vrijheid en sociale rechtvaardigheid in specifieke situaties. De feministische collectiviteit is dan sterk heterogeen wat specifieke verlangens betreft, maar wel verenigd in de eis om de systematische onderdrukking van vrouwen te beëindigen (Marso, 2010, p. 269).

Globalisering creëert een gemeenschap van wederzijdse afhankelijkheid, de welke zich idealiter vertaalt in een oneindige gemeenschap van conversatie tussen culturen, een soort 'dialogisch universalisme' (Benhabib, 1995, p. 254). Jodi Dean heeft het in die optiek over 'reflexieve

solidariteit' en 'discursief universalisme', beter bekend als de 'discoursethiek' van Jürgen Habermas. Discursief universalisme is gebaseerd op het feit dat diversiteit altijd een deel is van universaliteit (Dean, 1996, p. 162). Discursief universalisme veronderstelt een relatie van solidariteit en garandeert dus respect voor particulariteit en contextualiteit. Wanneer het doel is elkaar te begrijpen om zo tot een consensus te komen, kunnen we elkaar ontmoeten op een manier die verschil wederzijds respecteert (Dean, 1996, p. 163). De discoursethiek raadt ook aan om steeds rekening te houden met een hypothetische derde, een spectrum aan gesitueerde gemarginaliseerde perspectieven dat moet meegenomen worden om tot een consensus te komen die inclusief is, aanvaardbaar voor iedereen (Dean, 1996, p. 172).

Om de veronderstelling dat genderrechtvaardigheid onverenigbaar zou zijn met culturele en religieuze diversiteit te doorbreken, moeten vrouwen en feministen van religieuze en seculiere achtergronden de dialoog aangaan om van elkaar te leren en een groter inzicht te verwerven in het spectrum aan vormen van genderonrechtvaardigheid en de verscheidenheid aan wegen naar empowerment en emancipatie voor vrouwen (Longman & van den Brandt, 2010, p. 3; Schutte, 1998, pp. 61-62). We moeten niet te snel opgeven in crossculturele dialoog.

Samenwerking en solidariteit tussen feministen moet gebaseerd zijn op verschillen en variaties in de sociale realiteit van vrouwen, en deze dus niet negeren of verwerpen; zo komen we tot universaliteit in diversiteit (Yuval-Davis, 1997, p. 125). Een ideale manier van intercultureel converseren is de transversale dialoog. In tegenstelling tot een essentialistische identiteitspolitiek en extreme vormen van relativisme gaat een transversale coalitiepolitiek niet uit van essentiële verschillen tussen bepaalde sociale categorieën of groepen van mensen, en wordt heterogeniteit en de gedifferentieerde positionering van de verschillende participanten in de dialoog bevestigd (Grünell & Saharso, 1999, p. 210). En in tegenstelling tot een universalistische politiek veronderstelt een transversale dialoog meerdere vertrekpunten en verschillen inzake waardensystemen, waardoor deze fundamenteel inclusief is (Charlesworth, 2000, p. 75; Yuval-Davis, 1997, p. 130).

Door in een dialoog te vertrekken van het bekende principe van intersectionaliteit wordt de idee dat sociale categorieën en identiteiten compleet afgescheiden zijn van elkaar ondergraven. Het komt er in de transversale dialoog op aan om te streven naar het overbruggen van verschillen en vermeende identiteitscategorieën (Grünell & Saharso, 1999, p. 211; Yuval-Davis, 2006, p. 281). De transversale dialoog is dus gegrond in de idee van een gemeenschappelijke strijd en het smeden van banden van solidariteit. In die optiek moeten we nogmaals benadrukken dat mondiaal

zusterschap geen natuurlijk gegeven is, maar wel een menselijke constructie; internationale solidariteit is een lovenswaardig doel waaraan gewerkt moet worden. Het model van zusterschap dat we moeten nastreven is niet gebaseerd op een gemeenschappelijk slachtofferschap, maar op een gedeelde motivatie: een verenigd front van politieke solidariteit, met het wegnemen van discriminatie en ongelijkheid als doel (hooks, 1997, pp. 396-398).

De transversale dialoog is een vorm van 'world travelling' en focust op percepties (Charlesworth, 2000, p. 75). Transversalisme is gebaseerd op het principe van 'rooting' en 'shifting': we hebben elk onze eigen roots, de welke we nooit (kunnen) verliezen, maar tegelijk kunnen we 'shiften' om de roots van andere vrouwen in al hun complexiteit te begrijpen; we kunnen onze specifieke gesitueerdheid overstijgen via een combinatie van luisteren en empatisch inleven (Yuval-Davis, 2006, p. 283). In het proces van 'shifting' moet men zich er dus steeds voor hoeden de andere niet te homogeniseren (Yuval-Davis, 1997, p. 130).

Transversale dialoog leert ons ook iets over onszelf: "from the perspective of the other (whoever our other may be) we can look back with fresh eyes and question ourselves" (Bulbeck, 1998, p. 216). Het proces van 'shifting' veronderstelt echter geen complete 'self-decentering', waarbij de eigen roots en waardenset verloren zouden geraken (Yuval-Davis, 1997, p. 130). In elke vorm van coalitie en solidariteitspolitiek is het van vitaal belang om het eigen kritisch perspectief vast te houden terwijl men het perspectief van de andere leert kennen en respecteert. De transversale dialoog is ook niet grenzenloos; niet elk belangenconflict is verzoenbaar (Yuval-Davis, 1997, p. 131). Transversale dialoog veronderstelt dat de verschillende participanten compatibele waardesystemen delen die verschillen kunnen overbruggen (Yuval-Davis, 2006, p. 284).

Binnen de grenzen van de feministische epistemologische gemeenschap is het dus essentieel om naar anders gesitueerde stemmen te luisteren, zodat de eigen vooringenomenheid en vooroordelen uitgedaagd worden (Jaggar, 1998, p. 21). Zolang de kern van emancipatorische waarden niet in gevaar komt moet de dialoog zo breed mogelijk opengetrokken worden (Yuval-Davis, 2006, p. 290). Ook feministische stemmen die gegrond zijn in religie moeten dus deelnemen aan academische en politieke dialoog; zo kunnen progressieve allianties gecreëerd en versterkt worden (Zine, 2004, p. 181). Eens in dialoog moeten alle stemmen zich wel openen voor kritiek. We moeten hierbij streven naar een gematigd epistemologisch relativisme, de ideale middenweg tussen een etnocentrisch universalisme en een onverschillig of onkritisch relativisme (Code, 1998, pp. 75-76). Zo komen we tot een waarlijk pluralistische feministische dialoog.

6. Besluit

In dit werk heb ik aangetoond dat feminisme niet onverenigbaar is met multiculturalisme, noch met religie. Via een anti-essentialistische visie op gender, feminisme, cultuur en religie heb ik willen bestuderen hoe we een hypocriet en opportunistisch hergebruik van feminisme in een conservatief discours kunnen uitdagen. Feminisme is per definitie een progressieve beweging, zowel in theorie als praktijk, en mag dus niet geïnstrumentaliseerd worden door hegemonische logica's die islamofob of neo-koloniaal van aard zijn. Deze vertrekken namelijk vanuit een Westers superioriteitsdenken, een ethocentrische visie op de werkelijkheid, en werken ongelijkheid en onderdrukking in de hand. Via de toe-eigening van een Westers liberaal feministisch discours, proberen islamofobe en neo-koloniale stemmen ons wijs te maken dat er nog steeds plaats is voor een beschavingsmissie, waarin het Westen de norm blijft bepalen. Het beschermen, 'redden' en emanciperen van vrouwen vormt echter slechts een legitimerende sluier voor hun ware bedoelingen. Hun dualistisch discours is gegrond in geseksualiseerd racisme en oriëntalisme en kadert in een geloof in een botsing der beschavingen; vreedzaam pluralisme, zowel op mondiale als lokale schaal, lijkt in hun ogen een politiek correct fabeltje.

Westerse feministen gingen in het verleden vaak mee in de koloniale logica, maar hun racisme werd na verloop van tijd uitgedaagd door vrouwen die zich niet konden vinden in een feminisme dat gestoeld was op eurocentrisme. Ondertussen is het duidelijk dat feminisme een fundamenteel inclusieve beweging kan zijn, wanneer het trouw is aan het principe van intersectionaliteit en de standpunttheorie. Alle vrouwen bevinden zich op unieke knooppunten van bepaalde machtsverhoudingen en identiteiten, en feminisme moet steeds ageren binnen een gegeven historische en culturele context; er bestaan geen universele recepten voor emancipatie. De beste manier om tot duurzame positieve verandering te komen is via interne actie van progressieve stemmen, in combinatie met dialoog met en steun van toegewijde outsiders. Feminisme is overall een absolute noodzaak; het is dus ook niet productief een geëmancipeerd zelfbeeld te creëren door middel van een oriëntalistische perceptie op de situatie en aspiraties van andere vrouwen.

Via een focus op intraculturele en interculturele dialoog heb ik willen aantonen dat er een werkbare middenweg is tussen cultuurrelativisme en universalisme. Cultuur is geen kwestie van authenticiteit en is steeds heterogeen en veranderlijk; religie is een kwestie van interpretatie. Machtsrelaties bepalen welke interpretatie van cultuur of religie dominant is, en in hoeverre daarin plaats is voor zelfdeterminatie voor vrouwen. Het is dus aan de progressieve stemmen

binnen bepaalde culturen en religies om dominante stemmen en patriarchale machtsrelaties aan te vechten, de dialoog aan te gaan en zelf hun pad naar hervorming, modernisering en emancipatie vorm te geven. Het enige wat buitenstaanders kunnen doen is in dialoog treden met progressieve insiders en constructieve kritiek uiten; kritisch respect in plaats van onverschilligheid of superioriteitsdenken. Via dialoog en continue terugkoppeling naar lokale contexten is het dan ook mogelijk om tot een inclusieve vorm van universalisme te komen wat vrouwenrechten en genderrechtvaardigheid betreft.

De stelling dat de islam vrouwen discrimineert en marginaliseert is gebaseerd op een essentialistische kijk op deze godsdienst, en op feminisme. Een specifiek symbool als de hoofddoel zegt op zichzelf niets; enkel de motivatie erachter vertelt ons iets zinnigs. Het is dan een kwestie van dwang te onderscheiden van vrije keuze; autonomie en gendergelijkheid zijn immers beiden feministische concepten. In plaats van oriëntalistische stereotiepen van moslimvrouwen moeten we dus kijken naar de realiteit, de welke zoals altijd zeer complex is. Er zijn moslimvrouwen die zich actief inschrijven in bepaalde fundamentalistische logica's, maar er zijn er ook die pleiten voor secularisme; nog anderen bewandelen een strategische middenweg en streven via 'ijtihad' naar nieuwe interpretaties van de islam, om zo hun eigen emancipatiemodel uit te bouwen. Moslimfeministen hebben hun ervaringen en visie getransformeerd in een standpunt en een eigen project om de status quo uit te dagen. We kunnen spreken van een spectrum aan vormen van agency en feminisme binnen moslimgemeenschappen.

Progressieve moslimvrouwen moeten het zowel opnemen tegen patriarchale interpretaties van de islam als tegen eurocentrisme en oriëntalisme in het algemeen, en hegemonische Westerse emancipatiemodellen in het bijzonder. Het is dus in hun voordeel wanneer Westerse feministen zich openstellen voor hun standpunten en visies op de toekomst. Via een transversale solidariteitsdialoog kan feminisme uitgroeien tot een waarlijk inclusieve gemeenschap. 'Global sisterhood' is dan ook geen gegeven, maar een doel waarnaar gestreefd moet worden. Het is de motivatie om vormen van onderdrukking, ongelijkheid en onrechtvaardigheid te doen verdwijnen die feministen op strategische wijze kan verbinden, op transnationaal niveau. Een (transnationaal) feminisme dat niet blind wil zijn voor de multiculturele realiteit en de mondiale ongelijkheid moet dus ook anti-kolonialistisch, anti-racistisch en anti-kapitalistisch van aard zijn. Zo kan een alternatieve invulling van globalisering uitgedacht worden, de welke fundamenteel feministisch en democratisch is, en weerwerk kan bieden tegen neo-liberale en neo-koloniale processen.

Wanneer verschillen tussen vrouwen niet onderschat, maar ook niet overschat, worden, is het mogelijk om diversiteit tot een intrinsiek kenmerk van feminisme te maken, instrumentalisatie ervan in een hegemonische context van islamofobie en neo-kolonialisme te *counteren*, en zo medeplichtigheid aan een politiek van uitsluiting en ongelijkheid vermijden. Codewoorden zijn dialoog en tolerantie. Een feministische gemeenschap die relevant en waarlijk progressief wil zijn in deze geglobaliseerde wereld, is inclusief, gedekoloniseerd en postmodern.

Bibliografie

- Abdel-Latif, A.-H., Meyer, K. & Rizzo, H.** (2007). The relationship between gender equality and democracy: A comparison of Arab versus non-Arab Muslim societies. *Sociology*, 41 (6), 1151-1170.
- Abdo, N.** (2003). Eurocentrism, orientalism, and essentialism: Some reflections on september 11 and beyond. In S. Hawthorne & B. Winter (Eds.), *After shock: September 11, 2001. Global feminist perspectives* (pp. 408-429). Vancouver: Raincoast Books.
- Abu-Lughod, L.** (1998). Feminist longings and postcolonial conditions. In L. Abu-Lughod (Ed.), *Remaking women. Feminism and modernity in the Middle East* (pp. 3-31). Princeton: Princeton University Press.
- Abu-Lughod, L.** (2001). Orientalism and Middle East feminist studies. *Feminist Studies*, 27, 1, 101-113.
- Abu-Lughod, L.** (2002). Do muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American Anthropologist*, 104 (3), 783-790.
- Abu-Lughod, L.** (2011). The active social life of "Muslim Women's Rights". In D.L. Hodgson (Ed.), *Gender and culture at the limits of rights* (pp. 101-119). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Afkhami, M.** (1995). Introduction. In M. Afkhami (Ed.), *Faith and freedom. Women's human rights in the muslim world* (pp. 1-15). London & New York: I.B. Tauris Publishers.
- Afkhami, M.** (2000). At the crossroads of tradition and modernity: personal reflections. *SAIS Review*, 20, 2, 85-92.
- Afshar, H.** (2000). Gendering the millennium: globalising women. *Development in Practice*, 10 (3 & 4), 527-534.
- Afshar, H. & Maynard, M.** (2000). Gender and ethnicity at the millennium: from margin to centre. *Ethnic and Racial Studies*, 23 (5), 805-819.
- Afshar, H., Aitken, R. & Franks, M.** (2005). Feminisms, islamophobia, and identities. *Political Studies*, 53, 262-283.

- Afshar, H.** (2008). Can I see your hair? Choice, agency and attitudes: the dilemma of Faith and deminism for Muslim women who cover. *Ethnic and Racial Studies*, 31 (2), 411-427.
- Ahmed, L.** (2011). *A quiet revolution. The veil's resurgence, from the Middle East tot America*. New Haven & London: Yale University Press.
- Ahmed, S.** (2000). *Close encounters. Feminism and/in 'the globe'*. London & New York: Routledge.
- Akbarzadeh, S. & Barlow, R.** (2006). Women's rights in the Muslim world: reform or reconstruction? *Third World Quarterly*, 27 (8), 1481-1494.
- Al-Ali, N. & Pratt, N.** (2009). *What kind of liberation? Women and the occupation of Iraq*. Los Angeles & London: University of California Press.
- Alcoff, L.M.** (1998). What should white people do? *Hypatia*, 13 (3), 6-26.
- Alexander, M.J. & Mohanty, C.T.** (1997). Introduction: Genealogies, legacies, movements. In M.J. Alexander & C.T. Mohanty (Eds.), *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures* (pp. xiii-xlii). London & New York: Routledge.
- Al-Hibri, A.Y.** (1999). Is Western patriarchal feminism good for Third World/minority women? In J. Cohen, M. Howard & M.C. Nussbaum (Eds.), *Is multiculturalism bad for women?* (pp. 41-46). Princeton: Princeton University Press.
- Al-Hibri, A.Y.** (2000). Deconstructing patriarchal jurisprudence in islamic law. A faithful approach. In A.K. Wing (Ed.), *Global critical race feminism. An international reader* (pp. 221-233). New York & London: New York University Press.
- Ali, S.S.** (2000). *Gender and human rights in Islam and international law*. The Haghe: Kluwer Law International.
- Al-Mannai, S.S.** (2010). The misinterpretation of women's status in the muslim world. *Digest of Middle East Studies*, 19 (1), 82-91.
- Amos, V. & Parmar, P.** (1984). Challenging imperial feminism. *Feminist Review*, 17, 3-19.
- Anthias, F.** (2002). Beyond feminism and multiculturalism: locating difference and the politics of location. *Women's Studies International Forum*, 25 (1), 275-286.

- Ashencaen Crabtree, S. & Husain, F.** (2012). Within, without: Dialogical perspectives on feminism and Islam. *Religion and Gender*, 2 (1), 128-149.
- Ayotte, K.J. & Husain, M.E.** (2005). Securing Afghan Women: Neocolonialism, epistemic violence, and the rhetoric of the veil. *NWSA Journal*, 17 (3), 112-133.
- Badran, M.** (2001). Understanding Islam, islamism and islamic feminism. *Journal of Women's History*, 13, 1, 47-52.
- Badran, M.** (2007). International islamic feminism revisited. In I. Dubel & K. Vintges (Eds.), *Women, feminism & fundamentalism* (pp. 62-68). Amsterdam: SWP Publishers.
- Bangstad, S.** (2011). Saba Mahmood and anthropological feminism after virtue. *Theory, Culture & Society*, 28 (3), 28-54.
- Barakat, S. & Wardell, G.** (2002). Exploited by whom? An alternative perspective on humanitarian assistance to Afghan women. *Third World Quarterly*, 23 (5), 909-930.
- Belorf, K.** (2010). "Westers feminisme wordt vaak geïnstrumentaliseerd om moslims uit te sluiten". Geraadpleegd op 12 februari 2013 op <http://www.dewereldmorgen.be>.
- Benhabib, S.** (1995). Cultural complexity, moral interdependence, and the global dialogical community. In J. Glover & M.C. Nussbaum (Eds.), *Women, culture and development. A study of human capabilities* (pp. 235-255). Oxford: Clarendon Press.
- Bhattacharyya, G.** (2008). *Dangerous brown men. Exploiting sex, violence and feminism in the war on terror*. London & New York: Zed Books.
- BOEH** (2011). *Sisterhood is powerful!* Geraadpleegd op 12 februari 2013 op <http://www.dewereldmorgen.be>.
- Bracke, S.** (2003). Author(iz)ing agency. Feminist scholars making sense of women's involvement in religious 'fundamentalist' movements. *European Journal of Women's Studies*, 10, 3, 335-346.
- Bracke, S.** (2004). 'Niet in onze naam!' Een hartenkreet tegen de inzet van het feminisme in de 'beschavingsoorlog'. *Ethiek & Maatschappij*, 7, 4, 113-128.
- Bracke, S.** (2007a). Feminisme en islam: intersecties. In I. Arteel, S. Bossaert et al. (Eds.), *Vrouw(on)vriendelijk? Islam feministisch bekeken* (pp. 13-38). Brussel: VUB Press.

- Bracke, S.** (2007b). On stony grounds. Female religious subjectivities in the battle over modernity. In I. Dubel & K. Vintges (Eds.), *Women, Feminism & Fundamentalism* (pp. 25-39). Amsterdam: SWP Publishers.
- Bracke, S.** (2012). From 'saving women' to 'saving gays': Rescue narratives and their dis/continuities. *European Journal of Women's Studies*, 19, 237-252.
- Bracke, S. & De Mul, S.** (2009). In naam van het feminisme. Beschaving, multiculturaliteit en vrouwenemancipatie. In K. Arnaut, S. Bracke et al. (Eds.), *Een leeuw in een kooi. De grenzen van het multiculturele Vlaanderen* (pp. 68-92). Antwerpen: Meulenhoff/Manteau.
- Bracke, S. & Fadil, N.** (2008). *Islam and secular modernity under Western eyes: A genealogy of a constitutive relationship*. Florence: European University Institute.
- Bracke, S. & Fadil, N.** (2009). Sociaaldemocratie en diversiteit: reflecties voor een anti-racistisch 'links-progressief' denkkader. *Sampol*, 8, 41-47.
- Bracke, S. & Fadil, N.** (2012). 'Is the headscarf oppressive or emancipatory?' Field notes from the multicultural debate. *Religion and Gender*, 2, 1, 36-56.
- Bracke, S. & Puig de la Bellacasa, M.** (2000). *Vrouwenstudies en het gelijkheidsbeleid... welke verhoudingen? Achtergrondtekst bij de interventie in het ronde tafeldebate 'Vrouwenstudies en het gelijkheidsbeleid'*. Sophia colloquium, 9/12/2000.
- Bracke, S. & Puig de la Bellacasa, M.** (2002). Who's afraid of standpoint feminism? *Tijdschrift voor Genderstudies*, 2, 18-29.
- Bracke, S. & Puig de la Bellacasa, M.** (2007). The arena of knowledge: Antigone and feminist standpoint theory. In R. Buikema & I. van der Tuin (Eds.), *Doing gender in media, art and culture* (pp. 39-53). London & New York: Routledge.
- Braidotti, R.** (2008). In spite of the times. The postsecular turn in feminism. *Theory Culture Society*, 25, 6, 1-24.
- Braidotti, R. & Wekker, G.** (1996). Inleiding. In R. Braidotti & G. Wekker (Eds.), *Praten in het donker. Multiculturalisme en anti-racisme in feministisch perspectief* (pp. 7-14). Kampen: Kok Agora.
- Brems, E.** (1997). Enemies or allies? Feminism and cultural relativism as dissident voices in human rights discourse. *Human Rights Quarterly*, 19 (1), 136-164.

- Brems, E.** (2001). *Human Rights: Universality and diversity*. Den Haag: Kluwer Law International.
- Brems, E.** (2005). Nawoord. Mensenrechten in conflict: gaat de bevordering van vrouwenrechten ten koste van multiculturele rechten en vice versa? In G. Coene & C. Longman (Eds.), *Eigen emancipatie eerst? Over de rechten en representatie van vrouwen in een multiculturele samenleving* (pp. 151-159). Gent: Academia Press.
- Brems, E. & Viaene, L.** (2010). Transnational justice and cultural contexts: Learning from the universality debate. *Netherlands Quarterly of Human Rights*, 28 (2), 199-224.
- Brenner, J.** (2003). Transnational feminism and the struggle for global justice. *New Politics*, 9, 2, 25-34.
- Buang, A. & Suryandari, R.Y.** (2011). Education, political empowerment and Muslim women in the Middle East – Understanding the paradox. *Malaysian Journal of Society and Space*, 7 (4), 51-64.
- Bulbeck, C.** (1998). *Re-orienting western feminisms. Women's diversity in a postcolonial world*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bunch, C.** (1995). Transforming human rights from a feminist perspective. In J. Peters & A. Wolper (Eds.), *Women's rights, human rights. International feminist perspectives* (pp. 11-17). London & New York: Routledge.
- Burton, A.** (1999). Some trajectories of 'feminism' and 'imperialism'. In D.J. Guy, M. Sinha & A. Woollacott (Eds.), *Feminisms and internationalism* (pp. 214-224). Oxford: Blackwell Publishers.
- Charlesworth, H.** (2000). Martha Nussbaum's feminist internationalism. *Ethics*, 111 (1), 64-78.
- Charrad, M.M.** (2001). *States and women's rights. The making of postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*. Los Angeles & London: University of California Press.
- Charrad, M.M.** (2011). Gender in the Middle East: Islam, state, agency. *Annual Review of Sociology*, 37, 417-437.
- Cherif, F.M.** (2010). Culture, rights, and norms: Women's rights reform in Muslim countries. *The Journal of Politics*, 72 (4), 1144-1160.

- Chinkin, C.** (2007). Women's human rights and religion: how do they co-exist? In S.C. Breau & J. Rehman (Eds.), *Religion, human rights and international law* (pp. 53-78). Leiden & Boston: Nijhoff Publishers.
- Chowdry, G.** (1995). Engendering development? Women in Development (WID) in international development regimes. In M.H. Marchand & J.L. Parpart (Eds.), *Feminism/Postmodernism/Development* (pp. 26-41). London & New York: Routledge.
- Christensen, H.R., Halsaa, B. & Saarinen, A.** (Eds.) (2004). *Crossing borders. Re-mapping women's movements at the turn of the 21st century*. University Press of Southern Denmark.
- Cleaver, K.N.** (1997). Racism, civil rights, and feminism. In A.K. Wing (Ed.), *Critical Race Feminism. A reader* (pp. 35-43). New York & London: New York University Press.
- Code, L.** (1998). How to think globally: Stretching the limits of imagination. *Hypatia*, 13 (2), 73-85.
- Coene, G. & Longman, C.** (2004). Gender en multicultureel burgerschap. Over de rechten, representatie en emancipatie van vrouwen in een multiculturele samenleving. *Ethiek & Maatschappij*, 7, 4, 3-24.
- Coene, G. & Longman, C.** (2005). Ten geleide. Rechten, representatie en emancipatie van vrouwen in een multiculturele samenleving. In G. Coene & C. Longman (Eds.), *Eigen emancipatie eerst? Over de rechten en representatie van vrouwen in een multiculturele samenleving* (pp. 1-27). Gent: Academia Press.
- Cooke, M.** (2000). Multiple critique: islamic feminist rhetorical strategies. *Nepantla: Views from South*, 1, 1, 91-110.
- Cooke, M.** (2002). Saving brown women. *Signs*, 28, 1, 468-470.
- Corbey, R.** (1989). *Wildheid en beschaving. De Europese verbeelding van Afrika*. Baarn: Ambo.
- Cornwall, A. & G. A.M.** (2007). Democratizing democracy: feminist perspectives. In J. Faundez (Ed.), *On the state of democracy* (pp. 159-176). London & New York: Routledge.
- Dean, J.** *Solidarity of strangers. Feminism after identity politics*. Los Angeles & London: University of California Press.

- Desai, M.** (2005). Transnationalism: the face of feminist politics post-Beijing. *International Social Science Journal*, 57 (184), 319-330.
- Desai, M.** (2007). The messy relationship between feminism and globalization. *Gender & Society*, 21 (6), 797-803.
- Donno, D. & Russett, B.** (2004). Islam, authoritarianism, and female empowerment. What are the linkages? *World Politics*, 56 (4), 582-607.
- Doom, R.** (1996). Inleiding: Globalisering, deconstructie en tolerantie. In R. Doom (Ed.), *Tolerantie getolereerd? Islamitisch en Westerse opvattingen* (pp. 1-10). Gent: Mys & Breesch.
- Dube, M.W.** (2002). Postcoloniality, feminist spaces, and religion. In L.E. Donaldson & K. Pui-Lan (Eds.), *Postcolonialism, feminism, and religious discourse* (pp. 100-120). London & New York: Routledge.
- Dubel, I. & Vintges, K.** (2007). Introduction. Women, Feminism and Fundamentalism. In I. Dubel & K. Vintges (Eds.), *Women, Feminism & Fundamentalism* (pp. 6-9). Amsterdam: SWP Publishers.
- Eisenstein, Z.** (2004). *Against empire. Feminism, racism, and the West*. London & New York: Zed Books.
- Enslin, P. & Tjiattas, M.** (2004). Liberal feminism, cultural diversity and comparative education. *Comparative Education*, 40 (4), 503-516.
- Ezzat, H.R.** (2007). On the future of women and politics in the Arab world. In J.J. Donohue & J.L. Esposito (Eds.), *Islam in transition. Muslim perspectives* (pp. 184-196). Oxford & New York: Oxford University Press.
- Fadil, N. & Longman, C.** (2007). Emancipatie en feminisme in Marokko en de Arabische wereld: een strijd rond een maatschappelijk project. . In I. Arteel, S. Bossaert et al. (Eds.), *Vrouw(on)vriendelijk? Islam feministisch bekeken* (pp. 87-129). Brussel: VUB Press.
- Fadil, N.** (2011a). *7 krachtige argumenten tegen het hoofddoekenverbod*. Geraadpleegd op 12 februari 2013 op <http://www.dewereldmorgen.be>.
- Fadil, N.** (2011b). *Islamofobie als laatste strohalm voor het eurocentrisch denken*. Geraadpleegd op 12 februari 2013 op <http://www.dewereldmorgen.be>.

Fadil, N. (2012). *Seksisme: wanneer wetenschappelijk onderzoek gevaarlijk wordt*. Geraadpleegd op 12 februari 20132 op <http://www.dewereldmorgen.be>.

Fisher, L. (2004). State of the art. Multiculturalism, gender and cultural identities. *European Journal of Women's Studies*, 11, 111-119.

Gaer, F. (2009). Women, international law and international institutions: The case of United Nations. *Women's Studies International Forum*, 32, 60-66.

Galli, R. (2009). Feminism and war: Confronting US imperialism. *Development in Practice*, 19 (7), 950-952.

Golley, N. A. (2004). Is feminism relevant to Arab women? *Third World Quarterly*, 25 (3), 521-536.

Galvan, S. (1995). Power, racism and identity. In A.O. Pala (Ed.), *Connecting across cultures and continents* (pp. 47-52). New York: The United Nations Development Fund for Women.

Grande, S. (2003). Whitemain feminism and the colonialist project: a review of contemporary feminist pedagogy and praxis. *Educational Theory*, 53 (3), 329-346.

Grewal, I. (1999). 'Women's Rights as Human Rights': Feminist practices, global feminism, and human rights regimes in transnationality. *Citizenship Studies*, 3 (3), 337-354.

Grillo, T. & Wildman, S.M. (1997). Obscuring the importance of race: The implication of making comparisons between racism and sexism (or other isms). In A.K. Wing (Ed.), *Critical Race Feminism. A reader* (pp. 44-50). New York & London: New York University Press.

Gruenbaum, E. (2011). Competing globalizing influences on local muslim women's reproductive health and human rights in Sudan. Women's rights, international feminism, and islamism. In C.H. Browner & C.F.Sargent (Eds.), *Reproduction, globalization, and the state. New theoretical and ethnographical perspectives* (pp. 96-109). Durham & London: Duke University Press.

Grünell M. & Saharso, S. (1999). State of the art. Bell hooks and Nira Yuval-Davis on race, ethnicity, class and gender. *European Journal of Women's Studies*, 6, 203-218.

Guy, D.J., Sinha, M. & Woollacott, A. (1999). Introduction: Why feminisms and internationalism? In D.J. Guy, M. Sinha & A. Woollacott (Eds.), *Feminisms and internationalism* (pp. 1-13). Oxford: Blackwell Publishers.

- Hammer, R.** (2005). Globalization and critical feminisms post-9/11. In M.A. Peters (Ed.), *Education, globalization, and the state in the age of terrorism* (pp. 95-109). Boulder & London: Paradigm Publishers.
- Harding, S. & Narayan, U.** (1998a). Border crossings: Multicultural and postcolonial feminist challenges to philosophy (Part I). *Hypatia*, 13 (2), 1-6.
- Harding, S. & Narayan, U.** (1998b). Border crossings: Multicultural and postcolonial feminist challenges to philosophy (Part II). *Hypatia*, 13 (3), 1-5.
- Harris, A.** (1997). Race and essentialism in feminist Legal theory. In A.K. Wing (Ed.), *Critical Race Feminism. A reader* (pp. 11-18). New York & London: New York University Press.
- Hashim, I.** (1999). Reconciling Islam and feminism. *Gender and Development*, 7 (1), 8-14.
- Hatem, M.** (2005). In the shadow of the state: Changing definitions of Arab women's "developmental" citizenship rights. *Journal of Middle East Women's Studies*, 1 (3), 20-45.
- Hatem, M.** (2006). In the eye of the storm: Islamic societies and Muslim women in globalization discourses. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 26 (1), 22-35.
- Hawthorne, S. & Winter, B.** (2003). Introduction. In S. Hawthorne & B. Winter (Eds.), *After shock: September 11, 2001. Global feminist perspectives* (pp. 11-22). Vancouver: Raincoast Books.
- Hélie, A.** (2007). Muslim women and feminist strategies in times of religious fundamentalisms. In I. Dubel & K. Vintges (Eds.), *Women, Feminism & Fundamentalism* (pp. 141-158). Amsterdam: SWP Publishers.
- Hirschmann, N.J.** (1998). Western feminism, eastern veiling, and the question of free agency. *Constellations*, 5 (3), 345-368.
- Ho, C.** (2007). Muslim women's new defenders: Women's rights, nationalism and islamophobia in contemporary Australia. *Women's Studies International Forum*, 30, 290-298.
- Ho, C.** (2010). Responding to orientalist feminism. Women's rights and the war on terror. *Australian Feminist Studies*, 25, 433-439.
- hooks, b.** (1997). Sisterhood: political solidarity between women. In A. McClintock, A. Mufti & E. Shohat (Eds.), *Dangerous liaisons. Gender, nation, and postcolonial perspectives* (pp. 396-411). Minneapolis & London: University of Minnesota Press.

- Hönig, K.** (2005). Relativism or anti-anti-relativism? Epistemological and rhetorical moves in feminist epistemology and philosophy of science. *European Journal of Women's Studies*, 12 (4), 407-419.
- Ingalls, J. & Kolhatkar, S.** (2006). *Bleeding Afghanistan. Washington, warlords, and the propaganda of silence*. New York: Seven Stories Press.
- Islamic women's manifesto. (2007). In I. Dubel & K. Vintges (Eds.), *Women, feminism & fundamentalism* (pp. 75-77). Amsterdam: SWP Publishers.
- Jaggar, A.M.** (1998). Globalizing feminist ethics. *Hypatia*, 13 (2), 7-31.
- Kalin, I.** (2011). Islamophobia and the limits of multiculturalism. In J.L. Esposito & I. Kalin (Eds.), *Islamophobia. The challenge of pluralism in the 21st century* (pp. 3-20). Oxford: Oxford University Press.
- Kandiyoti, D.** (1995). Reflections on the politics of gender in muslim societies: From Nairobi to Beijing. In M. Afkhami (Ed.), *Faith and freedom. Women's human rights in the muslim world* (pp. 19-32). London & New York: I.B. Tauris Publishers.
- Kassel, S. & Klaus, E.** (2005). The veil as a means of legitimization. An analysis of the interconnectedness of gender, media and war. *Journalism*, 6 (3), 335-355.
- Keddie, A.** (2010). Neo-liberalism and new configurations of global space: possibilities, tensions and problematics for gender justice. *Journal of Gender Studies*, 19 (2), 139-152.
- Keddie, N.R.** (2007). *Women in the Middle East. Past and present*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Khanna, R.** (2002). Taking a stand for Afghanistan: Women and the left. *Signs*, 28, 1, 464-465.
- Kouvo, S.** (2008). A "quick and dirty" approach to women's emancipation and human rights. *Feminist Legal Studies*, 16, 37-46.
- Kumar, D. & Stabile, C.A.** (2005). Unveiling imperialism: media, gender and the war on Afghanistan. *Media, Culture & Society*, 27 (5), 765-782.
- Lack, S. & Megahed, N.** (2011). Colonial legacy, women's rights and gender-educational inequality in the Arab World with particular reference to Egypt and Tunisia. *International Review of Education*, 57, 397-418.

- Lazreg, M.** (1998). Feminism and difference: The perils of writing as a woman on women in Algeria. *Feminist Studies*, 14 (1), 81-107.
- Lazreg, M.** (2002). Development: Feminist theory's cul-de-sac. In K. Saunders (Ed.), *Feminist post-development thought. Rethinking modernity, postcolonialism & representation* (pp. 123-145). London & New York: Zed Books.
- Lee-Koo, K.** (2008). 'War on terror'/'war on women'. Critical feminist perspectives. In A.J. Bellamy, R. Bleiker et al. (Eds.), *Security and the war on terror* (pp. 42-53). London & New York: Routledge.
- Lewis, R.** (2002). Feminism and orientalism. *Feminist Theory*, 3 (2), 211-219.
- Leye, E. & Longman, C.** (2011). Schadelijke culturele praktijken vanuit genderinclusief mensenrechtenperspectief. *Tijdschrift voor Genderstudies*, 1, 2-6.
- Longman, C.** (2005). Gender, religion and multiculturalism. In B. Segaert & C. Timmerman (Eds.), *How to conquer the barriers to intercultural dialogue. Christianity, Islam and Judaism* (pp. 215-232). Brussels: Presses Interuniversitaires Européennes.
- Longman, C.** (2006). *Een feministische antropologische kijk op antiseksisme en racisme*. Sophia avonden 2006-2007.
- Longman, C.** (2010). Researching gender: the challenge of global diversity today. *Afrika Focus*, 23, 2, 25-37.
- Longman, C. & van den Brandt, N.** (2010). *Interfaith dialogue and transversal feminist practice*. Paper presented on the American Academy of Religion, 29/10/2010.
- Longman, C., van den Brandt, N. et al.** (2013). *Feminisme is voor iedereen! Seksisme én racisme tegengaan...* Geraadpleegd op 7 maart 2013 op <http://www.dewereldmorgen.be>.
- Lorde, A.** (1984). *Sister Outsider. Essays and Speeches*. Freedom: The Crossing Press.
- Lutz, H., Phoenix, A. & Yuval-Davis, N.** (1995). Introduction: Nationalism, racism and gender – European crossfires. In H. Lutz, A. Phoenix & N. Yuval-Davis (Eds.), *Crossfires. Nationalism, racism and gender in Europe* (pp. 1-25). London: Pluto Press.
- Mahmood, S.** (2007). Ten. In N. Shaikj (Ed.), *The present as history. Critical perspectives on contemporary global power* (pp. 148-171). New York: Columbia University Press.

- Mahmood, S.** (2008). Feminism, democracy, and empire: Islam and the war on terror. In J.W. Scott (Ed.), *Women's studies on the edge* (pp. 81-114). Durham & London: Duke University Press.
- Maira, S.** (2008). Belly dancing: Arab-face, orientalist feminism, and U.S. empire. *American Quarterly*, 60 (2), 317-345.
- Majid, A.** (1998). The politics of feminism in Islam. *Signs*, 23 (2), 321-361.
- Marchand, M.H.** (2009). The future of Gender and Development after 9/11: insights from postcolonial feminism and transnationalism. *Third World Quarterly*, 30 (5), 921-935.
- Marchand, M.H. & Runyan, A.S.** (2001). Feminist sightings of global restructuring: Conceptualizations and reconceptualizations. In F.J. Schuurman (Ed.), *Globalization and development studies. Challenges for the 21st century* (pp. 135-151). London: Sage Publications.
- Marso, L.J.** (2010). Feminism's quest for common desires. *Perspectives on Politics*, 8 (1), 263-269.
- Mayer, A.E.** (1995). Cultural particularism as a bar to women's rights: Reflections on the Middle Eastern experience. In J. Peters & A. Wolper (Eds.), *Women's rights, human rights. International feminist perspectives* (pp. 176-188). London & New York: Routledge.
- Maynard, M.** (1994). 'Race', gender and the concept of 'difference' in feminist thought. In H. Afshar & M. Marynard (Eds.), *The dynamics of 'race' and gender: Some feminist interventions* (pp. 9-25). Bristol & London: Taylor & Francis.
- McEwan, C.** (2001). Postcolonialism, feminism and development: intersections and dilemmas. *Progress in Development Studies*, 1 (2), 93-111.
- Merry, S.E.** (2006). *Human rights and gender violence*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Mertus, J. & Sajjad, T.** (2011). The war on terror through a feminist lens. In M. Goodhart & A. Mihr (Eds.), *Human rights in the 21st century. Continuity and change since 9/11* (pp. 49-62). Basingstoke & New York: Palgrave Macmillan.
- Midden, E.** (2012). Feminism and cultural and religious diversity in Opzij: An analysis of the discourse of a Dutch feminist magazine. *European Journal of Women's Studies*, 19, 2, 219-235.
- Miller, F.** (1999). Feminisms and transnationalism. In D.J. Guy, M. Sinha & A. Woollacott (Eds.), *Feminisms and internationalism* (pp. 225-236). Oxford: Blackwell Publishers.

Minh-Ha, T.T. (1997). Not you/like you: postcolonial women and the interlocking questions of identity and difference. In A. McClintock, A. Mufti & E. Shohat (Eds.), *Dangerous liaisons. Gender, nation, and postcolonial perspectives* (pp. 415-419). Minneapolis & London: University of Minnesota Press.

Moghadam, V.M. (1998). Feminisms and development. *Gender & History*, 10, 3, 590-597.

Moghadam, V.M. (2001). Feminism and Islamic fundamentalism: A secularist interpretation. *Journal of Women's History*, 13 (1), 42-45.

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

Moghadam, V.M. (2008a). Feminism, legal reform and women's empowerment in the Middle East and North Africa. *International Social Science Journal*, 59, 9-16.

Moghadam, V.M. (2008b). Modernizing women in the Middle East. In Y.M. Choueiri (Ed.), *A companion to the history of the Middle East* (pp. 425-443). Malden & Oxford: Blackwell Publishing.

Moghadam, V.M. (2010). The spectre that haunts the global economy? The challenge of global feminism. In M.B. Steger (Ed.), *Globalization. The greatest hits. A global studies reader* (pp. 209-218). Boulder & London: Paradigm Publishers.

Moghissi, H. (1999). *Feminism and Islamic fundamentalism. The limits of postmodern analysis*. London & New York: Zed Books.

Moghissi, H. (2011). Islamic feminism revisited. *Comparative Studies of South Asia and Middle east*, 31 (1), 76-84.

Mohanty, C.T. (1991). Cartographies of struggle. Third World women and the politics of feminism. In C.T. Mohanty, A. Russo & L. Torres (Eds.), *Third World women and the politics of feminism* (pp. 1-47). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Mohanty, C.T. (2003). "Under Western eyes" revisited: feminist solidarity through anticapitalist struggles. *Signs*, 28, 2, 499-535.

Mohanty, C.T. (2006a). Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. In M.G. Durham & D.M. Kellner (Eds.), *Media and cultural studies. Keywords* (pp. 396-421). Malden: Blackwell Publishing.

- Mohanty, C.T.** (2006b). US empire and the project of women's studies: Stories of citizenship, complicity and dissent. *Gender, Place and Culture*, 13 (1), 7-20.
- Mojab, S.** (2001). Theorizing the politics of 'Islamic feminism'. *Feminist Review*, 69, 124-146.
- Morin, A.** (2009). Victimization of Muslim women in 'Submission'. *Women's Studies in Communication*, 32 (3), 380-408.
- Nageeb, S.A.** (2008). Diversified development: women's agency and the constitution of translocal spaces. In P. Dannecker & G. Lachenmann (Eds.), *Negotiating development in muslim societies. Gendered spaces and translocal connections* (pp. 223-246). Plymouth: Lexington Books.
- Naghibi, N.** (2007). *Rethinking global sisterhood. Western feminism and Iran*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- Najmabadi, A.** (2008). Teaching and research in unavailable intersections. In J.W. Scott (Ed.), *Women's studies on the edge* (pp.69-80). Durham & London: Duke University Press.
- Narayan, U.** (1997). *Dislocating cultures. Identities, traditions, and Third-World feminism*. New York & London: Routledge.
- Narayan, U.** (1998). Essence of culture and a sense of history: A feminist critique of cultural essentialism. *Hypatia*, 13 (2), 86-107.
- Nash, K.** (2002). Human rights for women: an argument for 'deconstructive equality'. *Economy and Society*, 31 (3), 414-433.
- Nussbaum, M.** (1999a). *Sex & social justice*. New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, M.** (1999b). A plea for difficulty. In J. Cohen, M. Howard & M.C. Nussbaum (Eds.), *Is multiculturalism bad for women?* (pp. 105-114). Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, M.** (2004). On hearing women's voices: A reply to Susan Okin. *Philosophy & Public Affairs*, 32 (2), 193-205.
- Nussbaum, M.** (2011). *Creating capabilities. The human development approach*. Cambridge & London: Harvard University Press.

- Okin, S.M.** (1995). Inequalities between the sexes in different cultural contexts. In J. Glover & M.C. Nussbaum (Eds.), *Women, culture and development. A study of human capabilities* (pp. 274-297). Oxford: Clarendon Press.
- Okin, S.M.** (1998a). Feminism and multiculturalism: Some tensions. *Ethics*, 108 (4), 661-684.
- Okin, S.M.** (1998b). Feminism, women's human rights, and cultural differences. *Hypatia*, 13 (2), 32-53.
- Okin, S.M.** (1999). Reply. In J. Cohen, M. Howard & M.C. Nussbaum (Eds.), *Is multiculturalism bad for women?* (pp. 115-131). Princeton: Princeton University Press.
- Okin, S.M.** (2005). Multiculturalism and feminism: no simple question, no simple answers. In A. Eisenberg & J. Spinner-Halev (Eds.), *Minorities within minorities. Equality, rights and diversity* (pp. 67-89). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ong, A.** (2006). *Neoliberalism as axception. Mutations in citizenship and sovereignty*. Durham & London: Duke University Press.
- Orford, A.** (2002). Feminism, imperialism and the mission of international law. *Nordic Journal of International Law*, 71, 275-296.
- Pettman, J.J.** (1996). *Worlding women. A feminist international politics*. London & New York: Routledge.
- Phillips, A.** (2001a). Feminism and liberalism revisited: Has Martha Nussbaum got it right? *Constellations*, 8, 2, 249-266.
- Phillips, A.** (2001b). *Multiculturalism, universalism and the claims of democracy*. UNRISD Programme on Democracy, Governance and Human Rights: Paper number 7.
- Phillips, A.** (2005). Dilemmas of gender and culture: the Judge, the democrat and the political activist. In A. Eisenberg & J. Spinner-Halev (Eds.), *Minorities within minorities. Equality, rights and diversity* (pp. 113-134). Cambridge: Cambridge University Press.
- Phillips, A.** (2007). *Multiculturalism without culture*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Prado, A.** (2007). Gender jihad. In I. Dubel & K. Vintges (Eds.), *Women, feminism & fundamentalism* (pp. 69-74). Amsterdam: SWP Publishers.

- Raes, K.** (1996). Tolerantie is een norm. Over de verschillen tussen tolerantie en cultureel relativisme, permissiviteit of groepsrechten. In R. Doom (Ed.), *Tolerantie getolereerd? Islamitisch en Westerse opvattingen* (pp. 37-50). Gent: Mys & Breesch.
- Rai, S.M.** (2008). *The gender politics of development. Essays in hope and despair*. London & New York: Zed Books.
- Rao, A.** (1995). The politics of gender and culture in international human rights discourse. In J. Peters & A. Wolper (Eds.), *Women's rights, human rights. International feminist perspectives* (pp. 167-175). London & New York: Routledge.
- Real, M.J.** (2011). Defending women, defending rights: Transnational organizing in a culture of human rights. In D.L. Hodgson (Ed.), *Gender and culture at the limits of rights* (pp. 218-233). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Reilly, N.** (2009). *Women's human rights. Seeking gender justice in a globalization age*. Cambridge & Malden: Polity Press.
- Romany, C.** (2000). Themes for a conversation on race and gender in international human rights law. In A.K. Wing (Ed.), *Global critical race feminism. An international reader* (pp. 53-66). New York & London: New York University Press.
- Rouse, S.** (1998). Feminist representations: Interrogating religious difference. *Gender & History*, 10, 3, 549-552.
- Rupp, L.J.** (1999). Feminisms and internationalism: a view from the centre. In D.J. Guy, M. Sinha & A. Woollacott (Eds.), *Feminisms and internationalism* (pp. 191-194). Oxford: Blackwell Publishers.
- Russo, A.** (1991). "We cannot live our lives". White women, antiracism, and feminism. In C.T. Mohanty, A. Russo & L. Torres (Eds.), *Third World women and the politics of feminism* (pp. 297-313). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Sa'ar, A.** (2005). Postcolonial feminism, the politics of identification, and the liberal bargain. *Gender & Society*, 19 (5), 680-700.
- Saharso, S.** (2000a). *Feminisme versus multiculturalisme?* Utrecht: Forum.

- Saharso, S.** (2000b). Female autonomy and cultural imperative: two hearts beating together. In W. Kymlicka & W. Norman (Eds.), *Citizenship in diverse societies* (pp. 224-242). Oxford: Oxford University Press.
- Saharso, S.** (2003). Feminist ethics, autonomy and the politics of multiculturalism. *Feminist Theory*, 4, 2, 199-215.
- Saharso, S.** (2005). Feminisme en multiculturalisme: de casus van maagdenvlieshersteloperaties. In G. Coene & C. Longman (Eds.), *Eigen emancipatie eerst? Over de rechten en representatie van vrouwen in een multiculturele samenleving* (pp. 39-54). Gent: Academia Press.
- Said E.W.** (1994). *Culture and imperialism*. New York: Vintage Books.
- Said, E.W.** (1995). *Orientalism. Western conceptions of the Orient*. London: Penguin Books.
- Said, E.W.** (2000). Orientalism reconsidered. In A.L. Alfie (Ed.), *Orientalism: A reader* (pp. 210-229). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Said, E.W.** (2001). The clash of ignorance. *The Nation*, 22/10/2001.
- Sayyid, B.S.** (1997). *A fundamental fear. Eurocentrism and the emergence of islamism*. London & New York: Zed Books Ltd.
- Scharff, C.** (2011). Disarticulating feminism: Individualization, neoliberalism and the othering of 'Muslim women'. *European Journal of Women's Studies*, 18 (2), 119-134.
- Scharff, C.** (2012). *Repudiating feminism. Young women in a neoliberal World*. Burlington & Farnham: Ashgate Publishing.
- Schutte, O.** (1998). Cultural alterity: Cross-cultural communication and feminist theory in North-South contexts. *Hypatia*, 13 (3), 53-72.
- Scott, J.W.** (1995). Universalism and the history of feminism. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 7, 1, 1-14.
- Shaikh, S.** (2003). Transforming feminism: Islam, women and gender justice. In O. Safi (Ed.), *Progressive Muslims. On justice, gender and pluralism* (pp. 147-162). Oxford: Oneworld.
- Singh, S.** (2007). Deconstructing 'gender and development' for 'identities of women'. *International Journal of Social Welfare*, 16, 100-109.

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

Spivak, G.C. (1995). Can the subaltern speak? (abbreviated by the author). In B. Ashcroft, G. Griffiths & H. Tiffin (Eds.), *The post-colonial studies reader. Second edition* (pp. 28-37). London & New York: Routledge.

Steans, J. (2008). Telling stories about women and gender in the war on terror. *Global Society*, 22 (1), 160-175.

Stearns, P.N. (2006). *Gender in world history*. London & New York: Routledge.

Stone-Mediatore, S. (2009). Cross-border feminism: shifting the terms of debate for US and European feminists. *Journal of Global Ethics*, 5 (1), 57-71.

Thobani, S. (2007). White wars. Western feminisms and the 'War on Terror'. *Feminist Theory*, 8 (2), 169-185.

Tripp, A.M. (2006a). Challenges in transnational feminist globalization. In M.M. Ferree & A.M. Tripp (Eds.), *Global feminism. Transnational women's activism, organizing, and human rights* (pp. 296-312). New York & London: New York University Press.

Tripp, A.M. (2006b). The evolution of transnational feminisms. Consensus, conflict and new dynamics. In M.M. Ferree & A.M. Tripp (Eds.), *Global feminism. Transnational women's activism, organizing, and human rights* (pp. 51-75). New York & London: New York University Press.

Udayagiri, M. (1995). Challenging modernization. Gender and Development, postmodern feminism and activism. In M.H. Marchand & J.L. Parpart (Eds.), *Feminism/Postmodernism/Development* (pp. 159-177). London & New York: Routledge.

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

Vargas, V. (2003). Feminism, globalization and the global justice and solidarity movement. *Cultural Studies*, 17 (6), 905-920.

- Vintges, K.** (2007). The life of Rabia al-Adawitta. Reflections on feminism and fundamentalism. In I. Dubel & K. Vintges (Eds.), *Women, Feminism & Fundamentalism* (pp. 53-60). Amsterdam: SWP Publishers.
- Vintges, K.** (2012). Muslim women in the Western media: Foucault, agency, governmentality and ethics. *European Journal of Women's Studies*, 19 (3), 283-298.
- Wadud, A.** (2007). Rights and roles of woman. In J.J. Donohue & J.L. Esposito (Eds.), *Islam in transition. Muslim perspectives* (pp. 157-169). Oxford & New York: Oxford University Press.
- Wekker, G.** (1995). 'After the sky, where do the birds fly?' What can European women learn from anti-racist struggles in the United States. In H. Lutz, A. Phoenix & N. Yuval-Davis (Eds.), *Crossfires. Nationalism, racism and gender in Europe* (pp. 65-87). London: Pluto Press.
- Wing, A.K.** (1997). Essentialism and anti-essentialism: Ain't I a woman? In A.K. Wing (Ed.), *Critical Race Feminism. A reader* (pp. 7-9). New York & London: New York University Press.
- Winter, B.** (2001a). Fundamental misunderstandings: Issues in feminist approaches to feminism. *Journal of Women's History*, 13 (1), 9-41.
- Winter, B.** (2001b). Naming the oppressor, not punishing the oppressed: Atheism and feminist legitimacy. *Journal of Women's History*, 13 (1), 53-57.
- Winter, B.** (2006). Religion, culture and women's human rights: Some general political and theoretical considerations. *Women's Studies International Forum*, 29, 381-393.
- Wolf, S.** (1995). Martha C. Nussbaum: Human capabilities, female human beings. In J. Glover & M.C. Nussbaum (Eds.), *Women, culture and development. A study of human capabilities* (pp. 105-115). Oxford: Clarendon Press.
- Wylie, G.** (2003). Women's rights and 'righteous war'. An argument for women's autonomy in Afghanistan. *Feminist Theory*, 4 (2), 217-223.
- Yegenoglu, M.** (2002). Sartorial fabric-ations. Enlightenment and western feminism. In L.E. Donaldson & K. Pui-Lan (Eds.), *Postcolonialism, feminism, and religious discourse* (pp. 82-99). London & New York: Routledge.
- Yuval-Davis, N.** (1997). *Gender & Nation*. London: SAGE Publications.

Yuval-Davis, N. (2006). Human/Women's rights and feminist transversal politics. In M.M. Ferree & A.M. Tripp (Eds.), *Global feminism. Transnational women's activism, organizing, and human rights* (pp. 275-295). New York & London: New York University Press.

Zemni, S. (2006). *Politieke islam, 9/11 en jihad*. Leuven: Acco.

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

Zine, J. (2004). Creating a critical Faith-centered space for antiracist feminism. Reflections of a muslim scholar-activist. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 20, 2, 167-187.

Zine, J. (2008). Lost in translation: Writing back from the margins. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 24 (1), 110-116.