

EEN LEEUW IN EEN KOOI



DE GRENZEN VAN HET MULTICULTURELE

VLAANDEREN

EEN

LEEUEW

IN EEN

Meulenhof | Manteau

KOOI

Karel Arnaut | Sarah Bracke | Bambi Ceuppens
Sarah De Mul | Nadia Fadil en Meryem Kanmaz

Colofon

INHOUDSTAFEL

- Het gekooide Vlaanderen. Twintig jaar gemist multicultureel debat | **KAREL ARNAUT, SARAH BRACKE, BAMBI CEUPPENS, SARAH DE MUL, NADIA FADIL & MERYEM KANMAZ**

DEEL 1 – De begrensde verbeelding

- De ondiepe gronden en vage grenzen van de raciale verbeelding in Vlaanderen | **KAREL ARNAUT & BAMBI CEUPPENS**
- De vergeten Congolees. Kolonialisme, post-kolonialisme en multiculturalisme | **BAMBI CEUPPENS & SARAH DE MUL**
- In naam van het feminisme. Beschaving, multiculturaliteit en vrouwenemancipatie | **SARAH BRACKE & SARAH DE MUL**
- Tussen dogma en realiteit. Secularisme, multiculturalisme en nationalisme in Vlaanderen | **SARAH BRACKE & NADIA FADIL**
- Identiteitspolitiek en burgerschap in Vlaanderen. Een meervoudige kritiek | **NADIA FADIL & MERYEM KANMAZ**

DEEL 2 – Visies voor een ander debat

- Vervang integratie door emancipatie | **ABDOU BOUZERDA**
- Als gelijkheid van man en vrouw tot Dogma verwordt | **IDA DEQUEECKER**
- Europa, het Westen en de rest | **PAUL GOOSSENS**
- De Nieuwe Politieke Correctheid | **ICO MALY**
- Iedereen conservatief. Beschavingspluralisme in binnen- en buitenland | **OLIVIA RUTAZIBWA**
- Pleidooi voor een ‘integratie’-stop | **ELKE VAN DE PERRE**

BIBLIOGRAFIE

Het gekooide Vlaanderen. Twintig jaar gemist multicultureel debat

**Karel Arnaut, Sarah Bracke, Bambi Ceuppens,
Sarah De Mul, Nadia Fadil en Meryem Kanmaz**

*Ik draai hier rond en rond en rond
Als een leeuw in een kooi
Aan wanhoop ten prooi
Ik loop verloren in de kille nacht
Toch hou ik de wacht
Maar je komt niet naar me toe
(Willy Sommers, 1989)*

Als een leeuw in een kooi, de populaire nummer één-hit van Willy Sommers uit 1989, vertelt over een ik-figuur die tot wanhoop gedreven wordt door een anonieme ‘jij’ die niet van zich laat horen noch zien. Het probleem van de ik-figuur is niet zozeer dat er geen contact met de andere mogelijk is (‘ik heb telefoon’), maar wel dat de andere geen contact met hem zoekt (‘maar ik hoor toch niks van jou’). De ik-figuur verwacht dat de andere actie onderneemt en naar hem toe komt (‘toch hou ik de wacht, maar je komt niet naar me toe’). Hoewel hij nochtans over de mogelijkheden beschikt om zelf contact te zoeken, blijft hij besluiteloos (‘wat wil je dat ik doe?’), en uiteindelijk volledig passief. Terwijl hij wacht, legt hij de verantwoordelijkheid voor het gebrek aan communicatie bij de ander. In zijn ogen ligt bij die andere zowel de oorzaak van het probleem als de mogelijke oplossing ervan.

Als een leeuw in een kooi mag in eerste instantie een conventioneel verhaal over een verloren liefde zijn. Maar door de ik-figuur te vervangen door Vlaanderen en de onbestemde andere door ethnische, religieuze of culturele *anderen*, wordt dit levenslied een parabel over de manier waarop in grote delen van Vlaanderen met multiculturaliteit wordt omgesprongen. Ook hier wordt *de andere* nagenoeg volledig aansprakelijk gesteld voor het al dan niet slagen van het (multiculturele) samenleven. En dit terwijl Vlaanderen en het merendeel van de Vlamingen lijdzaam en pas-

sief afwachten of de andere het contact al dan niet tot stand zal brengen en zich zal 'integreren'.

Nadat het ongeveer twintig jaar geleden werd gelanceerd als een debat over migranten en hun aanpassingsproblemen (zie Blommaert and Verschueren 1992; Arnaut et al. 2007), zien we sinds 2000-2001 een heropflakking van het multiculturele debat in de oude termen van inpassing en integratie. Het 'integratieprobleem' van groepen die vaak als 'allochtoon' worden aangeduid, is een veelbesproken thema in de opiniekaternen. Veelal wordt integratie in verband gebracht met de 'problemen' die de multiculturele samenleving met zich meebrengt. Protagonisten van alle slag confronteren elkaar met de vraag over de verzoenbaarheid van culturele gewoontes en praktijken van bepaalde minderheden – vaak 'moslims' – met de dominante normen en waarden én de sociale problemen die hieruit zouden voortvloeien, gaande van onderwijsachterstand en werkloosheid tot discriminatie en racisme. Multiculturaliteit (als oorzaak, als probleem en als uitkomst) wordt daarbij buiten Vlaanderen geplaatst; de focus ligt op de *anderen* – allochtonen en moslims, maar bij uitbreiding ook 'Franstaligen', 'Brusselaars', enzovoort.

Kortom, het multiculturele debat in Vlaanderen blijft het slachtoffer van chronische vernauwing tot een zeer beperkt register om over interculturaliteit te praten: met een enge focus op wat de problematiek behelst en wie ervoor aansprakelijk is. Het is tijd, zo denken wij, voor een herijking van het debat, met als doel het uitzetten van nieuwe bakens die een verbreding en een verdieping ervan toelaten.

Dit boek wenst in de eerste plaats de grenzen van het debat over multiculturaliteit in het hedendaagse Vlaanderen te verleggen, en de termen drastisch te veranderen. Het uitgangspunt waarvan wij vertrekken is dat het multiculturele debat evengoed met *'de ander'* als met *Vlaanderen zelf* te maken heeft en dat het symptomatisch is voor de manier waarop Vlamingen nadenken over Vlaanderen. De identiteitsconstructie van Vlaanderen, en de wijze waarop dit gebied zich de laatste decennia tot een cultureel, geografisch, politiek en sociaal autonoom gebied heeft geconstrueerd, is tot nu toe een blinde vlek gebleven in het multiculturele debat. In dit boek tonen we aan dat wat als twee verschillende vertogen wordt beschouwd – namelijk de Vlaamse identiteitsconstructie en het multiculturalisme – in feite deel uitmaken van één en hetzelfde proces. Multiculturalisme gaat inderdaad over hoe Vlaanderen over zichzelf denkt, over de verhalen die Vlaanderen over en aan zichzelf vertelt en vooral, over de verhalen die Vlaanderen tracht te vergeten. Multiculturalisme moet dus niet los, maar juist als een onderdeel van de constructie van Vlaanderen als een politieke, culturele, en voor sommigen zelfs *nationale* entiteit worden gezien. En zoals we zullen zien loopt deze in wezen

ethno-nationalistische constructie steeds in de val van een gewenste Vlaamse 'homogeniteit' die ideologische tegenstellingen en partijpolitieke verschillen overschrijdt.

Bijgevolg gaat het in dit boek niet in eerste instantie over moslims of over het Vlaams Belang, maar erkent het wel dat beide als katalysatoren fungeren in de identiteitsconstructie van Vlaanderen. Zo is het Vlaams Belang een van de meest doortastende articularatoren van het proces waarbij het beeld van een cultureel homogeen Vlaanderen wordt geconstrueerd tegenover de moslim of de allochtoon als radicale *ander*. In dit boek komt dus niet alleen het radicale, militante Vlaanderen in het vizier, maar ook het gematigde en zelfverklaard verdraagzame Vlaanderen: ook dus die Vlamingen die het goed voor hebben met de multiculturele samenleving, zij die zich soms, maar niet noodzakelijk als 'progressief' of 'links' beschouwen of zij die vanuit humanitaire, anti-racistische, antikoloniale, feministische enz. overtuigingen, multicultuuraliteit een warm hart toedragen of er actief aan (willen) participeren. Ook hun referentiekaders en multiculturele aspiraties willen we hier tegen het licht houden.

Met deze focus op de multiculturele verbeelding van Vlaanderen, ijveren we in dit boek voor een drievoudige verbreding van het multiculturele debat. In de eerste plaats zetten we in op een geografische verbreding die een *glocaal* Vlaanderen in beeld brengt dat zich tegelijk lijkt te globaliseren en op zichzelf terugplooit, zowel ten aanzien van België als in grotere geopolitieke constellaties. In de tweede plaats gaan we op zoek naar een historische verbreding en de situering van het multiculturele debat in het kader van kolonialisme en postkolonialisme. Ten slotte realiseren we een aanzienlijke thematische verbreding door een herijking van het debat in termen van antiracisme en racisme, burgerschap, etniciteit, feminisme, gender, identiteitspolitiek, klasse, religie, secularisme en seksualiteit. De verwevenheid van deze dimensies maakt het ons mogelijk de gelaagdheid van het multiculturele debat beter in kaart te brengen en hoopt elementen aan te voeren voor een nieuwe, meer omvattende linkse visie op identiteit en burgerschap in Vlaanderen.

1989-2009: twintig jaar multicultureel debat

Het jaar 1989 vormt in meerdere opzichten een belangrijk keerpunt aan het einde van de 'korte twintigste eeuw'.¹ Het is voorerst het jaar dat symbool staat voor de ondergang van een van de belangrijkste alternatieven voor het liberale kapitalistische model, namelijk de Soviet Unie en het oostblok. Dit bevestigde velen in hun overtuiging dat het westerse liberale samenlevingsmodel en de kapitalistische marktverhouding

de enige geloofwaardige en weerbare manier waren om een maatschappij in te richten. In dit moderniteitsproject was *the end of history* bereikt, om het met de Amerikaanse politieke filosoof Francis Fukuyama (1989) te zeggen. Het verdwijnen van het IJzeren Gordijn en het einde van de Koude Oorlog luidden meteen ook het begin in van een 'nieuwe migratie' met bestemming West-Europa (Giddens 2006). Het ging niet langer om de massale, gedisciplineerde arbeidsmigratie van de naoorlogse periode, maar om een veelheid van nieuwe, ongeregelde migratiestromen uit Oost-Europa en delen van Afrika en Azië, die aangezwengeld werden door economische noodzaak en/of verscheurende conflicten.

Tegelijk is 1989 ook het jaar van de affaire-Rushdie, die in heel West-Europa bijzonder veel aandacht kreeg. Duizenden Britse moslims pikten de voorstellingen van de profeet Mohammed in Rushdies *Duivelsverzen* niet, en uitten hun ongenoegen in de straten van Londen en Bradford door exemplaren van het boek in brand te steken. Het conflict escaleerde snel tot de terdoodveroordeling van Rushdie door de Iraanse ayatollah Khomeini, nadat zes anti-Rushdiebetogers voor een Amerikaans informatiecentrum in Islamabad door de politiediensten waren neergeschoten. In datzelfde jaar was er in het Franse Creil de eerste hoofddoek-affaire, nadat drie meisjes van Maghrebijnse origine weigerden hun hoofddoek af te zetten aan de schoolpoort. Door deze daad boden de meisjes niet alleen weerstand tegen een strikte interpretatie van het laïciteitsprincipe, maar toonden ze ook aan dat integratie niet noodzakelijk een assimilatie aan de dominante secularisatiedensen betekent (zie het vierde essay in deze bundel).

Dichter bij huis staat 1989 voor politieke bewustwording en mobilisatie rond de electorale opkomst van het Vlaams Blok, wat uitmondde in de eerste politieke afspraken tussen de partijen Agalev, SP, PVV en CVP voor een cordon sanitaire rondom de opkomende extreem rechtse partij. De partij haalde in 1987 een eerste zetel in het federale parlement en brak bij de gemeenteraadsverkiezingen een jaar later in Antwerpen door met 17,5 procent van de stemmen. In 1989 rijfde het Vlaams Blok een zetel binnen in het Europees parlement, en verwierf vanaf dan een blijvende plaats in het politieke landschap. Het Vlaams Blok (sinds 2004 Vlaams Belang), bleef groeien tot in 2007 en 2009, verkiezingsjaren waarin de partij aan een 'plafond' lijkt te zijn gekomen. De electorale successen van het Vlaams Blok vertaalden zich in een toenemende aandacht voor 'migrantentema's' en antiracisme, een kwestie die tot dan toe in een politieke schaduwzone was gebleven (zie het eerste essay).²

In 1989 richtte de regering Martens VII het Koninklijk Commissariaat voor het Migrantenbeleid (KCM) op, met Paula D'Hondt als directeur. Terwijl het latere Centrum voor Gelijkheid van Kansen en Racisme-

bestrijding veeleer de functie van waakhond vervulde, stond het KCM nog in voor de uitwerking van het eerste coherente beleid rond de integratie van migranten. De veronderstelling, zo leggen Jacobs en Swyngedouw (2002) uit, was dat de stemmen voor het Vlaams Blok werden ingegeven door anti-immigratiestandpunten. Deze waren echter niet het alleenrecht van het Vlaams Blok.

Nog in 1989, aan de vooravond van de Europese verkiezingen, verklaarde de jonge PVV-voorzitter Guy Verhofstadt voorstander te zijn van een 'selectief terugsturen van vreemdelingen', woorden die hij na fel protest binnen zijn eigen partij introk (geciteerd in Jacobs 1998: 174), en in 1990 pleitte de Antwerpse socialistische burgemeester Bob Cools voor de concentratie van migranten in aparte buurten om zo de spreiding van xenofobe sentimenten te voorkomen: 'Spreiding betekent olievlek, betekent spreiding van xenofobe gevoelens over de gehele bevolking. Als ik in een appartementsgebouw met sociale woningen één Marokkaan steek, dan stemt gans het hele blok [sic!] Vlaams Blok' (geciteerd in de Decker, Goossens & Pannekoucke, 2005: 289; zie ook Bousetta 2001: 154).

Samen met deze 'verrechtsing' lijkt in diezelfde jaren een ander paradigma aan populariteit te winnen: dat van de culturele onverenigbaarheid en van de tegenstellingen tussen de liberale westerse waarden en de 'ander', met name de islam. In 1993 publiceert een andere invloedrijke Amerikaanse politieke denker, Samuel Huntington, het artikel *The Clash of Civilizations?* dat Fukuyama's triomfantelijke declaratie van *the end of history*, of het einde van antagonismen of politieke tegenstellingen als drijvende krachten van de geschiedenis, in twijfel trekt. Een paar jaar later verschijnt Huntingtons boek met dezelfde titel, dit keer zonder vraagteken: het post-1989 geopolitieke tijdperk zou wel degelijk gekenmerkt zijn door politieke tegenstellingen en breuklijnen, dit keer echter niet van ideologische of economische aard, maar wel in het vlak van cultuur en 'beschaving'. Huntingtons visie verbeeldt een wereld die bestaat uit een veelheid van kleine blokjes van afgebakende culturele eenheden, die op hun beurt in zeven of acht grote blokken of 'beschavingen' gegroepeerd kunnen worden. Die globale visie dient vervolgens tot decor van wat Huntington als de drijvende tegenstelling van het nieuwe geopolitieke tijdperk ziet: de onverzoenbare tegenstelling tussen de beschavingen van 'het Westen' en 'de islam' (Huntington 1996).

Huntingtons theorie is slechts één, maar wel invloedrijke en academische expressie van een visie op de wereld die na 1989 langzamerhand hegemonisch werd. Dit betekende dat het beschavingsdenken deel werd van een algemeen aanvaard alledaags begrip van de werkelijkheid, en bijvoorbeeld ingeroepen kon worden om de affaire-Rushdie of het Franse hoofddoekendebat te kaderen. Het kader zelf werd en wordt nog altijd

ontwikkeld door een breed spectrum van opiniemakers, op verschillende inhoudelijke terreinen en in verschillende nationale en internationale contexten. Een vroeg voorbeeld hiervan is de rede van Frits Bolkestein tijdens de Liberale Internationale in Luzern in 1991, waarin hij een conceptueel verband legt tussen de geopolitieke situatie na 1989 enerzijds en het nationale ‘multiculturele debat’ anderzijds, op grond van eenzelfde tegenstelling: de vermeende onverzoenbaarheid tussen de islam en de westerse liberale waarden (zie ook de bijdrage van Paul Goossens). En in 1992 schreef Guy Verhofstadt in zijn *Tweede Burgermanifest*:

‘Is de zaak Rushdie niet het ultieme bewijs van de onmogelijkheid van de islam zich in te passen in onze samenleving? Toont zij niet aan dat de islam in wezen een intolerante en totalitaire ideologie is, die botst met de culturele, morele en juridische voorschriften die gelden in een open en democratische samenleving? Het naast elkaar leven van culturen en godsdiensten in West-Europa kan natuurlijk, maar dan wel met eerbiediging van de waarden die ten grondslag liggen aan onze beschaving en die hun uitdrukking vinden in de elementaire rechten en vrijheden die in onze grondwet opgenomen en gewaarborgd zijn.’ (Verhofstadt 1992: 65).

Met dit soort verklaringen van politici en opiniemakers in het begin van de jaren 1990, werd een beschavingsgedachtegoed, dat tot dan vooral in extreem rechtse en marginale kringen circuleerde, effectief een plaats gegeven binnen de mainstream partijpolitiek en het publieke debat. Tegelijkertijd werd hoe langer hoe meer een beroep gedaan op dit gedachtegoed binnen het nationale en internationale apparaat van veiligheidsdiensten, dat zichzelf een nieuwe missie moest geven in de post-1989-context. Zo riep in 1995 toenmalig NAVO-secretaris Willy Claes het islamitische fundamentalisme uit tot de ‘grootste uitdaging [...] waarmee het Westen sinds het einde van de Koude Oorlog wordt geconfronteerd’ (*De Volkskrant*, 16/02/1995). Toen in 2001 de aanslagen van Al-Qaida op het World Trade Center en het Pentagon in de VS de hele wereld beroerden, was het huidige beschavingsparadigma reeds een goed decennium in de maak. De gebeurtenissen van 9/11 betekenden dus allerm minst een breuk of koersverandering, maar ze gaven wel extra ammunisie om het beschavingsdenken verder te ontwikkelen, zowel thematisch als op institutioneel en legaal vlak, en met name doorheen het spectrum van de *War on Terror*.

Het verschil met de eerder genoemde ‘verrechtsing’ is dat het beschavingsgedachtegoed de verspreiding en normalisering van een nieuw soort racisme aankondigt, waarin culturele, godsdienstige en andere verschillen de basis van racialisering vormen (zie het eerste essay). Dat

deze evolutie verder gaat dan simpelweg ‘verrechtsing’, *en in wezen iets anders is*, komt scherper in beeld wanneer we kijken naar de manieren waarop politiek links zich positioneerde ten aanzien van het opkomende beschavingsparadigma. Terwijl in de eerste formuleringen van het beschavingsdenken politiek links doorgaans mag figureren als onderdeel van het probleem – ‘het politiek correcte denken dat blind blijft voor het multiculturele fiasco’ – volgt al gauw een linkse inhaalbeweging, die duidelijk maakt dat politiek rechts geen monopolie heeft op het beschavingsdenken.

Een belangrijk moment hierbij is Paul Scheffers essay *Het multiculturele drama* (2000), waarin hij het oud-linkse taboe op kritische discussie over de minder vrolijke kanten van de multiculturele samenleving poogt te doorbreken (*NRC Handelsblad*, 26/01/2000). Het essay was een van de tekenen van een radicale omslag in het denken over migratie, integratie en multiculturalisering in Nederland binnen het progressieve front. Waar een aantal jaren daarvoor nog werd aangenomen dat integratie voorspoedig verliep, beweerden talloze opiniemakers voortaan dat de multiculturalisering compleet was mislukt. Bovendien werd deze mislukking niet langer alleen aan de sociaal-economische achterstelling van minderheden geweten, maar ook aan de ‘culturele verschillen’, en uiteindelijk aan zij die deze culturele verschillen onder de mat van de ‘maakbare mens’ zouden hebben geveegd, namelijk politiek links. Terwijl dergelijke stellingen tot dan vooral vanuit de rechts-conservatieve hoek werden verdedigd, vonden ze voortaan ook een prominente plaats in progressieve analyses. ‘De politiek correcten’, die de grote nadelen van de immigratie jarenlang zouden hebben vergeoelikt, werden met de vinger gewezen.

Het beschavingsdenken dat de afgelopen twee decennia ons wereldbeeld is gaan bepalen, bestaat niet alleen uit een aantal specifieke visies op cultuur en samenleven, maar kent ook een eigen stijl, die de filosoof Baukje Prins (2000) ‘nieuw-realisme’ noemt. Dit is een politieke retoriek die haar kracht put uit het ontkennen van politieke en ideologische processen en tegenstellingen, maar daarentegen aanspraak maakt op een directe toegang tot een ongecompliceerde werkelijkheid. *Het is tijd om een kat een kat te noemen, om de dingen te zeggen zoals ze werkelijk zijn*. Deze stijl poneert dat er maar één soort waarheid over multiculturalisering zou bestaan, waartoe de spreker van het beschavingsdenken blijkbaar een geprivilegeerde toegang heeft, en dat die waarheid vervolgens op heldere, ondubbelzinnige wijze zou kunnen worden verwoord. Een stijl die bovendien gekenmerkt wordt door een hoog machogehalte: de moedige held van het nieuwe realisme spreekt klare taal en kan de ondubbelzinnige waarheid met een vuist op tafel beslechten, terwijl

nuanceringen en complexiteit worden verwezen naar het wollige rijk der ‘politiek correcte’ *softies*.

Aan dit soort helden ook bij ons geen gebrek (zie ook essay 3). Zo maande Yves Desmet in 2002 in een berucht redactioneel stuk de Vlaamse progressieven aan ‘de problemen met migrantenjongeren’ in de multiculturele samenleving onder ogen te zien en lanceerde hij in een poging tot een dergelijk *franc-parler* het begrip ‘kutmarokkanen’. Er moest bovendien komaf worden gemaakt met een politiek van ‘dubbele standaarden’, waarbij de eigen principes in naam van zogezegd misplaatste tolerantieprincipes niet langer op de moslimminderheden werden toegepast. Met een ongekende heftigheid werden auteurs die op nuances en complexiteit wezen, de mond gesnoerd. Oude tegenstellingen tussen ‘links’ en ‘rechts’, tussen ‘progressief’ en ‘conservatief’ lijken plaats te hebben geruimd voor nieuwe tegenstellingen tussen ‘zij die durven zeggen waar het op aankomt’ en ‘de politiek correcten’ (zie ook de bijdrage van Ico Maly). Terwijl dit ‘doorbreken van het politiek correcte denken’ in eerste instantie vooral de ‘integratieproblemen’ van migranten aan de kaak stelde, zien we ook hoe een tweede leidmotief alsmaar meer op de voorgrond treedt binnen ditzelfde vertoog: de *bescherming* van de (Vlaamse) ‘normen en waarden’ die zogenaamd bedreigd zouden worden. De stelling luidt als volgt: in naam van het multicultureel correcte denken raken een aantal kernwaarden – zoals scheiding van kerk en staat, gendergelijkheid, en religieus pluralisme – in de verdrukking. Volgens die stelling wordt de affirmatie van ‘onze’ waarden gerechtvaardigd door het feit dat ‘onverlichte’ islamitische krachten hun tentakels zouden uitspreiden over wijken als Molenbeek of Borgerhout (zie bijvoorbeeld Van Amerongen 2008). Of om het met Sanctorum (2008: 74) te zeggen:

‘Het ziet er naar uit dat Europa eindelijk toe is aan een pijnlijk maar louterend ontwaken. Ooit zullen historici zich over de vraag buigen waarom het zo lang duurde voor de westerse intellectuelen doorhadden dat hun permissieve zwaktebod desastreus moest aflopen. Heel de periode tussen 1970 en vandaag is verloren gegaan aan politiek correcte beuzelpraat, die steeds maar weer verlichtingsfilosofie toepaste op een absoluut obscurantistische olievlek’.

Zoals Benno Barnard en Geert van Istendael in hun opiniestuk *Bericht aan weldenkend links* concluderen: ‘Europa zou zichzelf nog opheffen uit respect voor zijn eigen principes’.³ Volgens de aanhangers van deze ‘beschermingsthese’ is het dan ook hoog tijd om deze bedreigde identiteit te herstellen en ze op complexoze wijze uit te drukken (zie ook Fadil 2009). In deze context draait het dan ook vooral om een herontdekking

van het Europese gedachtegoed, het koesteren van een christelijke of joods-christelijke erfenis in het licht van de huidige cultuurrelativistische en postmoderne multiculturele permissiviteit. Of om het met Jan Leyers te zeggen: 'Ik ben een christen, en Karel De Gucht is dat, en Jef Geeraerts is dat ook. (...) Christen zijn heeft namelijk niets te maken met of je al dan niet in God gelooft. Ieder van ons draagt duizenden jaren geschiedenis in zich. We beseffen dat pas als we plots met een cultuur geconfronteerd worden die radicaal anders is.'⁴

Samen genomen, lijken twee processen aan de basis te liggen van de eruptie van het multiculturele debat in Vlaanderen: een toenemende problematisering van de 'onaangepastheid' (cultureel, economisch) van minderheden enerzijds, en vervolgens een oproep tot de bescherming en verdediging van de 'eigen' normen en waarden en van het 'eigen' culturele erfgoed. Het apocalyptische pathos dat het discours over minderheden kenmerkt, voedt utopische heilsverwachtingen ten aanzien van het 'eigene' en vice versa. Het zijn twee zijden van eenzelfde muntstuk. Wanneer Vlaanderen over zijn multiculturele samenstelling in debat treedt, gaat het volgens ons niet louter over 'de ander', maar evenzeer over hoe Vlaanderen over zichzelf denkt, over de verhalen die Vlaanderen over zichzelf vertelt en over hoe het zichzelf wil vormgeven. Door deze verhalen over Vlaanderen kritisch te analyseren en hun verdoken tegenstrijdigheden en complexiteiten bloot te leggen, nemen wij expliciet afstand van een nieuw realisme dat steunt op een geloof in een eenduidige waarheid over de multiculturele samenleving maar dat in werkelijkheid de 'eigen' waarden en normen tot absolutismes verheft. Dit betekent echter niet dat een postmodern relativisme wordt verdedigd, waarbij het naast elkaar bestaan van cultureel verschil kritiekloos en per definitie wordt verheerlijkt. Integendeel: het is precies omdat we het hedendaagse Vlaanderen opvatten als een zogenaamde 'contactzone', een sociale ruimte waarin individuen en bevolkingsgroepen elkaar ontmoeten, met elkaar botsten en in conflict treden in een context van asymmetrische machtsrelaties, dat we het pertinent achten om te analyseren hoe opvattingen over Vlaanderen en Vlaamse identiteit van invloed zijn op het multiculturele debat (Pratt 1992).

N.V. Erfgoed

Twee decennia 'multicultureel debat' moeten dus evenzeer bekeken worden vanuit het perspectief van de constructie van een (nieuwe) Vlaamse identiteit, in de context van de toenemende regionalisering van een Vlaanderen dat zich de voorbije twintig jaar steeds explicieter als een cultureel autonome, homogene en zelfvoorzienende entiteit construeert.

Ruwweg kunnen we stellen dat de Vlaamse Beweging sinds het ontstaan van de Belgische natiestaat achtereenvolgens grotendeels culturele, politieke en economische eisen heeft gesteld en zich daarbij geleidelijk getransformeerd heeft van een burgerlijke beweging naar een brede volksbeweging die een nieuwe inhoud heeft gegeven aan het begrip 'Vlaamse cultuur'. De eisen voor meer economische autonomie voor Vlaanderen worden niet langer vrijwel exclusief gedragen door exponenten van de klassieke Vlaamse Beweging, zoals VOKA, maar door alle grote Vlaamse partijen, door intellectuelen die zichzelf als progressief identificeren (De Gravensteengroep) en door leden van een elitaire club van het establishment (De Warande). De inzet van deze eisen kunnen we samenvatten onder de uitdrukking *welfare chauvinism* (Kitschelt 1995): hoe kunnen Vlamingen hun aanspraken op de welvaartsstaat vrijwaren in een context van een mondiale kapitalistische markteconomie waar internationale migratiegolven, de outsourcing van arbeid naar het buitenland en de vergrijzing van de bevolking die de welvaartsstaat onder druk zetten?

In deze context transformeert nationalisme zich tot autochtonie. Terwijl natiestaten sinds de 19de eeuw op basis van etniciteit de rechten van burgers tegenover vreemdelingen verdedigden, introduceren regio's zoals Vlaanderen nu een onderscheid tussen 'autochtonen' en 'allochtonen', waarin het recht van 'autochtonen' op hun eigen culturele identiteit doorweegt op de rechten van alle andere bewoners in relatie tot een specifieke locatie. Dit exclusieve populisme (Betz 2001) vervangt een juridische invulling van burgerschap door een culturele: het onderscheid tussen 'autochtonen' en 'allochtonen' kan worden ingeroepen om de rechten te vrijwaren van zij die er 'eerst waren', ten koste van de rechten van mensen, inclusief medeburgers, die uitgesloten worden als 'vreemdelingen' (Comaroff & Comaroff 2003: 455, Stolcke 1995; zie het eerste essay).

Deze transformatie van het klassieke nationalisme naar autochtonie gaat gepaard met veranderingen in de maatschappelijke rol van geschiedenis. Ze is niet tot haar einde gekomen, zoals Fukuyama voorspelde, maar heeft aan belang ingeboet tegenover cultureel erfgoed. Moderne natiestaten beriepen zich graag op hun exclusieve erfgoed om hun bestaan te rechtvaardigen. De idee van onveranderbaar cultureel erfgoed sluit naadloos aan bij de claim dat zij een lang verleden hebben dat niemand kan veranderen (Lowenthal 1998: xv). In postnationale staten heeft erfgoed een nieuwe impuls gekregen door nieuwe migratiegolven. Terwijl immigranten hun recht op een eigen erfgoed kunnen opeisen dat hen, over tijd en ruimte heen, met vroegere generaties verbindt, kunnen staten of regio's zoals Vlaanderen zich beroepen op bepaalde vormen van erfgoed om zich een nieuwe identiteit aan te meten en daarbij 'vreemdelingen' uit te sluiten (ibid.: 5-11). Deze visie is schatplichtig aan de hege-

monie van de markt die toelaat dat geschiedenis herleid wordt tot cultuur, en cultuur tot ('autochtoon') cultureel erfgoed – intellectueel eigendom dat men kan bezitten, exclusief claimen, patenteren en met winst verkopen (Comaroff 2003).

Aan voorbeelden geen gebrek. Zo vraagt sportsocioloog Bart Vanreusel de officiële erkenning van veldrijden als Vlaams cultureel erfgoed, terwijl Jean-Marie Dedecker 'roodgroene aanhangers van de milieukerk' aanklaagt die de islamitische rituele slachting toelaten maar vinkenzettingen willen verbieden omdat deze wreed zouden zijn.⁵ Beiden suggereren dat 'de' Vlaamse identiteit gebaseerd is op een combinatie van materiële elementen die Vlamingen als het ware wortelen in 'de' Vlaamse biotoop (modder bij Vanreusel, waterloop en weiland bij Dedecker) en mythes (de Vlaming als erfgenaam van 'oude Vlaamse boerenseries' bij Vanreusel, of vergelijkbaar met Felix Timmermans's Boer Wortel bij Dedecker). Beiden sacraliseren de activiteiten waarover ze het hebben: Vanreusel beschrijft veldrijden als een processie, Dedecker meent dat 'de processie van vogelkooien en ingetogen Vlaamse zielen' iets heilig heeft (zie Lowenthal 1998: 1-2). Ten slotte benadrukken beiden ook het hoge machogehalte van deze twee activiteiten: veldrijden is een 'onvoorstelbare machowereld' (Vanreusel), en 'de vrouw komt na de vink' (Dedecker). Deze primordiale aanspraken, die zich kristalliseren rond de Vlaamse biotoop, mythes, religie en mannelijkheid (cf. Comaroff 2003: 130-131) moeten volgens beide auteurs de basis vormen voor de gemeenschappelijke belangen en rechten van 'echte' Vlamingen: zij moeten veldrijden en vinkenzettingen claimen als inherent 'Vlaams', in hun strijd met Franstalige Brusselaars, Walen, moslims of andere 'vreemdelingen', zoals 'Zimbabwaantjes', voor wie Vlamingen, volgens Vanreusel sympathie koesteren omdat ze aan 'onze' sport meedoen, zolang ze maar niet winnen (Ceuppens, s.d.).

Dit 'Nieuwe Vlaamse Erfgoed' kenmerkt zich door een herwaardering van populaire cultuurvormen die eerder door de klassieke Vlaamse Beweging werden uitgespuwd. Strips zoals Jommeke en televisieprogramma's zoals die van Piet Huysentruyt die het Algemeen Nederlands amper machtig is, worden nu gevaloriseerd als 'oer-Vlaams' 'typisch Vlaams' of 'uit de Vlaamse klei getrokken'.⁶ Tussenvormen van het Nederlands maken opgang, Vlaamse dialecten worden geherwaardeerd, en het levenslied, van Will Tura tot Laura Lynn, mag zijn plaats innemen naast pop en rockgroepen, zoals Gorki en dEUS (Ceuppens, in voorbereiding).

De ontwikkeling van dit 'Nieuwe Vlaamse Erfgoed' gaat ten koste van de publieke validatie van de traditionele symbolen van de Vlaamse Beweging, te meer omdat deze symbolen rechts-autoritaire associaties kregen sedert de eerste wereldoorlog. Symptomatisch is bijvoorbeeld dat

de Vlaamse Regering in 2007 niet *De Vlaamse Leeuw*, maar een lichtelijk aangepaste versie van *Vlaanderen Boven* van Raymond van het Groenewoud als officieel feestlied koos. Hoewel bepaalde klassentegenstellingen blijven bestaan (zie het tweede essay in deze bundel), overstijgt dit 'Nieuwe Vlaamse Erfgoed' grotendeels oudere tegenstellingen tussen elitaire en populaire cultuurvormen. Tezelfdertijd sluit het echter 'allochtonen' grotendeels uit om uitdrukking te geven aan een cultuur die 'oer-Vlaams' heet te zijn. Terwijl officieel 'vreemdelingen' die zich in Vlaanderen vestigen als onderdeel van hun inburgeringscursus les Algemeen Nederlands krijgen, moeten ze zich om 'echt' in Brugge te 'integreren' ondertussen het liefst ook nog het Brugs dialect eigen maken. Telkens 'vreemdelingen' een horde hebben genomen in de richting van het einddoel dat 'integratie' heet, stellen 'autochtone' Vlamingen een nieuwe en hogere horde op die hen moet verhinderen om ook effectief de eindmeet te halen (Ceuppens, 2009)

Tezelfdertijd heeft de Vlaamse culturele scene de laatste dertig jaar een beweging gemaakt van een rechtse naar een linkse oriëntatie. Ook Bart Eeckhout wijst erop in zijn stuk *Je m'accuse. Over identiteit in de Spiegel van de Vlaamse kunsten: eenzijdig blank en progressief*.⁷ Die trend is vooral opvallend in de literaire wereld, gezien het belang dat de klassieke Vlaamse Beweging historisch gehecht heeft aan de taal als uitdrukking van de Vlaamse identiteit. Er wordt teruggegrepen naar figuren zoals August Vermeylen en het tijdschrift *Van Nu en Straks* om de Europese aspiraties van de Vlaamse Beweging tijdens het fin-de siècle te benadrukken en zo een links-progressieve invulling van Vlaamse identiteit te reconstrueren. Tezelfdertijd is deze nieuwe, progressieve, Vlaamse, artistieke elite echter wel overwegend wit en mannelijk en vormt ze een relatief gesloten, homogene en monoculturele groep. Hoe prat ze ook gaan op hun open geest, we kunnen moeilijk ontkennen dat ze er door de band genomen ongeveer hetzelfde uitzien en ongeveer hetzelfde denken (ibid.). Ook, of misschien vooral in de kunstensector die zich het meest nadrukkelijk afzet tegen Vlaams Belang en zich profileert als progressief, blijven 'allochtonen' en vrouwen witte raven die hoogstens in de periferie mogen meespelen en zelden in het centrum staan of op het beleid kunnen wegen. Discussies over (het gebrek aan) Vlaamse minderheidsliteratuur lijken in eerste instantie gericht op de wenselijkheid ervan en suggereren veeleer hoe graag de Vlaamse literaire scene ethnische minderheden wil omarmen om zichzelf een 'multicultureel' imago aan te meten (Van Imschoot 2009). Een grondige reflectie op hoe gangbare definities van literatuur, literaire normen en verwachtingen mogelijk barrières opwerpen of uitsluitingsmechanisme kunnen vormen, is tot nu toe achterwege gebleven. Om een goede pers te krijgen lijkt het er verder op dat litera-

tuur en theater gepleegd door ‘allochtonen’, zich actief moeten engageren met vormen van cultureel erfgoed die beschreven worden als typisch of authentiek Vlaams of die ‘autochtone’ Vlaamse criticasters kunnen situeren binnen een al bestaand Vlaams cultureel erfgoed.⁸ Terwijl soms wordt beweerd dat dit Vlaamse culturele erfgoed universeel is en dus de ‘Vlaamse klei’ waarin het ontstond kan ontstijgen, lijkt er geen gelijkaardig besef te bestaan dat creaties van ‘allochtone’ kunstenaars die zich niet bewust met dit erfgoed engageren, maar hun inspiratie elders halen, even Vlaams zijn als rijstap met bruine suiker. Kortom Vlaamse cultuur wordt nog al te vaak geïdentificeerd als cultuur *van* (‘echte’) Vlamingen en onvoldoende als alle cultuurvormen *in* Vlaanderen (Ceupens, in voorbereiding).

De Vlaamse Leeuw die het symbool was van het Vlaams-nationalistische Vlaanderen, is intussen uitgegroeid tot symbool voor de hele regio, over partijpolitieke tegenstellingen heen. Als symbool is die Vlaamse Leeuw steeds oubolliger geworden naarmate Vlamingen van het hele politieke spectrum, over klassentegenstellingen heen, een ‘Nieuw Vlaams Cultureel Erfgoed’ ontwikkelen dat uitdrukking geeft aan hun ‘autochtone’, ‘oer-Vlaamse’ identiteit, die zich op haar beurt heeft getransformeerd naarmate Vlaanderen zelf een evolutie heeft doorgemaakt van ’s lands armste naar ’s lands rijkste regio. De paradox waarmee dit boek zich inlaat is echter dat naarmate de leeuw meer klauwt en nieuwe tanden heeft, hij ook steeds dieper wegkruipt in zijn kooi omdat de koning van het woud zichzelf verbeeldt als een bedreigde minderheid (zie Lorwin 1974: 199; Reynebeau 1995: 245-46). Precies zoals de leeuw in Willy Sommers’ meezinger, die overigens zelf ook deel uitmaakt van het ‘Nieuwe Vlaamse Erfgoed’.

De bouwstenen van een exclusief Vlaanderen

De wijze waarop Vlaanderen zichzelf sinds een aantal jaren vormgeeft, is geworteld in de veronderstelling van een fundamentele tegenstelling tussen de ‘eigen groep’ en de ‘anderen’. Deze tegenstelling wordt gevoed en vervolgens gerechtvaardigd door het uitspinnen van een aantal verhalen die als bouwstenen voor de Vlaamse natie moeten dienen – verhalen die gedeeld worden door de meeste protagonisten in het debat, of ze zichzelf nu links dan wel rechts situeren.

Het eerste deel van het boek bestaat uit vijf essays waarin een aantal thema’s behandeld worden – racisme, feminisme, kolonialisme, secularisme en identiteitspolitiek – die een centrale rol spelen in het hedendaagse proces van Vlaamse identiteitsconstructie. Onze bespreking staat in het licht van een analyse van de bouwstenen waarmee Vlaanderen zijn

nieuwe homogeniteit creëert. De thematische ontrafeling van deze bouwstenen is in eerste instantie diagnostisch. We willen de vinger op de wonde leggen, vanuit een visie die deze bouwstenen niet als onvervreemdbare kenmerken van Vlaanderen beschouwt, maar wel als heersende vertogen die bepaalde sectoren van de bevolking systematisch uitsluiten. Daarnaast heeft onze bespreking ook een speculatief karakter: de vijf essays trekken ook enkele krijtlijnen voor een ‘ander’ mogelijk Vlaanderen, als deel van een zoektocht naar praktijken en denkbeelden die het mogelijk maken om Vlaanderen te vertellen en te verbeelden in al zijn *heterogeniteit*. Ons uitgangspunt is de erkenning dat de *materiële* werkelijkheid van multicultureel, multi-etnisch of multireligieus Vlaanderen een feit is, maar de *symbolische* werkelijkheid – *de verbeelding* – schromelijk achterop hinkt.

Het eerste essay bespreekt een bouwsteen van de Vlaamse identiteit die als fundament voor alle andere dient: die van een etnonationale en culturele ‘zuiverheid’. Deze heeft zich de laatste jaren vertaald doorheen de veronderstelling van onoverbrugbare culturele tegenstellingen tussen de ‘eigen groep’ en de ‘anderen’. In *De ondiepe gronden en vage grenzen van de raciale verbeelding in Vlaanderen* gaan Karel Arnaut en Bambi Ceuppens in op de latente en minder latente dreiging van de racialisering van ‘vreemdelingen’ in de vorm van cultureel anderen, anderstaligen en allochtonen. In plaats van de diepe historische en filosofische wortels van de Europese en Vlaamse raciale verbeelding te verkennen, zijn ze hier vooral geïnteresseerd in de ondiepe gronden van het racisme in Vlaanderen: zijn diverse heruitvindingen en verschijningsvormen in hedendaagse constellaties van bestuurlijkheid en diversiteitsmanagement. Ze bekijken drie categorieën van mensen die het onderwerp van racialisering vormen van naderbij: ‘allochtonen’, transnationale adoptiekinderen en ‘primitieve stammen’ uit Afrika of Azië die figureren in reality-tv programma’s. Een van de meest tragische aspecten van deze drie casussen van racialisering is misschien wel het feit dat ze stuk voor stuk gebaseerd zijn op ‘goede bedoelingen’ ten aanzien van ‘de ander’. Een etnonationale en culturele zuiverheid berust voorts op een reeks ‘vergeten’ historische momenten, waaronder de amnesie rond het Belgische koloniale verleden en de dekolonisatie van Congo. In *De Onbekende Congoëes. Kolonialisme, postkolonialisme en multiculturalisme* gaan Bambi Ceuppens en Sarah De Mul in op de tot dusver weinig bekende en verkennde verwevenheid van het Belgische koloniale verleden en multiculturalisme. Terwijl onderzoekers in Frankrijk, Nederland en het Verenigd Koninkrijk al langer parallellen en continuïteiten zien tussen het koloniale verleden en het integratiedebat, blijft dit tot nader order vrijwel onontgonnen terrein in België en Vlaanderen. Het feit dat debatten

rond het koloniale verleden doorgaans worden losgekoppeld van het hedendaagse Vlaanderen, wijst niet alleen op verschillende en verwante vormen van vergeten, maar bovenal op een teken van onmacht of onwil om de gevolgen van dekolonisatie, federalisering en immigratie radicaal te doordenken. Door de structurele continuïteiten en discontinuïteiten tussen houdingen tegenover ‘anderen’ van de koloniale tot de postkoloniale periode te belichten, tonen de auteurs aan hoe de Congolese diaspora en andere etnische minderheden doorgaans beschouwd worden als vreemdelingen die geen historische, politieke of culturele verwantschap hebben met het collectieve leven in Vlaanderen. Hierdoor kan de illusie van een etnonationalistisch zelfbeeld, dat al gangbaar was tijdens de koloniale periode, bestendigd worden.

Vrouweland. Dit woord gebruiken personages uit Rachida Lamrabets gelijknamige boek om Europa beschrijven als een continent waar vrouwen met de scepter zwaaien en mannen zich behoedzaam aan hun grillen aanpassen. De titel is ook toepasselijk voor de manier waarop Vlaanderen over zichzelf spreekt als geëmancipeerd in verhouding tot de ‘andere’. In het essay *In naam van het feminisme. Beschaving, multiculturaliteit en vrouwenemancipatie* gaan Sarah Bracke en Sarah De Mul in op de wijze waarop het referentiekader van de vrouwenbeweging en het feminisme wordt ingezet om een symbolisch onderscheid aan te houden tussen de ‘eigen’ cultuur en die van ‘de andere(n)’. Ze tonen de historische reikwijdte van dit fenomeen aan door het te bespreken in continuïteit met koloniale praktijken in Egypte, India en Congo, en beschrijven ook het verband met de hedendaagse mobilisatie van de retoriek van vrouwenemancipatie in de context van de *War on Terror* die op de tegenstelling tussen de islam en het Westen teert. Tot slot gaan ze ook in op de manier waarop feministische verenigingen zich tot dit cynische gebruik van vrouwenemancipatie verhouden, al dan niet bewust of onbewust en alle goede bedoelingen ten spijt.

Een vierde bouwsteen van de huidige Vlaamse identiteitsconstructie doet een beroep op de retoriek van onverenigbaarheid van het ‘seculiere en vrije’ Westen versus de ‘religieuze en intolerante andere’. Deze tegenstelling wordt op de spits gedreven in de talrijke hoofddoekdebatten die sinds een aantal jaren met de regelmaat van een klok de opiniekaterns van de kranten vullen. In *Tussen dogma en realiteit. Secularisme, multiculturalisme en nationalisme in Vlaanderen* gaan Sarah Bracke en Nadia Fadil in op de wijze waarop een secularistische doctrine – die huidige religieuze verschijningsvormen als een ‘anachronisme’ beschouwt en hun uitdrukking in de publieke ruimte als een probleem ziet – doorspeelt in het multiculturele debat, en als een ‘verworvenheid’ van de dominante groep wordt voorgesteld. Dit seculiere denkbeeld verschijnt enerzijds in

de wijze waarop de religieuze beleving bij jonge moslims wordt geproblematiseerd, en anderzijds doorheen zijn uniforme voorstelling in het publieke debat, dat hoe langer hoe meer een laïcistische invulling krijgt die, zo argumenteren de auteurs, op gespannen voet staat met de geschiedenis van het secularisme in België.

De tegenstelling ‘autochtoon/allochtoon’, die constitutief is voor de wijze waarop Vlaanderen vandaag over zichzelf spreekt, laat echter de minderheden zelf die het doelwit zijn van zijn ‘integratiebeleid’ niet onberoerd. In het laatste essay, *Identiteitspolitiek en burgerschap in Vlaanderen. Een meervoudige kritiek*, brengen Nadia Fadil en Meryem Kanmaz een introductie tot en een reflectie op het fenomeen identiteitspolitiek. Ze beschouwen identiteitspolitiek als een mobilisatie van minderheden, die de impliciete culturele en historische normen die aan de basis liggen van dominante burgerschapsnoties (en hun uitsluitingsmechanismen) blootlegt en van kritiek voorziet. In een eerste deel staan ze kort stil bij het fenomeen identiteitspolitiek, dat vooral in de Verenigde Staten een belangrijke ontwikkeling heeft gekend, en bij zijn lokale vertalingen in Vlaanderen. Meer bepaald valt de assertiviteit op waarmee verschillende minderheids- en interculturele bewegingen (zoals AEL of Kif Kif) sinds 2000 de termen van het multiculturele debat uitdagen en aanklagen. In een tweede deel waarschuwen ze voor aantal mogelijk problematische aspecten van een identitaire mobilisatie die blind blijft voor de interne verschillen en pleiten ze voor een model dat vertrekt vanuit een fundamenteel besef van de wederzijdse afhankelijkheid om te kunnen bestaan als individu en als burger.

Een ander debat voor een ander Vlaanderen

Vlaanderen op een multiculturele wijze verbeelden is een theoretische en een praktische opdracht. Het gaat niet alleen om het *nadenken* over een ander Vlaanderen, maar ook om het erover *praten*, *schrijven* en ernaar *streven*. Omdat dit laatste niet alleen gebeurt, maar collectief, hebben we in het tweede deel van dit boek, *Visies voor een ander debat*, een aantal stemmen uit het Vlaamse intellectuele en activistische landschap gevraagd om hun visie op een multicultureel Vlaanderen, België en Europa. De bijdragen nodigen ons uit tot het bewandelen van uiteenlopende wegen, die elk een andere klemtoon leggen in deze zoektocht.

Een eerste heet hangijzer is het concept *integratie*, dat al sinds Blommaerts en Verscheurens *Het Belgische Migrantendebat* (1992) zwaar onder vuur ligt. Sinds een aantal jaren zien we hoe de kritiek op dit concept zich tussen twee polen beweegt. Enerzijds uiten zij die het ‘politiek correcte denken’ wensen te doorbreken kritiek op een ‘falend integratiebe-

leid'. Ico Maly biedt in zijn bijdrage een overzicht van de wijze waarop dit paradigma zich sinds begin jaren '90 heeft verspreid tot een leidmotief dat de tegenstellingen tussen links en rechts overschrijdt. Daarnaast hebben minderheden sinds 2000 een parallelle kritiek op het integratieconcept ontwikkeld, zij het vanuit andere vooronderstellingen. Als *Angry young men* beschreef Knack in een dubbelinterview van 14 februari 2001 de toen relatief onbekende Dyab Abou Jahjah en Tarik Fraihi die van zich hadden laten horen in opiniestukken die komaf maakten met de assimilatiegedachte aan de basis van het integratieconcept, of de 'integratie-industrie' failliet hadden verklaard.⁹ Zowel Abdou Bouzerda als Elke Vanderperre pleiten in hun tekst voor een samenleving die de term integratie uit haar woordenschat schrapt. Bouzerda wil integratie vervangen door emancipatie, en zo een proces in gang zetten waarbij alle bevolkingsgroepen in de Belgische samenleving worden betrokken. Voor Vandeperre vertrekt het concept 'integratie' vooral van een fout organisch model dat een eenzijdige aanpassing van een groep verwacht. Olivia Rutazibwa trekt op haar beurt parallellen tussen de wijze waarop het 'ontwikkelingsparadigma' niet enkel aan de basis ligt van de internationale samenwerking met de minderbeelde 'ander' (i.c. 'ontwikkelingslanden'), maar dichterbij huis ook van het integratiebeginsel.

Een ander samenlevingsmodel, dat niet langer op 'integratie' is gestoeld, veronderstelt echter een nieuw zelfbeeld dat niet langer berust op onoverbrugbare tegenstellingen met 'de ander'. Paul Goossens toont in zijn bijdrage aan hoe het verdeelde 'Europa' zich van oudsher door het optrekken van 'grenzen' een bepaalde identiteit heeft trachten aan te meten. Zo probeert de bureaucratistische en technocratische Europese Unie grenzen te trekken om een 'wij-gevoel' te creëren en om identificatie met haar project te stimuleren. 'Grenzen' zijn dus minder een geografisch gegeven dan een symbolische afbakening in een voortdurende discussie en strijd rond een collectieve identiteit, waarin de 'moslimvijand' van oudsher als doembeeld opduikt om de interne, onderlinge verschillen onder de mat te vegen. Elke Vandeperre vertrekt in haar bijdrage van de stereotiepe voor(onder)stellingen over moslims die welig tierden bij 'autochtone' witte Vlaamse deelnemers aan *hearing sessies* die de vzw Motief organiseerde rond de beeldvorming van de islam. Geconfronteerd met deze vaststelling transformeerden de bijeenkomsten waarin men poogde etnocentrische opvattingen bij witte Vlamingen om te buigen, zich al snel in een reeks praatgroepen waarin de deelnemers de kans kregen hun frustraties te ventileren om vervolgens een inhoudelijk gesprek op gang te brengen. Opvallend doorheen de sessies met mensen met verschillende sociale profielen was dat ze er gelijkaardige stereotiepe ideeën over moslims op nahielden en zich het 'slachtoffer' van de eigen liberale

tolerantie voelden. Omdat de meeste deelnemers hun (beperkte) informatie putten uit de media, veronderstelt een nieuw zelfbeeld ook een introspectie van de massamedia, die multiculturalisme hebben uitgeroepen tot een hedendaagse versie van het Romeinse brood en spelen. Dit nieuwe zelfbeeld heeft verder ook baat bij een hernieuwd engagement van het middenveld, dat ruimtes moet creëren waarbinnen zulke gesprekken op een veilige wijze kunnen worden gevoerd.

Een andere ontrafeling dient zich aan in de wijze waarop de dominante groep, en bij uitbreiding 'het Westen', zich voorstelt als paternalistisch *verlosser* van 'de ander', en met deze *verlossing* een eenzijdig model tracht op te leggen. Deze kwestie komt in zeer expliciete termen aan bod bij Ida Dequeecker en Olivia Rutzibwa. Dequeecker laakt de wijze waarop het feminisme tot voorhoede van de westerse beschavingsmissie werd uitgeroepen. Deze ontwikkeling gaat bovendien voorbij aan het feit dat de achterstelling van de vrouw in 'het Westen' nog altijd een actuele en pijnlijke zaak is. Als boegbeeld van het tweede-golffeminisme en medeoprichtster van het feministische collectief B.O.E.H.! (Baas Over Eigen Hoofd), pleit Dequeecker voor introspectie en een hernieuwd engagement van feministen met hun centrale waarden: emancipatie en solidariteit onder vrouwen, met of zonder hoofddoek. Rutzibwa tracht op haar beurt doorheen het begrip *beschavingspluralisme* de kwalijke gevolgen te doorprikken van 'al wie goed bedoelt', de 'welwillenden'. Het problematische van hun aanpak ligt vooral in de wijze waarop 'progressieven', vertrekkend vanuit een fundamentele ongelijkheid tussen de 'eigen groep' en de 'anderen', doorheen hun dienstbaarheid in ontwikkelings-samenwerking en integratie, de laatsten naar hun eigen beeld en gelijk-nis trachten te veranderen.

Aan het einde van het collectieve traject dat vele jaren geleden begon (Arnaut et. al. 2004) en van de vele conversaties en discussies die dit boek tot stand brachten, lijken er meer kritische vragen, visies en dromen op tafel te liggen dan netjes afgebakende modellen van hoe Vlaanderen dan wel anders zou kunnen. Toch dienen zich een aantal zekerheden aan. Dat Vlaanderen anders *moet* – om voor belangrijke delen van haar bevolking leefbaar te blijven, of het voor het eerst te worden – en dat Vlaanderen anders *kan*. En vooral, dat er verschillende wegen zijn om die broodnodige veranderingen tot stand te brengen. Zoals de weg die de zelfredzaamheid van minderheden centraal stelt, om zo als actieve en assertieve burgers aan het maatschappelijke leven te kunnen deelnemen (Abdou Bouzerda). Of de weg waarin juist de onderlinge solidariteit rond sociaal-economische thema's wordt bevoorrecht en die zich hoedt voor culturalistische discours (Ico Maly). Deze verschillende wegen worden echter gebaad vanuit een gemeenschappelijke drijfveer: het

streven naar een *beloved community* (bell hooks, geciteerd in Rutazibwa) waarin verschillen niet worden weggewist maar omarmd, waarin mensen niet louter hun eigen belangen verdedigen maar in staat zijn de belangen van elke groep in de samenleving ter harte te nemen, en waarin alle verschillende segmenten van de samenleving recht van spreken hebben over de collectieve verbeelding van Vlaanderen. Een Vlaanderen met andere woorden dat uit de kooi van de 'autochtonie' kan treden, en waar iedereen die deel uitmaakt van zijn dagelijkse samenleven – los van herkomst, cultuur, etniciteit, religie, gender... – daadwerkelijk thuis kan zijn.

Deel 1

De begrensde verbeelding

De ondiepe gronden en de vage grenzen van de raciale verbeelding in Vlaanderen

Karel Arnaut & Bambi Ceuppens

Ter inleiding: racisme zonder ras

De laatste keer dat wij het woord ‘ras’ in een officieel document zagen opduiken, dateert van 2002. In een intern document van de politiezone Elsene-Brussel waarin de Cel Matonge een korte presentatie van haar *community policing* project gaf, sprak ze steevast over ‘*les noirs*’ en een enkele keer over ‘*la race noire*’ om te verwijzen naar de mensen van Afrikaanse origine die de wijk Matonge vorm en inhoud geven. Ironisch genoeg was dit document niet de aankondiging van een botsing tussen blank en zwart, maar veeleer van een nieuwe dialoog tussen het Elsense gemeentebestuur enerzijds en de wijkbewoners en -gebruikers uit Matonge anderzijds en dit na een decennialange periode van vijandigheid en wantrouwen. Achteraf bekeken vormde de term ‘zwart ras’ niet meer dan een anachronistisch morfeem, een stukje idioom dat nog thuishoorde in een kwalijk verleden, toen de Elsense politie door sommigen werd gezien als breekijzer van een normen- en waardenbewust lokaal bestuur, en door anderen als de racistische handlanger van een rechtse antimigrantenrepressie.¹⁰

Meer dan een *fait divers* is dit voorval symptomatisch voor het feit dat in België het aantal ervaringen met en vermoedens van racisme, alsook de expliciete beschuldigingen ervan, omgekeerd evenredig is met de intensiteit waarmee de term ras wordt gebruikt of het fenomeen ras als betekenisvol wordt beschouwd. Een uitzondering is het Vlaams Belang dat het woord hardnekkig blijft gebruiken of er inhoud probeert aan te geven door bijvoorbeeld te spreken over de ‘rassenrellen in Brussel’ van mei 1991 tussen ‘vreemdelingenbendes’ en de politie (www.vlaamsbelang.org/50/131/). Wat de zaak op een interessante manier complex maakt, is het feit dat het Belgische ‘antiracisme’ – te weten de retoriek en het activisme (zoals Hand in Hand), de instituties (zoals het Centrum voor Gelijkheid van Kansen en Racismebestrijding), de wetgeving en de rechtspraak – voor een belangrijk deel een reactie is op de oprichting en opgang van het Vlaams Blok/Belang sinds de late jaren 70. Er

was natuurlijk een Europees/wereldwijd fenomeen van racisme en racismegevoeligheid, maar terwijl de wetgevende initiatieven in andere landen zich situeren in de jaren 60 en 70, dateert de eerste Belgische wet tot bestraffing van racisme pas van 1981 – twee jaar na de stichting van het Vlaams Blok – en de oprichting van het ‘Centrum voor gelijke kansen en de strijd tegen racisme’ van 1993, kort na de doorbraak van het Vlaams Blok bij de gemeenteraadsverkiezingen in Antwerpen in 1989 en de federale verkiezingen in 1991. Maar was er in Vlaanderen minder (alledaags) racisme vóór de opgang van het Vlaams Blok? Of nam de alertheid bij de slachtoffers op mogelijk racisme toe door de opgang van het Vlaams Blok?

Het Vlaams Belang (VB) is in het verleden reflexmatig of gemakshalve voorgesteld als de motor van het racisme in Vlaanderen en Brussel. Zonder het belang van het VB in de articulatie en disseminatie van een racialiserend vertoog te onderschatten (zie p. ???), moeten we vaststellen dat in Vlaanderen zo’n vertoog ver voorbij enge partijpolitieke grenzen reikt. Zoals we elders hebben aangegeven, vindt een dergelijk vertoog zijn voedingsbodem in het klassieke etnonationalistische model waarin cultuur, taal en territorium/afkomst samenvallen. Het feit dat Vlaanderen gedurende vele generaties deze etnonationalistische mantra via de Vlaamse Beweging ingelepeld heeft gekregen, heeft ons inziens bijgedragen tot de vorming van een racistische dispositie (Arnaut, et al. 2004; Arnaut en Ceuppens 2004). Als we nog verder en dieper kijken, buiten de grenzen van Vlaanderen, zien we dat een indrukwekkende hoeveelheid auteurs zich de moeite heeft getroost aan te tonen dat racisme diep vervlochten zit in de grote Europese of Westerse ‘projecten’, zoals de judeo-christelijke traditie, moderniteit, kolonialisme en kapitalisme (bv. Hesse 2007). Dit ideeëngoed bereikte zijn hoogdagen tijdens de late 19de en de eerste helft van de 20ste eeuw.

In de context van imperialisme en koloniale expansie overzee, maar tegelijk ook van industriële revolutie en diepe sociale tegenstellingen in Europa, ontwikkelde zich een rassenideologie van biologisch-genetisch onderscheid en hiërarchie waarin de gekoloniseerden en het proletariaat hun ondergeschikte plaats én de belofte van hun vooruitgang geformuleerd zagen (Bennett 2004: 136-159; Foucault 1997: 65; Stocking 1992: 144-185, zie de bijdrage van Ceuppens en De Mul). Deze matrix werd pas na de Tweede Wereldoorlog – na de racistische ontsporing van het nazisme en in het proces van dekolonisering – afgezworen (Lévi-Strauss 1952). Terwijl in dit proces het begrip ras voor cultuur wordt ingeruild, merken we een duidelijke verschuiving van een ideologie van biologisch naar cultureel determinisme (Kuper 2003; Stolcke 1995). Deze vaststelling nodigt ons uit tot het exploreren van processen van racialisering

van diversiteit en met name deze die samenhangen met de naoorlogse migratiestromen (Silverstein 2005).

Wat ons in deze bijdrage bezighoudt is de latente en minder latente dreiging van de racialisering van 'vreemdelingen' in de vorm van culturele anderen, anderstaligen en allochtonen. In plaats van diepe historische en filosofische wortels van de Europese en Vlaamse raciale verbeelding te verkennen, zijn we hier vooral geïnteresseerd in ondiepe veeleer dan diepe gronden van het racisme in Vlaanderen (zijn hedendaagse heruitvindingen en diverse verschijningsvormen), en in de vage grenzen van de Vlaamse raciale verbeelding veeleer dan in haar essentie of haar wortels.

De natie als familie:
drie casussen van racialisering als meervoudig proces

Het einde van het negentiende-eeuwse biologisch-genetische concept van ras en het daarmee gelieerde racisme dwingen ons om na te gaan hoe racisme zich vertaalt in processen van racialisering (Law and Sayyid 2007: 531). Deze hedendaagse vormen van racialisering kunnen we het best situeren in eigentijdse vormen van staatsvorming en *governance*. Racialisering is daarbij een van de manieren om bestaande en nieuwe identiteitscategorieën te introduceren en te gebruiken met politieke en economische doeleinden en dat in een algemene context van 'diversiteitsmanagement'. Dit maakt op zijn beurt deel uit van de productie van nieuwe identitaire hiërarchieën en de differentiële inclusie die ermee samenhangt (zie: Lentin 2007). Deze processen die een onderdeel vormen van wat Hardt en Negri (2000) in navolging van Foucault biopolitiek noemen, zijn tegelijk meerschallig en multiplex.¹¹ Hun meerschalligheid is gelegen in het feit dat identiteitscategorieën van verschillende niveaus met elkaar kunnen worden verbonden. Terwijl men op het nationale niveau het onderscheid kan maken tussen Vlamingen en Franstaligen, kan men op het regionale niveau 'Franstalige' vervangen door 'allochtoon' en op het internationale niveau door 'moslim'. Dit meerschallige proces van wat men in het Engels *selfing* en *othering* is gaan noemen, is tevens multiplex (*multipunctual* in het Engels), in de zin dat het niet vanuit één niveau, sector of locus wordt aangestuurd. Zo is de multiplexiteit van de begripsvorming van 'allochtoon' gelegen in het feit dat de term niet alleen courant door officiële instanties wordt gehanteerd, maar ook door een veelheid aan andere maatschappelijke actoren zoals politici, opiniemakers, groeperingen uit het middenveld enzovoort. We moeten dus niet alleen oog hebben voor de plaats en het belang van officiële categorieën in het beheer van diversiteit, maar ook voor de manieren waarop 'de maatschappij' zich in al haar geledingen

die categorieën eigen maakt en er nieuwe invullingen en betekenissen aan geeft.

Deze horizontaal georiënteerde exploratie van racisme is dus opgevat als een cartografie van de raciale verbeelding in Vlaanderen en België, haar bestuurlijke en maatschappelijke *umwelt* en haar effecten. Aan de grondslag daarvan ligt een metafoor die zowel de etnonationalistische als de biopolitieke dimensies en tegelijk het meerschallige als het multiplexe karakter van racialisering aanduidt: de natie als familie en tot op zekere hoogte, de familie als natie.

De etymologie van natie – het Latijnse ‘nascere’ betekent geboren worden – is voor menig auteur de aanzet om de metafoor van ‘de natie als familie’ uit te pluizen (McClintock 1995; Puri 2004). Afgezien van de genderdimensie, die hier minder aan bod zal komen, wordt vooral gewezen naar de idee van gemeenschappelijke afstamming, een bloedband en een geboorteplaats (geboortentie) als determinerende factor van identiteit.

Deze problematiek zien we vooreerst heel scherp terugkomen in de tweedeling autochtoon-allochtoon en de manier waarop deze in Vlaanderen wordt gedramatiseerd. Anders dan over de taalgrens en in onze buurlanden (Kortram 2007), merken we in Vlaanderen een grootschalige gewenning aan dit begrip, zowel in formele, zelfs academische kringen als in populaire media en alledaagse conversatie. Als ‘origine’ al zo’n belangrijke rol wordt toegedicht bij tweede- en derdegeneratiemigranten, is zulks des te meer te verwachten bij nieuwkomers. Een bijzondere categorie daarin vormen de kinderen die in Vlaanderen terechtkomen na transcontinentale adoptie. Beginnend onderzoek van Katrien De Graeve (UGent) wijst uit dat dit behoorlijk sterk wordt gepathologiseerd of tenminste gedramatiseerd en toont aan hoe in Vlaanderen rond het adoptiekind een ‘geboortecultuur’ wordt geënceneerd die hem of haar terugverwijst naar het land van herkomst. Wat wordt vermoed bij adoptiekinderen die soms maar enkele maanden of jaren hun ‘geboortecultuur’ hebben meegemaakt, is a fortiori het geval bij mensen waarvan beweerd of verhoopt wordt dat zijzelf noch hun voorouders ooit met een andere cultuur in contact zijn gekomen: het soort ‘stammen’ dat we de laatste jaren steeds vaker zien opduiken in verscheidene soorten exotische reality-tv programma’s, zoals *Toast Kannibaal*, maar die bij nader inzien de centrale focus zijn van een hele ontspanningsindustrie (cultureel toerisme, media) die zich organiseert rond de gelijktijdige dramatisering van extreem cultureel verschil in combinatie met direct intiem contact.

De ‘natie als familie’ vormt in Vlaanderen de aanzet voor een diversiteitsbeheer van zowel allochtonen, transcontinentale adoptiekinderen

als ‘wilde stammen’ in reality-tv. Wat elk van deze drie casussen van raciale verbeelding in eerste instantie gemeen hebben – en wat ze in wezen raciaal maakt – is de tragiek van de nooit voltooide, de onmogelijke of eeuwigdurende integratie waarvan de geracialiseerde ‘andere’ het object is, in weerwil van het feit dat die andere bijzonder dicht in de buurt komt, als reisgezel, als familielid, als lid van de eigen of van de nationale familie.

Schismogenese en asymmetrie in het begrippenpaar autochtoon-allochtoon

In hun documentaire over het gebruik van het woord ‘allochtoon’, vroegen de Nederlandse filmmakers Peter Nilsson en Coreanne van Leeuwen (2006) aan een man van Surinaamse origine wat hij dacht dat er nu moest gebeuren met het woord ‘allochtoon’, waarvan hij samen met andere geïnterviewden de negatieve connotaties voor de camera’s had aangeklaagd. Zijn antwoord was even ontwapenend als onthullend: ‘Hoewel ik mezelf erop betrap dat ik de term “allochtoon” gebruik, mag hij wel verdwijnen,’ zegt hij, ‘maar het woord “autochtoon” vind ik wel leuk’. Zonder veel omhaal ontmaskert deze uitspraak de diepe asymmetrie die verscholen zit in het begrippenpaar allochtoon-autochtoon: Wil niet iedereen (een beetje) autochtoon zijn, elk op zijn of haar manier? Waar men ook geboren is of neerstrijkt? Is het begrip allochtoon dan misschien een loos begrip met als enig strategisch doel het begrip ‘autochtoon’ te beschermen, of beter, af te schermen? Dat blijkt alleszins het geval te zijn in Vlaanderen waar het begrippenpaar helemaal mank loopt. Vlaanderen heeft voor de introductie van het begrippenpaar autochtoon-allochtoon de mosterd gehaald in Nederland, waar in het begin van de jaren 70 allochtoon werd gebruikt om te verwijzen naar immigranten die op dat moment zo niet benoemd werden omdat Nederland officieel geen immigratieland was (Geschiere 2009: 148-149). Vlaanderen erkent wel officieel allochtonen, maar heeft geen officiële omschrijving van autochtoon, ook niet in negatieve zin, want niet iedereen die geen allochtoon is, is autochtoon. Immers, naast een criterium van herkomst (‘minstens één van hun ouders of grootouders is geboren buiten België’) is er een van ‘status’ (‘zij bevinden zich in een achterstandssituatie’) (Vlaamse Regering 1998). Deze richtlijnen zijn nu van kracht, maar instellingen zoals de Interministeriële Conferentie Werkgelegenheid (Centrum voor Gelijkheid van Kansen en voor Racismebestrijding 2007), het Vlaams Economisch Sociaal Overlegcomité (VESOC) of de Sociaal-Economische Raad van Vlaanderen (SERV) (Commissie Diver-

siteit 2007) breiden het begrip in ten minste twee richtingen uit. Zo wordt ‘buiten België’ verruimd tot ‘buiten West-Europa’ en zelfs ‘een groot deel van de ontwikkelingslanden’, terwijl men idealiter allochtonie tot in de derde generatie wil traceren, tot het geboorteland van de grootouders. Dit alles zorgt ervoor dat er in Vlaanderen een groot aantal niet-autochtonen zijn die door hun bemiddelde herkomst evenmin allochtoon zijn. Het probleem van het begrippenpaar allochtoon-autochtoon beperkt zich echter niet tot zijn asymmetrie. Nog belangrijker is dat er in Vlaanderen een miskende kloof is tussen enerzijds het algemene, populaire label allochtoon (‘Allochtoon1’) als ‘niet-autochtoon’ – ‘van vreemde afkomst’, ‘niet van eigen bodem/kweek’, of ‘nieuwe Vlaming’ – en, anderzijds, het officiële (analytische) begrip allochtoon (‘Allochtoon2’) als ‘achtergestelde omwille van afkomst of herkomst’, waarbij achterstelling zowat alles kan betekenen, gaande van slachtoffer van kansarmoede tot en met doelwit van openlijk racisme.

Artikels, columns en bijvoorbeeld de recente T-shirtactie van Kif Kif die het begrip ‘allochtoon’ tegen het licht houden, vragen meestal aandacht voor het feit dat de term in de loop der jaren een negatieve bijklank heeft gekregen. Daarbij verwijst men naar het vermaledijde populaire label allochtoon (‘Allochtoon1’), maar hoedt men zich toch voor de eis van een totale afschaffing van de term (‘Allochtoon2’), omdat deze het sociale lijden van een gediscrimineerde groep ten minste zichtbaar wil maken. Bij nader inzien is het zowat omgekeerd: niet ‘Allochtoon1’ is de boosdoener. De ontluisterende vaststelling is dat precies het officiële begrip ‘Allochtoon2’ de motor van de semantische aftakeling van de term ‘Allochtoon1’ vormt. Zoals gezegd dient ‘Allochtoon2’ geen ander doel dan de verschijningsvormen en de mate van de achterstelling van een groep mensen van vreemde origine ter remediëring te detecteren en te rapporteren. Zoals te verwachten is (en zoals ook de bedoeling is), produceert deze monitoring op geregelde tijdstippen negatieve berichten en rapporten met titels zoals ‘Allochtone jongeren komen slecht aan de bak’ of soortgelijke verhalen waarin naast werkloosheid ook andere aspecten van de achterstandspositie qua gezondheid, criminaliteit, opleiding enzovoort worden gerapporteerd. Deze berichten circuleren in de publieke ruimte en slaan neer in wat men gemeenzaam ‘negatieve beeldvorming rond allochtonen’ is gaan noemen. Het ligt voor de hand dat deze betekeniscluster op zijn beurt de voedingsbodemp vormt van verdere kansarmoede en/of discriminatie: op school, op de werkvloer, in de publieke ruimte – fenomenen die door de volgende monitoring opnieuw gerapporteerd moeten worden, en zo verder.

De Brits-Amerikaanse antropoloog Gregory Bateson heeft dergelijke processen van progressieve differentiatie lang geleden betiteld als com-

plementaire schismogenese: het proces waarbij twee groepen in tegen- gestelde richting uit elkaar groeien en de assertiviteit van de ene zich weerspiegelt in de subalterniteit van de andere (Bateson 1935: 181). Bateson was verder begaan met de problematiek van veranderingsprocessen ten gevolge van cultuurcontacten, maar wilde zich daarbij niet blind staren op cultuurcontacten tussen ‘beschaafden’ en ‘onbeschaafden’. Hij wees de term acculturatie en het onderscheid tussen ‘criminelen’ en ‘niet-criminelen’ af, omdat deze respectievelijk behoren tot het discours van koloniale bewindvoerders en van wetgevers en rechters, maar niet van onafhankelijke denkers.

Voortbouwend op Batesons inzichten kunnen we proberen vier lessen te trekken uit de progressieve differentiatie die zich in Vlaanderen rond de begrippen autochtoon en allochtoon afspeelt. Ten eerste mogen we de problematiek van discriminatie en racisme niet benaderen in de termen van ‘de mensen’ (‘Allochtoon1’) of van hun bestuurders (‘Allochtoon2’), maar moeten de vicieuze dynamiek waarin die termen het maatschappelijke fenomeen dat ze benoemen vorm en inhoud geven, tegen het licht houden. Aan het poststructuralisme ontleen we het inzicht dat taal geen autonome identiteiten weerspiegelt, maar deze produceert en constitueert. Om het in de woorden van Judith Butler (1997) te zeggen: erkenning wordt constitutie en benoeming animeert bestaan. Niet het bestaan van een groep die allochtoon zou zijn vormt een probleem, wel het bestaan van de term die deze categorie creëert, de articulatiemacht van diegenen die hem gebruiken (Wetenschappelijke Raad voor het Regeeringsbeleid 2007): de overheid en haar experts die het officiële begrip ‘Allochtoon2’ hanteren en die het populaire, activistische en zelfs wetenschappelijke gebruik ervan toestaan, zo niet versterken.

Ten tweede verstoort de Batesoniaanse benadering het onderscheid tussen racisten en niet-racisten en ontwricht de simplistische tegenstelling tussen de ‘kwaadsprekerij’ van zij die tegen allochtonen zijn en de ont-hechte analyses van zij die discriminatie en racisme in kaart willen brengen en terugdringen. Uiteindelijk maken beide partijen deel uit van eenzelfde maatschappij en hebben hun acties en uitspraken geweld of ongewild effect op elkaar. Zoals de liefde van Sint-Paulus en de vrijheid waarover Kennedy in 1963 sprak in Berlijn, is racisme misschien ondeelbaar. Indien zelfs maar een minderheid binnen de maatschappij er het slachtoffer van is, is er sprake van een racistische maatschappij, of op zijn minst van een maatschappij die onderhevig is aan racialisering vanuit een dynamiek van spraakverwarring en semantische sedimentatie waarvoor niemand zich immuun moet achten.

Ten derde helpt de typering van racisme als complementaire schismogenese de nadruk te verleggen van racisme als culturele, ideologische of

filosofische ingesteldheid, naar racisme als (onderdeel van) een systeem van besturen. Hierbij zouden we Michel Foucault (1997) ter hulp kunnen roepen. Die ging in zijn cursus aan het Collège de France van het academiejaar 1975-1976 zo ver ras en racisme te gebruiken als centraal heuristisch instrument om een nieuwe theorie van machtsrelaties en soevereiniteit te ontwerpen en een geschiedenis van bestuurlijkheid (*gouvernementalité*) te schrijven. Het heersende systeem van bestuurlijkheid noemt Foucault (1997; 2004a; 2004b) 'biopolitiek' en bestaat in het beheer van de eigenschappen en groeicapaciteiten van mensenpopulaties via statistische constructies en diagrammen (Bull 2007; Deleuze 1988: 23-46). Daarmee brengt biopolitiek 'de mens als soort' (Foucault 1997: 242) of in een multicipliciteit van groepen en soorten in kaart (Foucault 2004b: 129) – een cartografie die populaties traceert en vooral in goede banen leidt. Net als Butler wijst Foucault ons dus op het belang maar tegelijk ook op het gevaar van constructies (categorieën) die wetenschappelijke eerbaarheid met bestuurlijke efficiëntie combineren en diep in het vlees van een maatschappij snijden. In dit verband is het ontstellend om vast te stellen dat in 2007 de Vlaamse minister van Werk, in samenspraak met de Commissie Diversiteit van de SERV, zonder blikken of blozen beweerde dat 'monitoring verschilt van labeling' en dat 'het concept "allochtoon" [...] een construct is dat slechts op het moment van meting ontstaat' (Commissie Diversiteit 2007: 5). Hiermee ontkent deze commissie haar articulatiemacht en wat in zijn effecten niet verschilt van wat Foucault (1997: 254-256) onder (staats)racisme begreep, namelijk: 'een breuk maken in het domein van het leven dat onder de controle valt van de macht: [...] een manier om de groepen die binnen een populatie bestaan uit elkaar te halen'.

Ten vierde en ten slotte helpen Bateson, Butler en Foucault ons verder om het racialiserende aspect van het begrip allochtoon te bevatten. Voor Foucault wordt het algemene thema van rassenstrijd – dat hij in ten minste vier eeuwen Europese bronnen terugvindt en de inspiratiebron vormt voor het marxistische idee van de klassenstrijd – tot racisme wanneer het op een of andere manier 'biologisch' wordt en aanstuurt op zuiverheid (Foucault 1997: 81). Onreinheid, zo kunnen we opmaken uit wat Foucault daarover zegt, wordt getraceerd in wat endemisch is voor een bepaalde populatie of wat door erfelijkheid wordt doorgegeven. Deze zoektocht naar het endemische en het hereditaire (in tegenstelling tot het epidemische en het peripatetische), naar 'roots' (in plaats van 'routes'), vinden we helemaal terug in de 'progressieve verdieping' van het begrip allochtoon – aanwijsbaar in 'Allochtoon1' en vermoedelijk in 'Allochtoon2'. Een en ander valt af te lezen uit de recente documenten van onder andere het Vlaams Economisch Sociaal Overlegcomité (VESOC),

de eerder genoemde Vlaamse Commissie Diversiteit en de federale Interministeriële Conferentie Werkgelegenheid. Om de discriminatie op de arbeidsmarkt afdoende te monitoren probeert men allochtonen te traceren tot drie generaties ver, maar moet men zich neerleggen bij het feit dat het Rijksregister dit niet toelaat. Een van de voor de hand liggende effecten van deze verre gaande zoektocht naar herkomst van migranten op de begripsvorming ter hoogte van 'Allochtoon1', is niet meer of minder dan een bevestiging dat deze laatsten hun oorspronkelijke inborst/natuur vele generaties lang blijven behouden en doorgeven. Dit alles lijkt regelrecht in te gaan tegen het verlangen van migranten om ook in 'het land van aankomst' op een of andere manier als autochtoon te worden beschouwd en behandeld. Dit brengt ons tot de tweede case, waarin duidelijk wordt hoezeer 'geboortecultuur' tot de Vlaamse raciale verbeelding spreekt, vooral bij hen die er als adoptieouders en hun entourage mee te maken hebben.

Op zoek naar de geboortecultuur: transcontinentale adoptie in Vlaanderen

De trend waarbij steeds meer ouders uit West-Europa en Noord-Amerika op hun zoektocht naar adoptiekinderen in het Zuiden terecht komen, wordt door onderzoekers gerelateerd aan het feit dat ze ouderschap hoe langer hoe meer opeisen als een economisch en wettelijk recht. Daarbij brengt men, vaak onbewust, de rechten van de geboorteparenten, die hun kinderen niet opgeven uit vrije keuze, maar onder dwang of omdat ze geen keuze hebben, minder of helemaal niet in rekening (Eng 2003: 8). Zodra men dit in beschouwing neemt, ontdekt men als onderzoeker een groot aantal onzichtbare parallellen en opmerkelijke asymmetrieën tussen adoptie en migratie, zowel voor het rijke Westen in zijn geheel als voor Vlaanderen in het bijzonder.

In het Noorden staat in het algemeen het recht van ouders op transnationale adoptiekinderen minder ter discussie dan het recht op familiehereniging voor immigranten of het recht op een bruid(egom) uit een emigratieland in het Zuiden (Kim 2007: 498). Terwijl de verkoop van kinderen in België niet verboden is, is transnationale adoptie strikt gereguleerd. Toch brengen schandalen geregeld aan het licht dat de grens tussen beide in sommige landen, zoals in Guatemala, bijzonder vaag is. Dat heeft er ongetwijfeld mee te maken dat ze beide worden gedreven door de vraag en niet door het aanbod (Bhabha 2004: 183). Net zoals de meeste immigranten, komen de meeste transnationale adoptiekinderen uit het Zuiden en de voormalige Sovjet-Unie, maar ze worden niet beschouwd als immigranten. Tezelfdertijd toont recent onderzoek

aan dat het uiteenlopende statuut van immigranten en transnationale adoptiekinderen zich niet noodzakelijk vertaalt in een verschillende maatschappelijke behandeling. Transnationaal geadopteerde volwassenen benadrukken hoe ze, afhankelijk van hun uiterlijk, al dan niet op een negatieve manier geassocieerd worden met immigranten wier verblijf geproblematiseerd wordt (HübINETTE 2007; Yngvesson 2003; Yngvesson 2007). Of ze nu wettelijk gedefinieerd worden als wezen (Kim 2007: 499) of als dusdanig verbeeld en behandeld worden (Cherot 2006), transnationaal geadopteerde kinderen ondergaan een proces van familiale ontkoppeling, alvorens geïncorporeerd te worden in Westerse gezinnen. Het contrast tussen de zachte, begripvolle benadering van transnationale adoptie en de harde manier waarop gezinshereniging van migranten of huwelijken met partners uit Afrika of Azië wordt gereguleerd én aangepakt, toont aan hoe de fictie van bloedverwantschap domineert op conjugale verwantschap. De staat reguleert en managet verwantschap en omdat transcontinentale adoptie de grenzen van bloed, verwantschap en natie doorkruist, is het een goede lens om na te gaan hoe familiale intimiteit en sociaal toebehoren in spanning leven met de macht van staten (of, in het geval van Vlaanderen, de regio) en bestuurlijkheid.

In Vlaanderen is, omwille van opeenvolgende problemen met een groot aantal regeringen en organisaties, het aantal landen waaruit adoptiekinderen kunnen worden betrokken, bijzonder klein. Sinds meerdere jaren zijn een groot aantal niet-Europese adoptiekinderen die in Vlaanderen terechtkomen uit Ethiopië afkomstig en dus niet alleen transnationaal, maar ook transcontinentaal. Dit is het onderwerp van een recent aan de Universiteit Gent gestart onderzoek waarin Katrien De Graeve op zoek gaat naar hoe de verschillende actoren in het Ethiopisch-Vlaamse adoptiegebeuren de kinderen als cultuurdragers construeren (2009). Onder die actoren zijn uiteraard de ouders en de kinderen zelf, maar, zeer belangrijk ook de (zelf)organisaties van adoptieouders en de vele instellingen die zich direct of indirect met hen inlaten (zie ook: Howell 2003). Onder die instellingen is in Vlaanderen Kind en Gezin veruit de belangrijkste, omdat ze instaat voor het doorlichten van de families en het toelaten tot de adoptieprocedure. Het lopende onderzoek van De Graeve doet, ons inziens, initieel twee belangrijke observaties, die aansluiten bij bevindingen elders: het pathologiseren van de (transcontinentale) adoptie en constructie van een geboortecultuur.

Begeleiders en adoptie-instellingen geven de boodschap mee dat transcontinentale adoptie problematisch is, zowel voor de adoptieouders die zich engageren in een langdurig proces dat ook emotioneel heel zwaar kan vallen, als voor de adoptiekinderen die 'ontworteld' worden. Vroeg of laat, zo wordt gezegd, zal het adoptiekind vragen waar het vandaan

komt. Aan adoptieouders wordt gevraagd op die vraag te anticiperen door al tijdens de kinder- en jeugdtijd aandacht te besteden aan het land van herkomst. Dit neemt vele vormen aan. Zo gaan adoptieouders vaak naar Ethiopië op reis of steunen ze er ontwikkelingsprojecten. Bovenal is er veel interesse voor elementen van de Ethiopische cultuur, die beschouwd worden als de 'geboortecultuur' van het adoptiekind. Zoals andere onderzoekers al hadden opgemerkt, worden in dit vertoog 'wortels' niet alleen geassocieerd met bloedverwanten, maar veel ruimer ook met een plaats, voedsel, kleren, gebruiken en tradities, kortom een heel cultureel complex (Howell 2003: 9). Deze zogenaamde geboortecultuur fungeert in zekere mate als een substituut voor de afwezige geboortelouder (Volkman 2003: 42).

Er heeft zich rond de aandacht voor de geboortecultuur een soort populaire cultuur van bijeenkomsten en vieringen met focus op Ethiopië ontwikkeld. Aangezien de kennis die de Vlaamse adoptieouders van 'de' Ethiopische cultuur hebben veeleer oppervlakkig is, produceren de culturele festiviteiten een soort uniforme 'nationale' cultuur, waarbij adoptieouders bij elkaar te rade gaan, zonder veel interactie met Ethiopiërs in België of elders.

De beelden van verwaarloosde kinderen in Roemeense tehuizen en meer recent Bulgaarse adoptiekinderen staan op het netvlies van veel West-Europeanen gebrand en genereerden heel wat belangstelling van mensen die kinderen wilden adopteren. Die publieke interesse staat in scherp contrast met het gebrek aan wetenschappelijke studies over adoptiekinderen uit het voormalige Oostblok en het overwicht van kinderen afkomstig uit Azië en subsaharaans Afrika in deze literatuur. In haar studie over transnationale adoptiekinderen in Spanje schrijft Diana Marre (2007) dat ouders die een kind uit het voormalige Oostblok adopteren veel minder begaan zijn met geboorteculturen dan ouders met kinderen uit Afrika, Azië of Latijns-Amerika. Verscheidene studies tonen trouwens aan dat de ouders het veel belangrijker vinden met hun adoptiekinderen naar hun geboorteland te reizen om hen vertrouwd te maken met hun 'geboortecultuur' dan de kinderen zelf (Howell 2003; Yngvesson 2003; Yngvesson and Mahoney 2000).

Diana Marre (2007) besluit dat omgaan met cultureel verschil een manier lijkt te zijn om met raciaal verschil om te gaan: men erkent het fysieke raciale verschil, maar negeert het tezelfdertijd door de aandacht te verschuiven naar cultureel verschil. Daarbij wordt cultuur echter zodanig genaturaliseerd dat het moeilijk van raciaal verschil te onderscheiden is (zie: Anagnost 2000; Volkman 2003). Marre geeft voorbeelden van een vrouw die erop staat dat haar adoptiekind haar Chinese geboortecultuur moet kennen, ook al was ze amper drie maanden oud toen ze werd

geadopteerd. Sommige ouders hebben het over de duizend jaar oude cultuur van hun Chinese adoptieochters die maakt dat ze van nature intelligent en gedwee zijn, of benadrukken het natuurlijke ritme van hun uit Centraal-Afrika afkomstige kinderen (idem). Voor deze ouders staat cultuur niet voor gedrag dat kinderen van hun geboortelouder en hun geboortelouder *leren* maar voor gedrag dat ze *erven* (Marre 2007: 83, 86-90). De mate waarin sommige ouders menen dat cultuur als het ware aangeboren is, blijkt uit het voorbeeld van de moeder die haar dochter uit China Honey en haar dochter uit Congo Forest had genoemd (Marre 2007: 87). Dichter bij huis beschreef Chris Paulis al in 1991 een gelijkaardige situatie: een Belgisch ouderpaar dat meende dat hun ene adoptieochter bijzonder intelligent was omdat ze uit China kwam en hun andere nooit in staat zou zijn om te studeren omdat ze in subsaharaans Afrika was geboren.

Uit dit vergelijkend materiaal en uit de eerste onderzoeksresultaten van De Graeve (2009), kunnen we opmaken dat de bekommernis van Vlaamse adoptielouder om hun Afrikaanse of Aziatische kinderen 'wortels' te geven hoogstwaarschijnlijk minder te maken heeft met genealogie, dan wel met 'ras'. Adoptie is hier een technologie van (raciale) reproductie (Castañeda 2001: 79). Het feit dat ouders door de band genomen kinderen afkomstig uit bepaalde continenten (Azië, Afrika) racialisieren en andere niet, toont aan dat slechts bepaalde aspecten van het fenotype beschouwd worden als raciale kentekens, meer bepaald die aspecten, zoals huidskleur, die historisch geassocieerd worden met de volkeren die Europeanen tijdens hun koloniale exploraties ontmoetten (Wade 2002: 4). Dat zou helpen verklaren waarom kinderen uit het voormalige Oostblok in deze veeleer 'onzichtbaar' zijn.

Terwijl vele adolescenten in het algemeen en adoptiekinderen in het bijzonder zich vragen stellen, genre: 'wie ben ik?' en 'waar kom ik vandaan?' en Freud er in een beroemde tekst over familieromances op wees hoeveel westerse kinderen zich verbeelden dat hun geboortelouder niet hun echte ouders zijn, maar dat ze geadopteerd werden, in pleegzorg werden gegeven of bij hun geboorte verwisseld werden, worden de problemen die zich bij transcontinentaal geadopteerde adolescenten stellen geracialiseerd. De racialisering schuilt hierin dat de feitelijke verklaring grond voor hun problemen niet enkel de adoptie, de adolescentie of hun psychologie is, maar ook te vinden is in de vermeende culturele bagage die ze al sinds hun geboorte met zich meedragen. Daarbij mogen we, ook volgens De Graeve, niet onderschatten dat adoptielouder anticiperen op racistische, op huidskleur gebaseerde reacties van de gemiddelde Belg/Vlaming en hun kinderen als tegengif een portie culturele trots toedienen. Ouders doen daarvoor een beroep op een selectief verhaal

over de geboortecultuur van hun adoptiekinderen. In dit vaak geromantiseerde cultuurverhaal krijgen de ongelijke relaties tussen het geboorteland en West-Europa (en Noord-Amerika) niet altijd de aandacht die ze verdienen, terwijl deze ongelijkheid, zoals gezegd, precies het prisma is waardoor ouders naar hun transcontinentale adoptiekinderen kijken en hen racialisieren. Anders gezegd, racialisering is verbonden aan een (post)koloniale geschiedenis die de ouders weliswaar onderbelichten, maar niet geheel buiten beeld laten, zij het op een ambigue manier.

De Graeve (2009) observeert dat meerdere adoptieouders aandacht schenken aan de Noord-Zuid ongelijkheid door zich bijvoorbeeld in te zetten voor ontwikkelingshulp in Ethiopië. Op die manier willen ze iets terugdoen voor het land, in ruil voor het kind dat ze er geadopteerd hebben. Maar die houding is volgens ons niet gespeend van enige ambiguïteit. Door te benadrukken hoe ellendig de levensomstandigheden er zijn, zetten de ouders zichzelf in het zonnetje omdat zij een kind van deze ellende hebben gered. Bovendien zien nogal wat ouders transnationale adoptie zelf als een 'ontwikkelingsproject': hoe meer het kind wordt gezien als een potentieel probleemgeval, hoe sterker dit afstraalt op de moeder die ze hebben getoond door het te adopteren.

De idee dat kinderen hun geboortecultuur als een rugzakje met zich meedragen, hoe jong ze op het moment dat hun adoptietraject van start gaat ook zijn, markeert ogenschijnlijk een breuk met eerdere visies van kinderen als ongeschreven bladen. In werkelijkheid is het misschien veeleer zo dat de aandacht wordt verschoven van de (culturele) imprint van de sociale ouders naar de (geracialiseerde) input van de geboorteeouders. Een dergelijke verschuiving houdt dan een feitelijk onderscheid in stand tussen biologische en wettelijke bloedverwantschap (Yngvesson 2000 geciteerd in Volkman 2003: 35). Tezelfdertijd is de categorisering van het adoptiekind als een wees, het juridische equivalent van de sociale premisse dat men cultureel geworteld is (Yngvesson 2007: 569).

Het lijkt erop alsof ouders het feit dat ze niet biologisch met hun adoptiekinderen verwant zijn, willen compenseren door hen een vergelijkbare 'natuurlijke' identiteit mee te geven onder de vorm van een geboortecultuur. Maar terwijl ze een geracialiseerde identiteit construeren voor hun kind, erkennen ze zichzelf niet op dezelfde manier als dragers van een vergelijkbare raciale identiteit. Zonder zichzelf een identiteit als autochtonen aan te meten, ontkennen ze hun eigen kinderen een dergelijke identiteit. Transcontinentale adoptiekinderen zijn dan misschien geen migranten, maar hun wettelijke relatie met hun autochtone ouders maakt hen daarom nog niet autochtoon, ook niet in de ogen van hun eigen ouders.

Hoe dichterbij, hoe verder af: exotische reality-tv

In het zog van klassieke reality-tv van de jaren 90 zoals *Big Brother* en *Loft Story*, ontstonden vanaf het einde van de jaren 90 nieuwe formats van reality-tv die zich op exotische locaties afspeelden. Net zoals *Big Brother* werd een belangrijk aantal daarvan in de lage landen gecreëerd door grote mediahuizen zoals Endemol of kleinere zoals Kanakna dat tekende voor onder meer *Expeditie Robinson*, *Temptation Island* en *Peking Express*. Zoals in deze drie voorbeelden dient de exotische locatie in een aantal gevallen grotendeels als achtergrond waartegen zich de activiteiten van de participanten afspelen. In andere programma's zoals *Tribe*, *Groeten uit de Rimboe*, *Stanley's Route* en *Toast Kannibaal* staat echter de interactie met de lokale bevolking centraal (Arnaut and Seyssens 2007; Ceuppens 2007). Hoewel de intense interactie en de sterke wederzijdse emotionele betrokkenheid anders laten vermoeden, resulteren ze in de verregaande racialisering van de exotische gastvolkeren. Over deze paradox gaat de derde casus.

De casus van de exotische reality-tv draagt elementen van de twee vorige in zich. Met het fenomeen autochtoon-allochtoon heeft exotische reality-tv gemeen dat er sprake is van mensen die op verplaatsing opereren. Meer nog, het gaat om een omkering, weze het een asymmetrische. De autochtonen van daarnet zijn nu de allochtonen en omgekeerd. Zelfs de decalage tussen autochtoon en allochtoon is in deze spiegelsituatie terug te vinden. Het soort autochtonen dat in exotische reality-tv wordt geportretteerd, staat mijlenver van de allochtonen waarmee de doorsnee Vlaming dagelijks te maken krijgt. De autochtonen die het bezoek krijgen van *Stanley's Route* of *Toast Kannibaal* zijn honkvast, worden voorgesteld als mensen die nooit hun tribale thuislanden hebben verlaten en amper weet hebben van wat daarbuiten gebeurt. Deze autochtonen zijn dus gesneden op de leest van de 'inboorling' zoals die in de koloniale periode werd genoemd, en worden vaak aangeduid met de term stamleden (zie bv. Kuper 2003). Bovendien zien we die stam fungeren als de sociale en culturele context waarin de Vlaamse of Europese 'allochtoon' moet integreren. In een interessante omkering van de verwachtingen die vele Vlamingen koesteren ten aanzien van allochtonen bij hen, namelijk dat ze zich integreren in de zin van aanpassen of assimileren, is integreren een centraal spelelement van exotische reality-tv zoals *Toast Kannibaal* en *Stanley's Route*. De Vlaamse bezoekers moeten zich maximaal inpassen – meedoen met praktijken die voorgesteld worden als eeuwenoude gebruiken, traditionele waarden en normen enzovoort – en worden daarop beoordeeld of zelfs afgerekend, zoals in *Stanley's Route*. Met de casus van de transcontinentale adoptie heeft exotische reality-tv gemeen

dat ‘de andere’ heel dicht in de buurt komt – dat men ermee in hoogst intiem contact treedt, men wordt ‘deel van dezelfde (tribale) familie’. In tegenstelling tot adoptie is deze interactie slechts tijdelijk maar, hoe kortstondig ook, zeer intens, op het oppressieve af. Het dictatoriale van de diepe socialisering is gelegen in het feit dat ze wordt voorgesteld alsof de bezoekers zich moeten aanpassen aan de onwrikbare culturele en sociale premissen van de uitheemse mini-maatschappij. De ‘acculturatie’ verloopt in een streng en gesloten kader van socialisering. Kortom, de bezoekers worden uitgedaagd volwaardig lid te worden van de stamgemeenschap die alle eigenschappen heeft van een soort familie als genealogische gemeenschap én van een soort natie met gedeelde taal, cultuur en territorium. Exotische reality-tv deelt zijn avontuurlijke en intimistische karakter met bepaalde eigentijdse vormen van toerisme, waarmee ze samen een soort postkoloniale ontspanningsindustrie vormt. De vroege oorsprong daarvan valt te situeren omstreeks het midden van de negentiende eeuw, ter hoogte van de moeder van alle wereldtentoonstellingen, namelijk deze van *Crystal Palace* in 1851 in London. Enerzijds is dit het kader waarin de eerste professionele ‘reisagentschappen’ ontstaan. Met name Thomas Cook deed er ervaring op met paardenkoetsverhuur voor expositiebezoekers en verlegde die naderhand naar toeristische trips in de Britse kolonie India (Levell 2000). Dit luidde het begin in van het moderne toerisme dat in de loop van de afgelopen eeuw uitgroeide tot een gigantische industrie. Anderzijds vormden wereldtentoonstellingen het commercieel-mediatieke kader waarin tijdens de koloniale periode het genre van de volkerenshows – de Senegalese dorpen, Indianenspektakels enzovoort – tot volle bloei kwam (Blanchard et. al. 2007). Dat genre verloor in de loop van de twintigste eeuw geleidelijk aan belang, maar herleefde aan het einde van die eeuw in de vorm van exotische reality-tv die zich entte op relatief nieuwe antimainstreamvormen van toerisme (Arnaut 2009). De twee formats van exotische reality-tv die de voorbije jaren in Vlaanderen hoge ogen gooiden, *Stanley’s Route* en *Toast Kannibaal*, zijn afgeleid van deze alternatieve reisvormen, respectievelijk trekking/survival en cultuur- of gemeenschapstoerisme.

Het eerste wat opvalt is dat deze twee programma’s van meet af aan gezien werden als edutainment met een reële meerwaarde voor het coachen van ‘cultuurcontact’. Zo wist de tweede serie van *Stanley’s Route* niemand minder dan Damienne Anciaux aan te trekken. Op zijn blog verdedigde haar echtgenoot, de toenmalige cultuurminister Bert Anciaux, deze activiteit als volgt:

‘Veel kritikasters doen wel eens spottend over ons. Maar weinigen kunnen nadoen wat zij [Damienne] heeft gerealiseerd. Weken lang

[sic!] van huis. In de echte Afrikaanse steppe leven. Zonder enige vorm van luxe. De keiharde confrontatie met jezelf. Afzien van honger en ziekte. De staalharde botsing met totaal vreemde culturen.’ (Blog Bert Anciaux 02/11/2006)

Hier vat Bert Anciaux heel goed de combinatie van ‘survival’ en ‘culture clash’ waarop *Stanley’s Route* is gebouwd. Dat in datzelfde jaar (2006) *Toast Kannibaal* van zijn kant kon rekenen op financiële steun van de Directie-Generaal Ontwikkelingssamenwerking (DGOS), was niet zozeer vanwege de harde confrontatie dan wel vanwege het ‘contact’ en de ervaring van het contrast met andere culturen. Dat is tenminste de teeneur van deze uitspraak van een medewerker van DGOS.

‘Drie Vlaamse gezinnen lieten alle luxe en comfort achter om drie weken bij primitieve stammen in Ecuador, Papuya [sic!], Nieuw Guinea en Ethiopië te verblijven. Zo kwamen de families – én de kijkers – in contact met de dikwijls vreemde gewoontes en rituelen van de stammen en met een pak culturele verschillen die wel eens problemen konden veroorzaken. Dat het programma wekelijks zo’n 800.000 Vlamingen aan de buis kluisterde, was heel mooi meegenomen.’ (Anoniem 2007)

Of de nadruk op botsing dan wel op contrast ligt, beide programma’s dramatiseren cultuurverschillen door deze spatiotemporeel uit te vergroten. In het geval van *Stanley’s Route* wordt heel expliciet de historische afstand benadrukt, waarbij de trekking als een reis terug in de tijd wordt voorgesteld. Maar niet alleen ontdekken de bekende Vlamingen andere culturen in de regio die ooit door ontdekkingsreiziger Henry Morton Stanley (1841-1904) werd bezocht, ze benaderen ze ook volgens de laatnegentiende-eeuwse evolutionistische categorieën: de trektocht brengt een slinkend aantal spelers naar een reeks volgens gradaties van toenemende primitiviteit geordende ‘stammen’.

In *Toast Kannibaal* markeert het systematische gebruik van de koloniale term ‘stam’ niet zozeer de historische of evolutionaire kloof tussen ingezetene en bezoeker, maar vooral de geografische afstand gedacht in het kader van globalisering of de afwezigheid daarvan. Bovenal wordt het isolement van de ‘stammen’ benadrukt. Dit gebeurt op een negatieve manier door de totale afwezigheid van elementen van de ‘moderne’ consumptiemaatschappij waarvan we weten dat ze door de programmamakers actief buiten beeld worden gehouden. Een ander aspect van isolement is de taalkundige kloof tussen het Nederlands, en vaak een of ander Vlaams dialect van de bezoekers, en de lokale taal van de gastbevolking

– eveneens een artefact van cultureel verschil dat versterkt wordt door het verbod van de programmamakers op het gebruik van verkeerstalen. Deze spatiotemporeel uitvergroete matrix van cultureel verschil legt de solide basis voor een verregerende exotisering, die bovendien versterkt wordt door de keuze van de wrede ‘gebruiken’ en bizarre ‘opvattingen’ waarmee de ontheemde Vlamingen te maken krijgen. Dit geeft geregeld aanleiding tot emotionele uitbarstingen van ongewone intensiteit. In typische reality-tvstijl wordt dit alles in beeld gebracht door een hypermobiele camera die de participanten heel dicht op de huid zit, de tranen volgt die over ontroerde wangen rollen en de stille en schelle kreten registreert die hun permanente opwinding vergezellen (Arnaut 2009). Dit alles resulteert dus in een levensgrote paradox met een sterk racialiserende ondertoon. Terwijl alles lijkt te draaien rond ontmoeting, interactie, emoties enzovoort, met andere woorden op gedeelde menselijkheid, stellen we vast dat de deelnemers het object uitmaken van verregerende dehumanisering of ten minste hun menselijkheid verschaald zien. Wat die verschraling uitlokt is niet het verschil tussen wildheid en beschaving zoals in het negentiende-eeuwse evolutionisme of tussen traditie en moderniteit zoals in het twintigste-eeuwse kolonialisme. In exotische reality-tv gaat het om het finaal onoverbrugbare verschil tussen mensen van verschillende culturen – culturen die op die manier een absolute en een onveranderlijkheid krijgen. Het racialiserend effect ligt hierin dat sociale of culturele eigenschappen ‘geëssentialiseerd, genaturaliseerd, of gebiologiseerd worden’ (Silverstein 2005: 364).

Bij wijze van besluit

Een van de meest tragische aspecten van de drie casussen van racialisering die we hierboven belichten, is misschien wel het feit dat ze allemaal gebaseerd zijn op ‘goede bedoelingen’ ten aanzien van ‘de andere’, weze het de achtergestelde allochtoon, het Ethiopisch adoptiekindje of de ‘primitieve stammen’ uit Afrika of Azië. Het analytische begrip ‘allochtoon’ is in het leven geroepen om de discriminatie van een groep ‘van vreemde origine’ te detecteren en te remediëren maar, zo zagen we, legt uiteindelijk de basis voor negatieve stereotypering met racialisering tot gevolg. Dezelfde dynamiek van een integratieproject dat zichzelf fnuikt vinden we bij transnationale adoptie. Daar zien we ouders hun gezin vormen of uitbreiden met een kind dat ze finaal cultureel buiten de rest van de familie en bij uitbreiding, het eigen ‘volk’ situeren en dit op genetische gronden. In de vorm van ‘geboortecultuur’ worden taal en cultuur zowat als genetisch verankerd beschouwd, maar ook – en hier dreigt racialisering – als determinerend in het geval van kinderen met

een andere huidskleur, met name uit Afrika, Azië en Latijns-Amerika. In het geval van exotische reality-tv ten slotte, zien we hoe Vlamingen mensen uit andere culturen letterlijk en figuurlijk in de armen sluiten, en met hun beste verstand proberen te begrijpen. Deze voorbeelden van integratirollenspel die zelfs op de goedkeuring konden rekenen van een cultuurminister en een ontwikkelingsorganisatie, fnuikten daarom ultiem en onvermijdelijk zichzelf. De bovenmenselijke inspanning van zowel gewone Vlamingen (*Toast Kannibaal*) als 'Bekende Vlamingen' (*Stanley's Route*) zijn namelijk door de programmamakers veroordeeld om zich te pletter te lopen op de diepgewortelde en onwrikbare culturele premissen van hun exotische gastgezinnen.

In alle drie de gevallen wordt gewerkt met de idee dat cultuur niet *aangeleerd*, maar veeleer *aangeboren* is, en dat cultuurverschillen onoverbrugbaar zijn. Dat in deze drie gevallen, de racialisering van anderen – hetzij via de ingebakken achterstelling van de allochtonen, de geboortecultuur van adoptiekinderen, of de onoverbrugbare culturele doctrines van de reality-tv 'stammen' – wordt verontschuldigd of tenminste verzacht, valt deels te begrijpen wanneer we de politieke economie van elk van deze gevallen in kaart brengen. Samen genomen hebben de aanwezigheid van migranten/allochtonen en adoptiekinderen uit het 'globale zuiden' in Vlaanderen/Europa en het bestaan van relatief geïsoleerde en verpauperde bevolkingsgroepen – 'primitieve stammen' in de terminologie van de exotische reality-tv alsook in vele andere media – heel veel te maken met wereldwijde ongelijke verdeling van de rijkdom. Wanneer het over migranten of 'allochtonen' gaat is dat vaak duidelijk genoeg, maar in het geval van internationale adoptie wordt vaak onderschat hoezeer vrouwen en gezinnen gedreven worden door armoede om hun kinderen af te staan, terwijl in het geval van de zogenaamde 'primitieve stammen' verpaupering en marginalisering al te dikwijls geromantiseerd worden als de cultuurvastheid van volkeren die nog in de 'steentijd' (willen) leven (zie bv.: Wilmsen 1989).

In navolging van Claudia Castañeda (2001) kunnen we de drie casussen vatten onder de noemer van *incorporation*, waarbij elk verwijst naar één van de drie betekenissen die deze term in het Engels bezit: (a) inlijving, integratie of inclusie voor allochtonen, (b) raciale belichaming voor transcontinentale adoptiekinderen, en (c) in de zin van een commerciële onderneming wat betreft het opvoeren van 'stammen' in reality-tv in het bijzonder en de vermarkting van etnische identiteit en cultuur in het algemeen. Elk van de drie transnationale vormen van incorporatie 'managen' diversiteit op een manier die ver verwijderd is van vroegere vormen van exploitatie zoals, bijvoorbeeld, dwangarbeid in de kolonies, georganiseerde beroving en heropvoeding van aboriginalkinderen in Australië en

mensen uit het Zuiden die *manu militari* naar de metropool werden overgebracht om er in negerdorpen ‘stam’ te komen spelen (zie: Arnaut 2009). Dat betekent echter niet dat de nieuwerwetse vormen van incorporatie onschuldig zijn. Hoogstens duidt het aan dat brute vormen van economische exploitatie getransformeerd zijn door schijnbaar minder erge vormen van consumptie. Daarin wordt etnische diversiteit geïdealiseerd in een vertoog van consumentisme: de Vlaming/Belg moet kunnen kiezen uit een groot aanbod van etnisch vermaak en etnische consumptie in de vorm van muziek, restaurants, toerisme enzovoort. Het feit dat ze afgeven op Marokkanen en Turken in Vlaanderen belet menig autochtoon Vlaming niet maar wat graag op vakantie de Marokkaanse soukh's of de Turkse Riviera te bezoeken. Hoewel de discussie hierover in Vlaanderen voorlopig niet aan de orde is, stellen buitenlandse onderzoekers zich al enige tijd de vraag in welke mate het transnationale adoptiekind een handelsartikel, een exportproduct is (Anagnost 2000: 398-399). Lisa Cartwright (2003) benadrukt het commerciële aspect van transcontinentale adoptie in haar analyse van foto's van ‘wachtende’ kinderen in de transnationale adoptiecultuur, die verdacht veel lijken op foto's van *mail order* bruiden die op een echtgenoot uit West-Europa of Noord-Amerika ‘wachten’. Het moge duidelijk zijn dat de meeste reality-tv-programma's die ‘wilde stammen’ opvoeren, ondanks de grote woorden over cultuurcontacten die programmamakers in de mond nemen, in eerste en laatste instantie gedreven worden door een commerciële logica.

De nadruk op de politieke economie toont aan hoe processen van racialisering zich afspelen in de nexus van differentiatie en hiërarchisering die zowel aangestuurd wordt door de staat als door de economie en die gemeenzaam neoliberale bestuurlijkheid wordt genoemd (zie: Foucault 2004a). Daarmee wordt duidelijk dat door de gecombineerde actie van staat en economie de racialiserende stereotypering niet enkel een zaak is van grootschalige vertogen die gegangmaakt worden in nationale media en politiek, maar tegelijk binnendringt in de kleinste poriën van onze maatschappij, in de intimiteit van de televisie kijkende huiskamer en in de haarvaatjes van kinderluwe of alleszins kindvriendelijke families. Dat lijkt ons precies de kracht te zijn van de trope ‘natie als familie - familie als natie’ en de analytische meerwaarde van een aanpak die, zoals hier, racialiseringsprocessen benadert als meerschallig en multiplex.

Vanuit die strategie hebben we vooreerst de aandacht verlegd van de *locus classicus* van racisme in Vlaanderen, namelijk het Vlaams Blok/Belang, naar de omliggende maatschappij die sinds drie decennia het klankbord van deze extreem rechtse partij vormt. We hebben er echter niet voor gekozen om een encyclopedisch overzicht van racisme en racialisering in Vlaanderen te bieden, maar hebben veeleer gemikt op casussen waar-

in racialisering omsluiert wordt door officieel goede bedoelingen qua maatschappelijke integratie, bonafide internationale liefdadigheid of authentieke interesse in mondiale culturele diversiteit. De geschiedenis zal uitwijzen of dit al dan niet representatieve loci van raciale verbeelding in Vlaanderen zijn. Belangrijker voor ons is de bezorgdheid over wie deze en andere processen van racialisering in Vlaanderen in de gaten houdt en het onderwerp maakt van wetenschappelijk onderzoek, opinievorming of maatschappelijke activisme. Onze ervaring is dat velen zich geroepen voelen om te interveniëren in deze of gene hetze, bijvoorbeeld over *Toast Kannibaal* of over een of andere malafide adoptieorganisatie, maar dat weinigen zich uitverkoren voelen om gedurende langere periodes observaties te accumuleren en modellen te ontwikkelen die een duurzame wetenschappelijke monitoring van de processen waarvan deze epifenomenen deel uitmaken, onderbouwen. We kunnen enkel hopen dat deze bijdrage wordt begrepen als een uitnodiging voor een dergelijke brede en over langere termijn gespreide wetenschappelijke studie van racisme en racialisering in Vlaanderen.

De vergeten Congolees: kolonialisme, postkolonialisme en multiculturalisme in Vlaanderen

Bambi Ceuppens & Sarah De Mul

Er is vaak op gewezen dat België met de dekolonisatie van Congo een nationaal project heeft verloren en dat dit verlies de federalisering van het land in de hand heeft gewerkt. Jef Van Bilsen, die men zich nu vooral herinnert als de man die een plan voor de ontvoogding van Congo op een termijn van dertig jaar schreef, werd in 1949 benoemd tot secretaris van het Centrum van Onderzoek voor de Nationale Oplossing van de Maatschappelijke, Politieke en Rechtskundige Vraagstukken van de Verschillende Gewesten van het Land, beter bekend als het Centrum Harmel. De activiteiten van het Centrum Harmel met betrekking tot het bepalen van de taalgrens zouden van grote invloed zijn op de naoorlogse Belgische politiek. De laatste zitting had plaats in 1955, het jaar dat Van Bilsen zijn plan publiceerde; op dat moment had hij het Centrum Harmel al verlaten en zich aangesloten bij de Groupe Marzorati pour l'Etude des Problèmes Africains.

Terwijl Jef Van Bilsen bij aanvang vooral begaan was met de situatie van Vlamingen in Belgisch Congo en in België en later zijn aandacht verlegde naar het onafhankelijkheidsstreven van Congolezen en ontwikkelings-samenwerking, maakten Belgen in het algemeen een omgekeerde evolutie door: zodra de onafhankelijkheid van Congo een feit was, verloren ze alle belangstelling voor hun voormalige koloniale subjecten, zonder die belangstelling te verplaatsen naar de andere 'vreemdelingen', of 'gastarbeiders' zoals ze toen nog heetten, met wie ze vrijwel gelijktijdig geconfronteerd werden. In plaats daarvan werden, tot de Zwarte Zondag in 1991, debatten over de Belgische samenleving vrijwel volledig gedomineerd door de communautaire tegenstellingen tussen Vlamingen en Franstaligen. De federalisering van het land ging gepaard met discoursen die voortdurend de culturele verschillen tussen Vlamingen en Franstaligen beklemtoonden. Het heeft lang geduurd voor het beeld van België als een bicultureel land, plaats ruimde voor het inzicht dat België multicultureel is.¹²

Men zou denken dat al deze politieke en sociale veranderingen een grote invloed hebben gehad op het zelfbeeld en de profilering van Vlaanderen. Wie ooit geloofde in oude leuzen die eenheid in het vaandel voerden ('Eendracht maakt macht', 'Alles voor Vlaanderen, Vlaanderen voor Christus') zag in het naoorlogse, postkoloniale tijdvak zijn of haar illusies danig verstoord. Maar het postkoloniale, naoorlogse tijdsklimaat lijkt bovenal gekenmerkt te zijn door een fundamentele onmogelijkheid om de radicale veranderingen van omstandigheden, teweegebracht door processen van dekolonisatie, federalisering en immigratie, te verwerken.¹³ Sterker zelfs, deze veranderingen worden geminimaliseerd, ontkend of zelfs, waar mogelijk actief vergeten.

In wat volgt tonen we de verwevenheid aan van discoursen over het Belgische koloniale verleden en multiculturalisme. Dat deze debatten in het hedendaagse Vlaanderen doorgaans van elkaar worden losgekoppeld, suggereert volgens ons dat ze door verschillende en verwante vormen van vergeten worden gekenmerkt. Bovenal wijst de historische loskoppeling van kolonialisme en postkoloniaal multiculturalisme op een teken van onmacht of onwil om de gevolgen van dekolonisatie, federalisering en immigratie radicaal te doordenken. Door structurele continuïteiten en discontinuïteiten tussen houdingen tegenover 'anderen' van de koloniale tot de postkoloniale periode te belichten, tonen we aan hoe subjecten uit de postkoloniale Congolese diaspora en andere minderheden van buitenlandse origine doorgaans beschouwd worden als vreemdelingen die geen historische, politieke of culturele verwantschap met het collectieve leven in Vlaanderen hebben. Hierdoor kan de illusie van een etnonationalistisch zelfbeeld, dat al gangbaar was tijdens de koloniale periode, bestendig blijven.

Wie schreef de koloniale geschiedenis?

In het hedendaagse Vlaanderen en België is de herinnering aan het koloniale verleden overal aanwezig, zowel in materiële ruimtes als de stationshal en de kaai in Antwerpen, het Jubelpark en het Justitiepaleis in Brussel, als in de materiële cultuur: toen de Leuvense brouwerij Artois in 1897 het monopolie kreeg op de verkoop van bier op de wereldtentoonstelling in Tervuren, introduceerde zij Stella (ster) Artois, naar de ster op de vlag van de Onafhankelijke Congostaat. Samen met individuele verhalen van ex-kolonialen, missionarissen, Congolezen enzovoort, geven deze sporen vorm aan onze collectieve verbeelding, die dan weer in dialoog treden met collectieve herinneringen over Congo. De koloniale herinneringcultuur kan in navolging van Andreas Huyssen misschien nog het best beschouwd worden als een palimpsest: een weinig gestruc-

tureerd netwerk van architecturale, tekstuele, mondelinge en artistieke vormen van kennis en herinneringen, die uiteenlopen, elkaar tegenspreken en naast elkaar bestaan (Huysen, 2000: 34-36). Zo lijkt de verheerlijking van Leopold II in het Oostendse monument volstrekt niet verenigbaar met de conclusies die getrokken werden uit de parlementaire onderzoekscommissie naar de moord op Lumumba, met *Kuifje in Congo* of met de steeds weer opflakkerende discussies over het Koninklijk Museum voor Midden-Afrika. Persoonlijke verhalen van ex-kolonialen wedijveren met collectieve mythes over afgehakte slavenhanden en de *chicote* – een zweep – en met de herinneringen aan de gruwel, de uitbuiting en het lijden van Congolezen. Congo wordt herinnerd in de reisliteratuur van Lieve Joris en in de visuele kunst van Luc Tuymans of Wendy Morris, in de kritische historische studies van Daniël Vangroenweghe, Jules Marchal en Ludo de Witte en in het werk van buitenlandse criticasters, zoals Adam Hochschild of Pete Bate. Deze palimpsestische herinneringscultuur brengt verschillende tijden en geschiedenissen samen. Ze bevat gaten en blinde vlekken, maar ook een rijkdom aan sporen en herinneringen, gerestaureerde en nieuwe constructies van oude teksten. Tijdens het laatste decennium hebben controversiële publicaties zoals Hochschilds *King Leopold II's Ghost* (1998) en De Wittes *De moord op Lumumba* (1999) bijzonder veel aandacht gekregen en publieke debatten gegeneerd.¹⁴ De herdenking van de vijftigste verjaardag van de onafhankelijkheid van Congo in 2010 zal ongetwijfeld leiden tot een heropleving van de aandacht voor koloniale geschiedenis. Bij het ter perse gaan van dit boek ziet het er naar uit dat vele van de nu al gekende initiatieven inderdaad eerder over Belgisch Congo gaan dan over het onafhankelijke Congo. We zullen aantonen dat dit niet toevallig, maar veelzeggend is. Het historische geheugen is immers allesbehalve neutraal. Milan Kundera beschrijft de strijd van mensen tegen macht als de strijd van herinneren tegen vergeten (Kundera, 1996: 4). Beschouwen we de voorstelling van het verleden als inherent verweven met macht en hegemonie, dan stelt zich niet de vraag naar de objectiviteit of het waarheidsgetrouwgehalte van herinneringen over het verleden, maar naar de manieren waarop het verleden wordt bepaald door de interesses en doeleinden van individuen of maatschappijen die het verleden herinneren en vergeten.

Zo wordt het kolonialisme in het publieke debat meestal niet herinnerd als onderdeel van de Congolese, maar louter van de Belgische geschiedenis. Het koloniale verleden wordt inderdaad vertaald als een internalistische gebeurtenis in de Belgische geschiedenis die bovendien vrij is van vrouwelijke of externe invloed, uitwisseling en interactie met andere culturen, een geschiedenis die louter geschreven lijkt te zijn door blanke

mannelijke ontdekkingsreizigers, missionarissen, ambtenaren en kolonisten. Volgens de conventionele geschiedschrijving begint kolonialisme bij de expeditie van Henry Morton Stanley en de verdeling van Afrika onder Europese koloniale machten op de conferentie van Berlijn in 1884-1885 en eindigt het bij het antikoloniale verzet, de onafhankelijkheid van Congo in 1960 en de vlucht van de Belgen die erop volgde. Kortom, ze begint en eindigt met Europeanen en laat het Congo van daarvoor en daarna buiten beschouwing. In deze optiek is kolonialisme vooral ook een onderneming die gerund werd door blanke mannelijke figuren – van Stanley tot Leopold II en van de Witte Paters tot Jef van Bilsen. Het is een masculiene, epische en heroïsche tijd van avontuur, ontdekking en exploratie, van het bevrijden van Congolezen van ‘Arabische’ slavenhandelaars, of van het leiden van ‘onbeschaafde’ Congolezen naar de ‘beschaving’ of de ‘onafhankelijkheid’. De voorstelling van het kolonialisme als een theater waarin blanke mannelijke personages de hoofdrol spelen, geeft een aanduiding van hoe België zijn historische actoren in het verleden, vandaag en in de toekomst percipieert. Als zodanig herinnert de koloniale geschiedenis ons aan een mannelijkgeconnoteerd nationaal verleden van heldhaftige grootheid en overheersing en verschaft ze de Belgische natiestaat historische zekerheid en eenduidigheid.

Dat het koloniale verleden wordt voorgesteld als een geschiedenis geschreven door blanke voorvaders, past volgens historica Anne McClintock (1993) in een bredere tendens om de relatie tussen de Westerse natie en haar geschiedenis te percipiëren in termen van een schijnbaar vanzelfsprekende genderverhouding. Begrippen zoals ‘vadertje staat’ en ‘vaderland’ zijn gangbare metaforen die de natiestaat beschouwen als een familie waarin de vader, in de hoedanigheid van het staatshoofd, als hoogste autoriteit optreedt jegens zijn zonen en dochters, de onderdanen. Terwijl de familie *als symbool* de natie helpt te verbeelden, blijft de familie *als instituut* – het privé domein waar vrouwen doorgaans actief zijn – doorgaans buiten de nationale geschiedschrijving. Elkaar opvolgende mannelijke actoren bewerkstellingen de nationale moderniteit en vooruitgang met acties en daden die volgens een rechtlijnige logica leiden tot wat de natie, ook het ‘moederland’ geheten, vandaag is. Vrouwen lijken, net als gekoloniseerde volkeren, zich te situeren buiten de historische tijdlijn in een statische ruimte van verleden en traditie, die bestaat zonder chronologie of duur.

Tezelfdertijd worden hierbij de ervaringen van een hele reeks historische actoren vaak vergeten. Een koloniale geschiedenis die Belgische mannen tegenover Congolese mannen plaatst, doet afbreuk aan de rol die Belgische en Congolese vrouwen hebben gespeeld (zie essay Bracke

en De Mul). Ze verliest ook de belangrijke aanwezigheid uit het oog van de *subject races*, zoals Mahmood Mamdani (1996) ze noemt: de Grieken, Indiërs, (Italiaanse) joden, Pakistani en Portugezen die een tussenschakel vormden tussen ‘echte’ blanken en Afrikanen. Ze vergeet ook de aanwezigheid van Chinese loonslaven (onder wie een van de voorvaders van Joseph Kasavubu, de eerste president van het onafhankelijke Congo), protestantse missionarissen die veelal Amerikaans, Brits of Zweeds waren, Scandinavische zeelui, Italiaanse planters enzovoort. Tenslotte blijven doorgaans ook de Congolese actoren en samenlevingen buiten beeld. Salman Rushdie (1984) stelde dat Britse films en televisieseries over koloniaal India – zoals *A Passage to India* en *Jewel in the Crown* – alleen inzoomen op het leven van de blanke koloniale klasse en de Indische bevolking hoogstens even oppervlakkig als huisbedienden of als anonieme arme massa laten verschijnen, om hen zo te reduceren tot een bijrol of een decorstuk in hun eigen geschiedenis. Als men conventionele versies van de Belgische of Vlaamse koloniale geschiedschrijving leest, kan men slechts besluiten dat de ervaringen en de activiteiten van niet-mannelijke en niet-blanke individuen er amper aan te pas komen. Verder worden publieke debatten over het koloniale verleden vaak beperkt tot twee scharniermomenten in deze periode: de overgang van de Onafhankelijke Congostaat naar Belgisch Congo en de overgang van Belgisch Congo naar Congo. Beide periodes werden gekenmerkt door geweld en ook het postkoloniale Congo komt vooral aan bod in relatie tot gewelddaden, meer bepaald de nasleep van de Tweede Congo-oorlog. Daarentegen wordt de periode van 1908 tot 1960 veelal voorgesteld als ‘*un long fleuve tranquille*’ en het geweld dat er plaatsvond – munitierijen, opstanden en in bloed gesmoorde stakingen – wordt zelden vermeld. Hoe kan men verklaren dat men altijd maar opnieuw terugkomt op dezelfde gewelddadige periodes en in verhouding veel minder aandacht besteedt aan andere? En wat gaat er precies schuil achter deze vreemdsoortige fascinatie met Congolezen in de rol van lijdende slachtoffers, een fascinatie die vaak een voyeuristisch, zelfs pornografisch karakter heeft? Of Congolezen nu worden voorgesteld als passieve slachtoffers van Leopold II’s pioniers of als wreedaardige krijgsheren in de periode na de onafhankelijkheid of tijdens de twee Congo-oorlogen, het blijft een constante dat alleen blanken hen van al dat geweld lijken te kunnen verlossen. Johannes Fabian wijst erop dat we vergeten te vaak beschouwen als een zuiver passieve actie die iemand overkomt, terwijl het ook een sociale actie kan zijn die slachtoffers maakt. Bij Vlamingen gaat het zich herinneren en vergeten van Congolezen vaak hand in hand gaat: historische, wetenschappelijke en populaire beschouwingen over Congo veronderstellen vaak de afwezigheid van Congolezen als mensen zoals Vlamingen.

In de collectieve verbeelding van het Westen heeft het Afrikaanse continent doorgaans antropologische eigenschappen, maar maakt het geen historische ontwikkelingen door. Het wordt geassocieerd met onveranderlijke culturele eigenschappen en statische tradities die wreed en gewelddadig zijn en een uiting zijn van bijgeloof en onkunde. Westerse schrijvers, journalisten, maar ook antropologen, hangen vaak een miserabilistisch en exotiserend beeld van Congo op, waarin kindheksen, kindsoldaten, oorlog en seksueel geweld centraal staan (De Mul 2009a). Het eenzijdige beeld van Congolezen als harteloze geweldenaars of lijdende slachtoffers die ons medelijden opwekken, leidt niet tot *re-cognition* in de zin van kennis enerzijds en in de zin van een Hegeliaans samengaan van erkenning en herkenning anderzijds, omdat het ons verhindert hen te (h)erkennen als mensen zoals wijzelf (Fabian, 2001).

Hoewel hij niet ontkent dat er een sterke wens bestaat om te negeren en te vergeten, merkte historicus Jean-Luc Vellut op dat *'wat Congo betreft, de beschuldiging een cliché is geworden'* (2001, vertaling van de auteurs). De gruweldaden in de Congo Vrijstaat onder Leopold II worden inderdaad ongeveer elke tien jaar steeds opnieuw ontdekt, veroordeeld of ontkend, om vervolgens weer te worden begraven, herontdekt, veroordeeld, ontkend enzovoort. Bij elke herontdekking wordt de indruk gewekt dat de feiten voor het eerst aan het licht komen. Zo leidde *King Leopold's Ghost* van de Amerikaanse journalist Adam Hochschild in 1998 tot een ware sensatie. Maar zijn boek was voornamelijk gebaseerd op publicaties van twee Vlaamse auteurs die eerder ook al een soortgelijke sensatie hadden veroorzaakt: Daniël Van Groenweghe's *Rood Rubber* (1985) (*Du sang sur les lianes*, 1986) en de vierdelige historische studie van Jules Marchal die tien jaar eerder was verschenen. Ook de BRT-reeks *Als een wereld zo groot waar uw vlag staat geplant* (1986) maakte al gewag van de rubberterreur, Hugo Claus schreef er het theaterstuk *Het leven en de werken van Leopold II* (1970-1971) over en al in 1957 weerlegde Omer De Munck alle kritiek op Leopold II in een artikel met de titel *Kongo-gruwelen?*, gepubliceerd in het Vlaamse, koloniale tijdschrift *Band*.

Gaan we verder terug in de tijd, dan blijkt dat 'de Congokwestie' al een fel discussiepunt was sinds omstreeks 1890, met andere woorden, vrijwel onmiddellijk na de oprichting van de Onafhankelijke Congostaat (De Mul 2009 b). Henry Fox Bourne vertrok in *The other side of the Emin Pasha Relief Expedition* (1891) al van de vaststelling dat de aanklacht tegen 'baldadig vermoorden en het verbranden van dorpen' al routine was geworden voor het Europese publiek (Driver 1991). Hoewel de humanitaire aanklacht is terug te voeren tot de late negentiende eeuw, wordt het koloniale geweld in België door opeenvolgende generaties steeds vergeten om opnieuw aan het licht te kunnen worden gebracht.

Eigenlijk hebben Belgen het geweld in de Onafhankelijke Congostaat nooit vergeten. Hun herinneringen eraan werden lange tijd gedomineerd door een enge, simplistische en mythologiserende vorm van ‘beschermde herinnering’ die vooral werd gedragen door oud-kolonialen voor wie Leopold II nog altijd geen kwaad kan doen (Derderian 2004). Omdat een coherente herinnering of verzameling van herinneringen aan het koloniale verleden afwezig is, kunnen verschillende groeperingen hun eigen versie van de feiten naar voren schuiven en elkaars versie betwisten, wat doorgaans binnen een opvallend ethisch gekleurd kader gebeurt.

De debatten over deze periodes hebben inderdaad voornamelijk een morele inslag, en het lijkt dan ook vooral zaak om ethische verdikten te vellen over kolonialisme als systeem of de morele kwaliteiten van betrokken figuren – zoals Edmund Dene Morel, Leopold II of de missionarisfiguur – af te wegen. Vaak worden deze figuren opgevoerd als karikatuurale verpersoonlijkingen van respectievelijk ‘het goede’ of ‘het kwade’ en vervolgens verheerlijkt of geculpabiliseerd. Zo staat de portrettering van Leopold II als stichter van de Belgische koloniale geschiedenis, het visionaire genie dat België ‘zijn’ kolonie gaf, lijnrecht tegenover Hochschilds beschrijving van *Leopold's rape of the Congo*, terwijl Hochschilds idealisering van Morel volledig voorbijgaat aan diens xenofobe standpunten en zijn hetze tegen de aanwezigheid van wat hij ‘de zwarte pest’ noemde, Franse koloniale troepen in het Rijnland na de Eerste Wereldoorlog wier dierlijke seksualiteit een bedreiging voor Europese vrouwen zou vormen.

Bovendien draagt elke herontdekking van koloniaal geweld, inclusief afgehakte handen en platgebrande dorpen, er ook toe bij dat bepaalde aspecten van de Onafhankelijke Congostaat altijd opnieuw vergeten worden ten voordele van het koloniale project in Belgisch Congo. Weinig Belgen weten bijvoorbeeld dat de raciale segregatie er minder was uitgebouwd dan in Belgisch Congo, dat er meer Afrikanen in de koloniale administratie werkten, of dat er toen al een aantal Congolese universitaires waren (terwijl het daarna wachten was tot 1956 voordat de zogenaamd eerste Congolees afstudeerde). Kortom, de fixatie op het koloniale geweld in de Onafhankelijke Congostaat staat een goed begrip in de weg van de koloniale werkelijkheid in al haar complexiteit en gelaagdheid. Verder geeft ze een aanduiding van de mate waarin het koloniale geheugen vooral een taal van schuld, beschuldiging en verantwoordelijkheid gevonden heeft.

Hierbij kunnen zij die een liberaal humanitair standpunt verkondigen, zich ervan vergewissen dat zij ‘goed’ zijn, terwijl de koloniale misdadigers die ze met de vinger wijzen, onherroepelijk ‘slecht’ zijn, zonder dat ze daarom het kolonialisme als maatschappijstructuur in vraag stellen. Deze

‘impasse’ blokkeert elke diepgaandere reflectie op de complexiteit en de impact van het verleden, in het bijzonder op de manier waarop koloniale gewelddaden excessen zijn van een denkwijze over andere bevolkingsgroepen, die nog doorwerkt tot vandaag (Vanhee & Castryck, 2002).

Congo communautair

Terwijl tot de vooravond van de val van Mobutu de tegenstelling van de voor- en tegenstanders van zijn regime ideologisch gekleurd was, worden anno 2009 de postkoloniale relaties tussen België en Congo veelal bekeken door een communautaire bril die ons vooral veel vertelt over de nu gangbare culturalisering van het verschil tussen Vlamingen en Franstaligen. Deze lezing schetst een scherp contrast tussen de nuchtere, zakelijke en strikt ethische, zij het niet altijd even diplomatiek verantwoorde aanpak van Karel De Gucht die echt een einde wil stellen aan het geweld in Oost-Congo en hielenlikkende, weinig scrupuleuze Franstalige politici (Louis en Charles Michel, André Flahaut, Armand De Decker) die de corrupte Congolese president naar de mond praatten en steunden en daarmee ook de gruwelen in Oost-Congo in stand hielden. In zijn recente boek, *Kuifje en Tintin kibbelen in Afrika. De Belgische taalstrijd in Congo, Rwanda en Burundi*, stelt de Nederlandse onderzoeker en Afrikakenner Evert Kets het voor alsof Franstaligen al sinds de koloniale tijd enkel en alleen gedreven werden door taalimperialisme, maar verklaart hij niet waarom Vlamingen en Franstaligen toen, boven alle taalverschillen en politieke tegenstellingen heen, lange tijd eensgezind bleven over de noodzaak om Congolezen wel Frans maar geen Nederlands aan te leren (Kets, 2009). De koloniale geschiedenis laat zich echter slecht lezen door een hedendaagse bril die het belang van taalverschillen en ideologische tegenstellingen zo beklemtoont. Er waren geen taalrollen in Belgisch Congo en politieke partijen werden pas in 1959 toegelaten, ook voor Belgen. De Belgische kolonisatie van Congo werd opgevat als een nationaal project dat taalverschillen en ideologische tegenstellingen moest overschrijden. Criticasters wezen er ook toen al op dat de introductie van de schoolstrijd in de kolonie onvermijdelijk de eenheid van het Belgische blok zou ondermijnen en daarmee de toekomst van Belgen in Congo op het spel zou zetten. Ze hebben minstens gedeeltelijk gelijk gekregen.

Hoe Belgisch was Belgisch Congo?

Terwijl het Centrum Harmel, dat voor de onafhankelijkheid van Congo werd opgericht, het had over de gewesten, introduceerde de staatsher-

vorming na 1960 het begrip *gemeenschap*, dat eerst werd ontwikkeld in de context van overzeese kolonies (cf. Morris, 1968). In 1939 beschreef econoom John Furnivall de pluralistische maatschappij als een samenleving waar verschillende geledingen van de maatschappij apart leven binnen dezelfde politieke eenheid zonder zich met elkaar te vermengen, terwijl ze worden samengehouden door een politieke elite (Furnivall, 1939). Furnivalls analyse was niet gebaseerd op een verzuilde samenleving zoals België of Nederland, maar op de situatie in Nederlands-Indië, waar het koloniale bewind een toestand van etnische heterogeniteit had veranderd in een van verticale afbakeningen. Het lijkt dan ook geen toeval dat de verzuiling in België ingang vond na de Eerste Wereldoorlog, na de invoer van het universele stemrecht voor mannen, terwijl in Belgisch Congo tijdens het interbellum de raciale segregatie werd uitgevoerd door de uitbouw van een Europese en Afrikaanse wijk in de grote steden om zo twee gescheiden werelden te creëren.

Voor de introductie van universeel stemrecht voor mannen in 1919, werd België afwisselend bestuurd door eenpartijregeringen van katholieken en liberalen. Die moesten na de Eerste Wereldoorlog de baan ruimen voor coalities van vooral (Vlaamse) christendemocraten en (Franstalige) socialisten. Deze belangrijke politieke kentering beroerde de kolonie niet, waar katholieken en, in mindere mate, liberalen, de plak bleven zwaaien. Anders dan in Belgisch Congo, werden in de Belgische verzuilde samenleving de segmenten niet beschouwd als verschillende rassen of culturen, wat niet belet dat de omschrijving van klassenverschillen wel degelijk een raciale en/of culturele invulling kon krijgen, terwijl raciale ideologieën ook doorkruist werden door klassenverschillen.

In België was, zoals in Belgisch Congo, de pluralistische maatschappij, zoals gedefinieerd door Furnivall, een samenlevingsmodel dat vooral de belangen diende van de elites die de verschillende subculturen vertegenwoordigden. De emancipatie van Belgische arbeiders en vrouwen was daarbij vooral een zaak van een mannelijke en veelal burgerlijke elite, zoals Van Hemeldoncks memoires (1995) goed aantonen. Terwijl Belgische vrouwen na de Tweede Wereldoorlog stemrecht kregen, werden Congolezen niet op dezelfde manier beloond voor hun oorlogsinspanning, ook al merkte historicus Jean Stengers op dat de last van België tijdens de oorlog grotendeels de last van Congo was (Stengers, 1983: 12). Werden voor Belgische mannen en vrouwen geen voorwaarden verbonden aan het algemene stemrecht, dan werd voor de politieke emancipatie voor Congolezen hun culturele ontwikkeling als voorwaarde gesteld; toen België in 1960 vroeger dan verwacht met het oog op onafhankelijkheid in de kolonie verkiezingen organiseerde, mochten Congolese vrouwen daar niet aan deelnemen. Zij verkregen slechts stemrecht onder Mobutu, in 1977.

Toen de Amerikaanse journalist John Gunther koloniale ambtenaren vroeg wat er zou gebeuren onder een socialistische regering, kreeg hij als antwoord dat er geen verschil zou zijn omdat de socialisten al evenmin bereid waren om de kip met de gouden eieren te doden (Gunther, 1955). In Belgisch Congo konden Congolese arbeiders hun rechten niet opeisen zonder dat er werd getornd aan de rechten van Belgische arbeiders en pas na de Tweede Wereldoorlog toonden de Belgische christendemocratische en socialistische vakbonden zich bereid zich in te zetten voor het Congolese proletariaat. Terwijl Guy Vanthemsche's studie (1999) heeft aangetoond dat de socialistische partij nooit een antiekoloniale politiek heeft verdedigd, probeerde de communistische partij op het einde van de jaren 50 met de Congoboten propaganda binnen te smokkelen in de kolonie. Haar kennis over Congolezen ontleende de partij aan het boek *Bantoe filosofie* van de Vlaamse missionaris Placied Tempels, uit 1945. In 1962 distantieerde Tempels zich van dat boek in een werk dat hij *Notre rencontre* noemde en waarin hij schreef:

‘Ziehier een geschiedenis en een bekentenis [...] Ik ben in 1933 naar Afrika gekomen als een Europeaan, als een blanke in een gekoloniseerd Afrika... en, vooral ervan overtuigd de drager te zijn van een goddelijke boodschap. Ik nam de houding aan van een blanke, een meester, van Boula Matari. En de boodschap die God me had toevertrouwd, inspireerde me tot de klerikale houding van een spirituele meester, een autoritaire dokter, een religieuze ambtenaar, een chef of een herder tegenover een kudde die slechts mocht luisteren, gehoorzamen en zwijgen’ (1962: 36, vertaling van de auteurs, nadruk in het origineel).

Het is dan ook op zijn minst veelzeggend dat anno 2009 de weinige Belgen die Tempels kennen hem nog altijd identificeren met *Bantoe filosofie* en niet met *Notre rencontre*. Toen André Geens in 1988 werd benoemd tot minister voor Ontwikkelingssamenwerking zei hij in een interview met *De Standaard* dat hij zich voornam *Bantoe filosofie* te lezen. Ontwikkelingssamenwerking als ‘*Dominer pour servir*’, om het te zeggen met de titel van een boek van Pierre Ryckmans, voormalige Gouverneur-generaal van Belgisch Congo.

In de door en door katholieke kolonie, waar liberalen en vooral socialisten (om van communisten nog maar te zwijgen) een verwaarloosbare minderheid vormden, stonden katholieke Frans- en Nederlandstalige mannen vooraan in hun verzet tegen de structurele ongelijkheden van het koloniale bestel. Het betrof in eerste instantie missionarissen die niet toevallig de enige categorie mensen waren wier werk zich vrijwel beperkte tot

contacten met Congolezen en in tweede instantie juristen die beroeps-halve een interesse ontwikkelden voor inlandse rechtssystemen en bij uitbreiding voor Congolese culturen.

Verder overheerste over klassen- en taaltegenstellingen en politieke geschillen heen tot vrijwel aan de onafhankelijkheid de overtuiging dat Belgen Congolezen moesten beschaven. Zelfs antiklerikalen, zoals de socialistische Frans Van Acker of de liberale Louis Franck, meenden dat katholieke missionarissen daarin een cruciale rol moesten spelen. In de koloniale context konden zowel katholieken als antiklerikalen, liberalen als socialisten, Belgische patriotten als Vlaamsgezinden het genie van Leopold II vieren en die grote en visionaire monarch contrasteren met zijn kleine en gepolitiseerde volk.

Het koloniale verleden als Doornroosje

Er zijn in het Nederlands weinig goede populariserende studies of handboeken over het Belgische koloniale verleden van 1885 tot 1960 geschreven. Het is een teken aan de wand voor de schaarste aan genuanceerde inzichten die het publieke debat voeden. Verder is het opvallend dat het Belgische publiek zichzelf in die debatten steevast als antikoloniaal ontdekt. Deze houding, die wellicht ook bij ontstentenis van gedegen kennis over het onderwerp te verklaren is, sluit aan bij veranderingen in de internationale publieke opinie en standpunten van de Verenigde Naties die zich na de Tweede Wereldoorlog tegen overheersing en expansie keerden en een dekolonisatieproces op gang brachten. Het gevolg daarvan is echter dat er vaak slechts kritiek in de marge geleverd wordt op een systeem waarvan de voortdurende structurele ongelijkheden nooit ter discussie worden gesteld en dat herinneringen aan de periode 1908-1960 op vele punten amper van de toenmalige interpretaties afwijken. Het koloniale verleden lijkt in dat verband op Doornroosje: na een slaap van een halve eeuw blijkt het, pas ontwaakt, amper een dag verouderd (Ceuppens, 2006).

Vele commentatoren benadrukten tijdens de koloniale periode dat er in Belgisch Congo geen *colour bar* was, hoogstens een *culture bar*. Deze opvatting wordt tegengesproken door toenmalige juristen die ermee in hun maag zaten dat de Koloniale Keure en de wettelijke ordonnaties uitgingen van een rassenonderscheid dat haaks stond op de Belgische grondwet die geen rassen erkent en de gelijkheid van elke Belg vooropstelt en dat recente wetenschappelijke theorieën het bestaan van verschillende mensenrassen ontkenden. Op een gelijkaardige manier hoort men nog vaak verkondigen dat het Belgische koloniale bewind niet racistisch maar hoogstens paternalistisch was. Maar, zoals elders in dit

boek wordt aangetoond, zou het fout zijn om racisme louter te vereenzelvigen met theorieën van biologische suprematie of pogingen tot genocide, in plaats van als fundamenteel kenmerk van de koloniale maatschappij.

Dit laatste blijkt uit het feit dat in de blanke koloniale samenleving uitgerkend die groepen die economisch, sociaal en politiek het meest marginaal waren, ervan beschuldigd werden bij uitstek racistisch te zijn: de zogenaamde kleine blanken (de Belgische zelfstandigen die met moeite het hoofd boven water konden houden), kinderen die opgroeiden in de kolonie, en vooral vrouwen. De culpabilisering van deze maatschappelijk zwakke groepen zegt ons meer over de Belgische mannelijke burgers die dergelijke uitspraken deden, dan over deze groepen zelf: het was een uitsluitend mannelijke elite die tijdens het interbellum in de koloniale steden de raciale segregatie doorvoerde en die na de Tweede Wereldoorlog besliste de overkomst van Belgische vrouwen en gezinnen naar Congo aan te moedigen, om zo te verhinderen dat Belgische mannen er kinderen zouden krijgen bij Afrikaanse vrouwen.

Verder voedde deze onwil om het 'koloniale verschil' tussen blanken en zwarten naar waarde te schatten ook een humanistische visie die wel bepaalde misdaden aan de kaak stelt waarvan Congolezen het slachtoffer waren of zijn, maar niet het systeem waarvan ze deel uitmaakten. Edmund Dene Morel was niet de enige die zich verzette tegen het geweld waarvan Congolezen het slachtoffer waren, zonder de kolonisatie Congo ter discussie te stellen. Jef Geeraerts beweert nog altijd dat hij een tegenstander was van het Belgische koloniale bestel. In werkelijkheid verzette hij zich, zoals vele kolonialen in Belgisch Congo en elders, tegen de verstedelijking en industrialisering van de overzeese kolonies en verheerlijkte hij een stereotiep beeld van 'echte' en 'primitieve' Afrikanen die hij opsluit in hun culturele verschil. Omdat alleen de 'onbeschaafdheid' van Congolezen de Belgische kolonisatie van Congo rechtvaardigde, hadden Belgen zoals Geeraerts er feitelijk geen baat bij dat Congolezen zich effectief zouden 'beschaven'. Men kan Geeraerts' treurzang over de teloorgang van het 'echte' Congo dan ook lezen als een weeklacht over de kleiner wordende dominantie van Belgen over Congolezen.¹⁵

De vergeten Congolees

Er is een fundamenteel gebrek aan een gemeenschappelijke taal of ruimte die kritisch haar licht kan laten schijnen over de Belgische kolonisatie van Congo als nationaal project met bepaalde taalgebonden accenten.¹⁶ Vlaamse of Franstalige publieke debatten over de Onafhankelijke Con-

gostaat lijken dan ook vaak meer te gaan over de toekomst van het België na de federalisering, dan over het koloniale verleden als dusdanig. Antoon Van Braambussche merkt op dat het geweld in de Onafhankelijke Congostaat lang opzettelijk werd vergeten omdat het de legitimiteit van de monarchie in vraag stelde (Van Braambussche, 2002: 45). Dat het zo slecht is gesteld met kennis over Belgisch Congo als *nationaal* project, heeft zeker ook te maken met het feit dat na de dekolonisatie de tweetalige koloniale hogeschool werd gesloten, terwijl het bijvoorbeeld aan de universiteiten niet mogelijk was Frans én Nederlands te studeren, wat het onmogelijk maakte de koloniale literatuur in beide talen te bestuderen en te vergelijken. Anders dan Van Braambussche menen wij dat debatten over het geweld in de Onafhankelijke Congostaat niet gereduceerd zouden mogen worden tot een instrument in de hand van separatisten of republikeinen of tot een intern Belgisch debat tussen Vlamingen en Franstaligen, maar deel zouden moeten uitmaken van een nationaal publiek debat over de relaties tussen Belgen en Congolezen tijdens de hele koloniale en postkoloniale periode, in Congo zowel als in België. Debatten waaraan Congolezen op gelijke voet moeten kunnen bijdragen en die het racisme in de koloniale context verbinden met de discriminatie waaraan Congolezen nu in België blootstaan.

In een hedendaags tijdsclimaat, waarin vluchtelingenstromen naar Europa strenger geregulariseerd worden, radicaal rechtse en rechtse populistische partijen gestaag aan populariteit inwinnen en xenofobie en racisme het sociale landschap structureren, stelt zich de vraag naar de mate waarin koloniale hiërarchieën, en de manier waarop deze herinnerd worden, in verhouding staan tot de omgang met, en de perceptie van Congolezen en andere minderheden in Vlaanderen vandaag. De historische nadruk op een kolonialisme dat eindigde in 1960 en dat men leest door een hedendaagse bril, niet gehinderd door genuanceerde kennis, houdt immers het gevaar in dat structurele continuïteiten tussen vroeger en vandaag niet onderkend worden, inclusief de voortdurende moralisering van debatten over de westerse aanwezigheid in Congo.

Toen we eerder dit jaar de succesrijke theatermonoloog *Missie* van David Van Reybrouck analyseerden als symptomatisch voor de Vlaamse koloniale verbeelding van Congo, schreef regisseur Raven Ruëll in een reactie op het internet dat hij het 'zo triestig en mensonterend' vond dat wij slecht geïnformeerd waren over de insteek van de voorstelling (Ceupens & De Mul, 2009). Verder tonen twee opiniestukken over de theatermonoloog in *De Morgen* mooi aan in welke mate appreciatie van, en kritiek op, Westerse missionarissen in Congo vast is blijven zitten in een morele kritiek.¹⁷ Onze bedoeling was echter niet om kolonialisme te ontleden als een morele kwestie, maar als een structurele nalatenschap van

hedendaagse opvattingen over ‘anderen’ die onze cultuur en samenlevingsstructuur kenmerken. Ons punt is precies dat Vlamingen zich met deze missionaris identificeren vanuit een nostalgie naar een fictief hedendaags Vlaanderen waar verdacht weinig of geen migranten zijn en/of naar een mythisch historisch verleden waarin ze de bovenhand hadden op Congolezen. Als dusdanig sluit de populariteit van het stuk aan bij een nieuwe appreciatie van cultuurproducten die routineus worden beschreven als ‘authentiek’ en ‘uit de Vlaamse klei getrokken’ – uitdrukkingen die zowel gebruikt worden om folklorefiguren te recupereren zoals een Pieter Breugel die werd geboren in Brabant op een moment dat Vlaanderen in zijn huidige betekenis niet bestond, als om ‘vreemdelingen’, van Franstaligen tot ‘allochtonen’, uit te sluiten van een vermeend typisch Vlaamse cultuur.

De zucht naar een mythisch oer-Vlaanderen roept inderdaad de vraag op of de blik op het koloniale verleden in vele gevallen geen vlucht is uit het multiculturele heden. Nu de belofte op een betere toekomst onzeker is geworden door dreigende voorbodes – klimaatopwarming, pandemieën of nieuwe, oprukkende wereldmachten – vinden Westerlingen volgens Andreas Huyssen zekerheid in de terugblik. In het geval van vele ex-kolonialen manifesteert deze zoektocht naar zekerheid zich als nostalgie naar *le temps des Belges* in Congo. Dit blijkt uit *Weg uit Congo: het drama van de kolonialen* (2002) en *Het verloren paradijs: kind in Congo*, waarin journalist Peter Verlinden de getuigenissen van voormalige kolonialen bijeenbrengt.¹⁸ Kinshasa blijft overigens een van de meest prestigieuze en gegeerde standplaatsen voor Belgische ambassadeurs: Luc Putman, voormalig ambassadeur in Congo, herinnert eraan dat alleen in Congo België nog een groot land is.

Net als nostalgie, wekt ook geloof in vooruitgang de indruk dat er een fundamentele breuk of discontinuïteit tussen het heden en het verleden zou bestaan. Een vooruitgangsgeloof stelt mensen in een postkoloniaal tijdvak in staat om toeschouwer te zijn van een historisch spektakel van de koloniale tijd waarover ze eventueel wel een mening kunnen vormen, maar wier levensomstandigheden in het postkoloniale België/Vlaanderen niet fundamenteel te maken hebben met de tijd van toen. Deze positie stelt hen in staat om de reeks culturele, economische en politieke machtsverhoudingen die blijven voortbestaan in de relaties tussen Vlamingen en Congolezen en tussen België en de DRC, over het hoofd te zien.

De Congolese diaspora in België vormt een minderheidsgroep die vaak wordt vergeten, zowel bij beschouwingen over het koloniale verleden als over interculturaliteit in het hedendaagse Vlaanderen. Dit is opvallend, vooral omdat ze, na Marokkanen en Turken, nu de grootste niet-Europese minderheid in België vormen. Volgens Barnor Hesse eigent

het Westen zich de geschiedenis van de slavernij toe als de geschiedenis van westerse abolitionisten (Hesse 2002: 149). Zo bestaat er ook een Belgische amnesie wat Congolees verzet in de Onafhankelijke Congo staat betreft. Volgens Hesse kan een dergelijke blanke amnesie alleen gevoed worden met een verwijzing naar een afwezige of politieke monddood gemaakte zwarte aanwezigheid (ibid.: 150). Inderdaad merkte Michael Meeuwis al eerder in zijn studie van Congolezen in Antwerpen op dat ze in België geen onzichtbare, maar een *afwezige* categorie vormen (Meeuwis 1997: 167). Ze worden hoogstens ondergebracht in een derde groep ‘allochtonen’, naast Marokkanen en Turken: ‘zwarte’ Afrikanen die beschouwd worden in functie van hun ‘ras’, eerder dan hun culturele, etnische, nationale en religieuze diversiteit. Inderdaad schrijft de Congolese Césarine Sinatu-Bolya (2009) die al twintig jaar in België woont, dat ze verwacht had dat het gedeelde koloniale verleden haar een andere zichtbaarheid zou geven dan haar huidskleur, maar dat dat niet het geval blijkt te zijn.

In de ons omringende landen is koloniale geschiedenis als het ware thuisgekomen door tussenkomst van opeenvolgende golven postkoloniale immigranten die ze aan de orde stellen. De Congolese aanwezigheid in België is echter minder talrijk en bovendien oneven over drie regio’s verspreid in een land dat niet langer één enkele publieke sfeer heeft. Congolezen in België vallen vooral op door hun afwezigheid in de publieke debatten over het koloniale verleden. Terwijl de vraag van een Congolese student dat *Kuifje in Congo* verboden zou worden, op hoongelach wordt onthaald, gaat de jaarlijkse ceremonie waarbij Congolezen aan de kerk van Tervuren hulde brengen aan zeven van de vele Congolezen die tijdens de wereldtentoonstelling van 1898 in het ‘inheemse dorp’ tentoongesteld werden en er stierven, elk jaar geruisloos voorbij. Kort gezegd zijn er drie publieke debatten over het koloniale verleden in België: een Vlaams, een Franstalig en een Congolees, waarvan de twee eerste, wat betreft evaluaties van de Onafhankelijke Congostaat, naar elkaar toegroeien, terwijl vooral Franstaligen in dialoog treden met Congolezen. Het feit dat Congolezen relatief afweziger zijn in Vlaamse dan Franstalige publieke debatten, kan ermee te maken hebben dat Vlaanderen slechts een kleine Congolese minderheid telt, terwijl de helft van alle Congolezen in Brussel woont. In 2008 stonden de Vlaamse media in het teken van de herdenking van de periode van Expo ’58 tot mei ’68, maar hierbij werd de onafhankelijkheid van Congo in 1960 opvallend genegeerd, net als de honderdste verjaardag van de overname van de Onafhankelijke Congostaat op 15 november 2008.¹⁹ Aan de andere kant van de taalgrens publiceerden *Le Soir* en *La Libre Belgique* er wel artikels over, inclusief een interview met de Congolese historicus Elikia M’Bokolo, en

nodigde een Franstalige liberale senator Franstalige historici uit om er in de Senaat over te spreken. Het is inderdaad opvallend dat, terwijl Vlamingen zich in het federale beleid in relatie tot Congo vaak een morele superioriteit aanmeten, ze vergeten of over het hoofd zien dat de Franstalige gemeenschap veel meer in culturele en intellectuele samenwerking met Congolezen investeert.

De afwezigheid in publieke debatten van Congolezen die fysiek aanwezig zijn in België, heeft vele oorzaken. Meeuwis zelf schrijft dat in Vlaanderen het koloniale verleden vaak geassocieerd wordt met de unitaire staat en Congo met *la Belgique à papa*. Congolezen hadden tijdens de koloniale tijd niet het recht naar België te komen. De dekolonisatie heeft in België geen radicale demografische en sociale veranderingen teweeggebracht. De Congolese aanwezigheid in België is vooral een postkoloniaal fenomeen en omdat ze in eerste instantie als studenten kwamen, heeft men hen lange tijd niet als migranten beschouwd. Mobutu's ideologie van *retour à l'authenticité* wilde uitdrukkelijk debatten over het koloniale verleden verhinderen, terwijl Belgische discussies over racisme nog altijd in eerste instantie geïdentificeerd worden met antisemitisme, niet in het minst omdat België nog altijd bezig is in het reine te komen met de Tweede Wereldoorlog en daarom nog niet toe lijkt aan even grondige discussies over het koloniale verleden en koloniaal racisme.

Van 'inboorlingen' naar 'migranten' of 'allochtonen'

In het postkoloniale België is een emancipatie van 'allochtonen' door 'autochtonen', al dan niet in een aparte zuil, sociaal niet langer aanvaardbaar. Het alternatief, sociale en politieke emancipatie van 'allochtonen' door 'allochtonen' als groep in politieke partijen, vakbonden, scholen enzovoort is dat blijkbaar evenmin. Net zoals *évolués* in Belgisch Congo moeten 'allochtonen' zich individueel integreren in de mainstream, door individueel te bewijzen dat ze goede Vlamingen/Belgen zijn.

De zogenaamde snel-Belgwet van 2000 vereenvoudigde de procedure voor naturalisatie aanzienlijk. Voor partijen zoals de toenmalige VLD was het een manier om het controversiële thema van stemrecht voor migranten uit de weg te gaan. Het is al vaak opgemerkt dat, als een staat een wettelijk onderscheid tussen categorieën mensen die structureel als ongelijk worden beschouwd opheft, de maatschappij nieuwe sociale verschillen introduceert die de machtspositie van de groep met de meeste macht moet handhaven en bestendigen, of vice versa. In de Verenigde Staten moesten na de afschaffing van de slavernij pseudowetenschappelijke theorieën de voortdurende raciale segregatie rechtvaardigen. In Belgisch Congo konden mannelijke *évolués* vanaf 1948 een kaart van

burgerlijke verdienste krijgen die hen in theorie (maar zeker niet in de praktijk) hetzelfde sociale statuut verleende als Belgen. Het politieke onderscheid tussen Belgische en Congolese mannen kon echter niet worden opgeheven zolang Congo een kolonie was: Belgen én Congolezen hadden de Belgische nationaliteit, maar Belgen waren burgers, Congolezen slechts onderdanen en omdat ze al de Belgische nationaliteit hadden, konden ze niet tot burgers genaturaliseerd worden en waren ze gedoemd onderdanen te blijven.

In Vlaanderen verscheen het inburgeringsdecreet in 2003, drie jaar na de snel-Belgwet. Moet 'naturalisatie' op politiek vlak vreemdelingen transformeren tot Belgen, dan moet 'inburgering' op sociaal vlak vreemdelingen transformeren tot Vlamingen. Vlamingen gelden daarbij als de norm: het gaat om het eenzijdig aanpassen *aan* de norm, niet om aanpassen *van* de norm. In deze optiek hebben Vlamingen niets te leren van 'vreemdelingen', terwijl 'vreemdelingen', zoals Congolezen in Congo, vooral beschreven worden in termen van wat ze missen ('onze' taal, 'onze waarden en normen'), van wat ze, helaas, buitenmatig veel hebben (partnergeweld, onderdrukking van vrouwen, moslimfundamentalisme...) en bij uitbreiding van wat ze zich eigen moeten maken om 'echte' Vlamingen te kunnen worden. De definitie die de Vlaamse overheid gebruikt, maakt het mogelijk dat 'vreemdelingen', ook na hun naturalisatie tot Belg en na het beëindigen van een inburgeringscursus, officieel beschouwd kunnen worden als 'allochtonen'. Sterker nog: die definitie kan net zo goed van toepassing zijn op mensen die in België of Vlaanderen geboren zijn, los van het aanvoelen van de betrokkenen zelf (zie essay Arnaut en Ceuppens). Op die manier is 'allochtoon' zijn in Vlaanderen vandaag vergelijkbaar met Belgische onderdaan zijn in Belgisch Congo toen: er blijft een sociaal en politiek plafond waarboven 'allochtonen' niet kunnen uitstijgen. Net zoals Congolezen vroeger niet genaturaliseerd werden tot Belgische burgers, kunnen 'allochtonen' nu niet genaturaliseerd worden tot 'autochtonen'.

De goegemeente identificeert deze 'allochtonen' vrijwel exclusief als moslims. Tijdens de koloniale periode waren Europeanen al gefascineerd door moslims, die beschouwd werden als het prototype van de 'vreemde', wier culturele en religieuze anders-zijn niet genoeg kon worden gedramatiseerd. Leopold II verdedigde zijn kolonisatie van Congo in functie van een moreel noodzakelijke strijd tegen 'Arabische' slavenhandelaars.²⁰ Op het moment dat Stanley een handelspost stichtte die hij zijn naam gaf, het huidige Kisangani, waren de Afrikaanse bewoners van de bestaande nederzetting – die op de handelsroute lag die slaven uit Afrika naar het Arabische schiereiland bracht – daar voor het merendeel moslims. Maar omdat de toenmalige Europeanen Afrikaans identi-

ficeerden met zogenaamd animistische godsdiensten, beschouwden ze deze bewoners niet als 'echte' Afrikanen, maar hoogstens als 'gearabi-seerden' met een 'inferieure mengcultuur'. Op een gelijkaardige manier blijft voor vele Vlamingen de combinatie Vlaming/moslim een *contradictio in terminis*: de islam heet even vreemd te zijn in Vlaanderen als in subsaharaans Afrika.

Net zoals in Belgisch Congo, is er bovendien een onwil om toe te geven dat discriminatie van 'allochtonen' niet het gevolg is van de onwil of domheid van individuele Belgen, maar een structureel probleem dat het gevolg is van de sociale, culturele, politieke en imaginaire organisatie van de samenleving. Net als in de koloniale periode blijft de term racisme zo beladen dat sommige commentatoren weigerden in te zien dat Hans Vanthemshes daden geïnspireerd waren door racisme, hoewel hij dat zelf als motief had opgegeven. En net zoals in Belgisch Congo wordt het racisme, als het al erkend wordt, vrijwel exclusief geassocieerd met groepen mensen die niet tot de burgerlijke elite behoren, in eerste instantie zogenaamde volksmensen. De term is interessant omdat volk in het Nederlands zowel kan verwijzen naar de natie als naar de (stedelijke) arbeidersklasse: termen als 'volksontwikkeling' en 'volksverheffing' konden historisch zowel betrekking hebben op pogingen van de bourgeoisie om arbeiders een middenklassecultuur bij te brengen als naar de pogingen van een Vlaamse elite om diezelfde arbeiders de Vlaamse taal en cultuur aan te leren.

Als het op racisme aankomt, heeft de Vlaamse intellectuele elite de neiging om de arbeidersklasse kop van jut te maken. In dit verband is de populariteit van de roman *Los* van Tom Naegels suggestief. Daarin hangt Naegels een stereotiep en eenzijdig beeld op van 'de Antwerpse volksmens' wiens voornaamste kenmerk een gebrek aan subtiliteit en complexiteit blijkt te zijn. In werkelijkheid is de tegenstelling burgerlijk en complex versus proletarisch en simplistisch even simplistisch en fout als de koloniale tegenstelling westers en beschaafd versus niet-westers en primitief. Uit de studie van Shmuel en Perl Oliner (1988), die een analyse maakten van redders en niet-redders van joden in Europa onder de nazi's, blijkt dat klasse en opvoedingsniveau geen bepalende factoren waren.²¹ Het Vlaams Belang mag dan een groot aandeel van zijn achterban bij de arbeiders halen, de partijtop is exclusief middenklasse. Bovendien wordt snel vergeten dat het misschien even pertinent is vast te stellen dat zowel de leden van de partij als haar electoraat in eerste instantie overweldigend mannelijk zijn.

De geschiedenis van de twee voorbije eeuwen leert ons dat kolonialisme, pseudowetenschappelijk racisme, de verwevenheid van dit racisme en politiek beleid, zoals in nazi-Duitsland niet de producten zijn van een

domme, immorele arbeidersklasse, maar van een dominante middenklasse die haar eigen belangen wil veiligstellen. ‘Rassen’ en klassencategorieën worden gecreëerd en gehanteerd om mensen van elkaar te onderscheiden en in- en uit te sluiten, de cultuur van de dominante klasse wordt als voorbeeld gesteld en de schuld voor uitsluiting en discriminatie wordt vrijwel algemeen gelegd bij groepen mensen die zelf uitgesloten worden.

Conclusie

De feministische antropologe Henriette Moore (1994) stelde zich ooit de vraag hoe genderstereotypen zich kunnen reproduceren als zo weinig mensen bereid zijn om toe te geven dat ze erin geloven. Op een gelijkaardige manier kunnen we ons afvragen hoe koloniale discoursen zich kunnen reproduceren terwijl de meeste mensen zich van kolonialisme distantiëren en zichzelf als antikoloniaal beschouwen. Dit fenomeen sluit nauw aan bij de tendens om zichzelf te beschouwen als antiracistisch zoals besproken in het eerste essay. Net zoals misogynie en seksisme zijn racisme en misodemie geen modaliteiten die mensen of groepen in mindere of meerdere mate bezitten of niet bezitten, maar virtuele realiteiten waarin ze veelal onbewust investeren om hun machtspositie te vrijwaren. In deze bijdrage hebben we dit willen aantonen met betrekking tot de continuïteit tussen bepaalde uitsluitingsmechanismen en discoursen over voormalige koloniale subjecten in Belgisch Congo en ‘allochtonen’ in Vlaanderen nu. Deze zijn onvoldoende bekend omdat de kennis van het koloniale verleden beperkt en fragmentair is en omdat nog nauwelijks is nagedacht over hoe de dekolonisering van Belgisch Congo, federale hervormingen van de Belgische staatsstructuur en naoorlogse immigratiegolven met elkaar verweven zijn.

Enerzijds staan ‘allochtonen’, in het bijzonder moslims nu de katholieke Kerk niet langer bekering prioritair stelt, zelfs in een zwakkere positie dan Congolezen in Belgisch Congo. Anderzijds worden moslims al aanvaard als migranten, in relatie tot internationale ontwikkelingen (zie de bijdrage van Paul Goossens), in tegenstelling tot Congolezen, ondanks het gedeelde koloniale verleden. In het postkoloniale Vlaanderen blijven ras en cultuur de ultieme grens tussen ‘wij’ en ‘zij’. De zogenaamde tradities van Congolezen en andere ‘zwarten’ zouden al even statisch en onveranderlijk zijn als hun huidskleur die er als het ware het uiterlijke kenmerk van is. Tezelfdertijd blijft Congo ‘onze Congo’: zelfs de viering van de onafhankelijkheid in 2010 lijkt meer in het teken te zullen staan van 65 jaar Belgisch koloniaal verleden dan in het teken van 50 jaar Congo als onafhankelijke staat.

Congolezen in België citeren graag een citaat dat ze toeschrijven aan Ghandi, maar dat bij nader inzien alleen lijkt te bestaan in het Frans en dus mogelijk nooit door hem werd uitgesproken: ‘Wat U voor mij doet, zonder mij, doet U tegen mij’. Publieke debatten over Congolezen en andere ‘vreemdelingen’ geven een aanwijzing van hoe ver de Vlaamse middenklasse, anders dan Placied Tempels in het onafhankelijk Congo, nog verwijderd is van een ontmoeting met deze mensen en in welke mate ze Vlaanderen en Vlaams zijn identificeert met cultuurvormen die hen uitsluit.

In naam van het feminisme *Beschaving, multiculturaliteit en vrouwenemancipatie.*

Sarah Bracke & Sarah De Mul

*‘Or, c’est autour de la perception et du statut de la femme
que sont définis les enjeux du projet civilisateur.’
Nilüfer Göle (1993)*

‘Het multiculturele debat’ spitst zich de laatste jaren opvallend toe op het lot van vrouwen en doet daarbij en passant beroep op de taal en het referentiekader van de vrouwenbeweging en het feminisme. Ironisch gesteld, is ‘het multiculturele debat’ de beste *gendermainstreamingsstrategie* die de vrouwenbeweging zich had kunnen dromen. Dankzij de aanwezigheid van moslims lijkt vrouwenemancipatie plots een zaak van algemeen belang te zijn geworden in Vlaanderen, met woordvoerders en steunbetuigingen uit de meest onverwachte hoeken.

Maar deze principiële steunverklaringen gaan doorgaans niet gepaard met een politieke praktijk die de vrouwenbeweging daadwerkelijk (materieel) verder helpt. In de plaats daarvan lijkt vrouwenemancipatie vooral te worden aangehaald om een symbolische economie te affirmeren waarin een onderscheid wordt gemaakt tussen de ‘eigen’ cultuur en die van ‘de andere(n)’. Genderverhoudingen en seksueel verschil worden zo tot symbool gemaakt van culturele verschillen tussen wat westers en niet-westers, of Vlaams en niet-Vlaams zou zijn, en dit met het doel om de superioriteit van de westerse of Vlaamse cultuur te bevestigen. Op deze manier dragen argumenten ter verdediging van vrouwenemancipatie bij tot, en ontlenen hun betekenis aan, de vermeende ‘botsing der beschavingen’ en de *war on terror* die zich vooral toespitst op ‘islam versus het westen’.

Deze cynische ontwikkeling blijft trouwens niet beperkt tot vrouwenemancipatie. In de laatste jaren is er een spectaculaire mobilisatie van homoseksualiteit om de nationale en culturele superioriteit van het Westen te affirmeren. Dit is een nieuw fenomeen, dat door Jasbir Puar (2007) tot homonationalisme werd gedoopt. Ze duidt hiermee op een dubbele dynamiek waarin enerzijds (veelal westerse) natie-staten homoseksuali-

teit (tot op zekere hoogte) beginnen integreren in de verbeelding van de natie. Het openstellen van het instituut van het huwelijk voor mensen van dezelfde sekse is een treffende uitdrukking van deze transformatie van de notie van familie in relatie tot de natie (over de band familie en natie, zie het eerste essay). Anderzijds houdt homonationalisme ook in dat (sommige) homoseksuelen effectief een bondgenoot vinden in de natie-staat. Aan beide kanten van de dynamiek blijft de relatieve integratie van homoseksualiteit in de natie-staat afhankelijk van de mate waarin de homoseksuelen in kwestie aansluiten bij de normatieve modellen van seksualiteit, relaties en familie, en op welke andere maatschappelijke posities van privilege ze beroep kunnen doen. Een wit middenklasse homostel dat hun relatie modelleert op een klassiek getrouwd heterostel heeft, met andere woorden, veel meer kans om deel te worden van de verbeelding van de Vlaamse of Belgische natie, dan bijvoorbeeld een niet-witte lesbienne uit een arbeidersklasse, laat staan als ze haar relaties op een polygame manier uitbouwt, of als het om een transgender persoon gaat die het normatieve binaire m/v onderscheid in vraag stelt.

In het beroep op homonationalisme om de culturele superioriteit van het westen te affirmeren, kunnen we twee processen ontwarren. Ten eerste vergt deze vorm van homonationalisme dat homofobie binnen de eigen cultuur onzichtbaar wordt gemaakt, of gesitueerd wordt als geen *eigenlijk* onderdeel van de eigen cultuur. En ten tweede moet homoseksualiteit binnen niet-westerse contexten als *oneigen* worden gezien. Dit impliceert vervolgens dat homoseksualiteit in niet-westerse contexten doorgaans onzichtbaar blijft, en als het bestaan ervan dan toch zichtbaar/erkend wordt, dan is het doorgaans in vertogen van homoseksuelen als slachtoffers voor wie het volstrekt onmogelijk is om hun leven binnen deze context uit te bouwen. Een agressief voorbeeld vinden we bij de noorderburen, waar de verplichte inburgeringscursus sinds 2006 een vraag bevat over hoe de kandidaat-migrant zou reageren als zij of hij twee mannen in het openbaar elkaar ziet kussen om zo zijn of haar 'tolerantie' jegens homoseksualiteit te peilen. In Vlaanderen zijn de voorbeelden van homonationalisme tot op heden minder schrijnend, maar de bezorgdheid blijft of de halebibeweging in staat is dit nieuwe homonationalisme te herkennen en er weerstand tegen te bieden.²²

Zowel gender- als seksualiteitspolitiek, of *sexual politics* om het eleganter uit te drukken, spelen met andere woorden een cruciale rol in de huidige geopolitieke context en meer bepaald in de manier waarop *het beschaafde zelf*, in tegenstelling tot *de onbeschaafde andere*, geproduceerd wordt. Terwijl de relatie tussen homoseksualiteit en beschavingsdenken niet nieuw is – we mogen bijvoorbeeld niet vergeten dat tijdens het 19de eeuwse Europese kolonialisme de *onbeschaafdheid* van de andere vaak precies via

verwijzingen naar homoseksualiteit tot stand kwam, en met name als het over het Midden-Oosten of de Arabische wereld ging – is het homonationalisme zoals eerder beschreven een recent fenomeen (Puar 2007; Kuntsman & Miyake 2008; Haritaworn 2008; Bracke 2009). Dit staat enigszins in contrast met de sterke continuïteit tussen de houdingen van westerse mannen en vrouwen tegenover niet-westerse vrouwen van de koloniale tot de postkoloniale periode. In dit essay ligt the focus enkel op hoe vrouwenemancipatie ingezet wordt binnen de beschavingsmissie. We belichten hoe humanitaire standpunten omtrent vrouwen en vrouwenemancipatie gehanteerd worden om controle en overheersing over andere culturen door te drijven, onder meer door de *eigenheid* van culturen te definiëren. Dit doen we zowel door kwesties van vrouwenemancipatie in de Belgische koloniale geschiedenis te bespreken, alsook in het hedendaagse multiculturele debat. Daarbij belichten we hoe de vrouwenbeweging in Vlaanderen zich verhoudt tot de instrumentalisatie van vrouwenemancipatie voor beschavingspolitiek en het ‘multiculturele debat’, en verbeelden we hoe het anders kan.

De fascinatie voor de niet-westerse vrouw

Er is in hedendaagse debatten rond multiculturaliteit een aanhoudende aandacht voor niet-witte vrouwen die historisch terug te voeren is naar de koloniale periode. Zoals bekend legitimeerde het officiële koloniale discours de Belgische aanwezigheid in de Congo als een beschavingsmissie en wie er de laatnegentiende-eeuwse en twintigste-eeuwse koloniale documenten en literatuur over Congo op naleest, zal al gauw merken dat de positie van zwarte en Euroafrikaanse vrouwen een steeds terugkerend thema is binnen dit humanitaire beschavingsproject (Hunt 1991). In de novelle *De zwarte kost* (1898) legde Cyriel Buysse een van de meest gangbare ideeën over Congolese vrouwen in de mond van zijn personage, de ontdekkingsreiziger Kinel:

In Congoland bestaat oalgemien de veelwaaiverij. De vrouw as er ‘n sloaf die as ‘n geweune woare verkocht wordt.[...] En de waaive, die van niets beiteers weite, komen doar volstrekt nie teigen in opstand, woarschaainloaik omdat zen uuk wal voele dat het er toch nie mee zou boate...[...] (p. 432)

Tijdens de koloniale periode heerste de opvatting dat Afrikaanse vrouwen reddeloze, onderdrukte slachtoffers zijn, wier vrijheid beknot werd door Afrikaanse tradities praktijken, zoals polygamie. Deze visie vertaalde zich in een koloniaal beleid dat erop gericht was om Congolese

vrouwen te bevrijden. Net zoals de beschavingsmissie onder Leopold II Congolezen van hun Arabische slavendrijvers moest bevrijden, zo moesten ook Congolese vrouwen gered worden van de inheemse culturele gebruiken die hen onderdrukten.

In de Congo Vrijstaat werd gepoogd om polygamie af te schaffen door middel van strenge staatsinterventies (Hunt 1991). Het missiewerk van katholieke en protestantse missionarissen beoogde polygamie te vervangen door het Europees familiemodel, al klonken er ook stemmen die ervoor pleitten dat niet geraakt mocht worden aan de lokale tradities. De Vlaamse missionaris Edmond Boelaert schreef bijvoorbeeld in 1939 dat men het geven van de zogenaamde 'dot' of bruidschat niet gelijk mag stellen met het kopen van een vrouw. Hij herinnerde eraan dat men de Vlaamse uitdrukking 'een kindje kopen' ook niet mag interpreteren als bewijs van een handel in baby's, eraan toevoegend dat de identificatie tussen de dot en een commerciële transactie in de Congolese context nog fouter is, omdat Congolezen die letterlijk noch figuurlijk maken. In Belgisch Congo bleef de vraag hoe men polygamie moest begrijpen en sociaal hervormen een discussiepunt. Terzelfdetijd werden er echter nauwelijks pogingen ondernomen om kennis te vergaren over de belevingen en ervaringen van Congolese vrouwen zelf. Vrijwel de enige publicatie van tijdens de koloniale periode is *Femmes de Kinshasa, hier et aujourd'hui* van de Haïtiaanse Suzanne Comhaire-Sylvain, en die verscheen pas in 1968. De positie van Congolese vrouwen bleef zo vooral een terrein waarop koloniale ambtenaren, schrijvers en missionarissen hun opvattingen over de relaties tussen kolonisator en gekoloniseerde projecteerden.

De gevoelde noodzaak om niet-westerse vrouwen te redden mag dan binnen het Belgische koloniale project een specifieke invulling hebben gekregen, het was deel van een bredere koloniale strategie waarbij de gedachte dat mannen in gekoloniseerde samenlevingen of samenlevingen buiten de grenzen van het beschaafde Westen vrouwen onderdrukten, retorisch werd aangewend om kolonisatie moreel aanvaardbaar te maken (Ahmed 1992). In een toonaangevend essay bespreekt Gayatri Chakravorty Spivak (1988) de manier waarop het Britse imperialisme in India het redden van inheemse vrouwen centraal stelde in de koloniale beschavingsmissie. Centraal in de debatten stond het Indiase gebruik 'sutee', waarmee verwezen wordt naar de praktijk van Hindoeweduwen die het lijk van hun overleden echtgenoot in het begrafenisvuur vergezelden. Dit shockeerde de Victoriaanse gevoeligheid zodanig dat de koloniale autoriteiten de sutee verboden. Eerder dan de vraag of de humanitaire bekommernis over het lot van deze Hindoeweduwen al dan niet goed bedoeld was, onderstreept Spivak dat de vermeende onderwerping van deze vrouwen een aanleiding werd om de koloniale inter-

ventie verder door te voeren. Met andere woorden, het reddingsparadigma – of ‘witte mannen die bruine vrouwen redden van bruine mannen’ zoals Spivak dit mechanisme noemde – is een koloniale strategie om meer controle over de lokale bevolking in Zuid-Azië te rechtvaardigen. Voorgaande voorbeelden uit het Belgische en het Britse koloniale discours zijn gebaseerd op een logica waarin bepaalde opvattingen over gender en vrouwenrechten worden gekoppeld aan een hiërarchie tussen de ‘traditionele’ gekoloniseerde cultuur enerzijds en de Europese beschaving anderzijds: 1) Vrouwen hebben in de Westerse beschaving onontvreembare rechten. 2) Beschaafde Europeanen respecteren de rechten van vrouwen. 3) Onbeschaafde mannen schenden deze rechten systematisch. 4) Zulke mannen behoren tot een vreemde (niet-Europese) cultuur. Deze logica maakt vrouwenrechten tot kenmerk van de ‘beschaving’ en gebruikt deze vervolgens als criterium om ‘beschavingen’ te onderscheiden en hiërarchisch te rangschikken. Concreet worden niet-Europese culturen in deze beschavingseconomie als anders en minderwaardig beschouwd, door te wijzen op de onderdrukte positie van vrouwen. Het wijzen op de onderworpen positie van vrouwen in niet-Europese samenlevingen moet de superioriteit van de Europese cultuur bevestigen, de door Europeanen zelf opgelegde missie om haar te bevrijden een retoriek leveren om de overheersing van niet-Europese samenlevingen te rechtvaardigen.

Soms bleef nauwelijks verborgen dat vrouwenemancipatie een middel was om de overheersing door te drukken. Leila Ahmed deed onderzoek naar de koloniale politiek in Egypte onder het bewind van de Britse consul Lord Cromer, die in Engeland wegens zijn lange staat van dienst (1883-1907) ook wel ‘de maker van Egypte’ werd genoemd. Ahmed toont minutieus aan hoe zijn beleid diep geworteld was in opvattingen over de ondergeschiktheid van de Egyptische samenleving en de islam, waar volgens Cromer de onderdrukking van de Egyptische vrouw het bewijs van leverde. Anderzijds leek vrouwenemancipatie allerminst tot Cromers zorgen te behoren. Zijn geloof in de complementariteit van man en vrouw leidde hem ertoe Egyptische vrouwen naar de huiselijke sfeer te verbannen. Onder zijn bewind werden maatregelen genomen die voor vrouwen de toegang tot openbare scholen bemoeilijkten. Ook het verhoogde inschrijvingsgeld had onvermijdelijk een invloed op de scholing van vrouwen. Bovendien werd een bekende Egyptische school die in prekoloniale tijden vrouwen tot arts had opgeleid, omgevormd tot een opleiding in de vroedkunde. Cromer veronderstelde dat de medische wetenschap een zaak voor mannen was. Terzelfdertijd was Cromer ook in Engeland bijzonder actief in het verzet tegen de opkomende vrouwenbeweging. Hij was voorzitter van de *Men's League for Opposing Women's Suffrage* en later van de *National League for Opposing Women's Suffrage*.

Terwijl feminisme op het thuisfront tegengehouden moest worden omdat het de specifiek vrouwelijke bijdrage tot de Britse nationale grootheid zou bedreigen, bediende Cromer zich van ‘de vrouwenzaak’ om zijn koloniale beleid te realiseren, inclusief sociale hervormingen die vrouwen in Egypte allerminst ten goede kwamen.

In Congo was de Afrikaanse vrouw in de ogen van Europese kolonisten vooral een seksueel object. Hoewel sommige relaties tussen Europese mannen en Congolese vrouwen ongetwijfeld liefdevol waren, drukte het in bezit nemen van haar lichaam in de koloniale context veelal een vorm van seksuele dominantie uit, die in feite de macht van Belgen over Congolezen symboliseerde (Ceuppens 2009). Anderzijds hadden kolonisten ook een geïdealiseerd beeld van de Congolese vrouw als moeder, mits ze gehuwd was met een Congolese man en men beschouwde hen in dat opzicht als hun eerste bondgenoten. Ze mocht niet naar school omdat dit slechts haar aantrekkelijkheid zou verhogen. Zo was er bijvoorbeeld in de hele provincie Kivu geen enkele meisjesschool. Economische activiteiten werden hen ontnomen en het onderwijs was voor hen ondermaats. In prekoloniale maatschappijen hadden Congolese vrouwen zekere vormen van politieke en religieuze macht en economische onafhankelijkheid en invloed. In landbouwmaatschappijen behoorde het land toe aan de clan; de mannen ontgonnen het en de vrouwen bewerkten het. Met de opbrengsten van de oogst moesten vrouwen hun man en kinderen voeden, maar het overschot konden ze verkopen op de markt en ze beschikten vrij over de winst die ze daarmee maakten. In plaats van die economische onafhankelijkheid te bevestigen en te kanaliseren, waren kolonisten geschokt dat vrouwen (ogenschijnlijk) al het werk deden, terwijl de mannen in hun ogen geen klap uitvoerden. Vervolgens werden pogingen gedaan om de landbouw te vermannelijken. Dit stootte op koppige weerstand want Congolese mannen wilden wel exportteelten leren telen, maar geen eigen voedingsgewassen, omdat ze dat beschouwden (en nog altijd beschouwen) als vrouwenwerk. Voor Congolese vrouwen was alleen een rol als moeder-aan-de-haard weggelegd. Zo mochten vrouwen zich niet in steden vestigen, indien ze niet getrouwd waren. Sommige vrouwen die zich aan dit koloniale regime wilden onttrekken, zagen geen andere mogelijkheid dan ‘*femmes libres*’ te worden. Het is dan ook ironisch dat de katholieke kerk, die het sociale leven en het onderwijs voor Congolezen in de kolonie vrijwel monopoliseerde, ervoor zorgde dat Congolese vrouwen slechts de keuze hadden tussen een carrière als madonna of hoer. Uit verveling begonnen ‘*femmes libres*’ in Leopoldstad zich te associëren met muzikanten, die eveneens een marginale plaats innamen in de koloniale samenleving, en ze organiseerden zich in de zogenaamde ‘*sociétés d’élégance*’.

Het burgerlijke ideaal van de kolonisatie van Congo laat zich niet loskoppelen van ontwikkelingen in de metropool. Op een moment dat de maatschappelijke orde in België wordt bedreigd door de emancipatie van de arbeidersklasse en van vrouwen, probeert men in de kolonie een ideale maatschappij uit te bouwen. Belgen moeten er heersen over Congolezen, mannen over vrouwen, Belgische mannen moeten er hoofdarbeid doen, Congolese mannen handenarbeid, Belgische en Congolese vrouwen mogen hoogstens huismoeders, verpleegsters of vroedvrouwen worden, en seksuele of wettelijk erkende relaties tussen mensen van verschillende rassen zijn uit den boze. Tijdens het interbellum probeert de koloniale overheid in Congo actief de geboorte van Eurafrikaanse kinderen tegen te gaan door concubinage te bestrijden en de overkomst van Belgische echtparen en families aan te moedigen.

Hoewel de koloniale overheid pas relatief laat besliste om Belgische vrouwen en gezinnen aan te moedigen naar Congo te verhuizen, is de gangbare opvatting dat er voor de Eerste wereldoorlog enkel missiezusters in Congo verbleven, niet juist. Vast staat wel dat er tot op heden nauwelijks iets is geweten over de rol en de ervaringen van Congolese en Belgische vrouwen in Congo. Dit betekent niet dat hun rol verwaarloosbaar was, maar het wijst veeleer op een algemene gender bias in het historisch en antropologisch onderzoek naar de Congolese koloniale cultuur, dat zich tot nu toe nagenoeg volledig op de politieke en publieke ruimte richtte (zie essay *De vergeten Congolees*).

Het is alleszins bekend dat Belgische vrouwen een niet te verwaarlozen rol speelden in het missie- en beschavingswerk en in activiteiten gericht op sociale controle over de lokale bevolking. Deze moesten er bijvoorbeeld toe leiden dat Congolese vrouwen meer kinderen baarden. Door hen flessenmelk te geven, hoopte men dat ze om het jaar of om de twee jaar zouden baren (in plaats van om de vier of vijf jaar, zoals dat in prekoloniale maatschappijen de gewoonte was) en dit met het oog op het kweken van een arbeidsleger voor de *Union Minière* du Haut-Katanga (De Meulder 1996).

Met andere woorden, politiek beperkt zich niet tot het politieke en publieke domein; het is onlosmakelijk verweven met eender welke sociale handelingen en menselijke gedragingen. De koloniale verhoudingen tekenden zich dan ook niet alleen af in de koloniale beleidsvorming, op de rubberplantages of op de industriële werkvloer, maar ook binnen het alledaagse leven, het missiewerk en in het huishouden. Indien we ons baseren op onderzoek naar Westerse vrouwen in de Europese koloniale context, kunnen we ervan uitgaan dat het met name in de caritatieve en huiselijke sfeer was dat de aanwezigheid van Belgische vrouwen voor de verwezenlijking van het koloniale project materiële en symbo-

lische betekenis kreeg (Ware 1992; Deirde 1995; Grewal 1996; Pickles 2002; Boehmer 2005; Burton 2003; De Mul 2007).

Toen Belgische mannen die koloniale functies opnamen in Congo – officieren, ambtenaren, handelsreizigers, industriëlen – zich, aangemoedigd door de koloniale overheid, steeds vaker lieten vergezellen van hun echtgenotes, was de onderliggende gedachte dat vrouwen een goede invloed zouden uitoefenen op hun mannen door hen steun en materiële verzorging te bieden en hen te helpen weerstaan aan moreel verwerpelijke verleidingen – zedenverwilderings, alcoholmisbruik – die, zoals verondersteld werd, in tropische gebieden altijd op de loer lagen (Ceuppens 2003). Enerzijds waren deze Europese vrouwen afhankelijk van hun echtgenoot wat hun rol en sociale status betrof, net zoals dat in het toenmalige thuisland het geval was. Het waren voornamelijk huisvrouwen en moeders die in hun vrije tijd een handje toestaken in de sociale sector of bij het missiewerk. Anderzijds kunnen we er hypothetisch ook van uitgaan dat hun verblijf in de koloniën ruimte moet hebben geboden om lossers dan in het thuisland om te gaan met de gangbare vrouwelijke gedrags- en verwachtingspatronen (Strobel 1991). Toch voldeden vrouwen in Congo in het algemeen veel meer aan die verwachtingspatronen dan vrouwen in de metropolis. Veel meer vrouwen waren getrouwd of oefenden buitenshuis geen beroepsactiviteit uit en ze hadden meer kinderen (Ceuppens 2003).

In haar onderzoek naar de rol van witte vrouwen in het koloniale huishouden in Nederlands-Indië, stelt Frances Gouda (1998) dat ze in de dagelijkse omgang met hun inheemse huisbedienden en werkvolk uitdrukking gaven aan hun koloniale opvattingen. Binnenshuis was ‘een retoriek van de familie’ gangbaar, waarbij de bedienden beschouwd werden als ‘kinderen’ die onder voogdij stonden van hun Europese ‘ouders’ (Locher-Scholten 1994). De term *boy* voor Congolese bedienden wijst erop dat een soortgelijke familiemetafoor ook in de Belgische koloniale context circuleerde. Ook uit de dagboeken van Gabriëlle Sillye van het einde van de negentiende eeuw, blijkt dat zij het surveilleren van bedienden opvatte als haar moederlijke, opvoedende taak (Morimont 1999 in 's Jegers 2004). Zo oefenden deze Europese vrouwen de controle uit over de Congolese klasse in het huishouden, terwijl mannen een paternalistische retoriek hanteerden in het publieke domein. Omdat de nabijheid van gekoloniseerden een noodzakelijke voorwaarde was om sociale hiërarchieën überhaupt voelbaar te maken, kan men stellen dat de toelating van gekoloniseerden tot het Europese huishouden in de tropen in zekere zin vereist was om overheersing mogelijk te maken. Terwijl huishoudelijke hulp een luxe was geworden die de middenklasse van het Europa van de late negentiende en het begin van de twintigste eeuwse

zich nauwelijks kon permitteren, bleven bedienden een vast onderdeel van koloniale huishoudens, zelfs van de minder begoede Europeanen. Huisbedienden waren voornamelijk Congolese mannen. De zogenaamde *Ménagères* kwamen vooral voor in de periode voor de Tweede Wereldoorlog, met andere woorden, voor de overkomst van Europese huisgezinnen. In overeenstemming met de toenmalige geseksualiseerde opvattingen over Congolese vrouwen, die ‘wild’ en ‘wellustig’ zouden zijn en een bedreiging zouden vormen voor de zeden van de witte mannen, werd doorgaans over de Congolese *ménagère* gezegd ‘*qu’elle sert à tout, sauf à faire le ménage*’ (Ceuppens 2003). In de meeste koloniale maatschappijen golden ‘inheemse’ mannen overigens als ‘beschaafder’ dan vrouwen. Tezelfdertijd werden deze vrouwen enerzijds de kans ontnomen om zich te ‘beschaven’ door middel van onderwijs en anderzijds, werden ze net als Europese vrouwen geïdealiseerd als behoedsters van de traditie. Het uitbesteden van zogenaamd vrouwelijke taken aan mannen was ook een manier om deze laatsten symbolisch te ‘ontmannen’. De Belgische vrouw had in deze context ook een symbolische rol te vervullen. Ze was de symbolische drager van de koloniale cultuur, voornamelijk omdat haar seksualiteit gezien werd als emblematisch voor de onberispelijkheid en de morele deugdzaamheid van de koloniale cultuur. Dit vrouwbeeld bevatte ideeën zoals zuiverheid, deugdzaamheid en zedelijkheid en de niet-seksuele moraliteit van het moederschap (Grewal 1996). De kritiek waaraan koloniale vrouwen onderhevig waren – bijvoorbeeld omdat ze hun naakte benen vertoonden of hun bedienden zouden proberen te verleiden (Ceuppens 2003) – kan dan ook gelezen worden als een sociale correctie op hun gefaalde symbolische functie. Deze rol bestond bij gratie van een tegenstelling met expliciet geseksualiseerde opvattingen over exotische Congolese vrouwen, wier seksualiteit zelden of nooit gelieerd werd met het moederschap (zie bijvoorbeeld in *Black Venus* van Jef Geeraerts, 1968). Geassocieerd met morele waardigheid, schoonheid en gecontroleerde seksualiteit, wordt het lichaam van de westerse vrouw een symbolische drager van de Europese beschaving en maakte het als dusdanig een kwalitatief onderscheid tussen de Belgische en Afrikaanse cultuur mogelijk.

‘Witte ridders’ in postkoloniale tijden

De fascinatie voor niet-westerse vrouwen is vandaag in Vlaanderen nog steeds merkbaar. In het bijzonder het reddingsparadigma – ‘witte mannen die bruine vrouwen van bruine mannen redden’ – blijkt ook vandaag erg populair. Denk maar aan de manier waarop het ‘lot van vrouwen’ ingeroepen werd om de oorlog tegen Afghanistan te legitimeren.

En toen de Amerikaans-Britse troepen Kabul 'bevrijdden' van de Taliban, en de media hongerig waren naar beelden van vrouwen die hun blauwe boerka op straat zouden afgooien, klonk het uit de mond van G.W. Bush: 'De moeders en dochters van Afghanistan waren gevangenen in hun eigen huizen. Het was hen verboden te werken en naar school te gaan. Vandaag zijn de vrouwen vrij!' In het kielzog van 9/11 en de oorlog tegen het terrorisme, is een opvallende heropleving merkbaar van de westerse aandacht voor vrouwen uit niet-Westerse, en meer specifiek uit Arabische moslimculturen. In wat volgt, richten we de aandacht op het reddingsparadigma in het hedendaagse Vlaanderen, waar het zich manifesteert in debatten over inburgering en interculturaliteit, zich toespitst op islam en volledig escaleert in discussies over de hoofddoek.

De vraag hoe integratie van moslimvrouwen moet worden bevorderd, was reeds opvallend aanwezig in Vlaanderen in de jaren negentig.²³ Ze is in het nieuwe millennium als het ware uitgegroeid tot een ware obsessie voor de moslimvrouw – het soort kleding dat ze draagt, de wijze waarop ze trouwt enzovoort. In 2004 riep Patrick Dewael op tot een verbod op het dragen van een hoofddoek op school om islamitische meisjes te bevrijden van hun 'mannelijke agressoren' en 'onderdrukkers'. Paradoxaal genoeg was voor Dewael de vermeende 'dwang tot sluiëren' in moslimculturen een aanleiding om repressieve maatregelen te treffen tegen het dragen van de hoofddoek in de publieke ruimte.²⁴

Dewael was slechts een stem in een koor van bekende en minder bekende figuren uit het volledige politieke spectrum, die zich in de laatste jaren ineens bezorgd toonden over moslimvrouwen. Het is echter opmerkelijk dat deze nieuwe pleitbezorgers voor vrouwenemancipatie de 'vrouwenkwestie' nooit belangrijk genoeg vinden om er zich over uit te spreken *buiten* het debat over multiculturaliteit. Tot nu toe hebben we deze politici en intellectuelen nog niet in de bres weten springen om een einde te maken aan de voortdurende loonsongelijkheid van mannen en vrouwen, voor de herverdeling van arbeid en zorg in de samenleving, of tegen het seksuele geweld waar een op vijf vrouwen in haar leven mee te maken krijgt. Terwijl legio politici, filosofen en intellectuelen zich genoodzaakt voelen om hun mening te uiten over de positie van moslimvrouwen op opiniepagina's van kranten en in het publieke debat in het algemeen, blijven ze opvallend zwijgzaam over verschillende en voortdurende vormen van ongelijkheden die bestaan tussen witte mannen en vrouwen in Vlaanderen.²⁵ Hun bekommernis met vrouwenemancipatie wordt klaarblijkelijk begrensd door de contouren van het multiculturele debat. Het laat zich dan ook eerder begrijpen als interventie binnen dit debat, dan als een reële ondersteuning van de feministische strijd en het werk van de vrouwenbewegingen in het land.

Daarnaast is het opvallend hoe ‘witte ridders’ – het zijn inderdaad voornamelijk blanke mannen – het debat over de hoofden van de betrokken vrouwen heen voeren met voornamelijk andere mannelijke gesprekspartners. Zo wordt vrouwen die al decennialang in de vrouwenbeweging actief zijn, ineens voorgespiegeld waar vrouwenemancipatie over zou gaan, met inbegrip van een schaamteloze herschrijving van de geschiedenis van vrouwenbewegingen in België. Intussen zijn moslimvrouwen (die uiteraard een overlappende categorie vormen met vrouwen die al decennialang in de vrouwenbeweging actief zijn) al jarenlang het grammaticale lijdende voorwerp van hun discours. Dit strookt niet met het basisprincipe van elke vrouwenstrijd, met name dat het verzet zich articuleert samen met en door vrouwen en sympathisanten van de strijd, die zich verenigen. Er zijn met andere woorden legio aanwijzingen dat witte ridders niet geïnteresseerd zijn in de reële strijd om de positie van vrouwen te verbeteren. De meesten gaan hoogstens op zoek naar singuliere vrouwen met een moslimachtergrond, die als ‘authentieke stem’ kunnen fungeren, om hun verhaal te ondersteunen. Dit verklaart het succes – en de vreemde positie – van een figuur als Ayaan Hirsi Ali, die haar discours trouwens ook loskoppelt van de collectieve dynamiek van de vrouwenbewegingen en als een *lone heroine* opereert. Ondanks vele inspanningen van de redders, en met name Dirk Verhofstadt, is het echter in België nog niet gelukt om een soortgelijke stem te vinden en promoten. Indien het hier nauwelijks over vrouwenemancipatie gaat, wat betekent dan de alomtegenwoordigheid van de figuur van ‘de moslimvrouw’ precies? Net als in voorgaande paragrafen over de koloniale periode, lijkt de retoriek van de vrouwenemancipatie voornamelijk te functioneren om een *cultureel onderscheid* te maken: om ‘moslimculturen’ te onderscheiden van ‘de westerse cultuur’. Net zoals het geval was in de koloniale periode, is de positie van de moslimvrouw, met andere woorden, eerder een symbolisch terrein waarop de hegemonie van de westerse cultuur wordt bevochten, dan een motivatie om het multiculturele debat aan te gaan. Haar veronderstelde onderdrukking wordt volgens dit reddingsparadigma opgevat als een graadmeter voor het verschil tussen, en de minderwaardigheid van, de moslimcultuur versus de westerse cultuur. Een begrip van ‘de moslimcultuur’ wordt volgens deze redenering onlosmakelijk verbonden met vrouwonvriendelijkheid en tegengesteld aan een Vlaamse cultuur waar de vrouwenemancipatie al verder gevorderd, of zelfs volledig verwezenlijkt zou zijn. Autonomie en zelfbeschikingsrecht zouden in het algemeen afwezig zijn in moslimculturen, terwijl Vlaamse vrouwen een graadmeter zouden zijn van succesvolle, onafhankelijke personen die bevrijd zijn van elke vorm van sociale controle, codes of normen waaraan ze geacht worden te voldoen.

Deze voorstelling van zaken getuigt niet alleen van onwetendheid, maar is ook schadelijk, voor zowel moslimvrouwen als witte vrouwen en hun onderlinge verhoudingen, omdat het de grond onder de voeten haalt van *alle* vrouwen die zich willen organiseren om hun situatie te verbeteren: moslimvrouwen worden immers verondersteld slachtoffers te zijn die hun eigen lot niet in handen kunnen nemen en witte vrouwen worden geacht geen reden meer te hebben om zich rond genderongelijkheid te mobiliseren.

In beide gevallen strookt dit geenszins met de werkelijke ervaringen en levenstrajecten van vrouwen. Eerder somden we al enkele hete hangijzers op die nog steeds brandend actueel zijn binnen de feministische strijd en we kunnen de lijst nog langer maken: vrouwen blijven nog steeds in de minderheid in het publieke debat en in de politiek, vrouwelijke schoonheidsidealen en de commodificatie van vrouwenlichamen in media en reclame oefenen een schadelijke invloed uit op het zelfbeeld van meisjes, de dubbele seksuele moraal behoort nog lang niet tot het verleden, de mate waarin armoede vrouwelijk is, en ga zo maar verder. Er schort ook danig wat aan de opvatting dat moslimvrouwen passieve slachtoffers zouden zijn van culturele gebruiken. Net zoals er niet zoiets bestaat als de ervaring van ‘de Vlaamse vrouw’, is het een illusie te denken dat de inherent diverse en sterk uiteenlopende ervaringen van individuele moslimvrouwen in Vlaanderen te reduceren zijn tot een eenduidige categorie van ‘de moslimvrouw’. De veelvuldige manieren waarop *alle* vrouwen (en mannen) emotioneel, religieus of cultureel verwant zijn met de tradities en gebruiken waarmee ze zijn opgegroeid, zijn nooit vast en blijvend, maar vaak tegenstrijdig en veranderlijk doorheen de tijd. Bovendien houdt de reductie van moslimvrouwen tot een cultureel slachtofferschap een grove misvatting, en zelfs ontkenning, in van de manier waarop vrouwen actief vormgeven aan hun identiteit. De opvatting dat deze moslimvrouwen onderdrukt zouden zijn, houdt geen rekening met een realiteit waarin vrouwen ervoor kiezen om zich bepaalde culturele tradities en gebruiken toe te eigenen. Met andere woorden, het reddingsparadigma houdt geen rekening met het handelende vermogen van moslimvrouwen.

Daarnaast versterkt de nadruk op de veronderstelde achtergestelde positie van moslimvrouwen een binair wereldbeeld tussen enerzijds de Vlaamse cultuur en anderzijds ‘een moslimcultuur’ (die dan uiteenlopende en meervoudige Arabische en Turkse culturele tradities onder één noemer zou moeten samenbrengen). Dat binaire wereldbeeld strookt geenszins met de culturele vermenging en hybriditeit die het dagelijkse leven in Vlaanderen kenmerkt. Net als iedereen, leven moslimvrouwen – of ze nu een Turkse, Arabische of Vlaamse achtergrond hebben – in een werke-

lijkheid waarin ze niet alleen zijn beïnvloed door de culturele normen en waarden die ze eventueel van thuis uit hebben meegekregen, maar ook door de westerse neo-liberale samenleving waarin ze actief een rol spelen. Voor zulke complexe processen van identiteitsvorming is in het traditionele discours over 'de moslimvrouw' echter doorgaans weinig of geen ruimte. Met andere woorden, wie het reddingsdiscours over de moslimvrouw van naderbij bekijkt, merkt al gauw dat het doordrongen is van bedenkelijke en onjuiste ideeën over westerse vrouwen en over moslimvrouwen. *Cui bono?* Het is hoogtijd om de focus in het debat te verschuiven, weg van de positie van 'bruine vrouwen' naar het discours van 'witte mannen die bruine vrouwen wens te redden van bruine mannen,' en de vraag te stellen waarom en welk belang zij bij het investeren in dit reddingsdiscours hebben. Terwijl vrouwen ogenschijnlijk de voornaamste bekommernis zijn, wordt intussen de culturele strijd grotendeels onder mannelijke intellectuelen en politici gevoerd, een strijd die gaat over de definiëring van beschaving en cultuur waarbij volledig voorbijgegaan wordt aan de reële strijd en de belangen van vrouwen.

Tot slot nog dit. De koloniale continuïteit in het huidige publieke vertoog over 'de moslimvrouw' beperkt zich niet tot het mechanisme van 'witte mannen die bruine vrouwen redden van bruine mannen', maar vertoont eveneens opmerkelijke parallellen met het negentiende-eeuwse koloniale discours over moslimvrouwen. Het is in dit verband geen toeval dat een van de bekendste antikoloniale denkers, met name Frantz Fanon, het essay *Algerije ontsluiert* schreef. De gesluierte Algerijnse vrouw was immers al een centrale figuur binnen het fantasme dat in de negentiende eeuw *de Orient* werd genoemd. De gesluierte vrouw kan in deze optiek worden opgevat als het enigmatische symbool van het verbodene en 'vreemde' terrein van Algerije. Haar sluier is in letterlijke zin een herinnering aan de geslotenheid van de private ruimte Algerije die Europeanen wilden betreden, maar waartoe ze geen toegang kregen. In *The Colonial Harem* (1986) bespreekt Malek Alloula de fascinatie van Europeanen voor gesluierte Algerijnse vrouwen. Die blijkt onder meer uit het succes van koloniale postkaarten met hun afbeeldingen. Alloula bespreekt de foto's van deze vrouwen als een gewelddadige poging om hen te ontsluieren en om het zichtbaar proberen maken van vrouwelijke lichamen die geacht worden onzichtbaar te blijven. Doordat de Algerijnse vrouw zich voor de lens van de Europese fotograaf ontsluiert, kan die laatste zijn lusten en verlangens naar het zien van het onbekende vervullen. Intussen echter blijven de redeneringen van Vlaamse politici en intellectuelen die schuil zitten achter hun bezorgdheid over de positie van moslimvrouwen in het algemeen en het verbod op de hoofddoek in het bijzonder, doorgaans goed bedekt.

Feministische beschavingspolitiek: *Save our Sisters*

Voorgaande analyse van de wijze waarop de taal van de vrouwenemancipatie en van het feminisme geëncapsuleerd wordt binnen oude koloniale and hedendaagse neokoloniale vertogen, kan een zekere onschuld suggereren van het feministische gedachtegoed zelf, alsof het louter door anderen zou zijn ingezet voor bedenkelijke doeleinden. De geschiedenis van de vrouwenbeweging leert ons dat dit niet het geval is. In haar onderzoek naar de geschiedenis van de vrouwenbeweging in relatie tot natievorming, nationalisme en kolonialisme in Nederland, toont historica Bertelme Waaldijk aan hoe de negentiende-eeuwse vrouwenbewegingen geen opvattingen over vrouwelijkheid hanteerden die de koloniale relaties overschreden of ondermijnden. Om de rechten van (witte, 'beschaafde') vrouwen te bevechten, zo stelt Waaldijk, werd impliciet en expliciet stelling ingenomen tegen 'andere vrouwen' (de gekoloniseerde vrouw, de prostituee, de arbeidersvrouw) die zogenaamd 'gered' moesten worden. Conventionele tegenstellingen gebaseerd op ras, seksualiteit en klasse werden inderdaad door de leden van de vrouwenbewegingen overgenomen.

Leila Ahmed spreekt in ongezuiverde termen van feminisme als 'een dienstmeid van het kolonialisme' en zegt dat het Europese en Noord-Amerikaanse feminisme, eens buiten de westerse wereld, van een verzetbeweging tegen de mannelijke overheersing binnen de eigen samenleving veranderde in een volgzzaam hulpje van de koloniale politiek van diezelfde mannelijke overheersers in de overzeese gebieden. Zo werd het geloof in de superioriteit van de Europese beschaving boven gekoloniseerden doorgaans hoog gehouden in de teksten van suffragettes zoals de Nederlandse Aletta Jacobs, terwijl tezelfdertijd patriarchale houdingen en de ondergeschiktheid van duizenden Europese vrouwen werd betreurd. Algemeen kan worden gesteld dat de laatnegentiende-eeuwse vrouwenstrijd in Europa voortbouwde op de fundamenteën van raciale superioriteit en nationale trots die eigen waren aan de habitus van het Europese imperialisme (Burton 1994).

Over de verweving van de koloniale geschiedenis met de geschiedenis van de strijd voor vrouwenrechten in België, is tot op heden weinig geweten. Nochtans zijn er voldoende redenen om aan te nemen dat ook in de Belgische context geen sprake was van volledig van elkaar losstaande zaken en dat de strijd voor vrouwenrechten door de toenmalige koloniale tijdsgeest werd gevoed. Een treffend voorbeeld hiervan zijn de twee gebeurtenissen die in 1897 gelijktijdig plaatsvonden in Brussel: de Koloniale Tentoonstelling enerzijds en een groot Internationaal Feministisch Congres, georganiseerd door de *Ligue belge du droit des femmes*, anderzijds. Op dat laatste congres riepen de Afgevaardigden van de Internationale Vrouwenraad de Belgische vrouwen op om hun krachten te bun-

delen in een nationaal overlegorgaan. Het was de aanleiding om een gemeenschappelijk front te vormen van vrouwenorganisaties over de zuilen en politieke en filosofische strekkingen heen – thans de Nederlandstalige Vrouwenraad van België (NVR) en de Conseil des Femmes Francophones de Belgique. Maar de grensoverschrijdingen die bij het bundelen van de krachten ter verdediging van de vrouw plaatsvonden, waren niet onbeperkt.

Ter gelegenheid van de Koloniale Wereldtentoonstelling was een groep Congolezen naar Brussel gehaald en in een replica van een ‘negerdorp’ tentoongesteld om het Belgische publiek met hen te laten kennismaken. Het is bekend dat zeven Congolezen ziek werden en de reis niet overleefden. Hun overlijden lokte een storm van protest uit onder toenmalige antikolonialen. In zijn boek over de koloniale tentoonstellingen spreekt Maarten Couttenier (2005) over een nationale rel en een resem tegenstanders die opriepen tot het sluiten van de tentoonstelling. Maar een officieel standpunt rond deze controversie is er, voor zover we weten, vanuit de Belgische vrouwenbewegingen of het Internationaal Feministisch Congres niet gekomen. Nochtans is bekend dat Marie Popelin, oprichtster van *Ligue belge du droit des femmes*, een broer had die een hogere officersfunctie uitoefende in het Belgische leger, met de eerste lichterding officieren naar Congo was vertrokken en er in 1882 ook gestorven is.²⁶ Het thema kan haar dus niet ongevoelig hebben gelaten. Mogelijk werd binnen de toenmalige vrouwenbeweging een consensus over een eventueel rassen- of cultuuroverschrijdend solidariteitsbetoon met de Congolezen ondenkbaar geacht.

Opvattingen over rassen- en cultuurhiërarchieën leidden ertoe dat de vrouwenbewegingen geen aansluiting zochten bij Congolese vrouwen. Feitelijk betekende dit dat Congolese vrouwen veel langer dan Belgische vrouwen politiek onmondig bleven. Bijna tien jaar nadat vrouwen in België volwaardig stemrecht hadden gekregen, werden in Belgisch Congo in 1957 gemeenteraadsverkiezingen gehouden, waarbij Congolese vrouwen nog steeds werden uitgesloten van de stembusgang. Opvallend genoeg gebeurde dit ondanks de duidelijke wens van Congolese bewegingen zoals Action Socialiste voor ‘*le vote égal de chaque citoyen, homme ou femme*’ (Creve 1999). Congolese vrouwen kregen uiteindelijk pas stemrecht lang na de onafhankelijkheid van het land, in 1977.²⁷ Met andere woorden, door direct en indirect te bogen op ideeën over raciale en nationale superioriteit, konden witte vrouwen naar dezelfde rechten als die van de Europese mannen streven. Maar al te vaak wordt vergeten dat ze hun aanspraak op stemrecht en gelijkheid konden maken ondanks – of met behulp van – een discours dat er zich van onthield om de positie van Congolese vrouwen te bevorderen, dan wel verzwakte.

Beschavings- en culturele politiek zijn met andere woorden allesbehalve vreemd aan de traditie van het feminisme en de vrouwenbewegingen. En op zich wekt dat geen verbazing, gegeven het feit dat de vrouwenbeweging een van de (vele) locaties is waar (culturele) identiteiten bevraagd maar ook gemaakt en geconsolideerd worden. Deze culturele dimensie heeft bovendien aan belang gewonnen in het post-1989 geopolitieke tijdperk van 'de botsende beschavingen' en de *war on terror*. In een vorige paragraaf vestigden we reeds de aandacht op de wijze waarop 'het lot van de vrouwen' ingezet wordt in de oorlogen van deze tijden. En alsof de verklaringen van de *masters of war* niet genoeg zouden zijn om ons van de zaak te overtuigen, werden we bij de eerste oorlog die in het nieuwe millennium uitbrak ook nog eens getrakteerd op het vijfminuten-televisiefeminisme van Laura Bush en Cherry Blair, die zich even opwierpen als voorvechtsters van de rechten van Afghaanse vrouwen. Blijft de vraag hoe vrouwenbewegingen zich tegenover dergelijke instrumentalisering positioneren.

Het antwoord is meervoudig. Een deel van de vrouwenbeweging ziet er weinig graten in zich te buigen over wie onrecht tegen vrouwen op de agenda bracht of over hoe dat gedaan werd. Volgens hen zijn deze vragen ondergeschikt aan het belangrijkste, met name dat er over het lot van vrouwen gepraat wordt. In de Verenigde Staten kon de oorlog tegen Afghanistan bijvoorbeeld op de uitdrukkelijke goedkeuring van de Feminist Majority rekenen. Een ander deel van de vrouwenbeweging verzet zich met hand en tand tegen dergelijke instrumentalisering. De Egyptische feministe Nawal El Saadawi bijvoorbeeld is een gevestigde stem van een antikoloniaal feminisme, en kwam de voorbije jaren haar boodschap regelmatig bij vrouwenbewegingen in ons land verkondigen. Het transnationale netwerk 'Vrouwen in het Zwart' ontwikkelt al meer dan twintig jaar een politiek en een praktijk waarin een feministische kritiek op oorlog, militarisme, kolonialisme en bezetting centraal staat.²⁸ De situatie in Afghanistan wordt bovendien gekenmerkt door het feit dat een vrouwengroep die internationaal gekend is, de Revolutionary Association of the Women of Afghanistan (RAWA), al dertig jaar erg actief is in de strijd voor vrouwenrechten in het land.²⁹ RAWA zette de strijd voort tijdens de oorlog, en bestreed tezelfdertijd ook de oorlog zelf. Een feministische transnationale alliantie met RAWA lag voor de hand, en is er tot op zekere hoogte ook gekomen. Maar precies een groep als Feminist Majority was niet in staat om RAWA te steunen, hetgeen de situatie wel bijzonder ironisch (en pijnlijk) maakte.³⁰ Afghanistan wordt de oorlog verklaard, zagezegd onder meer om vrouwen te bevrijden, en de bommen kunnen op de goedkeuring rekening van een feministische groep in het Westen, terwijl hun feministische 'zusters' in

Afghanistan steun vragen in hun strijd tegen de de oorlog en in de kou blijven staan. *Sisterhood is powerful?*

Ook in het landschap van de Belgische vrouwenbewegingen komen we, op kleinere schaal weliswaar, soortgelijke *de facto* feministische allianties met imperialistische politiek tegen. Denk maar aan de problematische campagnes over, en representaties van vrouwen in Afghanistan. Het gaat hier om campagnes die zich presenteren als ‘niet politiek’, maar wel gefocust zijn op humanitaire steun en de empowering van vrouwen, zoals bijvoorbeeld het project van NVR om een vrouwenhuis in Istalif te steunen.³¹ Er schort echter een en ander aan de poging om dergelijke initiatieven als ‘niet politiek’ voor te stellen. Ten eerste is het belangrijk om te erkennen dat dit soort campagnes wel degelijk bijdragen aan de problematische beeldvorming over Afghaanse vrouwen als onmondige slachtoffers. Bovendien mag de campagne beweren niet politiek te zijn, dit soort beeldvorming wordt wel stevast ingezet voor andere politieke agenda’s. Het is bovendien naïef te denken dat men zich in een oorlog zoals die in Afghanistan buiten de politieke economie kan plaatsen, en tot nader order kan een problematische politiek het best bestreden worden door er een andere politiek tegenover te stellen, niet door een ‘niet-politieke’ strategie.

Ten tweede neemt dit soort campagnes daadwerkelijk grond onder de voeten van een vrouwenbeweging zoals RAWA, die de politieke strijd wel voert, en die het opneemt zowel voor vrouwenrechten, als tegen de religieus-patriarchale onderdrukking van vrouwen (door zowel de algemeen verguisde Taliban als door de Northern Alliance, die de westerse machten plots als de politieke partner voorstelden), alsook tegen de Amerikaans-Britse oorlog tegen Afghanistan – en die alle transnationale steun en solidariteit zou kunnen gebruiken.

Deze twee bedenkingen bij de ‘red de vrouwen van Afghanistan’ campagnes brengen ons tot de volgende vaststelling: blijkbaar kan ‘de vrouw in Afghanistan’ als anoniem slachtoffer – een schim onder een blauwe burka, een stille getuige – wel ondersteund worden, maar ligt dat ineens veel moeilijker met mondige Afghaanse vrouwen die een politieke emancipatiestrijd trachten voeren. 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. Het is meer dan tijd om die vraag te stellen. Het gebeurt immers nog al te vaak dat uiteindelijk alleen westerse vrouwen subjecten met een politiek handelsvermogen worden, terwijl niet-westerse vrouwen niet boven hun status als object uitstijgen (Mohanty 1997; zie ook De Mul 2009). Onder-

tussen hebben verschillende vrouwengroepen en feministische stemmen de NVR herhaaldelijk gevraagd om bewuster met beeldvorming rond vrouwen in Afghanistan om te gaan, maar tot op de dag van vandaag kan men in Brussel het Amazonehuis binnenstappen en opgespelde blauwe boerka's zien.

Feminisme en multiculturalisme:
the art of asking bad questions

Uiteindelijk uiten de discussies over beschaving en culturele politiek binnen de vrouwenbewegingen in Vlaanderen zich minder in relatie tot geopolitieke kwesties dan wel in relatie tot 'het multiculturele debat' – hoewel die twee niveaus met elkaar verbonden zijn. In wat volgt, bespreken we een aantal elementen in de manier waarop 'het multiculturele debat' zich binnen de vrouwenbeweging stelt, zonder de pretentie te hebben om deze kwestie hier uitputtend te kunnen behandelen (voor een uitgebreide studie van hoe de witte vrouwenbeweging zich verhoudt tot multiculturalisme, zie S'Jegers 2005; zie ook Coene en Longman 2005). Ons uitgangspunt is een tweevoudige dynamiek die het landschap van vrouwenbewegingen in België de laatste decennia kenmerkte. Enerzijds ontstonden sinds de jaren 1980 organisaties voor en door wat toen 'migrantenvrouwen' genoemd werden. Het waren veelal kleine, laagdrempelige organisaties die migrantenvrouwen van de eerste generatie trachtten te bereiken. In een poging om die proliferatie van nieuwe vrouwenorganisaties, die nieuwe vragen en kwesties op de agenda zetten, te organiseren in een 'aanspreekpunt' voor het beleid en de witte gevestigde vrouwenorganisaties, werd eind jaren 1990 het Steunpunt voor Allochtone Meisjes en Vrouwen (SAMV) opgericht.³² Naast die representatieve functie ten aanzien van het beleid en de witte vrouwenbeweging, was de werking van het SAMV gericht op de ondersteuning van processen van *empowerment* en emancipatie binnen die caleidoscoop van migrantenvrouwenorganisaties.

Door de groeiende aanwezigheid van wat ondertussen 'allochtone' vrouwengroepen genoemd wordt, en door het maatschappelijk debat waarin 'de multiculturele kwestie' aan belang won, begonnen anderzijds de gevestigde witte vrouwengroepen te beseffen hoe 'wit' hun werking tot dan toe was, en kwamen onder druk te staan om werk te maken van interculturalisering. Dit blijkt een proces van lange adem te zijn, dat de vorm aanneemt van een reeks van publieke en interne debatten, studiedagen en bezinningsmomenten, woordenwisselingen en polemiek, en dat niet zonder slag of stoot verloopt (zie ook S'Jegers). De interculturalisering vraagt vooral om het herbekijken van gevestigde denkbeelden

en agenda's van wat vrouwenemancipatie al dan niet inhoudt; iets wat trouwens niet alleen eigen is aan de interculturalisering, maar ook aan vernieuwing of verjonging.

Het is nog veel te vroeg om te beweren dat de vrouwenbeweging in Vlaanderen daadwerkelijk op een interculturele wijze georganiseerd is, maar er hebben zich de laatste jaren wel belangrijke veranderingen voorgedaan. Hierbij moeten we echter een belangrijke kanttekening plaatsen. Het besef van de witheid van de gevestigde vrouwenbeweging en de erkenning van de noodzaak aan interculturalisering werden in grote mate gedreven door de aanwezigheid en affirmaties van moslimvrouwen en hebben zich vertaald in een spreken over 'autochtone' en 'allochtone' vrouwen waarbij 'allochtone vrouwen' doorgaans als vrouwen van Arabische of Turkse afkomst begrepen worden. Vrouwen uit Latijns-Amerika of Azië bijvoorbeeld, blijken moeilijker zichtbaar te worden of een eigen ruimte te vinden in deze nieuwe kaders over de interculturalisering van de vrouwenbeweging. En diegenen die opnieuw helemaal buiten beeld blijven en 'vergeten' worden (zie vorig essay), zijn Congolese vrouwen in Vlaanderen en België. Ook binnen de gevestigde vrouwenbeweging vormen zij grotendeels geen onzichtbare, maar een *afwezige* categorie.

Tot nu toe is een uitkomst van het huidige interculturaliseringsproces dat het SAMV erin geslaagd is om langzaam maar zeker het zogenaamde 'kruispuntdenken' en methodieken geïnspireerd op dit denken over machtsverhoudingen en sociale ongelijkheden, te laten binnensijpelen in de vrouwenbewegingen in Vlaanderen. Binnen het kruispuntdenken worden concrete levens en trajecten van mensen bekeken als knooppunten van een veelheid van structurele verhoudingen die onze levens vormgeven – denk maar aan sociale verhoudingen van klasse, etniciteit, gender, seksualiteit, etc. Een dergelijk uitgangspunt staat haaks op de idee dat de samenleving simpelweg uit twee fundamentele categorieën zou bestaan (mannen en vrouwen volgens de feministen, de bourgeoisie en het proletariaat volgens de marxisten, witte en zwarte mensen volgens de zwarte bevrijdingsbewegingen, enzovoort) en noopt ons om de complexiteit van interagerende machtsverhoudingen in kaart te brengen. Het staat haaks op een notie van 'zusterschap' waarin (machts) verschillen tussen vrouwen onderling buiten beeld blijven, maar is gebaseerd op het ontwikkelen van solidariteit op basis van een engagement met die verschillen (zie ook Botman et. al 2001).

Voor de vrouwenbeweging, biedt het kruispuntdenken een manier om feminisme vorm te geven in relatie tot alle andere strijd tegen onderdrukking en onrecht waar vrouwen en mensen tout court (v/m/transgender) mee te maken hebben. Het NextGeneration netwerk vulde dit

kruispuntdenken aan door reflectie en methodieken te ontwikkelen om witte privileges in vraag te stellen, net om te vermijden dat het interculturaliseren zich louter zou richten op ‘allochtone vrouwen’, of dat ‘gender en etniciteitsdenken’ begrepen wordt als louter iets wat over niet-witte vrouwen zou gaan. Kruispuntdenken gaat immers ook om het zichtbaar maken van meerderheidsposities, in dit geval de etnische dominante positie, en bijgevolg ook over het reflexief leren omgaan met wat het betekent witte privileges te hebben in een racistische maatschappij en binnen een multiculturele, multi-etnische en multireligieuze vrouwenbeweging.³³ Daarnaast is het VrouwenOverlegKomitee (VOK) een inspirerend voorbeeld van een traject van een witte-vrouwenorganisatie – die als onafhankelijk pluralistisch feministisch platform tot stand kwam uit de tweede golf feminisme van de jaren 1970 – die op een gegeven moment de tanden zette in kwesties van diversiteit en multiculturaliteit, en met name het hete hangijzer van de hoofddoek, en erin slaagde om een feministische visie op multiculturaliteit te ontwikkelen voorbij de gepercipieerde tegenstelling tussen die twee. Die visie werd in 2005 in een brochure gepubliceerd (zie de bijdrage van Ida Dequeecker).

Zowel het kruispuntdenken van het SAMV als de feministische visie op multiculturaliteit van het VOK, moeten gesitueerd worden tegen een achtergrond van de dominante denkbeelden dat feminisme en multiculturalisme op gespannen voet met elkaar staan, en mogelijk zelfs volledig tegengesteld aan elkaar zijn. Wellicht de bekendste uitdrukking van dit uitgangspunt is te vinden in een invloedrijk essay uit de jaren 1990, genaamd ‘Is Multiculturalism Bad for Women?’ van Susan Moller Okin. Wat moet er gebeuren, vraagt Okin in dit stuk, als de aanspraken van minderheidsculturen of religies in tegenstrijd zijn met de gendergelijkheidsnormen die, althans formeel, onderschreven worden door liberale staten? Okin schrijft situeert zich binnen de liberale politieke theorie, waar ze op basis van genderverhoudingen, en met name de onderdrukking van vrouwen, een kritiek ontwikkelt op de notie van groepsrechten. Okin erkent dat vrouwenonderdrukking aan de orde is in *alle* culturen of religies, maar stelt dat westerse liberale culturen zich meer hebben kunnen losmaken van patriarchale dynamieken dan andere en dat deze bevrijding nu ondermijnd wordt door het culturele relativisme van het ‘minderheidsrechten’-multiculturalisme.

Deze lijn van argumentatie klinkt ondertussen bijzonder vertrouwd; Okin’s versie is slechts een bekende en toonaangevende formulering van een thema met vele variaties. Wij schenken hier in het bijzonder aandacht aan haar essay, omdat het enerzijds dominante maatschappelijke denkbeelden reflecteert, en anderzijds ook specifiek opgepakt werd binnen de vrouwenbeweging in Vlaanderen, waar het circuleerde en bedis-

cussieerd werd. Het kader dat Okin aanreikt om over vrouwenemancipatie en multiculturalisme na te denken, staat echter bol van de problemen, die reeds beginnen met de vraag in de titel van het essay (Bracke 2000). Ten eerste, kan men vragen stellen bij de notie van cultuur waarop dit argument een beroep doet. Okins bespreking van groepsrechten voor minderheden houdt een sterke homogenisering en 'reïficatie' in van wat die minderheidscultuur dan wel zou zijn. Op die manier worden culturen op een simpele manier voorgesteld, als homogene blokjes van verschillende kleurtjes, die netjes naast elkaar kunnen worden geplaatst in een mozaïek. Culturen lijken letterlijk 'uit één stuk' te bestaan – vrij van interne contradicties, strijd en verzet. Dit staat ver van het dynamische en hybride karakter van culturen, die net hun dynamiek ontleen aan tegenstellingen en meerduidigheden, die van etnische aard kunnen zijn, maar ook tegenstellingen van klasse, gender, religie, leeftijd, ideologie, enzovoort.

Ten tweede maakt dit kader een problematische connectie tussen vrouwenrechten en cultuur, waarbij vrouwenrechten in feite geculturaliseerd worden. Okin situeert vrouwenrechten binnen een specifieke cultuur – de westerse liberale – en ontzegt ze aan andere culturen. De implicatie voor vrouwenemancipatie is duidelijk: vrouwen kunnen zich slechts emanciperen in de mate waarin ze een westerse liberale cultuur binnentreden, en zich losmaken van andere culturele *attachments*. In dit kader wordt vrouwenemancipatie effectief tot eigendomsrecht van het liberale Westen verklaard en worden alle vormen van vrouwenstrijd, vrouwenemancipatie en feminisme die zich binnen 'andere' politieke, religieuze, culturele tradities en geografische locaties ontwikkelen, van de kaart geveegd. De veronderstelling dat de westerse liberale cultuur/traditie en een witte etniciteit naadloos met vrouwenemancipatie zouden samengaan – dat, inderdaad, vrouwenemancipatie het kenteken van een liberale traditie/cultuur zou zijn – is een onhoudbare stelling. Enerzijds toont de geschiedenis van de vrouwenbewegingen binnen liberale tradities, van de suffragettes tot tweede golf feminisme, aan hoezeer vrouwenemancipatie geen evidentie was, maar wel het gevolg van een harde en voortdurende strijd, die allesbehalve gestreden is. Anderzijds is er een rijke geschiedenis aan vrouwenbewegingen en feminisme buiten die westerse liberale traditie – denk maar aan moslimfeminisme over de hele wereld (dat de laatste jaren in Europa sterker georganiseerd wordt onder meer door de Barcelona Conferenties over islamitisch feminisme ³⁴), of het ecofeminisme van Vandana Shiva en vrouwengemeenschappen in India, of de sterke feministische stromingen binnen de Koerdische bevrijdingsbeweging. In derde instantie doet dit kader een beroep op een vreemdsoortig onderscheid tussen twee verschillende noties van culturen. Cultuur is

enerzijds iets wat aan minderheidsgroepen *plakt*, en niet aan westerse liberale culturen/tradities. Het zijn minderheden die cultuur ‘hebben’ (en dus ook culturele eetfestijnen en muziek kunnen organiseren), die de last van cultuur op hun schouders dragen, die met culturele *attachments* te maken hebben, kortom, die in culturele termen ‘particulier’ zijn. Anderzijds heeft Okin het regelmatig over de cultuur van de westerse liberale samenleving. Maar dan gaat het niet over particuliere culturele *attachments*, maar wel over een cultuur die het best algemene ‘universele’ normen en waarden belichaamt. Met andere woorden, een cultuur die niet zoals andere culturen gebonden is door particulariteit, een cultuur als geen ander. Het hele kader berust op een geponeerde superioriteit van die westerse liberale cultuur, die vervolgens conceptueel bevestigd wordt door twee verschillende noties van cultuur te gebruiken. Vanuit een kritische blik stelt zich bijvoorbeeld de vraag naar de culturele *attachments* van die westerse liberale cultuur (zie de bijdrage van Ida Dequeecker).

Tot slot worden cultuur en religie in Okins analyse voortdurend door elkaar gehaald. Het is een analytische en politieke verwarring die het multiculturele debat systematisch tekent. Religie is vandaag trouwens een van de hete hangijzers in de debatten binnen de vrouwenbeweging, wat met name sterk tot uitdrukking komt in de discussies rond de hoofddoek. Binnen de vrouwenbeweging en het feminisme wordt religie doorgaans gesitueerd aan de kant van het probleem, bij de vrouwonvriendelijke dynamieken die bestreden moeten worden. Dit is vooral het geval binnen de meer onafhankelijke, linkse vrouwenbeweging, en ook binnen de liberale vrouwenbeweging. Maar tegelijkertijd hebben binnen alle religieuze tradities vrouwen zich georganiseerd en gestreden voor hun rechten, en zo ook in Vlaanderen waar de KAV een sterke factor binnen de vrouwenbeweging is (over religie en emancipatie, zie het volgende essay). Dit is echter een geschiedenis van het feminisme die minder gekend of zichtbaar is, en die ook niet meteen een grond van solidariteit bood toen de discussies over de hoofddoek losbarstten, behalve dan bij de feministische bevrijdingstheologen (van bijvoorbeeld de Werkplaats Theologie en Maatschappij). Binnen de gevestigde witte vrouwenbeweging was de kwestie van de hoofddoek allesbehalve evident, voor zowel onafhankelijke, linkse en liberale alsook voor katholieke vrouwenorganisaties.

Maar binnen de gevestigde vrouwenbeweging is het uiteindelijk vanuit de onafhankelijke linkse hoek – en niet vanuit liberale noch katholieke hoek (behalve dan de bevrijdingstheologen) – dat de vernieuwing van het feministische gedachtegoed met betrekking tot de hoofddoek, en het multiculturele debat, begon. Het SAMV speelde daarbij een belangrijke

rol door de hoofddoek consequent te plaatsen in een context van een veelheid aan mogelijke trajecten van emancipatie. En toen het hoofddoekendebat in 2004 opflakkerde, ontstonden nieuwe vrouwengroepen die de strijd tegen een mogelijk hoofddoekenverbod tot een speerpunt maakten (zoals het AMV of het platform ‘Blijf van mijn hoofddoek’). Het NextGeneration netwerk initieerde de campagne ‘Niet in onze naam!’ om het gebruik van de retoriek van het feminisme en de vrouwenemancipatie door ‘de witte ridders’, en voor racistische en islamofobe doeleinden, aan de kaak te stellen.³⁵ En tijdens diezelfde periode functioneert het feministische café FC Poppesnor als een plek waar nieuwe praktijken gezocht worden die een uitdrukking kunnen geven aan de verbondenheid in de strijd, een plek die effectief de ontmoetingen mogelijk maakte waar nieuwe vrouwengroepen en campagnes uit voortvloeiden.³⁶

Feministische herbronning: een collectief traject van verlangens

Tot slot staan we even stil bij de manier waarop we deze feministische herbronning zien gebeuren. Feminisme kan in principe opgevat worden als een set van verworven agendapunten die ‘we’ allemaal reeds zouden kennen en die we koste wat het kost – met of zonder de vrouwen in kwestie – moeten verdedigen. Dit is in feite de manier waarop feminisme in de dominante beschavingsvertogen figureert. Dit is bijvoorbeeld hoe Dirk Verhofstadt en andere liberale witte ridders met feminisme omgaan. Het is een bijzondere statische invulling, waarbij feminisme in feite geen beweging nodig heeft – het kan volstaan dat iemand aan haar of zijn bureau een aantal eisen die vrouwenemancipatie ten goede komen bedenkt. Het werk dat achter een bureau dient te gebeuren kan niet worden onderschat, als het tenminste goed gebeurt. Maar het is slechts een deel van het feminisme, dat effectief een *beweging* is, en uiteindelijk staat of valt met het op collectieve wijze organiseren van vrouwen. Feministische revoluties beginnen vaak in een keuken, aan een tafel, in een park, in een café, of om het even welke andere plaats waar vrouwen met een verschillende levensloop en verschillende bekommernissen over hun leven en hun emancipatie kunnen praten en langzamerhand de puzzelstukjes in elkaar kunnen passen. Het uitwisselen van verhalen over de eigen levens en het bespreken van structurele condities en beperkingen waar men in die levenstrajecten mee te maken heeft – het ‘persoonlijke politiek maken’ – is sinds jaar en dag de dynamische en gebruikelijke methode om gezamenlijke visies en standpunten te construeren en nieuwe feministische agenda’s tot stand te brengen. De geschiedenis van het

feminisme leert ons dat, hoe dominanter en homogener de levenscondities van de vrouwen die de agenda's opstellen zijn, hoe meer uitsluiting er *binnen* de vrouwenbeweging gecreëerd wordt. Kritiek van arbeidersvrouwen, niet-witte en niet-hetero vrouwen op de gevestigde feministische groepen, zijn een constante doorheen de geschiedenis van de vrouwenbeweging. Omgekeerd leert die geschiedenis ons eveneens dat, hoe diverser de trajecten en de posities zijn van de vrouwen (en mannen, en transgenders) die collectief de agenda's opstellen, hoe inclusiever en sterker een beweging kan worden. Bovendien vergen nieuwe maatschappelijke omstandigheden nieuwe strijdpunten, en is het een dynamische collectieve methodologie – en niet een concrete eis of standpunt – die de vitaliteit en relevantie van het feminisme waarborgt.

Precies die vitaliteit wordt gereflecteerd door een van de nieuwste groepen in het landschap van de vrouwenbeweging in Vlaanderen. Naar aanleiding van de plannen van het Antwerpse stadsbestuur om een hoofddoekenverbod in te voeren voor stadspersoneel met publieke functies, ontstond in 2007 het platform BOEH!, dat tot op de dag van vandaag als het meest sprekende voorbeeld van daadwerkelijke interculturalisering van de vrouwenbeweging in Vlaanderen mag gelden.³⁷ BOEH! brengt vrouwen samen van (verschillende) religieuze tot uitgesproken atheïstische achtergrond, vrouwen van Maghrebijnse origine en witte Vlaamse vrouwen, vrouwen die mee aan de basis lagen van het tweedegolf-feminisme in Vlaanderen en jonge vrouwen voor wie het engagement in BOEH! een eerste stap binnen de vrouwenbeweging is. Vrouwen die in hun persoonlijke levens de hoofddoek uiteenlopende betekenissen toekennen, maar die samen een politieke agenda opstellen waarin het dragen van een hoofddoek alsook het niet-dragen van een hoofddoek als de keuze van de vrouw in kwestie beschouwd wordt, een keuze die gevrijwaard moet worden van inmenging door de overheid of wie dan ook.

Doorheen een dergelijke politiek komt een nieuwe 'wij' tot stand, die trouwens vaak met aarzeling of tegenzin ontvangen wordt. Door de witte ridders, voor wie een feministische dynamiek die zich niet laat domesticeren door hun beschavingspolitiek een doorn in het oog is, maar ook door de media, die zich in contacten met BOEH! steevast richten op de vrouwen die een hoofddoek dragen. Alsof het nieuwe collectieve 'wij' waaraan BOEH! een uitdrukking geeft de verbeelding trotseert en het uitgangspunt dat 'wij' van mening zijn dat het al dan niet dragen van een hoofddoek een keuze moet zijn van de vrouw in kwestie, alleen door moslimvrouwen, of zelfs specifiek hoofddoekdragende vrouwen, gedragen zou worden. Behalve de specifieke werking van BOEH!, die door de voortschrijdende uitbreiding van hoofddoekenverbod broodnodig is,

is het cruciaal om stil te staan bij het nieuwe ‘wij’ dat door de werking van BOEH! tot stand komt: dit zijn de nieuwe identiteiten en collectiviteiten die het Vlaanderen van morgen maken, en die binnen en buiten de vrouwenbeweging, met of zonder herkenbare naam, in de maak zijn. Een ‘wij’ die ontstaat uit een feministisch engagement met (zowel de verschillen en gelijkenissen tussen) elkaar’s levens en verlangens. Of met de woorden van Audre Lorde: ³⁸

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

Tussen Dogma en Realiteit *Secularisme, multiculturalisme en nationalisme in Vlaanderen*

Sarah Bracke & Nadia Fadil

'The liberal claim that societies must be 'open' implies that majorities do not have an absolute right to remain undisturbed'

Talal Asad 2006

Moderniteit en religie leven op gespannen voet met elkaar. Dat is althans het verhaal dat ons van kindsbeen af onderwezen wordt. Moderniteit veronderstelt immers meer rationaliteit, een functionele taakverdeling en een streven naar geluk dat in de handen van het individu komt te liggen. En dat valt moeilijk te verzoenen met een maatschappelijke orde waarin religieuze doctrines de waarheid uitmaken en priesters voor individuele verlossing instaan.

Sinds de tweede helft van de twintigste eeuw is het echter duidelijk dat de belofte dat religie een minder centrale rol zou spelen, niet volledig wordt ingelost. Wanneer we onze blik even buiten de West-Europese grenzen verleggen, valt vooral op hoe religieuze groeperingen weinig aan mobiliteitscapaciteit lijken te hebben verloren. In Noord-Amerika wordt de presidentiële eed nog steeds afgesloten met een *God Bless America*. Pinksterkerken – die ook in Vlaanderen als paddenstoelen uit de grond schieten – spelen al een tijdje een cruciale rol in het maatschappelijke leven in Latijns-Amerika, subsaharaans Afrika en Zuidoost-Azië. Islamitische bewegingen fungeren sinds het einde van de jaren 1970 als de meest populaire politieke oppositiebewegingen, en in Oost-Europa leiden kerken sinds de val van de antireligieuze Sovjet-Unie een nieuw leven. De Amerikaanse socioloog Peter Berger spreekt in dat verband van een *desecularisering van de wereld*, verwijzend naar de aanhoudende of verhoogde populariteit van tal van religieuze bewegingen in verschillende wereldcontinenten. En volgens de Amerikaans-Spaanse socioloog José Casanova verschijnt het West-Europese seculiere model zelfs als een uitzondering, wanneer we het globaal religieus plaatje in overschouw nemen.

Het is dan ook opvallend dat in deze ‘postseculiere’ tijden – om het met de woorden van de Duitse filosoof Jürgen Habermas te zeggen – eisen voor een ‘strikte neutraliteit’ alsmaar luider lijken te weerklinken in het multicultureel debat. En sinds een aantal jaren vooral in verhouding tot een welbepaalde praktijk, met name het dragen van de hoofddoek op school, als ambtenaar of op de werkvloer. De hoofddoek wordt in zulke discussies tot een religieus symbool verengd – hierbij voorbijgaand aan het feit dat het door vele vrome moslims als een religieuze praktijk (en geen symbool) wordt gezien – en als een kledingstuk dat ‘de neutraliteit’ of het ‘samenhorigheidsgevoel’ zou kunnen verstoren door bepaalde overtuigingen expliciet op de voorgrond te brengen. Het heet dan dat de hoofddoek de neutraliteit die van een ambtenaar wordt verwacht schendt, of verschillen creëert tussen leerlingen op school.

In dit essay willen we stilstaan bij de wijze waarop een secularistisch denkbeeld doorspeelt in het multiculturele debat, en hoe het gecontrasteerd wordt met de islam en de religieuze beleving van jonge moslims. We stellen dit vooreerst vast in de wijze waarop de religieuze beleving bij jonge moslims als een ‘probleem’ wordt gezien, als een ontwikkeling die niet echt past in de ‘normale’ gang van zaken. Vervolgens verkennen we wat dit secularistische denkbeeld, als organisatievorm, precies inhoudt in relatie tot de doctrinaire vertaling ervan in het publieke debat. Secularisme, of de Belgische vertaling ervan, neutraliteit in de context van verzuiling, wordt als een vastomlijnd ideaalbeeld voorgesteld waar rond weinig discussie lijkt te bestaan. Tezelfdertijd zien we de laatste jaren een verschuiving waarbij het secularistische denkbeeld hoe langer hoe meer een laïcistische invulling krijgt die op gespannen voet staat met de geschiedenis en architectuur van het secularisme in België. In een derde deel stellen we een aantal denkpijpen voor die ons mogelijk moeten maken om het begrip secularisme, de verhouding tussen religie en de publieke ruimte, en de plaats van de islam in dit debat, op een kritischere en complexere wijze te benaderen.

(Islamitische) godsdienstbeleving als anachronisme

Groot was de verrassing in 1989 in Frankrijk toen bleek dat op Franse bodem geboren en getogen jonge vrouwen met Marokkaanse achtergrond hun haren met een hoofddoek wensten te tooien in navolging van een islamitisch voorschrift. Door wekenlang niet langer naar school te gaan nadat de directeur van hun school in Creil hen mét hoofddoek de toegang tot de schoolgebouwen had ontzegd, drukten ze niet alleen hun ongenoegen over dit verbod uit, maar benadrukten ze ook het belang

van de hoofddoek voor hun religieuze beleving.³⁹ Dit druiste echter in tegen wat als ‘normale’ ontwikkeling verondersteld werd: dat de religieuze praktijken van moslims, die in het kader van het naoorlogse tekort aan arbeidskrachten vanuit de oude kolonies en protectoraten naar Frankrijk werden gehaald, zich stelselmatig zou aanpassen aan de dominante secularisatietendenzen. Of om het met de woorden van Nair Sami, die op de gebeurtenissen van Creil reageerde: ‘De meerderheid van de migranten kiest, met respect voor de private overtuiging, voor een integratie in de gelaïciseerde maatschappij. Er is een feitelijke laïcisering gaande in de culturele en sociale gedragspatronen van deze immigratie.’⁴⁰ Het belang en de waarde die deze drie jonge meisjes aan hun islamitische praktijk en de hijab hechtten, paste niet in deze lineaire schema’s.

Veel veranderde in die twintig jaar niet. Niet in Frankrijk, en nog minder in Vlaanderen. Het feit dat de islam in het leven van vele tweede- en derdegeneratiejongeren een belangrijke rol speelt, wordt vaak als een ‘uitzonderlijke’ ontwikkeling gezien. Een ontwikkeling die niet echt past in de normale gang van zaken, en veeleer als symptoom voor sociale anomalie kan dienen. Kijken we naar de wijze waarop het dragen van de hoofddoek in het Vlaamse intellectuele landschap wordt geduid, dan stellen we vast dat ‘strakke secularistische’ denkbeelden, om het met de woorden van de Britse socioloog Tariq Modood (1998) te zeggen, als vertrekpunt worden genomen om deze religieuze ontwikkelingen te duiden. Denkbeelden die een sterke religiebeleving als een anachronisme aanschouwen, een reactionaire ontwikkeling die niet past in de evolutie van een moderne samenleving.

Een eerste veelgebruikt analysekader verbindt de opvallende godsdienstbeleving bij moslimjongeren met een *identitair terugplooiën*. Zo’n argumentatielijn vinden we terug in een recent opiniestuk van Rik Pinxten en Bjorn Siffer:

‘Het is algemeen bekend dat nogal wat migranten een identiteitscrisis doormaken. Ze beseffen dat hun afkomst of die van hun (voor) ouders elders ligt, ze zijn vaak de taal onvoldoende machtig en ze zien er ook wat anders uit dan de meerderheid van de andere mensen die ze dagelijks op straat ontmoeten. Ook een goede job vinden, ligt soms heel moeilijk. Wat is dan een begrijpelijke, menselijke reactie? Terugplooiën op een facet in je leven waarin je wel houvast vindt. Voor vele migranten is dit godsdienst. Wanneer ze dan ook nog eens op dit aspect worden aangevallen – geef toe, de islam is niet echt populair in het Westen – gaan ze heel defensief en radicaal reageren. Maar ze laten zich te gemakkelijk voor één gat vangen.’⁴¹

Dit zogenaamde ‘terugplooiën op één facet van hun identiteit’ wordt geduid vanuit drie oorzaken. Ten eerste is er de migratieachtergrond, en het idee dat moslimjongeren ‘tussen twee culturen’ zouden bengelen en een duidelijk referentiekader ontberen, wat tot de nodige ‘identiteitscrissen’ zou leiden. Dit identitaire terugplooiën wordt verder gelinkt aan de zwakke maatschappelijke positie waarin moslimminderheden verkeren, en aan het ‘houvast’ dat religie hen in deze omstandigheden zou bieden. Een redenering die niet alleen door voorstanders van het verbod op de hoofddoek wordt gehanteerd, maar ook door tegenstanders van een dergelijk verbod die de talrijke hoofddoekjes als een symptoom beschouwen voor de maatschappelijke achterstelling van de groep.⁴² Dit veronderstelt een kijk op geloof als een katalysator van een maatschappelijk lijden, als iets wat het voor mensen mogelijk maakt de moeilijke levensomstandigheden te overstijgen en zich een waardigheid toe te kennen. Pinxten en Siffer verwijzen ten slotte naar de maatschappelijke context, en de manier waarop de islam ter discussie wordt gesteld. De neiging van moslimjongeren om hun religieuze identiteit te affirmeren, wordt dan als een reactie gezien op de systematische aanvallen op en de denigrerende opmerkingen over moslims in het algemeen, en de islam in het bijzonder.

Een tweede verklaringsgrond wijdt de opvallende islamisering onder moslimjongeren aan de mobilisatie en de activiteiten van islamitische netwerken en organisaties die een islamisering van West-Europa nastreven. We wisten al dat de door de Israëlitische Bat Ye’or verkondigde *Eurabia*-these het bijzonder goed doet bij extreem rechtse groepen,⁴³ ondertussen schijnt dit kader ook aan populariteit te winnen bij zelfverklaarde progressieven. De auteurs Benno Barnard en Geert van Isten-dael waarschuwen in hun ophefmakende *Bericht aan weldenkend links* voor de naïviteit van links-progressieve Vlamingen die volgens hen blind blijven voor de manier waarop ‘de moderne islam (...) diepgaand door het nazisme geconditioneerd [is], onder meer via de Egyptische Broederschap.’⁴⁴ Ook in Hind Fraihi’s veelbesproken undercoverreportages in de Brusselse gemeente Molenbeek, wordt de wijk als een broeihaard van radicale en extremistische netwerken voorgesteld.

‘Ik zie met lede ogen hoe die extremisten steeds meer invloed krijgen. Ik voel hoe ze hun visie ook aan gematigde moslims proberen op te dringen. In sommige buurten word je als ongesluisde moslima bespuwd en uitgescholden. ‘De afvalligen’, zo worden vrouwen als ik genoemd. Je merkt het ook aan de manier waarop die extremisten over Belgen praten. Enkele jaren geleden waren Belgen nog gewoon Belgen, nu zijn het ‘ongelovigen’. (...) Ik zie het ook steeds erger

worden. In Molenbeek is de fundamentalistische moslimstaat onder-
tussen zo sterk geworden dat die zich niet meer zo gemakkelijk zal
laten afbreken. Bovendien moet er iemand moeite willen doen om
hem af te breken. Ik krijg het gevoel dat de meeste moslims het zo
wel goed vinden en dat het de Belgen eigenlijk niets kan schelen.⁴⁵

In Fraihi's citaat lezen we ten slotte een laatste, vaak gehanteerd argu-
ment om de zichtbare religiositeit van moslimjongeren te verklaren, na-
melijk de *groepsdruk*. De sterke opkomst van hoofddoeken in het straat-
beeld zou vooral te begrijpen zijn door de druk die jonge moslima's
ondervinden van hun vaders, hun broers of zelfs hun vriendinnen. In
zijn beruchte opiniestuk van 2004, dat van leer trok tegen hoofddoeken
op school, verwees Patrick Dewael naar de onhoudbare sociale druk en
het geweld dat jonge moslima's zouden ervaren in de Franse banlieues.⁴⁶
En de redenering kwam weer in het brandpunt van de belangstelling te
staan met de beslissing van de Antwerpse athenea om vanaf het school-
jaar 2009-2010 een strengere dresscode in hun huishoudelijk reglement
te integreren, waarbij zichtbare religieuze en politieke symbolen uit de
schoolgebouwen worden geweerd. De directrice van het Koninklijk
Atheneum van Antwerpen, Karin Heremans, verwijst met expliciete ter-
men naar de sociale druk die meisjes die geen hoofddoek dragen vol-
gens haar ervaren. Het dragen van de hoofddoek wordt in deze redene-
ring niet als een eigen keuze gezien, maar veeleer als een gevolg van
intolerantie en zelfs geweld jegens jonge ongesluisde moslima's
Sinds het begin van de jaren 1990 wijzen verscheidene studies echter op
het feit dat het emancipatiemodel dat vele moslimjongeren naar voren
schuiven hen niet in conflict brengt met hun religieuze achtergrond,
maar individuele ontplooiing langs religieuze lijnen mogelijk maakt. De
islam wordt in deze context vanuit een andere 'startpositie' gemobili-
seerd: niet als een opgelegd identitair kader, maar als deel van een zelf-
gekozen levenstraject, vaak in weerwil van de ouders die de islam belij-
den als onderdeel van een traditioneel en cultureel erfgoed. Talrijke
hoofddoekjes in het straatbeeld getuigen hiervan, net als het belang en
de plaats van de islam in de artistieke productie of in consumptiepatro-
nen. De populariteit bij moslimjongeren van Franse hiphoppers zoals
Médine, Kery James of Abdel Malek, van de Nederlandse rapper Salah
Edine, de softpop R&B band Outlandish of de Britse anasheedzanger
Sami Yusuf, toont aan hoe de islam meer is dan een gecompartmentali-
seerde godsdienstbeleving. Het is een identitair vlaggenschip dat in de
context na 9/11 met trots wordt uitgedragen: '*Muslim, and proud to be*'.
Het moge duidelijk wezen: de verklaringen voor de populariteit van het
islamitische referent zijn velerlei en vallen niet te resumeren in een ver-

meende groepsdruk, een identitaire crisis, een socio-economische achterstelling of een radicalisering. Vaak dient de islam juist als identitair platform dat het voor jongeren mogelijk maakt een levenstraject te ontwikkelen binnenin, en in verzoening met, de dominante, Europese context. Voortdurende interpellaties van de maatschappij (Wat is je identiteit? Voel je je Marokkaan/Turks of Belg?) en het statuut van ‘allochtoon’ – en dus ‘outsider’ – confronteren moslimjongeren reeds op jonge leeftijd met identitaire kwesties. Het transnationale cachet van het islamitische kader biedt effectief een manier om zich in te schrijven in de Europese context, zonder afbreuk te doen aan haar of zijn ‘anders-zijn’. Het verschil wordt niet langer in termen van geografische afkomst geduid (Marokkaans vs. Belgisch), maar in termen van religie, wat niet aan een specifieke plek gebonden is. Het geeft uitdrukking aan een *cognitive shift*, om de woorden van de Nederlandse antropoloog Thijl Sunier (1996) te lenen, aan het gevoel dat het verblijf hier permanent is en men zijn toekomst hier zal uitbouwen.

Of zoals de Franse socioloog Fahrad Khosrokhavar het beschrijft in het bekende *L'Islam des Jeunes*, het verblijf hier is niet langer tijdelijk maar permanent: ‘En dit leidt tot de zoektocht naar een inwisselbare identiteit, wanneer men zich niet volledig ‘Frans’, noch volledig ‘Arabisch’ voelt. Islam wordt de derde identiteit die een individu een houvast biedt (...)’ (Khosrokhavar, 1997: 170). Met andere woorden, de islam kan een identitair kader bieden dat jongeren kunnen mobiliseren om zichzelf, mét een bepaalde geschiedenis en achtergrond, een plaats te geven in de Vlaamse context. Door zich op de islam te beroepen, grijpen ze terug naar een eeuwenoude traditie, een rijk cultureel erfgoed, een reeks wetenschappelijke ontwikkelingen, een beschaving. Op die manier geeft het vele moslimjongeren het gevoel van trots en zelfbewustzijn dat de dominante samenleving hen ontnemt door hen tot ‘allochtoon’ te herleiden. Het islamitische kader biedt bovendien een legitimiteit om een aantal conservatieve praktijken in vraag te stellen, zoals onder meer gedwongen huwelijken (Fadil, 2002). Er ontwikkelt zich een taal waarin ‘de islam’ los wordt gemaakt van ‘cultuur’ of ‘traditie’ – die symbool worden voor conservatieve en onderdrukkende praktijken – en die synoniem kan zijn voor autonomisering en emancipatie. De islamisering van jongeren kan met andere woorden niet automatisch gelijk worden geschakeld aan ‘traditionalisering’, maar betekent vaak ‘*detraditionalisering*’ en ‘*individualisering*’ (Roy, 2002).

Het contrast tussen dergelijke wetenschappelijk vaststellingen, die een complexe en genuanceerde kijk bieden op de religieuze praxis bij moslimjongeren, en het publieke debat over de islam is bijzonder frappant. Dergelijke vaststellingen krijgen amper toegang tot het publieke forum,

en de zeldzame keren dat dit wel gebeurt, worden ze doorgaans op ongeloof en afwijzing onthaald.⁴⁷ Dit is hoe bijvoorbeeld Jan Leyers reageert op de analyses van de Gentse politoloog Sami Zemni:

‘Een uitspraak die mij geweldig fascineerde, kwam van de Gentse wetenschapper Sami Zemni. De dag van de Marokkaanse verkiezingen was hij te gast in *Terzake*. Toen leek het nog alsof de conservatieve partij PJD zou winnen, wat uiteindelijk niet gebeurde. Kathleen Cools vroeg Zemni of Marokko dan niet voor de keuze stond tussen moderniteit en traditie. Waarop Zemni zei: “Ach, het zijn twee vormen van moderniteit.” Toen dacht ik: “Wat is me dat?” Kijk eens, als ik voor iets een plakkaat zou willen schilderen en daarmee op mijn eentje gaan betogen, is het tegen dergelijke schijnheiligheid. Niemand moet mij wijsmaken dat een partij die zich islamitisch noemt, zelfs gematigd, ook maar iets te maken heeft met wat wij onder moderniteit verstaan. PJD-vrouwen zijn zo modern dat ze met een gezichtssluiert folders uitdelen. Wel, dan houdt het voor mij op. Een ander soort moderniteit? Moderniteit begint met je gezicht te laten zien. Noem de PJD-aanpak nuttig of wenselijk voor Marokko. Maar noem dat niet ‘moderniteit’. Of we moeten toch eens serieus over ons begrippenapparaat praten.’⁴⁸

De analyse van Zemni wordt niet alleen ter discussie gesteld, maar de mogelijkheid om bepaalde religieuze ontwikkelingen binnen onze tijdsgeschiedenis – i.c. ze ‘modern’ noemen – wordt zelfs als absurd voorgesteld. Een eng secularistische kijk op moderniteit is hier het vertrekpunt, waarbij alle pogingen om andere levenstrajecten en ervaringen van moderniteit mee te nemen in het analysekader, als ‘schijnheilig’ worden afgedaan. Dit terwijl de wetenschappelijke literatuur het al meer dan tien jaar over *multiple modernities* heeft, met inbegrip van religieuze moderniteiten (zie ook Bracke & Fadil, 2008). De ontkenning van moderniteit is niet onschuldig, want categorieën zoals ‘moderniteit’ zijn niet alleen descriptief maar ook performatief, om het met de taalpragmaticus J.L. Austin te zeggen. Ze omvatten een symbolisch kracht die ons in staat stelt bepaalde levenswijzen (hetzij historisch, hetzij geografisch) aan ‘ons’ – wij de ‘beschaafden’, de ‘moderneren’ – te linken of ze, juist omgekeerd, als radicaal ‘anders’ voor te stellen. De gevolgen hiervan zijn niet min. Het gelijkheidsparadigma dat wij zo koesteren strekt zich immers vooral uit tot die samenlevingen die wij ‘modern’ achten. Samenlevingsvormen die kenmerken vertonen die wij daarentegen als ‘niet-modern’ zien, omdat ze bijvoorbeeld niet passen in ons seculiere maatschappijbeeld, zullen we niet snel als gelijke beschouwen, en kunnen veel minder op onze ‘menschelijkheid’ rekenen.⁴⁹

Het dogma van het secularisme

In maatschappelijke debatten over multiculturaliteit in het algemeen, en het discours over de hoofddoek in het bijzonder, worden de begrippen ‘neutraliteit’, ‘seculier’ en ‘secularisme’ te pas en te onpas ingeroepen, alsof het eenduidige begrippen zijn die verder geen discussie hoeven. Die veronderstelling lijkt echter meer op een uitdrukking van de wijze waarop secularisme als ideologie is gaan fungeren; of beter nog, als een cruciale schakel in een sterk ideologische betekenisketen: seculier is modern is tolerant is progressief enzovoort. In deze betekenisketen wordt secularisme tot een abstract beginsel, tot een mythe die – zou Roland Barthes zeggen – losstaat van concrete vertalingen of de geschiedenis waarbinnen deze vertalingen tot stand kwamen. Het is bovendien een begrip van *secularisme als doctrine* dat op dergelijke ideologische wijze vandaag in het publieke debat figureert – een doctrine kernachtig samengevat met de uitdrukking ‘scheiding tussen kerk en staat’.

Een kritische houding impliceert dat we een doctrine niet klakkeloos overnemen als een beschrijving van hoe de realiteit is of zou moeten zijn, maar deze daarentegen ondervragen. Een blik op de verscheidenheid aan praktijken conform de ‘scheiding tussen kerk en staat’ zou ons tot meer nauwkeurigheid moeten aanzetten. Het is al vaak gezegd: er is geen enkel voorbeeld van een seculiere natie of staat met een volledige, absolute scheiding tussen kerk en staat. Hoewel de Franse lekenstaat hierbij vaak als model wordt ingeroepen, is hij een uitzondering wanneer we naar het West-Europese continent kijken. In Noord-Europa komen we immers al snel gevallen van staatsreligies tegen (Denemarken, Verenigd Koninkrijk), landen zoals Duitsland of België kenmerken zich door een grondwettelijke erkenning en ondersteuning van religieuze groepen en in landen als Spanje en Italië, waar het concordaatmodel in voege is, bestaan er bevoorrechte relaties tussen de katholieke kerk en de staat. Het Franse model mag de scheiding tussen kerk en staat dan relatief ver doorvoeren, de scheiding is allesbehalve absoluut. En een ‘idealistische’ kijk op de Franse *laïcité* waarin dergelijk absoluut karakter gesuggereerd wordt, gaat voorbij aan tal van ‘uitzonderingen’ die een gevestigd deel van het Franse model uitmaken: zoals het godsdienstonderwijs in publieke scholen in de streek Alsace-Moselle, of de twee miljoen Franse leerlingen in de vijfduizend katholieke scholen die het land rijk is. Daarnaast zijn godsdienstige tradities over heel Europa verre van afwezig in het politieke gebeuren, getuige de verschillende christendemocratische politieke partijen die het continent rijk is. En in een land als Italië zou premier Silvio Berlusconi veel minder stevig in het zadel zitten indien hij het zonder de steun van de katholieke kerk moest

stellen. Het christelijke karakter van Europa wordt, last but not least, met de regelmaat van de klok opgevestigd en uitdrukkelijk geaffirméerd wanneer het om de Turkse toetreding tot de EU gaat.

Dergelijke observaties geven aan dat secularisme niet het eenduidige en consistente begrip is dat het gebruik ervan in het publieke debat laat vermoeden, laat staan dat de seculiere realiteiten tegemoet kunnen komen aan wat de doctrine van het secularisme beweert tot stand te brengen. Secularisme is met andere woorden een dynamisch en historisch complex begrip dat niet te herleiden is tot één vertaling. Toen in Frankrijk in 2004 de wet tegen opzichtige religieuze symbolen goedgekeurd werd, gebeurde dit in de naam van de *laïcité*. Nochtans bevatte de Franse wet van 1905 omtrent de *laïcité* geen grond om religieuze symbolen die door een leerling gedragen worden te verbieden op school. Deze wet had immers vooral betrekking op de verhouding tussen de staat en de katholieke kerk, en trof regelingen met betrekking tot de eredienst. Voorts spreekt de wet zich niet uit over de publieke uiting van geloofspraktijken, en vertrekt hij vanuit een principe van vrijheid van religiebeleving. De wet van 2004 is, met andere woorden, niet zozeer ‘een logisch gevolg’ van de scheiding tussen kerk en staat zoals die aan het begin van de twintigste eeuw geconcipieerd werd, maar wel een vernieuwing – die neerkomt op een veel striktere interpretatie – van wat die scheiding kan betekenen.⁵⁰ Kortom, in een tijdspanne van slechts honderd jaar werd in Frankrijk een aantal verschillende visies ontwikkeld over wat *laïcité* al dan niet is of zou kunnen zijn, en deze discussies lopen nog steeds. De kritische vraag hier is niet welke van deze versies van *laïcité* meer ‘authentiek’ zou zijn – ze zijn beide contingent. Het is daarentegen vruchtbaarder om vragen te stellen bij dit soort verschuivingen in de betekenis van secularisme, zoals die van Frankrijk in 2004 of diegene die wij nu meemaken in Vlaanderen. Hoe vinden ze plaats en waarom? Onder welke omstandigheden? Met welke doelstellingen? *Cui bono?* Deze broodnodige kritische insteek op ons begrip van het seculiere of *laïcité* gaat echter verloren zodra ‘secularisme’ als een tijdloos, abstract en universeel begrip wordt gezien (zie ook Bracke 2008).

Sommige stemmen in het debat erkennen de complexiteit en de veelzijdigheid van het begrip secularisme wel, maar zoeken vervolgens een oplossing in ‘de voltooiing’ van het seculiere project. Indien geen enkele natie of staat in Europa het soort van absolute scheiding tussen kerk en staat kent die secularisme als doctrine voorstaat, dan bestaat de oplossing erin die alsnog te bewerkstelligen. Deze stem komt veelal uit vrijzinnige liberale of linkse hoek. Een voorbeeld hiervan vinden we in *Naar een ware scheiding tussen Kerk en staat*, een tekst van Philippe De Backer, columnist van de liberale denktank Liberales. In een reactie op de minis-

teriële beslissing van 2005 om de islamitische eredienst te financieren, zoals grondwettelijk is voorzien, stelt hij: 'Het is onlogisch vanuit het standpunt van de neutrale staat dat geloofsgemeenschappen in België en ook elders in Europa steun genieten van overheidswege'. Hij pleit dan ook 'voor een grondig debat over de bekostiging van geloofsgemeenschappen in dit land, binnen de context van een seculier Europa'.⁵¹

De redenering over 'voltooiing' is een oude bekende, die we ons met name herinneren uit debatten over de moderniteit en haar crisis. In de nasleep van de Holocaust, en de racistische logica in de ontwikkeling van de Europese moderniteit die hij brutaal blootlegde, werd de vraag gesteld door kritische denkers: was de Holocaust een gevolg van de moderniteit (aldus de Duitse filosoof Theodor Adorno), of was het 'een ongeluk' en is het net meer moderniteit die iets als de Holocaust kan tegenhouden (aldus de Duitse socioloog Jürgen Habermas)⁵² Wij achten de eerste redenering geloofwaardiger, dus dat de Holocaust als een onderdeel van, en niet als een afwijking van de Europese moderniteit moet worden beschouwd. Dat laatste heeft onder meer te maken met het feit dat in de tweede redenering 'moderniteit' als een abstract begrip wordt gezien, dat universeel is en ontdaan van elke lokale vertaling. Het 'voltooiingsargument' lijkt gedoemd om dat wat voltooid dient te worden als een bijna mythisch 'eldorado' of *holy grail* voor te stellen, die tot ieders bevrijding en verlossing zou moeten leiden, en die opnieuw ver af staat van de concrete werkelijkheden van het secularisme.

Terug naar de materiële realiteit van het secularisme in onze regio. Het seculiere karakter van de Belgische maatschappij wordt grosso modo vormgegeven door een samenspel van twee organisatieprincipes. Ten eerste is er het neutraliteitsbeginsel. Dat laatste bouwt voort op de artikels 19, 20, 21 en 181 van de grondwet en vertrekt vanuit twee belangrijke principes. Een eerste principe luidt de vrijheid van eredienst, waarin het principe van vrijheid van godsdienstbeleving en niet-inmenging van de overheid in de organisatie van de eredienst verankerd is. Een tweede belangrijke principe staat verankerd in artikel 181 en schrijft de overheid een verantwoordelijkheid toe in de financiële ondersteuning van de materiële organisatie van de eredienst (religieuze gebouwen, betalen van de bedienaren, aalmoezeniers enzovoort). In tegenstelling tot Frankrijk geldt dus geen 'scheidingsprincipe', maar veeleer een 'neutraliteitsbeginsel' waarbij de overheid zich ertoe verbindt erkende erediensten financieel te ondersteunen, zonder evenwel tussen te komen in hun interne organisatie (zie Panaft, 1999). Dit juridische neutraliteitsbeginsel moet echter samen gedacht worden met een sociologisch kenmerk van de wijze waarop de secularisering zich in België voltrok, met name de *verzuijing*. Dat laatste wijst op een ontwikkeling waarbij verschillende maatschappelijke

domeinen – gaande van het middenveld, het onderwijs, de gezondheidszorg en het politieke landschap – volgens confessionele en ideologische lijnen georganiseerd zijn, en waarbij de overheid als onderhandelaar optreedt tussen deze verschillende ideologische en confessionele tendensen. Wat vaak over het hoofd wordt gezien bij het inroepen van ‘neutraliteit’ in het publieke debat, is de wijze waarop in het Belgische seculiere regime deze twee beginselen aan elkaar gerijmd zijn. Het resultaat is een notie van neutraliteit die mijlenver af staat van neutraliteit als leegheid, als vacuüm, als de afwezigheid van religie. In het begrip van neutraliteit dat bij de vorming van de Belgische staat tot stand kwam, is – in interactie met de verzuiling – de nadruk komen te liggen op gelijke behandeling. De neutraliteit wordt met andere woorden gewaarborgd wanneer verschillende confessionele en ideologische groepen op gelijke voet worden behandeld, en bijvoorbeeld een dominante groep niet bevoordeeld wordt, of een minderheidsgroep niet benadeeld. Dit is de inzet geweest van de sociale en politieke strijd en van de schoolstrijden waaruit het verzuilde model zich heeft gekristalliseerd en geconsolideerd.

Hoewel na decennia van ontzuiling dat verzuilde model niet meer zo uitgesproken is als het ooit was, blijft het een fundamenteel kenmerk van de architectuur van de Belgische samenleving. Het is simpelweg niet mogelijk om onze samenleving te begrijpen zonder de verzuiling. Iedereen die daar niet van overtuigd is, kan een klein empirische proef op de som nemen door bijvoorbeeld de gezondheidszorg in België uit te leggen aan een nieuwkomer in het land. Tegen deze achtergrond is het niet zo moeilijk te begrijpen hoe de veelbesproken ‘integratie van de islam’ in de Belgische samenleving zou kunnen plaatsvinden: via een islamitische zuil. Maar juist daar wringt het schoentje.

In 2004 liet VLD-voorzitter Bart Somers zich bijvoorbeeld ontvallen dat allochtone organisaties veeleer segregatie dan integratie in de hand werkten: ‘Er zijn aparte structuren en verenigingen gecreeërd. Daardoor zijn de tegenstellingen tussen autochtoon en allochtoon gebetonneerd. Iedereen wordt opgesloten in zijn eigen gemeenschap.’⁵³ Stellingen als die van Somers stappen af van een pluralistische benadering van het maatschappelijke middenveld, en van de versterkende rol die een gediversifieerd net van organisaties voor de vorming van actieve burgers kan hebben. Voorts gaan zulke stellingen voorbij aan de conclusies van tal van studies die aantonen dat organisaties van en voor minderheden de integratie eerder bevorderen dan remmen. Ze teren op een homogene (en homogeniserende) kijk op de publieke ruimte waarin verschil en particulariteit als een probleem worden gezien.

Maar vooral: in de discontinuïteit van een dergelijke visie wordt, *mine de rien*, een ander begrip van secularisme naar voor geschoven, een dat niet

geworteld is in de Belgische seculiere traditie en haar neutraliteitsbeginsel, maar dat wel veel nauwer aanleunt bij het Franse begrip *laïcité*. In deze significante verschuiving wordt een veel 'leger' neutraliteitsbegrip bekrachtigd waarbij de notie van gelijke behandeling naar de achtergrond verdwijnt, en de nadruk komt te liggen op het uit het publieke zicht houden van religie. Tenminste, sommige godsdiensten al meer dan andere... In concreto schept deze neutraliteit als 'leegheid' vooral ruimte voor de bevestiging van de dominante cultuur (zie ook Bracke 2009). En we stellen inderdaad vast dat sinds een aantal jaren de 'strikte neutraliteitseis' steeds vaker een vruchtbare bodem biedt voor nationalistische en racistische eisen. Ter illustratie: 'De vrijheid van godsdienst en overtuiging is een grondrecht, maar de uitoefening daarvan in de publieke cultuur moet afgewogen worden in functie van het algemeen belang. Een samenleving functioneert nu eenmaal niet als optelsom van individuele vrijheden. Antwerpen oordeelde in die context, mijns inziens zeer terecht, dat het voor de harmonie in 't stad beter is om formele neutraliteit op te leggen aan het loketpersoneel.'

In het opiniestuk genaamd 'Dovemansgesprek over de hoofddoek' steekt NV-A voorzitter Bart De Wever de Antwerpse burgemeester Patrick Janssens en zijn gemeenteraad een hart onder de riem voor hun omstreden beslissing loketbeambten geen zichtbare religieuze of politieke symbolen te laten dragen.⁵⁴ In de daaropvolgende stukken zal zijn verdediging van een strikte neutraliteit alleen aan kracht winnen, en dit niet enkel ten aanzien van de hoofddoek bij het Antwerps stadspersoneel, maar ook ten aanzien van halalvlees in de scholen, of hoofddoeken op scholen.⁵⁵ Hoewel deze ontwikkeling op een koerswijziging lijkt te wijzen,⁵⁶ is er wel één consequente lijn merkbaar in deze positionering. De strikte neutraliteit die door De Wever wordt verdedigd, geldt vooral ten aanzien van moslims en de hoofddoek. Terechtwijzigingen door antiklerkale groepen van Pauselijke uitspraken rond het condoom, of Kardinaal Danneels' uitspraken rond Hugo Claus' euthanasie in maart 2008 doet hij immers af als misplaatste en hypocriete uitvallen van de linkse kerk. In een volgend stuk laat hij zich, na de verdediging van de Antwerpse eis voor 'uiterlijke neutraliteit', bovendien het volgende ontvallen:

'We moeten de evidente waarheid durven zeggen dat een samenleving die vanuit de erkenning van universele mensenrechten geëvolueerd is tot een democratische rechtsstaat met gewaarborgde burgerlijke rechten en vrijheden, cultureel superieur is aan een samenleving die deze evoluties (nog) niet doormaakte.'⁵⁷

Bart De Wever staat niet alleen met het inroepen van een strikte neutraliteit op nationalistische gronden. Sinds een aantal jaren wordt dat laatste argument stevast gebruikt om een aantal ontwikkelingen te weren die

vooral uit islamitische hoek komen. De CD&V, die nochtans niet bekend staat om een sterke antiklerikale opstelling, heeft zowel in Antwerpen (januari 2007), Gent (november 2007) als in Lier (februari 2008), telkens voor een meerderheid gezorgd ten voordele van een striktere dresscode voor het stadspersoneel, dit ondanks het verzet van een aantal van haar mandatarissen. En tijdens een verkiezingsshow net voor de federale verkiezingen van juni 2007, verklaarde toenmalig kandidaat-premier Yves Leterme zich voorstander van een hoofddoekenverbod met als argument dat ‘die mensen zich maar moeten aanpassen conform zoals wij dat willen’.⁵⁸ Wat geïmagineerd wordt zijn niet de christelijke tradities, maar vooral de islam. Een analyse van het publieke debat over de islam in Vlaanderen, sterkt ons vermoeden dat het in eerste instantie een *beschavingslogica* is die hier werkt, waarin de islam apart wordt gezet, buiten de symbolische en materiële realiteit van Vlaanderen, België of Europa. En vervolgens worden noties van secularisme en neutraliteit ingeroepen om die beschavingslogica te stutten.

Naar een gesitueerde, actieve en multireligieuze neutraliteit

Neutraliteit. Vreemd hoe een woord dat in het algemeen aanmaant tot terughoudendheid van de staat inzake religieuze aangelegenheden, en in België specifiek ingevuld werd als gelijke behandeling van religieuze en confessionele groepen, nu synoniem is geworden voor een agressieve politiek ten aanzien van religieuze tekens en praktijken in de publieke ruimte. Of correcter: een agressieve politiek ten aanzien van *islamitische* religieuze tekens en praktijken in de publieke ruimte. Want aan de kruistekens in de verschillende openbare gebouwen, de christelijke feestdagen, de kerststallen en het jaarlijkse *Té Deum* lijken weinig verlichte protagonisten zich te storen.

Een multiculturele verbeelding van Vlaanderen veronderstelt ook een erkenning van zijn multireligieuze realiteit. Een verbeelding waarin verschillende confessionele en ideologische tradities kunnen gedijen, naast en mét elkaar kunnen bestaan, en elkaar confronteren en voeden. Om zover te geraken, is er nog een lange weg af te leggen, en is een aantal ‘ontknoppingen’ nodig.

1. Een eerste ontknoping dient te gebeuren in de wijze waarop emancipatie wordt gedacht, en vaak in tegenstelling tot religie wordt gedacht. Dat individuele ontwikkeling en ontplooiing zouden kunnen samengaan met een strikte religieuze praxis, klinkt velen vreemd in de oren. Geert Van Istendaels veelbesproken stuk vormt hier allicht het meest gekende voorbeeld van. Een passage:

‘Als ik dus jonge islamitische vrouwen hoor zeggen dat ze in volle vrijheid ervoor kiezen om de sluier te dragen, dan weet ik niet of ik in vreugdeloos geschater moet uitbarsten dan wel het vergrijsde hoofd moet schudden. Mijn god, ik herken het zo goed. Dat stijfkoppige ontkennen van de dwang. Die tomeloze verontwaardiging als iemand anders de dwang pijnlijk nauwkeurig aanwijst en zichtbaar maakt. Die illusie van vrijheid. Dat zelfbedrog. Dat door en door valse bewustzijn. Ik zou nu kunnen zeggen, met de woorden van het Lucasevangelie (23:34) ‘vergeef het hun, want ze weten niet wat ze doen’, maar nee, ik wil niet mild zijn. De dwingelandij mag niet terugkomen. Nooit. Ze is terug, de dwingelandij. Ik zie ze dagelijks op straat, in de metro, in winkels – maar nu van een andere godsdienst.’ (in *De Standaard*, 23 Augustus 2008)

Het idee dat emancipatie langs religieuze lijnen mogelijk zou zijn, wordt hier niet enkel weggelachen, het wordt tevens als een ‘vals bewustzijn’ geportretteerd. Religieuze tradities werken immers disciplinerend, houden gelovigen ‘in het gareel’, laten individuen niet toe om werkelijk ‘vrij’ te leven. Werkelijke vrijheid, aldus Van Istendael, is een vrijheid die zich expliciet buiten de religieuze kaders afspeelt. Door slechts één weg, één manier van leven voorop te stellen en de mogelijkheid van emancipatie door religie bij voorbaat uit te sluiten, zijn het echter juist standpunten zoals die van Van Istendael die ‘gewelddadig’ worden.⁵⁹ Slechts weinigen hebben begrip voor een door de religieuze ethos opgelegde discipline. Maar de seculiere discipline, en de ‘pijn’ die ze met zich meebrengt, blijft nagenoeg onzichtbaar. In vele gevallen wordt die zelfs weggehoond. Het verplicht dragen van de hoofddoek is voor menig liberaal denker onaanvaardbaar – en gelukkig maar. De pijn die de verplichting de hoofddoek af te zetten met zich meebrengt, blijft daarentegen onzichtbaar (voor een analyse van het liberaal secularisme vanuit het oogpunt van een ongelijke verdeling van pijn, zie Asad 2003). Streven naar een multicultureel neutraliteitsmodel betekent daarom in eerste instantie vertrekken vanuit een anti-essentialistische benadering van religieuze tradities. Een kijk op religie die deze in haar complexiteit benadert en omvat en de veelvuldige uitdrukking ervan, inclusief conflicten, zichtbaar maakt en erkent. Dus niet alleen het besef dat een strikte religieuze praxis en individuele emancipatie wel degelijk hand in hand kunnen gaan. Dat mensen ervoor kunnen kiezen om volgens religieuze lijnen te leven, en dat dat laatste een uitdrukking vormt van hun geloofsovertuigingen. Verder is ook een ontkenning in de antikerikale reflex nodig, waarbij religieuze tradities vaak als behoeders van conservatieve en mysogyne praktijken worden gezien, en hierdoor voorbij wordt

gegaan aan de feministische theologie, de liberale interpretaties, de bevrijdingstheologie, de *queer* heologie enzovoort, die in alle religieuze tradities bestaan – ja ook in de islam (bv. Nahas, 2001).

Ten slotte dient ook onze kijk op de geschiedenis te worden herzien. De wijze waarop religieuze groeperingen stelselmatig als een rem op de moderniteit worden gezien, en verworvenheden zoals feminisme, algemeen stemrecht of onderwijs als een product van de secularisering worden voorgesteld. Zulke lezing gaat echter voorbij aan de mate waarin religieuze groepen ook een actieve rol hebben gespeeld in deze ontwikkelingen. Het werkelijke algemeen stemrecht, dat in België pas in 1948 werd ingevoerd en waarin dus ook vrouwen konden deelnemen aan de verkiezingen, kwam er met de steun van de christendemocraten. We weten dat tal van liberalen en socialisten zich tegen het stemrecht voor vrouwen kantten uit vrees voor de ‘katholieke stem’ van vrouwen.⁶⁰ Verder gaat zo’n essentialistische en negatieve kijk op religieuze tradities ook voorbij aan het feit dat vele actieve feministen uit christendemocratische kringen kwamen (bv. Rita Mulier en Miet Smet), en de rol die organisaties zoals de KAV hebben gespeeld – en nog steeds spelen – in de ontwikkeling en maatschappelijke ontvoogding van vele vrouwen (zie ook bijdrage Bracke & De Mul).

Het gaat ons hier niet om een verheerlijking van religieuze tradities, noch willen we de legtimiteit van een antiklerikale strijd in vraag stellen. Wij pleiten vooral tegen een doctrinair gebruik van het secularisme en voor nuancering. Nuancering van de secularistische denkbeelden die onze kijk op de geschiedenis maar al te vaak vervormen, en die het ons onmogelijk maken te zien langs welke complexe wegen individuen tot individuele ontplooiing kunnen komen.

2. Een tweede ontknoping betreft de wijze waarop secularisme eenzijdig wordt voorgesteld als een organisatievorm die de belofte van individuele vrijheid, gelijkheid en vreedzaam samenleven inhoudt. Het wordt als een voorwaarde gezien om verschillende levensovertuigingen naast elkaar te laten gedijen, omdat het een samenlevingsvorm veronderstelt die zich niet expliciet op één religieuze traditie beroept. Het wordt gezien als een garantie voor vrede, en gecontrasteerd met oorlogen die ‘in naam van God’ worden gevoerd en met mensen die wegens hun atheïstische of andere overtuigingen worden gedood.

Dit beeld van secularisme berust echter op twee grote blinde vlekken. Ten eerste suggereert de steeds ingeroepen ‘scheiding van kerk en staat’ dat een dergelijke absolute scheiding mogelijk zou zijn. Maar recente inzichten uit de ‘antropologie van het seculiere’, in navolging van het werk van antropoloog Talal Asad, tonen aan dat het religieuze en het seculiere

onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn (Asad 1993, 2003). Van het idee van een pure absolute scheiding van twee entiteiten die niets met elkaar te maken zouden hebben, of elkaars tegenbeeld zouden zijn, blijft weinig overeind. Ons begrip van religie, zo argumenteert Asad, is bijvoorbeeld een *modern begrip* dat tot stand is gekomen in wisselwerking met onze kijk op het seculiere. Religie wordt immers tot datgene herleid wat niet thuishoort in een seculiere ruimte, en vice versa. Het feit dat een seculiere publieke ruimte wordt gedacht als een plek waarin rationeel denken de boventoon heeft, wordt in contrast gesteld met een kijk op religie die tot 'geloof' wordt herleid. De mogelijkheid om binnen religieuze tradities kennis en rationaliteit te bereiken wordt dus weggedacht om een bepaald beeld van het seculiere vorm te kunnen geven.⁶¹

Een tweede blinde vlek van het secularistische denken betreft het geweld dat misschien niet 'in naam van God' wordt gepleegd, maar waarbij 'de natie' een even grote mythische en moordende kracht heeft. Dictatoriale seculiere regimes in de Arabische wereld hebben meer bloed aan hun handen dan islamistische bewegingen. De laatste tien jaar zijn we getuige geweest van een totale oorlog in Irak en Afghanistan in naam van de 'democratie' en 'verlichte waarden'. Het aantal dodelijke slachtoffers in Irak sinds de start van de Amerikaanse invasie overstijgt de honderdvijftigduizend.⁶² In Afghanistan is het moeilijk schatten, over doden die in naam van onze beschaving vallen worden weinig systematische rapporten bijgehouden en zijn er geen officiële cijfers. De reacties hierop zijn echter meestal afwijzend. Zulke gewelddaden worden als 'afwijkingen' gezien, als 'een ongeluk' of een 'jammere bijzaak', maar die mogen vooral onze ogen niet van een betere toekomst afhouden.

We gaven reeds aan dat we de 'voltooiingsredenering', waarbij geweld gereduceerd kan worden tot een *accident de parcours* op weg naar een schitterende (moderne, seculiere enzovoort) toekomst, weinig geloofwaardig vinden in het licht van de koloniale en Holocaustgeschiedenis waar Europa verantwoordelijkheid voor moet opnemen. En dat is precies wat de 'voltooiingsredenering' niet toestaat. In het geval van de Europese kolonisering stellen we vast hoe zelden verbanden worden gelegd met het 'beschavingsdenken', en hoe dat laatste tot kolonisering, plundering en uitbuiting van de 'onbeschaafden' heeft geleid (zie ook bijdrage Ceuppens en De Mul). In het geval van de Holocaust wordt dat laatste maar al te vaak gerepresenteerd als een uniek gebeuren dat met niets anders te vergelijken valt, en op die manier quasi buiten de geschiedenis wordt geplaatst. Hierdoor blijven de mechanismen en oorzaken die aan de basis liggen van dit genocidaire project, en die nauw verweven zijn met de manier waarop moderniteit en de natiestaat werken, maar al te ongekend (Arendt, 1951).

3. Een derde ontknoping dient te gebeuren ten aanzien van het neutraliteitsmodel. Nieuwe aanknopingspunten moeten worden gezocht met de manier waarop neutraliteit doorheen de Belgische verzuilingsgeschiedenis werd gedacht, die er vooral op gericht was de verschillende ideologische en confessionele tendensen in de maatschappij op een volwaardige manier naast elkaar te laten bestaan. Wij bepleiten dus een pluralistische kijk op neutraliteit, aansluitend bij tal van andere gelijkwaardige stemmen, die de religieuze en niet-religieuze belevingen van eenieder, privé én publiek, tracht te garanderen eerder dan die te belemmeren.⁶³

De maatschappelijke ontwikkelingen die moslims kenmerken moeten daarom worden gelezen in het verlengde van het pluralistisch confessionele model van Vlaanderen. Door hun overtuiging expliciet in de publieke ruimte te brengen, stellen moslims geen nieuwe daad, of doen ze niets wat indruist tegen deze traditie. Integendeel, het feit dat moslims zich in tal van organisaties verenigen, past juist in de logica die constitutief is voor Vlaanderen en het Belgische model. Het is dan ook ironisch dat moslims vandaag veeleer aansluiting vinden bij dit zo Belgische model, terwijl sommige segmenten van de dominante samenleving een Frans model verdedigen in naam van 'integratie'.

Dit betekent ten slotte ook dat wij ons distantiëren van een strikte neutraliteitseis van ambtenaren op uiterlijkheden, en veeleer voorstander zijn van een actieve en open neutraliteit. Veeleer dan verschillen weg te moffelen, is de essentie van een multiculturele samenleving het leren omgaan met diversiteit om zo over de verschillen in de dagelijkse samenwerking heen te kijken. Over deze kwesties is al veel inkt gevloeid, de bekende argumenten dienen dan ook niet te worden herhaald. Een 'neutrale' en actief pluralistische samenleving heeft echter pas kans op slagen indien de overheid erin slaagt zich op gelijkwaardige wijze tot de religieuze verschillen te verhouden, religieuze vrijheden respecteert en zich in principe niet inlaat met de wijze waarop individuen het beleven van hun religie invullen. En in dat laatste wringt het schoentje.

Tal van gezagsvoerders hebben zich de laatste jaren maar al te gretig ingelaten met de geloofsbeleving van moslims. Een voorbeeld vinden we in het beruchte opiniestuk van toenmalig minister van Binnenlandse Zaken Patrick Dewael, die op basis van het lezen van een aantal passages uit de Koran meende te kunnen concluderen dat de hoofddoek geen islamitisch voorschrift was.⁶⁴ Ook het verhaal van de Executieve van Moslims in België is er een waarin de overheid de neutraliteitseis aan haar laars lapte door een actief interveniërende rol op zich te nemen door bepaalde 'ongewenste' kandidaten te weren en het verloop van de verkiezingen op een actieve wijze bij te sturen (zie Kanmaz & Zemni, 2007).

Om tot een maatschappij te komen die de vrijheid van godsdienstbeleving au sérieux neemt, hebben we kortom meer nodig dan een reeks protagonisten die met holle woorden zoals secularisme zwaaien alsof het magische toverformules waren, of die van een leeg begrip van neutraliteit vertrekken. Waar nood aan is, is het besef dat *alle* deelnemers – ook de ‘niet-gelovigen’ – uit onze samenleving vanuit een welbepaalde reeks overtuigingen en geloofsopvattingen vertrekken om zich tot elkaar richten. En dat er nood is aan een bewustzijn en situering van deze verscheidenheid. Niet om ze weg te moffelen, maar vooral om niet langer één enkele reeks opvattingen, levensgewoontes en praktijken ‘in naam van de neutraliteit’ op een gewelddadige manier als norm voor te stellen en op te leggen.

Identiteitspolitiek en burgerschap in Vlaanderen

Een meervoudige kritiek

Nadia Fadil & Meryem Kanmaz

'In fact they tell the 'tolerated' person to do what he wishes, that he has every right to follow his own nature, that the fact that he belongs to a minority does not in the least mean inferiority, etc. but his 'difference' – or better, his 'crime of being different' – remains the same both with regard to those who have decided to tolerate him and those who have decided to condemn him. No majority will ever be able to banish from its consciousness the feeling of the 'difference' of minorities. I shall be eternally, inevitably conscious of this.'

Pier Paolo Pasolini

'Ik heb een verhaal, een geschiedenis, een leefwijze die jij niet kent, en soms zelfs niet wilt kennen. Net daarom moet ik ze, soms op luide wijze, telkens opnieuw vertellen.'

Identiteitspolitiek lijkt sinds een aantal jaren en vogue te zijn. Het electorale succes van de NV-A tijdens de regionale verkiezingen van juni 2009, de verrechtsing van het Europese electoraat en de populariteit van een nationalistisch discours ten aanzien van migranten, leiden tot de toenemende verenging van het maatschappelijk debat tot kwesties van cultu(u)r(en)politiek (Maly, 2007). Het klassieke linkse paradigma, dat de structurele analyse van productie- en distributieverhoudingen als basis neemt om globale machtsstructuren te begrijpen, lijkt voor eens en voor altijd verleden tijd. Klassenanalyses hebben in het verleden nog hun nut bewezen, in de huidige postindustriële welvaartsstaat zijn ze voorbijgestreefd. Maatschappelijke kwesties worden daarentegen steeds vaker in termen van 'individuele' verantwoordelijkheid en verworvenheid vertaald. Een nieuw kader dat zich, zo blijkt, vreemd genoeg verbazingwekkend vlot laat combineren met een culturalistische kijk.⁶⁵ Omgekeerd stellen we ook vast hoe minderheden zich steeds vaker via hun identiteit in de publieke ruimte uiten. *Muslim and proud to be*, zo klinkt de leuze van menig moslimjongere vandaag in Vlaanderen. Niet

alleen de kleding, zoals de overal opduikende hoofddoekjes, maar ook het consumptiegedrag, de partnerkeuze, de waarden en normen die in de opvoeding van derde- en soms zelfs al vierde generatie worden doorgegeven, tonen aan dat het islamitisch kader een relevante identificatiegrond is, blijft en steeds vaker ook, opnieuw wordt. Sinds een aantal jaren zijn we er ook getuige van hoe deze islamitische identiteit steeds vaker en luider in de publieke ruimte wordt verkondigd. Het bekende assimilatieparadigma wordt verworpen, in sommige gevallen wordt zelfs integratie in vraag gesteld. En steeds vaker claimen minderheden de publieke ruimte en eisen ze dat er plaats gemaakt wordt voor culturele en identitaire diversiteit.

Identitaire uitingen bij jongeren van de tweede generatie worden echter niet altijd warm onthaald, ook niet in progressieve middens die zich traditioneel opwerpen als voorstanders van de multiculturele agenda. Bezieler van het theatergezelschap *Union Suspecte* Ruud Gielens ziet bijvoorbeeld in de islamisering van de jongere generatie symptomen van de algehele toenemende verrechtsing: *'Ik ben echt opgegroeid in de illusie dat interculturaliteit een evidentie was. Maar nu zie ik zelfs in mijn eigen omgeving een verrechtsing: iedereen plooit steeds strenger terug op de eigen symbolen, ook aan de kant van onze moslimbroeders. Ik maak me over die verdichting van het denken enorm grote zorgen.'* (*De Standaard*, 6/7 juni, 2009). De identitaire 'revival' bij moslimminderheden wordt op dezelfde voet hier geplaatst als de Vlaamse identitaire terugplooiing.

In het volgende stuk willen we enkele kanttekeningen plaatsen bij deze gelijkstelling. Die berust volgens ons niet alleen op een eenzijdige lezing van het fenomeen dat in de literatuur als *identity politics* bekendstaat, maar gaat ook voorbij aan het feit dat dominante burgerschapsnoties helemaal niet acultureel of neutraal zijn, zoals te vaak wordt aangenomen. Wij stellen dat een mobilisatie bij minderheden middels identitaire lijnen vooral gelezen moet worden als een kritiek op het impliciete mensbeeld en het culturele kader dat in de dominante machtsstructuren ingebed zit, maar slechts zelden als dusdanig aan bod komt. Tevens veronderstellen dergelijke identitaire bewegingen een nieuwe articulatie van het eigen culturele erfgoed, etniciteit of historische achtergrond, uitgedrukt in positieve termen. Dergelijke mobilisatievormen moeten dus volgens ons in het verlengde gezien worden van het streven naar een pluralistische maatschappij, waarbij verschillende posities, historische vertellingen en culturele uitingen aan bod komen.

In het eerste deel staan we kort stil bij het fenomeen *identity politics*, dat vooral in de Verenigde Staten een belangrijke ontwikkeling heeft gekend, en kijken we naar een aantal lokale vertalingen in Vlaanderen en naar de manier waarop er mee werd omgesprongen. Hoewel we de wijze

waarop identitaire bewegingen binnen progressieve middens onthaald werden bijzonder problematisch vinden, waarschuwen we niettemin in het tweede deel van deze tekst ook voor mogelijke valkuilen van een identitaire mobilisatie. We besluiten met een pleidooi voor een algehele bewustwording van de wijze waarop identiteiten doorheen wederzijdse erkenning tot stand komen.

Vershil beklemtonen in naam van meer gemeenschappelijkheid

‘Waarom altijd die verschillen benadrukken? Waarom kunnen we niet gewoon aan hetzelfde zeel trekken? Het gaat toch om dezelfde strijd? We willen toch allemaal hetzelfde?’

Eind februari 2009 verspreidde de razend populaire Franse hiphopper Kery James een videoboodschap op internet daags voor een van de hoogmissen van de Franse muziekwereld, met name *Les victoires de la musique* – de Franse tegenhanger van de MTV Music Awards. In een korte boodschap liet hij weten dat hij zijn kat zou sturen, maar niet zonder eerst zijn bezwaren op te sommen. Onder meer het feit dat hiphop nog steeds niet als een apart genre werd gezien, maar onder de algemene generiek *urban music* werd geplaatst, was een belangrijke reden om weg te blijven. Een paar jaar eerder, in 2001, gebeurde iets gelijkaardigs in diezelfde *Victoires de la musique*. Toen met de populaire Frans-Algerijnse zanger Rachid Taha, die wel kwam opdagen om zijn prijs binnen de categorie ‘wereldmuziek’ in ontvangst te nemen. Taha maakte echter van de gelegenheid gebruik om ervoor te pleiten dat zijn muziek niet langer als wereldmuziek zou worden gezien, maar als volwaardig onderdeel van het Franse muzikale patrimonium. Terwijl Kery James de prijs boycotte, was Taha aanwezig. En daar waar Kery James de generieke, en nietszeggende, categorie *musique urbaine* verwierp ten voordele van een categorie hiphop, pleitte Taha voor een inclusie van zijn muziekstijl binnen de *variétés françaises*. Hoewel beide artiesten verschillende strategieën hanteerden, brachten ze dezelfde boodschap. Hun acties moeten worden gelezen als een fundamentele kritiek op de wijze waarop bepaalde muzikale producties ‘anders’ worden behandeld, en buiten de canon worden geplaatst en gehouden.

Identiteitspolitiek in Vlaanderen

De term *identity politics* vindt zijn oorsprong in de Angelsaksische wereld en wordt in de literatuur vaak als verzamelnaam gebruikt om de mobilisatie van feministen, etnisch-culturele minderheden en holebi’s aan te

duiden. Identiteitspolitiek wordt van andere sociale bewegingen onderscheiden door de expliciete focus op een facet van de identiteit. Deze dynamieken worden vaak gelinkt met de Afro-Amerikaanse burgerrechtenbeweging van de tweede helft van de twintigste eeuw, en de opkomst van het multiculturele denken. De *Black Pride*-beweging vormt allicht een van de bekendste voorbeelden. De klemtoon ligt in dit soort mobilisaties niet enkel op de strijd voor gelijke rechten, maar wordt onlosmakelijk verbonden met een antiracistische strijd tegen de *white supremacy* die een culturele, etnische en categoriale hiërarchisering tussen verschillende groepen veronderstelt. Zo is het verhaal van Malcolm X er vooral een van de strijd voor een herwonnen zelfvertrouwen en geloof in de capaciteiten van een groep die bijna vier eeuwen uit de Amerikaanse geschiedenis werd weggeschreven. In zijn autobiografie lezen we een vlijmscherpe analyse van het alledaags racisme, hoe dat laatste niet alleen in de interetnische verhoudingen doordringt – tot in haar meest intieme en seksuele vertalingen – maar ook aan het zelfbeeld knaagt. De strijd van Malcolm X, maar ook van *Black Pride*, draait vooral om het herstellen van de zelfwaarde door het uiterlijk, de verloren geschiedenis en de capaciteiten in een positief daglicht te plaatsen.

Ook dichterbij huis maakt identitaire politieke mobilisatie deel uit van ons collectief geheugen. De ontwikkeling van de vrouwenbeweging en van de halebibeweging zijn voorbeelden bij uitstek van sociale bewegingen die de gevestigde orde uitdagen vanuit identitaire motieven, met name vrouw-zijn en homoseksualiteit. Sinds een aantal jaren, meer bepaald sinds de jaren 90, laten etnisch-culturele minderheden ook steeds vaker van zich horen in het publieke forum.⁶⁶

De politieke geschiedenis van de etnisch-culturele minderheden in België, en meer bepaald Vlaanderen, is nog vrij recent. Dat betekent niet dat ze ondertussen werkeloos toekeken. Een uitgebreid netwerk van etnische, culturele, religieuze en andere verenigingen werd sinds de tweede helft van de jaren zestig uitgebouwd.

In een eerste periode gebeurde dit vooral met de actieve steun – of zelfs tussenkomst – van de landen van herkomst, zowel binnen de Turkse als binnen de Marokkaanse gemeenschap. Vooral de Turkse overheid, via haar consulaire posten en ambassades, maar ook via het sturen van leerkrachten islamonderricht en Turkse taal en cultuur, of nog via imams in Belgische moskeeën. Ze zetten Turkse gastarbeiders aan om zich op etno-nationale basis te organiseren in allerhande Turkse verenigingen. In mindere mate geldt dit ook voor de Marokkaanse gemeenschap. Daar mag de impact van Amicales in de jaren zeventig en tachtig niet worden onderschat. Deze organisatie heette voluit *Amicales des ouvriers et commerçants* en werd in 1973 opgericht in Frankrijk. Marokkaanse overheids-

kringen trachtten zo een permanent communicatiekanaal op te zetten met de Marokkanen in het buitenland. Al gauw groeide dit uit tot een instrument voor politieke en economische controle. Zo stimuleerde men de arbeiders in het buitenland om geld te investeren in Marokko. De politieke controle richtte zich erop de arbeiders 'neutraal' te houden en te vermijden dat ze in het vaarwater kwamen van socialistische en communistische netwerken (Kanmaz, 2007).

Vanaf de jaren negentig vond het etnisch-culturele landschap gaandeweg een eigen autonomie doorheen tal van organisaties, verenigingen, clubs, unies en koepels. Ook het Vlaams cultuurbeleid stimuleerde in dezelfde periode de organisatie op basis van afkomst of een gedeeld verleden en verhaal (zie Sierens, 2003 & 2007). De grote koepels van zelforganisaties, zoals de Federatie van Marokkaanse Verenigingen, de Unie van Turkse Verenigingen en de Federatie van Zelforganisaties in Oost-Vlaanderen, zagen toen het licht. Ook vanuit religieuze hoek werden zulke koepels of federaties opgericht, met de provinciale Unies van Moskeeën en Islamitische Verenigingen als meest zichtbare voorbeeld. Hoewel zich bij deze organisaties een zekere bewustzijn begon te ontwikkelen rond de eigen identiteit en positie in de bredere samenleving, was er nog geen sprake van identitaire actie omdat ze zich nog voornamelijk tot hun eigen achterban richtten. Deze socioculturele verenigingen van etnisch-culturele minderheden behoren, zoals de Nederlandse socioloog Duyvendak het stelt, eerder in de categorie 'subcultuur' thuis dan bij de identitaire sociale bewegingen. Subculturen, aldus Duyvendak, zijn vooral bezig met 'verlangens' van de eigen groep, terwijl een identitaire beweging 'belangen' vooropstelt en dus een bewustzijn over de eigen positie in de bredere context plaats, wat een zekere mate van politisering vereist.⁶⁷

Pas tegen het einde van de jaren negentig krijgen dergelijke identitaire sociale verenigingen een radicaal politieke vertaling. De opkomst van de Arabisch-Europese Liga vormt allicht een van de meest uitgesproken voorbeelden ervan, althans in Vlaanderen. Een van de belangrijkste verschilpunten van de beweging met haar voorgangers is de offensieve houding ten aanzien van 'de integratie-industrie', de sterke nadruk op zelfredzaamheid – ook in de financiering, alsook de radicale kritiek op de etno-nationale invulling van het Vlaams burgerschapsdenken.⁶⁸

Het benadrukken van identiteit is echter niet het alleenrecht van minderheden. In het huidige globale tijdperk lijkt identiteit van cruciaal belang om de menselijke conditie te begrijpen. Globalisering blijkt immers niet alleen tot uniformisering te leiden, maar tegelijkertijd tot de afbakening van grenzen en culturele verschillen. Identiteiten worden

dus belangrijker naarmate grenzen, ten gevolge van de globalisering, ogenschijnlijk vervagen (cf. Friedman, 1997). Globaliseringsprocessen worden in laatste instantie gebruikt om communautaire of zelfs parochiale identiteiten te construeren (Meyer & Geschiere 1999; Hall, 1993). Zo zien we hoe de meerderheid steeds vaker identiteit terugbrengt in het politieke spel. Denk maar aan de hevige debatten over de Vlaamse identiteit die de laatste jaren woeden. De verrechtsing in Vlaanderen en het electorale succes van NV-A en Vlaams Belang moeten dan ook gezien worden in het licht van de constructie en versterking van nieuwe nationale (regionale) identiteit.

Juist daarom worden identitaire bewegingen zelden warm onthaald door progressieve kringen. Tijdens de opkomst van de Arabische Europese Liga werd de beweging ervan beschuldigd een gevaarlijk en polariserend wij/zij denken te propageren. De voorman van de AEL, Dyab Abou Jahjah werd al snel tot de ‘Filip De Winter van de allochtonen’ gedoopt, en de Arabische identiteit die de beweging naar voor schoof werd als een reactionaire, conservatieve en enge vorm van nationalisme gezien.⁶⁹

Identitaire mobilisatie van minderheden wordt dus al snel als een exclusieve mobilisatie van bepaalde groepen voor eigen specifieke rechten gezien, zowel door links als door rechts. Zo meent de bekende historicus Eric Hobsbawm, die zijn marxistisch profiel niet onder stoelen of banken steekt, dat identiteitspolitiek het universalistische potentieel van een links project mist. Terwijl het linkse project zich volgens hem tot iedereen richt, beperken identitaire bewegingen zich tot de leden van een bepaalde groep: ‘Identitaire groepen draaien om de eigen groep, [bestaan] voor de eigen groep, en voor niemand anders.’ (Hobsbawm, 1996 – eigen vertaling).

Dergelijke kritiek beperkt zich trouwens niet tot de sociopolitieke mobilisatie van etnische minderheden, maar wordt stevast ook over andere vormen van *identity politics* geuit. Anja Meulenbelt beschrijft bijvoorbeeld in *De Schaamte Voorbij* de moeilijkheden die ze ondervond om feministische thema’s binnen socialistische kringen geagendeerd te krijgen. Thema’s die zij prioritair achtte, zoals huiselijk geweld of abortus, werden door haar mannelijke kameraden als secundair gezien en stiefmoederlijk behandeld. In sommige gevallen leidde haar feministische engagement zelfs tot verhitte discussies en leverde het haar het verwijt op de socialistische strijd te willen verzwakken.

Hoewel het risico op thematische en strategische verenging bij identitaire bewegingen reëel is (cf. infra), gaat zo’n lezing die identitaire mobilisaties beperkt tot de belangenbehartiging voor de eigen groep, voorbij aan een aantal fundamentele kenmerken van deze bewegingen.

Vooreerst berusten zo'n lezingen doorgaans op een karikaturale voorstelling van de bewegingen zelf. Over de stereotiepe wijze waarop de AEL in beeld en tekst werd gebracht is intussen veel inkt gevloeid (cf. De Witte, 2004; Benzakour, 2004). Kritieken als zou de AEL exclusief focussen op het welbevinden van de eigen groep, gaan voorbij aan de principiële opstelling van de beweging rond antiracistische thema's, de herverdelingskwesitie, maar ook de samenwerking, zelfs electoraal, met andere linkse krachten, zoals de lijst Resist tijdens de gemeenteraadsverkiezingen van 2004. Het meest bekende voorbeeld is allicht het beruchte interview in *Knack* van 21 Augustus 2002, waarin Dyab Abou Jahjah uitvoerig aan bod komt over burgerschap en de socio-economische achterstelling van minderheden, racisme en discriminatie in verschillende maatschappelijke domeinen (tewerkstelling, huisvesting). Het enige wat men echter onthield van het interview, was Abou Jahjah's vermeende eis dat Arabisch als vierde landstaal zou worden erkend.⁷⁰

Daarnaast gaat de gelijkstelling tussen identitaire beweging en nationalisme voorbij aan het verschil in machtspositie tussen deze twee vormen van mobilisatie, en aan de verschillende doelstellingen van beide groepen ten aanzien van het dominante burgerschapsdiscours. Daar waar nationalisme verwijst naar een culturele en etnische invulling van geografische en politieke grenzen, trachten identitaire mobilisaties juist een bepaald verschildendenken in te schrijven in de publieke ruimte. En terwijl nationalistische bewegingen het dominant burgerschapsbegrip meestal vereenzelvigen met een bepaalde culturele groep, een specifieke taal en bepaalde geschiedsschrijving, trachten identitaire bewegingen veelal alternatieve verhalen, praktijken en trajecten in het dominant burgerschapsverhaal te integreren.

Door identitaire beweging te verenigen tot een 'beweging voor de eigen groep' wordt aan een fundamenteel kenmerk van deze mobilisatie voorbij gegaan: de fundamentele kritiek op het alledaagse racisme (Essed, 1988), die zich vooral veruitwendigt door een kritiek op de impliciete – en soms zelfs expliciete – etno-nationale norm die onze maatschappelijke structuren veronderstellen.

Identiteitspolitiek als kritiek op het alledaags racisme

De Amerikaanse socioloog Craig Calhoun (1994) meent dat de notie *erkenning* centraal staat in de mobilisatie van identitaire bewegingen: een erkenning van deelaspecten van een identiteit die in het publieke forum zelden aan bod komen (zoals de seksuele of culturele verschillen), van een politisering van maatschappelijke problemen die vaak als privé wor-

den gezien (zoals huiselijk geweld) en een erkenning van culturele uitingen of de geschiedschrijving die de 'canon' niet haalt.

De 'universele' waarden die naar voor worden geschoven zijn immers niet zo universeel als men doet uitschijnen. In de feministische hoek vinden we een uitgebreide literatuur die de witte, mannelijke, heteroseksuele en middenklasse veronderstellingen die aan de basis van ons burgerschapsdenken liggen, blootstellen en bekritisieren.⁷¹ Zo beschrijft de Amerikaanse historica Joan Landes (1996) hoe de Franse Revolutie enerzijds het einde van een aristocratische en klerikale regime betekende, maar anderzijds ook een periode van geïnstitutionaliseerde seksuele verschillen inluide: vanaf 1793 werden vrouwen niet geschoold genoeg geacht om deel te nemen aan het politieke leven, en werden ze buiten de politieke gemeenschap gehouden. Niet alleen in de recente geschiedenis van de moderniteit zien we hoe racistische en heteroseksuele normen doorwerken, maar ook vandaag – in het democratische West-Europa – zien we hoe het agenderen van bepaalde thema's moeilijker worden naarmate ze zich verwijderen van die witte, heteroseksuele, mannelijke en middenklasse norm. Zo wordt huiselijk geweld nog al te vaak als een 'privéprobleem' beschouwd,⁷² discriminatie en racisme vallen onder het nietszeggende 'gelijkekansenbeleid en worden slechts in beperkte mate gekoppeld aan een algemener huisvestings-, tewerkstellings- of onderwijsbeleid.⁷³

Verder veronachtzaamt zulke eenzijdige lezing het feit dat 'algemene' politieke en sociale rechten door vooronderstellingen worden ingevuld die vaak ongewild bepaalde sociale en culturele groepen bevoordelen. Zo komt de voorkennis die in het onderwijssysteem wordt verondersteld, zowel van taal als feitelijke kennis, vooral ten goede aan een socio-culturele middenklasse. Het historische en culturele erfgoed dat aan jonge kinderen wordt doorgegeven is immers een bepaalde selectie van de West-Europese geschiedenis, die het zelfbeeld van kinderen met een migratieachtergrond negatief beïnvloedt. Hun verhaal en geschiedenis komen amper aan bod in het onderwijssysteem. Deze kinderen en jongeren krijgen impliciet de boodschap mee dat ze geen vermeldenswaardig collectief verhaal hebben, dat hun voorouders geen noemenswaardige cultuur hadden en het Westen zijn vooruitgang enkel aan zichzelf te danken heeft, en andersom dat het 'niet-Westen' haar onderontwikkeling aan haar eigen onbekwaamheid dankt.

Niet alleen het onderwijs, ook de media richten zich slechts tot een segment van de bevolking wanneer ze dé 'kijkers' of 'lezers' aanspreken. Thema's zoals huiselijk geweld, discriminatie of racisme worden door journalisten nog steeds systematisch als 'specifieke' thema's behandeld, die vooral binnen aparte niches aan bod komen. Topics zoals kinder-

opvang of stakingen bij het openbaar vervoer daarentegen zijn thema's van algemeen belang, ook al raken ze vooral jonge, werkende ouders of pendelaars. Ook de politiek is in hetzelfde bedje ziek. Wanneer politici het hebben over 'de mensen', gaat het zelden over etnische en religieuze minderheden.

Het alledaagse racisme wordt het duidelijkst in de symbolische, culturele en materiële scheidingslijn die Vlaanderen hanteert om zijn bevolking op te delen, die tussen *autochtoon* en *allochtoon*. Door systematisch een bepaald deel van de bevolking bij de 'autochtonen' te plaatsen, en een ander deel bij de 'allochtonen' – of het nu gaat om de eerste of de derde generatie – wordt een essentieel en onoverbrugbaar verschil verondersteld (zie ook het essay van Arnaut en Ceuppens). Wat de allochtonen immers vooral kenmerkt is dat ze van 'elders' komen, en dus niet van hier zijn. Hierdoor wordt hen ook het recht ontnomen om mee vorm te geven aan de verbeelding van Vlaanderen, aangezien ze uit Vlaanderen worden weggedacht. Activiteiten van etnische minderheden worden vooral vanuit een 'nicheperspectief' benaderd. Artistieke producties van minderheden worden bij voorbaat als 'sociaal artistieke' producties gezien.⁷⁴ Het deel van het maatschappelijk middenveld dat door minderheden wordt georganiseerd, wordt als 'allochtone organisaties' gezien, en de migratiegeschiedenis en multiculturele samenstelling van Vlaanderen komt vooral aan bod tijdens speciale themadagen of weken van de diversiteit. Het perverse gevolg van deze tweedeling is een 'allochtonisering' van maatschappelijke problemen. De ontwikkeling van een kennismaatschappij, het delocaliseren van bedrijven en de recente financiële crisis raken vooral de laagste en meest kwetsbare segmenten van onze samenleving. Laaggeschoolde werkkrachten komen alsmaar moeilijker aan een vaste baan en zijn steeds vaker afhankelijk van tijdelijke contracten in een arbeidsmarkt die steeds meer flexibiliteit verwacht – lees: bereidheid om met onzekere arbeidsstatuten te werken. Aan het begin van de eenentwintigste eeuw fungeren etnische minderheden vaak als zwakste schakel. Net daarom zijn ze de barometers die ons zouden moeten toelaten ons economische wel en wee, het emancipatorische potentieel van ons onderwijsstelsel en de effectiviteit van ons sociale herverdelingsmodel te evalueren. Maar door hen systematisch tot allochtoon te herleiden, worden de achterstellingen binnen deze groepen al even systematisch als een 'integratieprobleem' gezien, en buiten de Vlaamse samenleving geplaatst.

Slechts weinigen denken bij het horen van de term 'armoede' aan 55 procent van de Belgisch-Marokkaanse en Belgisch-Turkse minderheden. Achterstand in het onderwijs bij minderheden ligt vooral aan taal- en culturele verschillen, en die worden zelden gelinkt aan het feit dat ons

Vlaams onderwijssysteem vooral ten goede komt aan kinderen uit een gegoede en opgeleide middenklasse en er nog steeds niet in slaagt sociale verschillen te nivelleren (Jacobs et al. 2009). ‘Witteboordencriminaliteit’ die zich vooral bij een gegoede middenklasse voordoet, blijft nageoeg onzichtbaar. Wat vooral opvalt is de zwarteboordencriminaliteit, doorgaans bij de zwakkere segmenten van de samenleving waarin minderheden oververtegenwoordigd zijn. ‘Kutmarokkanen’ heropvoeden luidt dan het ultieme wondermiddel: pleidooien voor ‘zachte repressie’ vinden dan ook sneller ingang omdat criminaliteit als een symptoom voor een gebrekkige integratie van de ‘anderen’ wordt gezien.⁷⁵ Dat periodes van economische laagconjunctuur vooral laaggeschoolde minderheden treft, lijkt daarbij bijkomstig.⁷⁶ Het enige wat we onthouden is dat in verhouding meer ‘allochtonen’ werkloos zijn, wat vervolgens vanzelfsprekend toegewezen wordt aan hun attitudeprobleem.⁷⁷

De opdeling autochtoon/allochtoon maakt het op die manier mogelijk bepaalde maatschappelijke problemen selectief te culturaliseren, ze bij voorbaat toe te schrijven aan een bepaalde bevolkingsgroep, en elke structurele analyse van en kritiek op de bestaande machtsverhoudingen en herverdelings sleutels in de kiem te smoren. Een segment van Vlaanderen wordt hierdoor niet alleen systematisch buiten onze collectieve verbeelding geplaatst, ook worden sociale problemen met een onderdeel van ons maatschappelijk weefsel geassocieerd dat wij als ‘vreemd’ bestempelen, wat niet uit ons is ontsproten, en dat we tevens niet in ons maatschappelijk lichaam wensen te integreren (Schinkel, 2007; Blommaert & Verscheuren, 1992).

Door het ‘persoonlijke’ politiek te maken, leggen identitaire mobilisaties daarentegen de vinger op de limieten van de algemene toepasbaarheid van onze structuren. Ze maken de ‘witte privileges’ manifest, en tonen aan hoe onze maatschappelijke structuren en publieke ruimte wel degelijk een bepaalde economische, culturele en seksuele groep bevooruden en sociale achterstelling creëren. Deze alternatieve stemmen, verhalen en discours vormen op symbolische en materiële gronden een uitdaging voor de gevestigde orde door enerzijds ‘andere’ verhalen over de collectiviteit naar voor te schuiven (bv. feministische literatuur en kennisproductie) en anderzijds alternatieve circuits te voorzien (bv. moskeeën, culturele organisaties of nog, halal beenhouwerijen) om tegemoet te komen aan hun noden en als kanaal voor hun belangenbehartiging. De ogenschijnlijke paradox is dat het zichtbaar maken van het verschil niet noodzakelijk de evolutie naar een gedifferentieerde burgerschapsnotie impliceert, maar juist de eis van een inclusieve burgerschapsnotie inhoudt. Identitaire bewegingen maken vooral de vooronderstellingen zichtbaar die aan de basis liggen van het gemeenschappelijke kader en

van de publieke ruimte. Een proces dat nodig is om deze veronderstellingen te kunnen overstijgen en naar iets collectiefs te evolueren. Het verschil claimen vormt als het ware de noodzakelijke voorwaarde om tot meer gemeenschappelijkheid te komen.

Welk verhaal vertellen we?

'We hebben dezelfde achtergrond maar toch voel ik mij anders. Blijf ik je zuster als ik geen hoofddoek wil dragen? Beschouw je mij nog als moslim als ik zeg dat ik homoseksueel ben?'

Door het verschil expliciet in de publieke ruimte te brengen, dagen identitaire bewegingen de homogeniteit ervan uit. Ze weigeren het dominante etno-nationale verhaal dat het culturele verschil als een probleem ziet waarmee, door middel van 'integratie', snel komaf moet worden gemaakt. Ze verwerpen het racistische verhaal dat over hen wordt verteld, of nog, de plaats in de samenleving die hen wordt toegeschreven [vooral allochtoon]. Door het recht op te eisen zichzelf te benoemen in de publieke ruimte, dragen identitaire bewegingen bij tot de veelelvoudiging van de ervaringstrajecten en de hybridisering van diezelfde publieke ruimte. Maar met welke identiteit, met welk verhaal, met welk 'wij-gevoel' wordt er gemobiliseerd in deze strijd om erkenning? Vaak wordt dat 'wij-verhaal' bepaald door de machtsverhoudingen binnen de groep. Hierdoor vindt een omsluiting plaats die een zekere hardheid bevat, die niet alleen verstikkend is, maar ook uitsluitend kan zijn. Want naast het 'wij-verhaal' dat op een specifiek moment naar voren wordt geschoven, zijn er tal van andere vertellingen. Vertellingen die een andere vlag naar voor schuiven om 'de groep' te definiëren, en die andere lijdenswegen en andere vormen van pijn willen tonen.

De mobilisatie langs islamitische weg mag dan nog een krachtig signaal vormen tegen de alom heersende islamofobie en bijdragen tot een multireligieus en multicultureel Vlaanderen, door de islam expliciet als enige en ultieme referentie te nemen, wordt soms aan andere identificatievormen, leefwijzen en praktijken voorbijgegaan. Wat bijvoorbeeld met de etnische en culturele identificatie (Maghrebijns, Turks, Koerdisch, Arabisch of Berbers)? Wat met al diegenen die zich ook gekwetst voelen door de manier waarop de islam in de publieke ruimte wordt aangevalen, maar die niet-praktiserend zijn, of zelfs niet geloven? Wat met de pijn van hen die hun ongelof moeten verbergen, bang dat de onthulling hen buiten de groep zal plaatsen?

Welk verhaal te vertellen? Net als elders worden de lijnen van het verhaal van de groep vaak door heteroseksuele mannen uitgezet. Zij sturen

de prioriteiten van de emancipatiedynamieken en verhullen liever bepaalde gevoelige kwesties. Gender wordt – net als bij de dominante witte groep – tot een ‘subcategorie’ herleid, en in de marge van het politieke handelen geplaatst. Vrouwen krijgen een plaats als strijdzuster, die vooral op solidaire wijze verzet moet bieden tegen het racisme en de discriminatie die de mannen ondervinden. Seksuele rollenpatronen blijven op een conservatieve leest geschoeid, en worden in sommige gevallen zelfs het ultieme symbool van culturele authenticiteit. Tegelijk stellen we vast dat in een racistische context, waarin minderheden vaak op hun seksualiteit worden aangevallen, de genderkwestie tot een ‘interne aangelegenheid’ wordt herleid. Zogeheten taboethema’s, zoals huiselijk geweld, seksueel misbruik en drugs, worden binnenshuis gehouden. Ze in de openbaarheid brengen in een Vlaamse context die deze thema’s tot favoriete *infotainment* heeft uitgeroepen (ter bevestiging van de eigen superioriteit) zou de antiracistische strijd kunnen verzwakken, is de redering van de hoeders van het interne discours. Over seksuele minderheden wordt al helemaal niet gesproken. Die laatste ‘bestaan’ immers niet, en als ze al bestaan, dan worden ze buiten ‘de gemeenschap’ geplaatst onder het mom dat homoseksualiteit niet bestaat binnen de islam.

Dit plaatst diegenen die een ander verhaal over de gemeenschap wensen te vertellen en die andere lijdenswegen naar voor willen schuiven, voor een dilemma. Hoe te spreken zonder ongewild racistische stereotypes over de islamitische man, de homofobie van moslims, de intolerantie van de islam te bevestigen? Kritiek wordt immers niet in het luchtledige geuit. Er staan altijd luisteraars klaar die de argumenten maar al te gretig als bewijsmateriaal gebruiken om de achterlijkheid van moslims aan te tonen. Hoe kan een kritiek worden geformuleerd die niet in de kaart speelt van een neokoloniaal discours die vrouwenonderdrukking en homofobie als essentiële kenmerken van de onbeschaafde ander – i.c. de moslim – ziet? Hoe kan een veelvuldige kritiek worden geuit die het dominante verhaal dat over de groep wordt verteld voortdurend in vraag stelt, maar tegelijk gestoeld is op een consequent antiracistische houding?

bell hooks⁷⁸ beschrijft in *Ain't I a Woman* hoe Afro-Amerikaanse vrouwen in de Verenigde Staten zich lang in stilzwijgen hulden over het seksisme waar ze dagelijks het slachtoffer van waren, louter om solidair te blijven met de strijd van hun broeders tegen het racisme in de Amerikaanse samenleving: ‘Terwijl wij mannelijke concepten van de zwarte macho als afstotelijk en beledigend verwierpen, spraken wij niet over onszelf, over ons als zwarte vrouwen, over wat het betekent om het slachtoffer te zijn van seksistisch-racistische onderdrukking.’ (hooks, 1981: 9 – eigen vertaling). hooks verwerpt het stilzwijgen omdat het de ontkenning betekent van een deel van haar zijn. In naam van de solidariteit met haar broeders

die gebroken zijn door het racisme en het dagelijkse geweld en in naam van het verzet tegen het racisme bij witte feministische strijdzusters, werd te lang gezweven.

Men zwijgt, niet alleen om te voorkomen dat bepaalde vooroordelen worden bevestigd, men zwijgt vooral omdat de taal die voorhanden is ontoereikend is, en ons verplicht te kiezen. Omdat we zien hoe zij die wel praten, maar al te vaak bijdragen tot bestaande racistische en stereotiepe voorstellingen over Arabieren, moslims en andere minderheden.⁷⁹ *Ain't I a woman* leest daarentegen als een verwerping van dat zwijgen, en als een meervoudige kritiek. Een kritiek op de racistische denkbeelden die in de witte Amerikaanse maatschappij over Afro-Amerikaanse mannen én vrouwen bestaan (de zwarte man als pooier, als onderdrukker, als overgeseksualiseerd wezen / de zwarte vrouw als lustobject, als passieve en dociele vrouw). Een kritiek op het racisme van witte Amerikaanse feministen op hun afkeer voor hun broeders en vaders en – meer algemeen – voor hun zwart zijn. Maar ook een kritiek op het seksisme, zowel van witte mannen als van haar broeders, die haar intellect, haar seksualiteit en haar vrijheid niet respecteren.

Behoeftte aan een nieuw vocabularium, een nieuw verhaal

Rest ons dan enkel het zwijgen, en delen van onszelf geweld aandoen (onze vrouwelijkheid, onze seksualiteit, onze geloofsovertuiging)? Of toch praten en andere delen van onszelf veronachtzamen (racistische stereotypen bevestigen)? Kunnen we manieren bedenken waarmee we in Vlaanderen een dergelijke meervoudige kritiek ontwikkelen zonder onszelf te kwetsen? Een positie waarbij we kritisch staan ten aanzien van een éézijdige vertelling over onze identiteit en *tegelijk* racistische stereotypen aanklagen?

Cornel West beschrijft in *Race Matters* dat het de Afro-Amerikaanse gemeenschap aan intellectuele en culturele leiders met een *profetische visie* ontbreekt. Volgens hem zijn binnen de Afro-Amerikaanse intelligentsia vooral twee categorieën aanwezig. Ten eerste, wat hij *race-distancing elitists* noemt: een intellectuele elite die vooral geliefd wil worden door de dominante blanke samenleving, en zich regelmatig kritisch uitlaat over de eigen achterban om haar symbolisch kapitaal te verhogen. Daarnaast onderscheidt hij *race-embracing rebels*, een elite die haar energie vooral steekt in het aanklagen van de bevoorrechte positie van de witte meerderheid, zonder creatieve alternatieven naar voor te schuiven. Hoewel deze aanklacht van witte privileges noodzakelijk is, kan die al snel omslaan in een vorm van wrok en in lege retoriek, die de verbeeldingskracht geen stap vooruithelpen en vooral de bestaande hiërarchieën be-

vestigen. Leiders met een ‘profetische visie’ daarentegen durven de gekende kaders te overstijgen. Ze durven een nieuw verhaal vertellen dat ingebed is in een aanklacht van de dominante machtsverhoudingen en het racisme, maar tegelijk ook nieuwe denkbeelden aanboort die radicaal met de racistische minderwaardigheidsketen breken.

Nieuwe verhalen vertellen is vooral een kwestie van *durven* en *vertrouwen*. Durf om gevestigde polariteiten te overstijgen, en erop te vertrouwen dat de complexiteit van je verhaal uiteindelijk gehoor zal vinden. Het racisme in de samenleving tast immers niet enkel het zelfbeeld en de eigenwaarde van minderheden aan, maar bepaalt ook rond welke thema’s wel of niet kan worden gesproken, en welk beeld we van onszelf *mogen* scheppen. Vlaanderen en West-Europa mogen dan nog vrij zijn in de zin dat iedereen kan spreken en waar de vrijheid van meningsuiting geldt, maar niet elk verhaal of discours wordt ook gehoord of krijgt ruimte in het publiek debat (cf. Sunier, 2005).

Het dominante racistische discours stelt moslims als vrouwenonderdrukkers voor, waardoor ruimte voor het spreken over thema’s als huiselijk geweld of seksualiteit ons als het ware ontnomen wordt. Op dezelfde manier wordt als verzet tegen neokoloniale en paternalistische ‘beschavingsmissies’ die moslims minder homofob willen maken (en hierbij gemakshalve vergeten dat homofobie in Europa nog *alive and kicking* is), homoseksualiteit tot een *fremdkörper* herleid, tot iets wat niet binnen de groep past en ‘het Westen’ ons wil opleggen.

Een identitaire politiek kan pas werkelijk emancipatorisch zijn indien ze de complexiteit van de groep erkent en deze omarmt, in plaats van ze tot een ‘interne keuken’ te herleiden, of ze als een ‘individuele afwijking’ af te doen. Racistische en paternalistische afhankelijkheidsketens kunnen pas worden doorbroken indien minderheden het zelfvertrouwen ontwikkelen hun zelfbeeld zélf te bepalen, en zich loswrikken van het defensieve karkas dat slechts toelaat racistische clichés te verwerpen of praktijken die aangevallen worden uit te roepen tot symbolen van culturele authenticiteit.

De hoofddoek is voor vele moslima’s een religieuze praktijk die een intrinsiek onderdeel van hun spirituele zoektocht vormt. De systematische degradatie van dit kledingstuk sinds het einde van de negentiende eeuw door neokoloniale westerse patriarchen heeft er echter toe geleid dat het voor vele moslims ook een symbool van culturele authenticiteit werd (Ahmed, 1992; zie ook Bendadi, 2008). Of om het met Fanon te zeggen: ‘Als verzet tegen de koloniale aanval op de hoofddoek biedt de gekoloniseerde de praktijk van de hoofddoek.’ (Fanon, 1964: 171 – eigen vertaling). Juist daarom is het belangrijk om de manier waarop de hoofddoek tot een symbool van culturele authenticiteit werd uitgeroepen in vraag

te stellen. Niet om de legitimiteit van dit kledingsstuk in vraag te stellen, noch om de religieuze waarde ervan te verwerpen, en al zeker niet om racistische maatregelen die de hoofddoek uit het publieke debat wensen te weren te steunen. Maar vooral om andere belevingen van de islamitische identiteit zichtbaar te maken, en niet in de neokoloniale en islamofobische val te lopen die identiteiten van minderheden tot één praktijk, of één uiterlijk tracht te reduceren en te fixeren. Of met andere woorden: om samen, met én zonder hoofddoek, verzet te bieden aan het heersende islamofobische discours dat over gesluierde moslima's bestaat.⁸⁰

Identiteit als wederzijdse afhankelijkheid

'Kan je me jouw verhaal vertellen? Kunnen we naar elkaar luisteren? Hoor je wat ik werkelijk vertel? Kunnen we samen iets opbouwen vanuit onze verschillende levens/trajecten?'

Pijn, ongemak, verwarring, schuld. Gevoelens die vaak aan ons knagen wanneer we bepaalde evidenties moeten doorprikken. De vanzelfsprekendheid dat wij allemaal 'gelijk' zijn, en de strijd op 'dezelfde' manier zouden invullen. Dat we seksisme op dezelfde wijze zouden ervaren als onze witte strijdzusters. Of racisme op dezelfde wijze zouden duiden als onze linkse bondgenoten. Dat racisme voor ons niet alleen het Vlaams Belang betekent, maar dat het ons dagelijks leven doordringt, ons zelfbeeld aantast, en voortdurend doorwerkt in de wijze waarop we worden benaderd, ook door onze 'witte' strijdbroeders- en zusters. Armoede, criminaliteit, drugsverslaving zijn voor ons geen abstracte statistieken, maar verwoesten de jonge levens van onze naasten. Cultuur en identiteit zijn geen loze begrippen maar maken onlosmakelijk deel uit van onze emancipatie. Je kunt immers pas werkelijk groeien indien je ook werkelijk bestaat, met alle verschillende dimensies en aspecten van je zijn. Als minderheid, als Marokkaanse, als Turkse, als Vlaamse, als Belgische, als moslima, als gelovige, als niet-gelovige, als activiste, als dochter, als zuster, als vrouw.

Deze evidenties telkens opnieuw in vraag stellen is broodnodig. Het verschil beklemtonen is een noodzakelijke voorwaarde om aan de gewelddadigheid van de dominante norm te ontsnappen. Een norm die maar al te vaak onzichtbaar blijft. Een racistische norm, een witte norm, maar ook een heteroseksuele en seksistische norm.

De strijd om het verschil gaat fundamenteel om het verwerpen van de veronderstelde homogeniteit van levenstrajecten, ervaringen en identitaire belevingen. Het gaat niet enkel om de erkenning van een 'diversiteit', maar vooral om de verwerping van een *keurslijf* waarin minderheden

(etnisch, seksueel, religieus) worden gedwongen, en om de verschillende vormen van disciplineren waaraan ze worden onderworpen (laat je hoofddoek, je moeder/vaderschap, je andere geaardheid thuis achter). Die vrijheid waaraan in Vlaanderen lippendienst bewezen wordt, is daarom slechts een dunne vernislaag omdat ze berust op de ontkenning van haar heterogeniteit.

In zijn beklijvende opstellen *Het minimale Zelf en andere opstellen* (1991) spreekt de Britse cultuurtheoreticus Stuart Hall over de noodzaak 'nieuwe identiteiten' te ontwikkelen. Nieuwe identiteiten onderscheiden zich van oude doordat het verschil niet in termen van oppositie, maar in termen van *relationaliteit* wordt bedacht. De eigen identiteit wordt niet langer in oppositie tot de ander gedacht, er wordt geen zuivere eigen identiteit verondersteld die niet door 'de ander' worden beïnvloed. Maar identiteiten worden geconstrueerd vertrekkende vanuit het fundamentele besef dat we enkel bestaan in verhouding tot de ander. Ik besta omdat de ander mij ziet en aanspreekt. Omdat de ander mij ziet en erkent. Zonder die wederzijdse erkenning zou ik niet bestaan. Dit besef, dat we niet enkel dankzij 'de ander' bestaan, maar dat we elkaar nodig hebben – van elkaar afhankelijk zijn – om te kunnen bestaan, ligt aan de basis van 'nieuwe identiteiten'.

Maar eigenlijk zijn deze identiteiten niet echt 'nieuw' te noemen. Elke identiteit bestaat immers enkel doordat ze zich in verhouding tot een andere vormt – iets wat de Franse filosoof Jacques Derrida een 'constitutieve andere' noemde. Dit kan men, ironisch genoeg, zelfs vaststellen in het racistisch zelfbeeld waarlangs autochtoon Vlaanderen zich tot haar etnische minderheden verhoudt.

Wij [de autochtonen] – vrij – beschaafd.

Zij [de allochtonen] – onvrij – onbeschaafd.

De 'autochtonen' bestaan enkel doordat ze 'allochtonen' hebben waarvan ze zich kunnen onderscheiden. Het begrip 'autochtoon' krijgt alleen betekenis doordat er een vreemde andere wordt verondersteld die niet bij de eerste groep thuishoort. Wie die 'allochtoon' nu juist is, maakt niet echt uit: gisteren waren het de Spanjaarden of de Italianen, soms zijn het de Walen, en vandaag is het vooral de moslim. Maar wat telt is dat de 'autochtoon', door zich van de 'allochtoon' te onderscheiden, een soort van wij-gevoel kan creëren en zich een soort van samenhorigheidsgevoel kan aanmeten. Een identiteit kan vormen.

Maar in deze afhankelijkheidsketen bevindt zich, ironisch genoeg, niet zozeer 'de allochtoon' als wel 'de autochtoon' in een kwetsbare positie. Vlaanderen heeft als het ware 'allochtonen' nodig om haar racistische en

etno-nationale denkbeelden te kunnen voeden. ‘Autochtonen’ hebben ‘allochtonen’ nodig om te kunnen bestaan, om zich een superieure beschavingspositie te kunnen blijven aanmeten en een gepriviliegeerde positie in de bepaling van ‘de natie’ (allochtonen blijven immers de ‘buitenstaanders’, ze zijn niet ‘de mensen’ of ‘de kijkers’). Of om het met Hegel te zeggen: de meester is voor zijn eigen bestaan op een ironische wijze afhankelijker van de slaaf dan omgekeerd.

De reactie in Vlaanderen is er tot dusver vooral een geweest van ‘oude identiteiten’ van onder het stof te halen. Zowel politiek links als rechts zwaait met de superioriteit van de Europese beschaving en wijst op het fundamenteel anders-zijn van de islam. Vlaanderen lijkt zich echter van geen kwaad bewust. Althans het ‘oude Vlaanderen’ niet. Het gaat gretig door met het ontkennen van haar veranderde samenstelling en negeert de alsmaar groeiende groep die haar steeds minder nodig heeft om te bestaan. De mobilisaties van de laatste jaren tonen aan dat minderheden zich steeds minder afhankelijk opstellen van de racistische stereotypes om hun zelfbeeld te vormen. Ze verwerpen de categorie ‘allochtoon’, en de asymmetrische erkenningsrelatie waarop die gestoeld is. Ze wachten niet langer op de goedkeuring van de dominante samenleving om zich te ontwikkelen en als burger te kunnen bestaan.

Als maatschappij zullen we echter allemaal verliezen indien we er niet in slagen de fundamentele vervlochtenheid van onze levens te erkennen. Hiervoor zijn ‘nieuwe’ identitaire kaders nodig, die niet langer steunen op een asymmetrische relatie (autochtoon/allochtoon) of die de gepriviliegeerde positie van een bepaalde groep (autochtoon) bestendigen. Maar wel kaders die vertrekken van de fundamentele erkenning van onze kwetsbaarheid, als individu, en als collectief; en dat we elkaar nodig hebben om te kunnen bestaan.

Deel 2
Visies voor
een ander debat

Vervang integratie door emancipatie

Abdou Bouzerda | AEL

Vanaf het moment dat men een maatschappelijk beladen fenomeen wil beschrijven, stuit men op theoretische en praktische problemen. Het geldt zeker voor integratie. Om te begrijpen hoe en waarom het integratiedebat wordt gevoerd, moeten we integratie nader beschrijven. Toch blijkt dat in de praktijk niet te gebeuren. Vanaf het moment dat het woord integratie wordt uitgesproken, lijkt iedereen te begrijpen wat er mee bedoeld wordt. Het woord is een eigen leven gaan leiden in ons dagelijks taalgebruik en heeft zich ontwikkeld tot een algemeen aanvaard psychologische en taalkundige eenheid. Het begint echter ingewikkelder te worden als we aan de hand van een feitelijke invulling van het begrip overeenstemming proberen te bereiken. Het is een sterk gepolitiseerd en democratisch begrip dat in de praktijk van betekenis kan veranderen afhankelijk van wie het gebruikt.

Grosso modo kunnen we in het huidige debat omtrent minderheden in Europa twee definities onderscheiden. Bij het eerste is de assimilatieve component sterk aanwezig en wordt druk uitgeoefend op de minderheden om zich in grote mate aan te passen aan de dominante autochtone cultuur. De dominante cultuur dient beschermd te worden en elke aanspraak van een minderheid in het openbaar is een belemmering voor het integratieproces. De tweede definitie heeft sterke emancipatieve elementen in zich. Ze vertrekt vanuit de invalshoek van een strijd voor acceptatie, met alle diversiteit als rijkdom voor een moderne samenleving.

De eerste omschrijving is dankzij de maatschappelijke verhoudingen de meest dominante. Als men politici hoort praten, kan men tussen de regels proeven dat een vergaande assimilatie van de minderheden gewenst wordt. Veel van de wetgeving inzake het minderhedenbeleid is op deze definitie gebaseerd. Het hoofddoekverbod, het koppelen van de taaleis aan het verkrijgen van een sociale huurwoning, maar ook de roep om een islam die in het Nederlands beleden wordt, zijn treffende voorbeelden van de wens om integratie assimilatief in te vullen.

In dit stuk wil ik ervoor pleiten om het integratiedebat radicaal anders te benaderen. Met radicaal bedoel ik niet alleen qua vorm en inhoud, maar het begrip integratie herdefiniëren door het te verwerpen. Integra-

tie als sociologisch proces dat door verschillende factoren wordt vormgegeven is een empirisch gegeven, maar integratie als eis of doelstelling voor minderheden door middel van overheidsbeleid moet worden verworpen. Doordat integratie als eis benaderd wordt, verzandt ze in een debat over acceptatie van minderheden en over verschillen met de dominante cultuur. Het debat dient te gaan over gelijkheid, zelfstandigheid en burgerschap. Kort samengevat dient het te gaan over emancipatie. Ik pleit tegen integratie, omdat ik voor emancipatie ben. Dit is meer dan een flauwe discussie over definities, dit raakt de kern van het vormgeven van een nieuwe samenleving gebouwd op de acceptatie van diversiteit. Laat sociologen over één eeuw maar discussiëren of integratie geslaagd is.

Het is het begrip emancipatie dat het toverwoord is en oplossingen biedt voor de maatschappelijke spanningen en de achterstand van allochtonen. Ik erken dat het niet alleen een kwestie is van gelijke rechten verwerven en behouden, maar ook van het wegwerken van vooroordelen. Deze vooroordelen dienen echter alleen actief bestraft te worden als ze tot stelselmatige uitsluiting leiden. Een totale verwijdering van racisme en discriminatie in de vorm van gedrag is een illusie. Veel van deze vooroordelen zijn tevens te herleiden tot de achterstelling van allochtonen. Een vooroordeel blijft langer in stand als de achterstelling gehandhaafd blijft. Een groep zal hardnekkig racistisch blijven ondanks het wegwerken van de achterstelling. In elke samenleving blijft zo'n groep bestaan, ongeacht het werk dat een overheid kan leveren.

Veel belangrijker is het racisme als maatschappelijk fenomeen tot iets barbaars te verklaren. Hierin spelen journalisten, artiesten, schrijvers en sporters, maar ook gewone burgers, een belangrijke rol. Op hen dient een moreel appel te worden gedaan. De overheid dient deze initiatieven te steunen. Een goed voorbeeld is hoe in de Verenigde Staten met racisme in het openbaar is afgerekend door de invloed van de burgerrechtbewegingen. Racisme in het openbaar tegen zwarten wordt maatschappelijk afgekeurd in de Verenigde Staten.

Zo beschreef de economist Steven D. Levitt in zijn boek *Freakonomics* de invloed van de burgerrechtenbeweging en het feminisme aan de hand van een analyse van honderden afleveringen van de Amerikaanse versie van het populaire televisieprogramma *The Weakest Link*. In de eerste ronde van de quiz heeft het zin de zwakke spelers weg te stemmen, want de jackpot groeit naarmate meer vragen goed beantwoord worden. Naarmate het spel vordert wordt het zinvol de betere spelers weg te stemmen om de kansen te verhogen om zelf de jackpot te winnen. Als kenmerken als ras en geslacht van de prestatie worden losgekoppeld, heeft het dus geen zin om slechte spelers door te laten gaan en/of de betere spelers weg te stemmen in de eerste rondes. Levitt laat zien dat

juist vrouwen en zwarten, in tegenstelling tot ouderen en *hispanics*, bevoorrecht worden. De spelers zijn er zich immers van bewust dat familie en collega's naar de uitzending kijken.

Uit dit onderzoek valt op te maken dat racisme in het openbaar een gepasseerd station is in de Verenigde Staten. Hierbij moet aangemerkt dat racisme als set van denkbepelden niet per definitie uitgeroeid hoeft te zijn. Het gedrag dat daaruit voortvloeit is wel door de maatschappelijke verontwaardiging begrensd. Racisme is een taboe. Racisme in de vorm van uitsluiting leidt tot maatschappelijke verontwaardiging. Op deze manier wordt een klimaat gevestigd waarbij de meest hardnekkige racist zich dient te houden aan ongeschreven regels om zichzelf niet buiten te sluiten.

Uiteraard blijft er zoiets bestaan als verborgen racisme, maar door het afkeuren van openlijk racisme wordt het steeds makkelijker om ander gedrag te stimuleren. De AEL zelf heeft er bewust voor gekozen om een bepaalde strategie in gang te zetten om de achterstand in de Belgische samenleving te bestrijden en daarmee een betere positie af te dwingen voor Arabieren en moslims. We hebben ons duidelijk laten inspireren door andere emancipatiebewegingen in binnen- en buitenland. Daarbij nemen we een aantal condities in acht.

Een evidente conditie voor emancipatie is dat de minderheden hun rol van gasten die solliciteren naar een permanent verblijf moeten opgeven. Vanaf het begin heeft onze organisatie, de Arabisch-Europese Liga, ervoor gekozen om over ons burgerschap geen dialoog te voeren. Voor ons is het een gegeven dat wij bij dit land horen en dit land bij ons. Zelfs de schijn dat we geen onderdeel zijn van deze samenleving, hebben we geprobeerd te vermijden. Slechts deze houding bewerkstelligt dat de ongelijkheid tussen burgers zichtbaar en tastbaar wordt. Een houding van gast of *voorwaardelijk* burger speelt slechts rechtse krachten in de kaart om nog meer assimilatie te eisen voor meer acceptatie. Elke kwalificatie van de allochtoon als iemand die aanpassing vergt, dient te worden verworpen. Weliswaar zijn we als bevolkingsgroep een recent fenomeen in België, maar het concept van burgerschap is niet nieuw.

Dit betekent dan ook dat de discussie zuiver gehouden moet worden en vanuit het referentiekader van burgerschap gevoerd dient te worden. Elk theologisch debat of elke relativisering van het begrip gelijkheid tussen culturen, moet als een aantasting van het concept burgerschap worden aangemerkt. Het is aanbevelenswaardig dat iedereen aan het debat deelneemt, en dus ook geestelijken, maar verwerpelijk wordt het als zij de illusie opwerpen dat ze namens een cultuur of een religie spreken. Burgers worden geëmancipeerd, niet 'geloof' of 'cultuur'. Doordat burgers emanciperen, zullen uiteindelijk ook de etnische kenmerken van

dat geloof gelijkelijk behandeld kunnen worden. De keuzevrijheid van het individu staat centraal in de samenleving, en niet zijn keuze an sich. Elke burger moet het recht hebben om zich bij een gemeenschaps aan te sluiten of eruit te stappen.

Een gemeenschap van moslims is niets anders dan een optelsom van de keuzes van burgers om hun geloofskeuze tot uiting te brengen. Hierin speelt burgerschap een belangrijke rol. Als een vertegenwoordiger van een bepaalde geloofsgemeenschap spreekt, dan spreekt die persoon namens een collectief van burgers en niet zozeer in naam van het geloof. De islam kan niet spreken, moslims kunnen dat wel. De dynamiek is te vinden in de keuzes van moslims als burgers. Derhalve is het ook niet aanbevelenswaardig om de islam te emanciperen. Het zijn moslims zelf die zich emanciperen.

In het licht hiervan is de roep om een Vlaamse islam een treffend voorbeeld. Deze gaat gepaard met de roep om gematigdheid. Om te beginnen is het niet verwonderlijk dat op termijn zoiets kan ontstaan als een Vlaamse islam die verankerd ligt in deze samenleving, maar dat is wat anders dan het afdwingen van een Vlaamse islam. Het is een verkapt vorm van assimilatie-druk, waarbij de oorspronkelijke culturele identiteit wordt gereduceerd en slechts de religieuze wordt benadrukt. Veel moslims die zoekende zijn en hun identiteit willen aanpassen aan de vereisten van de sociale druk voor het opgeven van hun eigen identiteit, lenen zich hiertoe. Deze zelfbenoemde vertegenwoordigers van de moslimgemeenschap in België dragen bij tot de illusie dat een geloof gemancipeerd moet worden. Burgers worden buiten spel gezet door overheidsbenoemde predikers zonder mandaat, die keuzes maken voor een geloofsgemeenschap.

Een ander belangrijk aspect is het koppelen van onze strijd voor emancipatie aan die van de vrouwenbeweging en die van de Afro-Amerikanen. Net zoals bij de vrouwen geldt, zijn het de minderheden zelf die zich kunnen emanciperen. Hiervoor dienen ze zichzelf wel te organiseren. Iedereen kan bijdragen door zich aan te sluiten bij de strijd, maar uiteindelijk kan er slechts resultaat worden geboekt als de allochtonen zich binnen hun eigen kringen aansluiten bij netwerken die voor bewustwording, talentvorming en voor een uitgekristalliseerde agenda zorgen.

Door het koppelen van de emancipatiestrijd van vrouwen of Afro-Amerikanen aan onze strijd, geeft men ook expliciet het signaal dat de verschillen erkend moeten worden en dat ze juist tot een verrijking leiden. Vandaag zijn stellingen zoals 'vrouwen kunnen bepaalde functies niet kunnen uitoefenen vanwege hun geestelijke achterstelling' niet acceptabel. Ook zal niemand durven zeggen dat 'negers eeuwenlang weinig tot niks hebben gepresteerd'. De conclusie dat ze gelijke burgers

zijn en gesteund dienen te worden in het inhalen van hun achterstanden, is de dominante opvatting. Hierbij moet verder aangemerkt worden dat binnen de AEL ook veel vrouwen aanwezig zijn. Hun strijd voor gelijke rechten gaat hand in hand met de strijd voor emancipatie van etnische groepen. De strijd van deze vrouwen als voorvechters, is in de kern ook een vorm van vrouwenemancipatie. Emancipatie van hun gemeenschap is te belangrijk om alleen aan mannen over te laten.

Net zoals dat voor de beschreven minderheden het geval is, dient de eigen identiteit versterkt te worden. Een gemeenschap die in staat is om vanuit een eigen identiteit te vertrekken, is assertiever en zelfverzekerder. Het zijn ingrediënten die leiden tot succes. Een minderheid kan juist kracht putten uit de eigen identiteit om zich te organiseren en het gevecht aan te gaan. De Afro-Amerikaanse beweging heeft nooit haar identiteit onder stoelen of banken gestoken. De roep om gelijkheid ging gepaard met het versterken van de eigen groepsdynamiek. Niet alleen op politiek vlak, maar ook op het gebied van culturele expressies. De Arabisch-Europese Liga heeft vanaf het begin getracht om burgers aan te spreken langs identitaire lijnen. Niet om de verschillen met autochtonen te benadrukken, maar juist om hun burgerschap in België te versterken. Het is echter niet te verdedigen als die bewustwording voor rechtvaardigheid zich enkel en alleen uit als steun voor de eigen groep zonder een morele overweging. Het is vandaag echter een feit dat een groot gedeelte van de strijd voor erkenning, rechtvaardigheid en gelijkheid in de Belgische samenleving plaatsvindt binnen de lijnen van acceptatie van de nieuwe allochtonen en dan met name moslims.

Zodra allochtonen hun achterstand hebben weggewerkt en er materiële gelijkheid bestaat, kan ook sprake zijn van inclusiviteit in de vorm van broederschap. Kenmerkend is de woordvolgorde van de slogan van de Franse revolutie. Eerst vrijheid, dan gelijkheid om vervolgens tot broederschap te komen. De slagzin betekent, vertaald naar modernere kwalificaties, niets anders dan sociale en wettelijke vrijheid, emancipatie en inclusiviteit. Het is evident dat dit proces alleen in gang kan worden gezet als de etnische minderheden in staat zijn om zichzelf maatschappelijk en politiek te versterken. Zelfredzaamheid van de gemeenschappen maakt hen als burger onafhankelijk en assertiever om het gewenste doel te bereiken.

Maar misschien wel de belangrijkste uitdaging, ligt in de weigering van het hedendaagse overheidsconcept van integratie. Er zijn overlappingsen met de hiervoor genoemde emancipatiestrijd, maar het aspect cultuur en de daarmee samenhangende aandacht voor moslims in het buitenland, bemoeilijken de strijd. De Taliban met hun middeleeuwse opvattingen worden als munitie gebruikt om moslims in Borgerhout aan te vallen.

Niemand haalt het in zijn hoofd het handelen van vrouwen of Afro-Amerikanen in een willekeurig derdewereldland te gebruiken om feministen in België of zwarte burgers van de Verenigde Staten verdacht te maken. Zelfs het feit dat sommige van onze herkomstlanden dictaturen zijn, wordt tegen ons gebruikt om te stellen dat we niet democratisch kunnen zijn. Een ander belangrijk verschil met emancipatie is dat het integratiediscours een keurslijf voorschrijft aan de etnische minderheden. Hoe zij zich dienen te gedragen en hoe zij moeten geloven. Bij emancipatie is het juist zo dat zelfredzaamheid, keuzevrijheid en zelfbeschikking doelen op zich zijn. Hoe dit bereikt dient te worden, beslissen de burgers zelf.

Toch is er een kentering aan de gang. Door de vorming van een middenklasse en een kleine elite worden precedenten geschapen. Net zoals het handelen van radicale bewegingen in de Verenigde Staten de gevestigde orde heeft gedwongen om een nieuwe Afro-Amerikaanse middenklasse te vormen door middel van betere toegang tot onderwijs, bestuur en economische kapitaalvorming, is er hier een taak weggelegd voor de AEL. We beseffen maar al te goed dat een Vlaamse Obama hoogstwaarschijnlijk niet uit deze organisatie zal opstaan, maar een Vlaamse Obama zal hoogstwaarschijnlijk op zijn minst gevormd worden door de beweging waarvan de AEL de motor is. Op z'n minst zal hij of zij daar natuurlijk de vruchten van plukken. De motor blijft draaien en we veranderen hooguit van versnelling. Nu is het onze taak om de misvatting van integratie te tackelen.

Door integratie te verwerpen, maar niets af te doen aan de inhoudelijke strijd, dwingt men de politiek ook het debat fundamenteel anders te voeren. Het proces van het betrekken van alle bevolkingsgroepen bij de Belgische samenleving, moet de kern van het debat vormen. Door integratie af te wijzen, wijst men ook de valse beloftes en maatregelen af die meer retorisch van aard zijn en weinig tot niks bijdragen aan een versterking van de positie van de minderheden in België. Deze afwijzing zal in het begin lastig zijn vanwege het conventionele waarheidsgehalte dat het begrip integratie in zich heeft, maar op termijn leidt ze tot meer perspectief. In het bijzonder de wetenschap en de media hebben een belangrijke rol om het begrip van taalonzuiverheden te ontdoen. Als doorgeefluik van nieuwe inzichten en onafhankelijkheid, hebben ze een uitgelezen mogelijkheid om het debat in ander vaarwater te brengen. Ze kunnen niet onder deze taak uit.

Als de Gelijkheid van Man en Vrouw verwordt tot Dogma

Ida Dequeecker

Bedenkingen bij het debat over universele waarden, de multiculturele samenleving en het feminisme

'Zwaaien met het respect voor de universele waarden is een obligaat nummertje geworden, telkens als de multiculturele samenleving en aanverwante ter sprake komen. Zij die het nummertje opvoeren voelen zich gesterkt door de stilzwijgend gegroeide consensus dat de islam haaks staat op de universele waarden en dat alleen de westerse cultuur ze eerbiedigt en behoedt en dat in wezen de universele waarden en de westerse één zijn. Dat de aanspraken op universeel én westers zélf haaks op elkaar staan, wordt weggeveegd met de aanspraak op superioriteit. De mythe houdt echter maar stand mits twee ingrepen. Ten eerste de reductie van de waarden tot abstracties, zij het met een impliciete unieke invulling, ten tweede hun verdere reductie tot een geselecteerde beperkte set, waarin bijvoorbeeld wel de gelijkheid van man en vrouw is opgenomen maar niet solidariteit. Onvermijdelijk leidt dit tot de ondermijning van precies dat wat die waarden zo waardevol maakt, de aanvaarding van hun universele karakter door mensen uit alle culturen op basis van een brede en open discussie over hun historische maatschappelijke relevantie.

De gelijkheid van man en vrouw staat centraal in de constructie van een consensus over de superioriteit van dé westerse cultuur versus de inferioriteit van dé islamitische cultuur of liever dé islam. Paradoxaal houdt dit de minimalisering in van de nog bestaande ongelijkheid van man en vrouw in onze samenleving en de negatie van de diversiteit aan visies over gelijkheid, terwijl de bestaande emancipatieprocessen van moslimvrouwen genegeerd worden.

Hoeft het nog gezegd dat het feminisme geconfronteerd wordt met haar grootste uitdaging sinds het ontstaan van de zogenaamde tweede feministische golf?

De waarden die men in het multiculturele debat stevast als een soort mantra opsomt zijn de gelijkheid van man en vrouw, de scheiding van kerk en staat en de vrijheid van meningsuiting. Politici, filosofen, school-

directeurs, journalisten, tooghangers, de man en de vrouw in de straat, iedereen bedient er zich van als bewijs van de onoverbrugbare kloof tussen de westerse cultuur en de moslimcultuur. Enkele voorbeelden. Robert Voorhamme (sp.a) heeft het in 2002 over de migrantencultuur die elke integratie in de weg staat. Hun verhouding tussen man en vrouw staat haaks op de universele waarde van gelijkheid (Voorhamme, 2002). Filip De Winter (Vlaams Belang) is zeven jaar later zijn echo: de islam staat haaks op de vrijheid van meningsuiting, de democratie, de gelijkheid van man en vrouw en de scheiding tussen kerk en staat (De Winter, 2009). Geert Van Istendael stelt in een artikel, waarin hij van leer trekt tegen de hoofddoek, dat je niet kunt discussiëren over de algemene geldigheid van beginselen als de gelijkheid tussen man en vrouw, de vrijheid van meningsuiting, de niet-discriminatie wegens seksuele geaardheid, geloof, politieke opinie enzovoort (Van Istendael, 2008: 57). Dirk Verhofstadt is dan weer van oordeel dat ook bij ons steeds meer radicale en fundamentalistische moslims zich tegen onze liberale grondrechten keren, zoals de gelijkwaardigheid van alle mensen, de scheiding van kerk (geloof) en staat, de vrijheid van meningsuiting en het recht op zelfbeschikking (Verhofstadt, 2006:21).

Eindeloos herhaald krijgt de mantra de kracht van een dogma. In de westerse cultuur zijn man en vrouw gelijk, geldt de scheiding van kerk en staat, is het recht op vrije meningsuiting gewaarborgd. Ze zijn allemaal vanzelfsprekend en probleemloos, ware daar niet de dreiging van de oprukkende Islam⁸¹. Eindeloos herhaald behoeft de mantra geen uitleg. De westerse cultuur is de behoedster van de universele waarden, waarvan iedereen spontaan weet wat ze betekenen. Eindeloos herhaald duldt de mantra geen tegenspraak. Wie een andere mening vertolkt is een cultuurrelativist en verdediger van de 'multicul', een uiterst rechts scheldwoord dat zijn weg naar de respectabiliteit heeft gebaand⁸². Multiculturaliteit wordt verheven tot een verwerpelijke ideologie, hoewel het gewoon een feitelijk maatschappelijk gegeven is. Daarmee wordt de discussie over de gezamenlijke inrichting van de samenleving door mensen met verschillende culturele achtergronden en godsdiensten, afgeblokt door de ideologische constructie van onverzoenbaarheid van de goede en de kwade cultuur, waartussen mensen zullen moeten kiezen. Alsof cultuur als een stuk kleding (een hoofddoek?) zomaar af te leggen is en te vervangen door een ander.

De mantra werkt alleen op een abstract en selectief niveau. Alleen zo kan een – weliswaar illusoire, want op een mythe gebaseerde – eensgezindheid worden gecreëerd. De eigen concrete praktijken buiten beschouwing latend, gebruikt men de abstracte waarden exclusief als maatstaf voor bepaalde concrete praktijken binnen de andere cultuur, als bewijs

dat die cultuur niet in staat is de universele waarden te respecteren. Zo spreekt Dirk Verhofstadt van gebruiken en tradities die haaks staan op onze fundamentele liberale grondrechten (Verhofstadt, 2006: 31). De waarden van de mantra zijn precies in functie daarvan geselecteerd. De gelijkheid van man en vrouw is een dankbaar thema. Allerlei praktijken uit heel verschillende niet-westerse culturen, van vrouwenbesnijdenis tot het verplicht dragen van de boerka, worden op een hoop gegooid en veralgemeend, ook voor de moslims hier, met verwijzing naar de letter van de Koran. Daarbij vergeleken moeten de westerse praktijken van ongelijkheid van man en vrouw wel in het niet verzinken. Zo stelt Robert Voorhamme dat de socialistische vrouwenorganisatie maar eens moest ophouden met haar vrij artificiële bijeenkomsten van feminisme, tijdens dewelke men op zoek gaat naar een nieuwe ongelijkheid tussen man en vrouw, terwijl er nog een hele allochtone populatie met een immens probleem kampt (Voorhamme, 2002).

Ongelijkheid geculturaliseerd

Nu hoeven we in de westerse wereld echt niet ver op zoek te gaan naar nieuwe ongelijkheden tussen man en vrouw. Voor België worden bestaande ongelijkheden geregeld gepubliceerd, bijvoorbeeld in het genderjaarboek. Hier volgen enkele voorbeelden om het geheugen op te frissen. Vrouwen zijn vooral tewerkgesteld in een beperkt aantal sectoren, beroepen en functies, ze zijn oververtegenwoordigd in de laagste categorieën en dringen moeilijk door tot topfuncties. Vaak vinden ze alleen maar deeltijds werk. Ze nemen de combinatie van werk en gezin op zich en kloppen extra lange werkdagen. Vrouwen verdienen gemiddeld 24 procent minder dan mannen. Vrouwen van allochtone afkomst verdienen gemiddeld nog eens 10 procent minder dan autochtone vrouwen en bovendien vinden ze veel minder snel werk.⁸³ Pas sinds 1989 is verkrachting binnen het huwelijk strafbaar, maar nog altijd is één op acht vrouwen in ons land slachtoffer van intrafamiliaal en partnergeweld. Vrouwen zijn nog altijd ondervertegenwoordigd in de politiek en in de media. Vrouwen worden nog al te vaak stereotiep afgebeeld als zorgzame moeder of als al dan niet exotisch lustobject. Voor moslimvrouwen is een specifieke stereotypering voorbehouden, die van de door haar vader, broer of man onderdrukte, onmondige, hulpeloze vrouw. Ondanks een formele wettelijke gelijkheid, worden vrouwen nog altijd gediscrimineerd in de publieke en in de privésfeer en het ziet er niet naar uit dat hieraan spontaan een einde zal komen. De discriminatie leeft hardnekkig voort en neemt telkens weer nieuwe vormen aan. Vandaag is het bijvoorbeeld niet langer denkbaar dat werkende vrouwen bij hun

huwelijk naar huis worden gestuurd, maar dat ze deeltijds gaan werken – vaak onvrijwillig – wordt algemeen aanvaard.

De gelijkheid van man en vrouw is nergens ter wereld verwezenlijkt. Ongelijkheid neemt vele vormen aan, afhankelijk van sociaaleconomische, culturele, politieke en geopolitieke factoren. Een hiërarchie van ongelijkheden opstellen, zoals Voorhamme dat doet, is niet meteen een blijk van respect voor het principe van gelijkheid. Minder (?) ongelijk is nog altijd ongelijk. Maar het doel heiligt de middelen: de hiërarchie van ongelijkheden wordt gekoppeld aan een hiërarchie van culturen. In de westerse cultuur is emancipatie van vrouwen quasi verwezenlijkt, in de niet-westerse culturen leeft ze de ongelijkheid ongenadig voort, in het bijzonder in de moslimcultuur. De verantwoordelijkheid voor bestaande discriminatiemechanismen ten aanzien van vrouwen, en bij uitbreiding ten aanzien van etnische minderheden, verschuift zo van de samenleving in haar geheel naar de ‘andere’ cultuur. Deze culturalisering van de ongelijkheid impliceert dat de oplossing ligt in de aanpassingsbereidheid van mensen uit die andere cultuur.

Een persoonlijke emancipatie en een individueel emancipatiemodel

Het heersende waardendiscours situeert vrouwenemancipatie enerzijds op het niveau van de louter formele wettelijke gelijkheid en anderzijds op het louter individuele niveau, waar het beoogde contrast met dé andere cultuur het grootste effect ressorteert. Typisch is de suggestieve opsomming van Dirk Verhofstadt: het tekent de overtuiging in het Westen dat vrouwen op geen enkele manier beschouwd kunnen worden als eigendom van de man, dat ze vrij hun partners kunnen kiezen, seks mogen bedrijven, zelf beslissen over zwangerschapsonderbreking, een eigen loopbaan mogen uitbouwen en uit de echt kunnen scheiden (Verhofstadt, 2006: 16). Dit soort discours slaat bij veel ‘westerse’ vrouwen én feministen aan. Een van de verworvenheden van de feministische strijd is dat vrouwen heel wat persoonlijke autonomie hebben verworven, ondanks het voortbestaan van vele vormen van discriminatie. Maar het feministische inzicht dat ‘het persoonlijke politiek is’, met andere woorden dat de privésituatie van vrouwen (en mannen) en de keuzes die ze maken bepaald worden door maatschappelijke factoren, is naar de achtergrond verdrongen. Als bijvoorbeeld vooral vrouwen (autonoom) voor deeltijds werk kiezen, is die keuze minder vrij dan ze lijkt, omdat ze bepaald wordt door het feit dat er nog altijd mannen- en vrouwenwerk is, dat mannen meer verdienen en dat veel vrouwenwerk alleen maar deeltijds aangeboden wordt. Voor de individuele emancipatie van (alle) vrouwen is de opheffing van structurele ongelijkheden een belangrijke hefboom.

Vandaag keert het gelijkekansenbeleid deze redenering om. Het situeert de hefboom voor veranderingen bij het individu en in de privésfeer. Zo stelt het dat zolang de combinatie van arbeid en zorgarbeid het vrouwen moeilijk maakt om een sterke positie in te nemen op de arbeidsmarkt, de ongelijkheid tussen mannen en vrouwen hardnekkig zal blijven bestaan (MV United, 2006: 26). Dus voert dat beleid campagnes om mannen aan te zetten hun deel op te nemen van de combinatie werk en gezin, echter zonder veel succes. Of het biedt dienstencheques aan, waarmee gezinnen een goedkope huishoudhulp kunnen inschakelen, met succes. Maar wie kan ze zich veroorloven? Gegoede middenklassevrouwen. Er blijft altijd een (grote) groep vrouwen die de middelen niet hebben voor een huishoudhulp, om te beginnen de huishoudhulpen zelf. Het resultaat van dit soort beleid is blijvende structurele ongelijkheid (Dequeecker, 2007).

Dit betekent niet dat de huishoudhulp geen sterke, geëmancipeerde vrouw kan zijn. Ze zal het misschien zijn uit verontwaardiging omdat de van bovenaf aangereikte maatregelen voorbijgaan aan haar noden. Zij zal het misschien zijn omdat ze ervaart hoe tussen wettelijke gelijkheid en individuele emancipatie feitelijke ongelijkheden in de weg staan, naast sociale ongelijkheid en allerlei vormen van seksistische en racistische discriminatie. Haar persoonlijke emancipatie dankt ze niet aan het individuele emancipatiemodel. Integendeel dat individuele emancipatiemodel laat haar niet alleen links liggen, het doet haar ook symbolisch geweld aan. Het ligt immers aan de basis van een dubbel geculturaliseerde beeldvorming: de (witte) middenklassenvrouw staat model voor de geëmancipeerde vrouw, wier persoonlijke emancipatie het resultaat is van het westerse individuele emancipatiemodel. Deze beeldvorming negeert moslimvrouwen en hun emancipatie, maar ook (witte) arbeidersvrouwen en hun emancipatie.

De geëmancipeerde middenklassevrouw is het icoon van de media, de vrouwenbladen, de reclame, de mode, de 'glossy' van MV United, waarmee het gelijkekansenbeleid gepopulariseerd wordt: de supervrouw, moeder voor haar kinderen, geliefde voor haar man én carrièrevrouw (voor zichzelf of haar baas⁹). Ze is de gedroomde tegenpool van de onderdrukte moslimvrouw, een plaatje waarin de (witte) arbeidersvrouw gemakshalve wordt weggemoffeld. Zo kan Kathleen Van Brempt (sp.a), minister van Gelijke Kansen, in 2005 zonder verpinken verklaren dat het emancipatieproces (van allochtone vrouwen) natuurlijk nog niet zo ver gevorderd is als dat van Vlaamse vrouwen, maar dat ze zijn er wel enorm hard aan aan het werken zijn.⁸⁴ Deze uitspraak, duidelijk geïnspireerd door de ideologie van de culturele scheidingslijn, houdt bij nader inzien geen stand. Wie behoort tot de categorie Vlaamse vrouwen wier

emancipatie als maatstaf wordt aangewend? Zijn niet veel allochtone vrouwen ook Vlaamse vrouwen? Zijn niet vele Vlaamse vrouwen ook 'nog niet zo ver gevorderd'? Wie is dé 'Vlaamse' vrouw en wie is dé 'allochtone' vrouw? Wat is hét emancipatieproces? Allemaal vragen die niet opkomen bij Van Brempt, omdat ze ervan uitgaat dat alle vrouwen dezelfde noden en belangen hebben, ongeacht hun klasse en/of etnische afkomst of andere verschillen.

De stap naar het autoritair opleggen van één emancipatiemodel is klein.

Gelijkheid zonder vrijheid?

De impliciete consensus rond een normerend individueel emancipatiemodel maakt alle andere emancipatiemodellen verdacht. Dat vrouwen die een hoofddoek dragen zelf hun emancipatiestrijd in handen nemen, wordt argwanend bekeken. Als het al niet op een enorme weerstand stuit. In de waardenmantra is vrijheid niet voor niets herleid tot de vrijheid van meningsuiting. Aanvaarden dat iemand kan kiezen voor de hoofddoek is voor bijvoorbeeld Verhofstadt een typisch staaltje van cultuurrelativisme, dat ertoe leidt dat we ons niet moeten bemoeien met de gebruiken en tradities die haaks staan op onze fundamentele liberale grondrechten (Verhofstadt, 2006, 31). Islam en emancipatie sluiten elkaar uit. Punt. Het onwrikbare uitgangspunt is dat gelovige moslimvrouwen geen vrijheid hebben, ook al zeggen ze zelf dat ze die wel hebben, bijvoorbeeld om voor de hoofddoek te kiezen. Men heeft er zelfs een term voor, de paradox van de onderdrukking, een bedenkfel van Ayaan Hirsi Ali, die ooit te pas en te onpas opgevoerd werd als deskundige inzake de positie van moslimvrouwen: een vrouw kan wel zeggen dat ze vrijwillig een hoofddoek draagt, maar meestal zitten achter die vrijwilligheid psychische onderdrukking en angst (Verhofstadt, 2006: 25). Discussie gesloten. Wie niet beantwoordt aan de (neoliberale) norm, is verdacht en zal voor haar eigen goed tot die norm gebracht worden. Individuele emancipatie en *empowerment*, die het beleid voor emancipatie zo centraal stelt, gelden niet voor moslimvrouwen met hoofddoek. Zelfbeschikking en autonomie evenmin. Nochtans centrale begrippen van het feminisme, dat ervan uitgaat dat het aan de vrouwen zelf is om te bepalen waaruit hun emancipatie bestaat.

Maar er is natuurlijk meer. In de ideologie van de botsende culturen staat de hoofddoek niet alleen voor dwang op vrouwen en voor vrouwenonderdrukking, maar ook voor islamitisch fundamentalisme, islamisme en bij uitbreiding islamterrorisme. De hoofddoek wordt gepromoveerd tot het symbool van de islamitische bedreiging van de scheiding van kerk en staat. Het principe van scheiding van kerk en staat is wel

opgenomen in de waardenmantra, ondanks het feit dat het niet zozeer een waarde is dan wel een instrument om de rechten en de vrijheden van alle burgers te waarborgen. Daarbij wordt terzijde gelaten dat dit principe in verschillende westerse landen in verschillende varianten voorkomt. Alleen als abstract begrip komt het van pas om hét Westen tegenover dé Islam te plaatsen, met negatie uiteraard van alle verschijningsvormen van een meer gematigde of ‘*softe*’ islam die de scheiding tussen moskee en staat in verschillende vorm en sterkte respecteert (Pels, 2008). In België neemt de scheiding van kerk en staat de vorm van neutraliteit van de overheid aan. Respect voor die neutraliteit is het onverdachte argument om de hoofddoek te verbieden voor ambtenaren in publieke functies en voor schoolgaande meisjes. De vraag of het anders kan is onbespreekbaar. Als extra rechtvaardiging wordt vaak het argument bovengehaald dat zo’n verbod moslimvrouwen en -meisjes helpt om te ontsnappen aan hun godsdienstige en culturele bepaaldheid en dat het hun emancipatie bevordert. Over de vraag of dit toch niet discriminerend en bijgevolg niet emanciperend is, hoeft men dan ook het hoofd niet meer te breken. Hoe vrouwen zelf denken over de gedwongen keuze tussen maatschappelijke integratie zonder hoofddoek met verlies van hun persoonlijke integriteit of uitsluiting met hoofddoek met behoud van hun persoonlijke integriteit, is dan ook van geen tel meer.

De kwestie van de emancipatie van moslimvrouwen en -meisjes wordt herleid tot simplistische uiterlijkheden als hoofddoek en kleding. Op basis daarvan wordt een onoverbrugbare tegenstelling tussen de bevrijde westerse vrouw en de onderdrukte moslimvrouw gesuggereerd. Kleding die veel naakt laat zien (net als naakt op zich⁸⁵) staat als het ware voor emancipatie, kleding die het lichaam en het hoofd bedekt staat voor onderdrukking. Naakt of bedekt, in beide gevallen kan het vrouwenlichaam voorwerp zijn van zowel controle en normering van buitenaf door godsdienstige regels, sociale druk, mode, commercialisering enzovoort, als van zelfbeschikking en autonomie. Alles hangt af van de context. De feministische boodschap achter de mini van de jaren zeventig was bijvoorbeeld: ik kleed mij zoals ik wil, die vrijheid eis ik voor me op en blijf verder van mijn lijf. Het dragen van de hoofddoek kan precies dezelfde feministische boodschap inhouden. Vrije keuze voor uitdagende kleding of vrije keuze voor alles bedekkende kleding, beide zijn vrij. Beslissend is de keuze van de vrouw, zij geeft de betekenis aan haar kleding. Al is het uiteraard niet altijd zo helder afgebakend, toch opent het criterium van de vrije keuze de mogelijkheid om naar kleding te kijken op een niet dogmatische manier en zonder ons in een cultureel keurslijf te laten steken.

Gelijkheid, vrijheid en solidariteit

Het heersende waardendiscours maakt van gelijkheid een geïsoleerd dogma. Het negeert het rijke debat over gelijkheid van en verschil tussen man en vrouw, dat teruggaat tot de Verlichting, toen onder impuls van de filosofie voor het eerst de bestaande modellen van sociale en culturele verhoudingen tussen mannen en vrouwen aangevochten en fundamenteel veranderd werden (Israel, 2001). Tot de dag van vandaag zijn er nog altijd vele opvattingen, van liberale over radicaal feministische tot socialistisch feministische, over wat gelijkheid van man en vrouw inhoudt, wat de oorzaken van diverse ongelijkheden zijn, waar de oplossingen liggen en hoe en door wie die verwezenlijkt (kunnen) worden. Het heersende waardendiscours negeert mensen die in situaties van ongelijkheid opkomen voor gelijkheid en het feit dat gelijkheid vrijheid impliceert, evenals respect en solidariteit.

Uiteindelijk is het in de dagelijkse werkelijkheid dat mensen waarden als vrijheid en gelijkheid in concrete eisen vertalen. Zo ontstaan een dialectiek van op ervaring gestoelde waarden en nieuwe situaties waaraan normen en waarden telkens opnieuw moeten worden aangepast (Abicht, 2007). Het debat en de meningsverschillen hieromtrent situeren zich tussen mensen, zowel binnen éénzelfde cultuur als over de culturen heen, niet tussen culturen. Moslimvrouwen in Gaza zullen ongetwijfeld andere concrete prioritaire vertalingen geven aan de principes van gelijkheid en vrijheid dan moslimvrouwen in België. Arbeidsters zullen andere gelijkheids- en vrijheidseisen stellen dan welgestelde burgervrouwen. Naargelang ze autochtoon of allochtoon en ze met racisme, xenofobie of islamofobie geconfronteerd worden, zal het ook weer anders liggen. Daarmee omgaan in een democratie doe je via actief pluralisme, waarin zowel belangenstrijd als onderlinge solidariteit hun plaats hebben. De democratie heeft een 'conflictuele consensus' nodig: een consensus over de ethisch-politieke waarden van vrijheid en gelijkheid voor allen, een dissensus over de interpretatie van deze waarden (Mouffe, 2008: 131).

De universele waarden koppelen aan één cultuur (de westerse) om ze selectief in te zetten tegen een andere (de islam) leidt tot het diskrediet van die waarden. De enige zin van universele waarden ligt in hun principiële geldigheid voor alle mensen en in de vrijheid van die mensen om er in concrete omstandigheden vorm aan te geven. Universaliteit slaat dan op de gedeelde erkenning van de waarde én van de diversiteit in de concretisering ervan.

Het heersende waardendiscours met zijn selectieve aanpak leidt tot autoritair opgelegde keuzes en dwang. Eén emancipatiemodel opleggen in naam van gelijkheid is een aanfluiting van het vrijheidsprincipe. Het

recht op verschil ontzeggen in naam van gelijkheid is een aanfluiting van het gelijkheidsprincipe. Mensen uitsluiten in naam van gelijkheid omdat ze verschillend zijn is een aanfluiting van het solidariteitsprincipe. Feministen moeten deze principes of waarden, die zo centraal staan in hun denken en handelen, terug opeisen, zoals het VOK (Vrouwen overleg Komitee) deed met de publicatie van een brochure over multiculturaliteit (VOK, 2003) en door concreet engagement, bijvoorbeeld in BOEH! (Baas over eigen Hoofd)⁸⁶.

Universalisme en cultuurrelativisme

Het heersende waardendiscours gaat uit van een onverzoenlijke tegenstelling tussen dé westerse cultuur en dé islam⁸⁷. Hier is sprake van essentialisme in spiegelbeeld, omdat dé islam en hét westen tegenover elkaar worden geplaatst als compacte, wezensvreemde en vijandige entiteiten. Het gevolg is een onvruchtbaar en oorlogszuchtig alles-of-niets- en wij-tegen-zijdenken (Pels, 2008). In deze visie zijn mensen het product van hun cultuur. Maar mensen zijn geen robots die aangestuurd worden door cultuur. Cultuur is gemaakt door mensen. Culturen zijn het resultaat van de interactie tussen mensen en hun omgeving, per definitie een veranderlijk proces. Een individu ligt dan ook niet verpletterd onder zijn eigen cultuur, maar staat ermee in een reflexieve en transcendente verhouding: mensen hechten zich aan de cultuur, of de culturen, waarin ze zijn gevormd, maar kunnen die ook becommentariëren, veranderen en dus ontstijgen (de Jong: 2008). Mensen nemen verantwoordelijkheid en maken keuzes.

Zoals het verhaal van een jonge moslimvrouw aantoonde. Ze prijst zich gelukkig omdat ze in een democratisch land als België geboren is. Het stelde haar in staat om te studeren. En dat stelde haar weer in staat om de Koran op een vrouwvriendelijke manier te interpreteren. En daaruit putte ze de argumenten en de kracht om voor zichzelf en andere vrouwen op te komen tegen cultureel bepaalde onderdrukking, inclusief de dwang om een hoofddoek te dragen, én tegen een discriminerende politiek zoals die van het hoofddoekenverbod. De hoofddoek is haar persoonlijke keuze. Als dat geen feministe is, wie is het dan wel? Je hoeft het niet eens te zijn met de weg die deze moslimfeministe kiest, maar je kan niet zeggen dat ze niet op zoek is naar een toepassing van de principes van vrijheid en gelijkheid. Maar het heersende waardendiscours doet elke 'andere' stem af als onecht (bv. de gematigde moslim als wolf in schapevacht, de moslimvrouw met vals bewustzijn) of als een uiting van cultuurrelativisme, dat vertaald wordt als het kritiekloos goedkeuren van elke cultuuruiting. Maar wat is er mis met een cultureel relativisme dat vertrekt

vanuit het besef dat mensen altijd spreken vanuit een culturele achtergrond, en dat wat ze zeggen tegelijk over de grenzen van een cultuur heen reikt – het punt van de universalist (de Jong, 2008)?

Welke multiculturele toekomst?

Het anti-islam waardendiscours wordt op ons afgevuurd met een vanzelfsprekendheid die geen tegenspraak duldt. Het maakt deel uit van een overheersend discours dat zich na de implosie van het communisme koestert aan de triomf van het neoliberalisme, waarin het bewijs gezien wordt dat de neoliberale democratie misschien niet het volmaakte, dan toch het enige én beste systeem is: de vrije markt, het individu met zijn vrije keuze, vrij initiatief en persoonlijke verantwoordelijkheid, met onder meer de inburgeringsplicht (lees assimilatie), de minimale staat met sociale afbraak en privatisering. De West-Europese sociaaldemocratie heeft zich aan de neoliberale hegemonie aangepast en heeft deze van een menselijk gelaat voorzien in de vorm van de actieve welvaartstaat of de derde weg. Als uitiem algemeen aanvaard systeem werpt de neoliberale democratie zich op als de behoedster van de universele waarden en de wereldvrede tegen de nieuwe vijand, de islam. Dat vijandbeeld is gecreëerd nadat het communisme als vijand had afgedaan en kreeg vorm in de ideologie van de botsing der culturen, die na 11 september 2001 in sneltreinvaart werd gepopulariseerd. Als missie kent de liberale democratie zichzelf de verspreiding van de mensenrechten en van de democratie toe. Waar het in de realiteit prozaïsch op neerkomt, is dat ze haar wereldhegemonie wil vestigen en consolideren en dat ze daartoe gewapend met superieure wapens oorlogen noch agressie schuwt, evenmin als illegale en discriminatoire praktijken. (Elliot, 2008)

Vanzelfsprekend dringt het neoliberale gedachtegoed en zijn islamofobe vijandbeeld ook door in feministische kringen, in het denken over vrouwenemancipatie, in het denken over racisme en het verband ervan met seksisme en uitsluiting. Als beweging die als geen ander haar actie wist te verbinden met een alternatieve maatschappijvisie en die de samenleving effectief diepgaand heeft beïnvloed, wordt het feminisme vandaag in niet bepaald gunstige omstandigheden geconfronteerd met zijn grootste uitdaging sinds het begin van de tweede feministische golf. Wat te doen als (actieve) tegenbeweging? Zich tevreden stellen met wat verwezenlijkt is en een graantje meepikken van een liberaal emancipatiebeleid, amper die naam waardig? Of vaststellen dat er nog veel te verwezenlijken is, terwijl ondanks de jarenlange inzet het feminisme als alternatieve gedachtestroming aan impact heeft ingeboet en op vele vlakken een *backlash* dreigt? Wat te zeggen als (actieve) tegenbeweging,

nu een alternatieve maatschappijvisie meer dan ooit een onbereikbare utopie lijkt. Zich schikken naar het heersende discours, al is de prijs ervoor hoog: het opgeven van elk autonoom denken en handelen en vroegere fundamentele feministische principes van vrijheid en gelijkheid prijsgeven in naam van het islamitische gevaar? Of zich afzijdig houden en gelaten afzien van verdere inzet? De lokroep van beide houdingen blijkt sterk te zijn.

Er is een derde optie. Tegen de stroom in de gang van zaken blijven analyseren, verklaren, begrijpen, hoe futiel deze bezigheid ook mag lijken en welke scheldtirades ze ook uitlokt. Waar en wanneer het kan deze analyse koppelen aan een concreet tegendiscours en aan concrete acties, ook al lijkt de afstand tussen feministische analyses en feministische praktijken nog nooit zo groot te zijn geweest als vandaag. Wat is het verband nog tussen de grote analyses van de verwevenheid van geslacht (gender), cultuur (etniciteit) en klasse als hefboomen van maatschappelijke ongelijkheid enerzijds en anderzijds de kleine acties, ingegeven door verzet tegen concrete ongelijkheden en onrechtvaardigheden? Het zijn precies de analyses die aan de acties extra betekenis kunnen geven, door ze te plaatsen in een ruimere context.

Maar er is meer. Terwijl die analyses verschillen naargelang de diverse feministische visies, heeft de gezamenlijke actie een bindend effect. Een ervaring zoals die van BOEH! laat zien hoe zich in de eerste plaats doorheen de actie een nieuwe en vernieuwde feministische praktijk en theorievorming ontwikkelen, hoe bescheiden ook. Het begon met de analyse van waar het vandaag op staat: de ontmaskering van de kaping van het feministische gedachtegoed in functie van een racistisch discours en een racistische politiek. Vervolgens was er het multiculturele verzet tegen een in wezen racistische dresscode voor ambtenaren in dienst van de stad Antwerpen, die neerkomt op het verbod om een hoofddoek te dragen, gekoppeld aan de eis van gelijke rechten en vrijheden. Zo groeide de aanzet tot de ontwikkeling van een multicultureel feminisme, dat niet uitgaat van een vermeende band tussen cultuur en feminisme, maar wel van hoe vrouwen van vlees en bloed over culturen en godsdiensten heen samen een zichtbare nieuwe emancipatiebeweging vormen op basis van een feministische vertaling van waarden als vrijheid, gelijkheid en solidariteit. Inherent daaraan is de erkenning dat de emancipatiestrijd verschillende culturele kapstokken heeft. En zo staan er sterke feministische 'woordvoersters' van verschillende culturen op, die het meest beschamende culturele cliché, namelijk dat een moslima geen feministe kan zijn, aan diggelen slaan.

In het huidige islamvijandige klimaat is het niet verwonderlijk dat in de (tot nog toe beperkte) acties vooral culturele, (anti)racistische en gen-

der (geslacht) thema's sterk op de voorgrond treden. Alleen al het multiculturele én feministische karakter van die acties dringt onwaarschijnlijk moeizaam door in de samenleving, zo diep zijn journalisten, opiniemakers, mensen in het algemeen doordrongen van een model van gescheiden culturen en van een monocultureel feministisch model. Dat atheïsten en moslima's zusterlijk de handen in elkaar slaan, stuit op een bijzonder grote blinde vlek. De volgehouden reactie van ontkenning is niet anders te verklaren. Gezamenlijke acties worden steevast voorgesteld als acties van moslims, niet-moslims worden niet vermeld, en dat de actievoerende moslima's feministen zouden kunnen zijn is helemaal ondenkbaar.

Een centraal punt van de nieuwe en vernieuwde feministische praktijk in wording is dan ook de strijd voor de interne en externe erkenning van een moslimfeminisme of zelfs meerdere moslimfeminismen als een of enkele van de vele feminismen. Maar ook de verregaande culturalisering van sociale, etnische en genderongelijkheden, die het centrale ingrediënt is van het islamvijandige en islamofobe klimaat, maakt dat het blootleggen van die culturalisering een prioritaire must is voor eenieder die een tegenstem wil laten horen, ook voor feministen. Wat iets anders is dan het ontkennen van het belang van cultuur en de culturele achtergrond van mensen. Het betekent de echte ongelijkheden en hun onderlinge verwevenheid in het centrum van de aandacht plaatsen. De deconstructie van het heersende (neoliberale) denken en handelen en van de plaats van essentialistische opvattingen over culturen hierin, is hierbij onontbeerlijk, en het vertrekpunt van deze bijdrage.

Wat zijn intussen de bouwstenen van een multicultureel feminisme? Veeleer dan een programmatische inhoud of een analyse, die niet noodzakelijk een paternalistische en entnocentristische houding uitsluiten, vormen zelfbeschikking en autonomie, wederkerigheid en gelijkwaardigheid onder vrouwen de basis voor een multicultureel feminisme. Dat wil zeggen de erkenning dat vrouwen, wat ook hun culturele achtergrond is, zelf bepalen waaruit hun emancipatie bestaat, maar ook de erkenning dat culturele achtergronden de relaties tussen vrouwen mee vorm geven. Vrouwen van de meerderheidscultuur staan anders in een gezamenlijke actie tegen het verbod van de islamitische hoofddoek dan vrouwen van de islamitische minderheid. Opkomen voor gelijke rechten en vrijheden, zoals het recht op de vrije keuze om al dan niet een hoofddoek te dragen, is een eerste niveau van feministische samenwerking. Maar op echt gelijkwaardige manier met elkaar omgaan, vergt wederzijdse erkenning van de diversiteit aan feministische opvattingen en wederzijdse interesse voor hoe we feministische waarden vorm geven. Belangrijk daarbij is vooropgezette ideeën kunnen loslaten, tegenstellingen durven exploreren, diverse analyses met elkaar confronteren, diverse

concrete emancipatiemodellen een plaats durven geven, solidariteit beoefenen op voet van gelijkheid en respect en opkomen voor een samenleving die solidariteit vorm geeft in gewaarborgde rechten en vrijheden. Ondanks verschillen een gezamenlijke praktijk ontwikkelen en samen beginnen een multiculturele samenleving uit te vinden, hoe kleinschalig dat begin ook is en hoe veraf het doel ook lijkt.

Dat doel zou tot slot naar de woorden van Anne Phillips als volgt omschreven kunnen worden: een multiculturele samenleving die komaf maakt met gehomogeniseerde concepten van culturele groepen en die toch stevig genoeg in haar schoenen staat om culturele ongelijkheden aan te pakken. Hoe de precieze implicaties hiervan in beleidstermen moeten worden omgezet, hangt zeer sterk van de context af: verschillende politieke en historische contexten vergen verschillende beleidsopties; we moeten af van de idee dat er slechts één moreel aanvaardbare regeling is die afgeleid kan worden uit algemene regels waarover niet te onderhandelen valt. Dit vergt een aanpak van het democratisch deficit en dus de verkiezing van een ruimer aantal burgers uit een bredere waaier van culturele minderheidsgroepen, die participeren in de wetgevende processen en het overleg; het vergt ook dat een ruimere waaier van stemmen gehoord wordt bij de raadpleging van culturele minderheidsgroepen. Tot oplossingen voor multiculturele dilemma's komt men het best via discussie en dialoog, waarin mensen van verschillende culturele achtergronden aan elkaar uitleggen waarom ze bepaalde wetten of praktijken verkiezen, waarbij ze de vaardigheden ontwikkelen om te onderhandelen en tot compromissen te komen die ons in staat stellen samen te leven. (Phillips, 2007:179) Dat feministen van diverse culturen hierbij een belangrijke rol te spelen hebben, spreekt voor zich.

Europa, het Westen en de Rest

Paul Goossens

Politieke begrippen worden nooit uit het niets of in het luchtledige geboren. Hoe vaag of abstract ook, ze wortelen in werkelijkheid en als ze eenmaal tot wasdom zijn gekomen, veranderen ze die werkelijkheid. Bovendien zijn ze zelden onschuldig. Altijd zijn het werktuigen waarmee geprobeerd wordt de realiteit te kneden en bij te sturen. Identiteit is zo'n instrument. Pas in de jaren 70 en 80 van de vorige eeuw kwam het als politiek begrip bovendrijven. Alsof de taal en het denken zich klaarmaakten om het einde van de Koude Oorlog en het afsterven van de grote ideologische tegenstellingen onder woorden te brengen. De globale wereld kon van start gaan. Een wereld met een heel nieuwe cartografie en andere, mentale grenzen. Een wereld ook waarin de tegenstellingen hun ideologische glans verloren en de oude demonen – etnieën, godsdiensten en beschavingen – aan hun zoveelste comeback begonnen.

Naarmate de staatsgrenzen poreuzer werden, de migratiestromen toenamen, culturen en religies tegen elkaar begonnen aan te schurken, werd identiteit een magisch woord, een toverwoord. Identiteit scoort vooral in nood- en crisissituaties. Voor de enen is het een wapen, voor de anderen een schild. 'In mijn leven als schrijver heb ik woorden leren wantrouwen. Begrippen die glashelder lijken, zijn niet zelden de meest verraderlijke. Identiteit bijvoorbeeld is een van die valse vrienden.' Dat schreef Amin Maalouf tien jaar terug in zijn onvolprezen essay *Les identités meurtrières*. Voor Maalouf is identiteit een meervoud en als je slechts één aanhorigheid behoudt, religie bijvoorbeeld, de natie of het volk, loopt het gegarandeerd fout. Immers, er zit iets heel verraderlijks aan het begrip. 'Hoewel het vertrekpunt niet zelden heel legitiem is, merk je nauwelijks wanneer de dingen beginnen te verglijden en de aanklacht van het onrecht een middel wordt om de rechten van de anderen te miskennen.' En toch, ondanks het wantrouwen en de achterdocht, is Maalouf – die in Libanon is geboren het Arabisch als moedertaal heeft, op zijn 27ste naar Parijs verhuisde en in het Frans schrijft – gepassioneerd met het Europese identiteitsverhaal bezig. 'Europa,' zo schrijft hij, 'kan zich pas vernieuwen als het een nieuw identiteitsconcept uitwerkt. Voor

zichzelf, voor alle landen die er deel vanuit maken, maar ook een beetje voor de rest van de wereld.’

Het verminkte Europa dat in 1957 met het verdrag van Rome van start ging, deed niet echt mee in wereldzaken. Het was niet langer het brandpunt van de wereld, want de echte macht lag elders, in Washington en Moskou. Het continent dat vijf eeuwen lang de planeet die het met Spaanse fregatten, een pauselijke bul en het devies ‘plus ultra’ had ontdekt en toegeëigend, werd in 1945 tot object gedegradeerd. Een geamputeerd Europa, zo formuleerde de Duitse filosoof Peter Sloterdijk het in 1994, kwam in een vacuüm terecht en moest, in de tang genomen door Oost en West, voortaan de geschiedenis ondergaan. Europa likte zijn wonden en probeerde de materiële en morele ravage van de Tweede Wereldoorlog te verwerken. De grote vragen werden buiten Europa geformuleerd en beantwoord. De machtswoorden, ongeacht of het over de deling van Duitsland en Europa, de Koude Oorlog, het Atlantisch bondgenootschap ging, werden in het Witte Huis en in het Kremlin uitgesproken. Met de ontmanteling van de Sovjet-Unie en de uitbreiding van de Unie naar het oosten, werd Europa opnieuw met de grote vragen geconfronteerd. Zeker na het debacle van een financieel systeem ‘made in the USA’ en de uitholling van de Amerikaanse suprematie, is voor Europa het intermezzo van de kleine politiek voorbij. Het debat over de grenzen van het Europese ‘wij’ en onze relatie tot de anderen doet er opnieuw toe. Niet in het minst omdat de Europese integratie op een dood spoor belandde – het grondwettelijk verdrag sneuvelde en de ratificatie van het Verdrag van Lissabon moddert verder aan – en steeds meer nieuwe landen een plaatsje in de Europese club opeisen.

Europa en zijn grenzen

Zo identiteit al een verraderlijk begrip is, is Europa, dat lappendeken van staten, naties, talen en culturen, het al evenzeer. Het weet niet eens of het zich tot de Oeral, Moskou, de Kaukasus of de Bosporus uitstrekt. Eeuwen voor de Europese Unie van start ging, bestond Europa reeds. Als mythe, als synoniem van het christendom, als cultureel idee, als synoniem van het Westen, alleszins niet als een afgelijnd geografisch territorium. In de tweede helft van de twintigste eeuw werd het een politiek project of, zoals de vroegere Commissievoorzitter Jacques Delors het ooit zei, een ‘Unidentified Political Project’, een UPO dus. Daarmee werd een traditie in stand gehouden. Zoals er geen sluitende definitie van Europa bestaat, van de Europese Unie evenmin. Ieder tijdperk moet Europa opnieuw herijken en inhoud geven. Europa is en was nooit een vrijblijvend idee, altijd was het een instrument om strategische doelen te

bereiken. Bij elke nieuwe omschrijving van Europa veranderden ook de geografie en het perspectief en werd met de grenzen van het continent geschoven. En ook het omgekeerde gebeurde: als de geografie veranderde, kreeg Europa een andere definitie. Europese geschiedenis is bijna altijd een verhaal over grenzen. Europa zit immers met een stigma: het heeft geen natuurlijke grens met het Oosten. Er werden er dus voortdurend verzonnen. Mentale, politieke, religieuze, culturele, militaire en etnische. In geval van nood wordt zelfs een IJzeren gordijn neergelaten.

Europa is er nooit uitgeraakt waar Azië en het Oosten beginnen en waar het eigen continent eindigt. Was het niet de Oostenrijkse prins en diplomaat Metternich die beweerde dat Azië aan de Landstrasse, een van de Weense boulevards, begon? Dat inzicht heeft de Habsburgse diplomatie er uiteraard nooit van weerhouden om vele honderden kilometers ten oosten van Wenen het eigen imperium neer te poten. Niet zelden in naam van Europa overigens. Tot ver in Oekraïne en diep in de Balkan keken de keizerlijke troepen er op toe dat de imperiale orde werd nageleefd en dat de Ottomaanse opmars werd afgeblokt.

In 2004 was het opnieuw prijs. Om tien nieuwe lidstaten binnen te halen, rukte de Europese Unie honderden kilometers naar het oosten op. Met de uitbreiding naar Turkije zijn de Bosporus en Istanbul, het vroegere Byzantium, opnieuw in zicht. Zelfs Georgië, dat in de zuidelijke Kaukasus en ten oosten van Moskou ligt, werd in oktober 2008 door de regeringsleiders als een Europees land bestempeld.

Symbolen en het gewicht van het verleden

Toch kan dat continent, zo meent Maalouf, niet zonder een identiteitsconcept. Hij is niet de enige die er zo over denkt. Identiteit is momenteel een sleutelbegrip in het Europese denken en voor velen een absoluut noodzakelijke hefboom voor verdere Europese integratie. Ook de gerespecteerde Oxford-academicus en aartsconservatief Larry Siedentop denkt er zo over. 'Indien de Europese integratie op geen coherente Europese identiteitsvisie kan steunen, dreigt ze uiteindelijk in wanorde te eindigen.' Die stelling formuleerde hij in 2000 in zijn spraakmakende boek *Democracy in Europe*. 'Alleen als Europa zich in de eigen identiteit veilig voelt,' zo verduidelijkte Siedentop nog, 'kan het voor zichzelf en de rest van de wereld haar rol vervullen.' Siedentop is er niet gerust op, want de fundamenteën van de Europese identiteit worden aangetast. Door de multiculturaliteit, het verkeerd begrepen pluralisme, de opkomst van de islam, maar ook door een overdosis... antiklerikalisme. Het gelijkheidsidee, de scheiding tussen kerk en staat, het onderscheid tussen de publieke en privé sfeer, kortom de Europese kroonjuwelen die

we, dixit Siedentop, vooral aan het christendom te danken hebben, lopen nu gevaar.

Voor Siedentop is de Europese identiteit een gegeven. Het resultaat van meer dan duizend jaar christendom. Een kostbaar goed, dat in deze multiculturele tijden groot gevaar loopt. Het moet gekoesterd, bewaakt en vooral geconserveerd worden. Voor Maalouf daarentegen is Europese identiteit iets wat opnieuw moet worden uitgevonden, een opdracht, een werkwoord. Zowel het boek van Maalouf als dat van Siedentop werden bestsellers. Hoe grondig de twee over de Europese identiteit ook van mening verschillen, over één punt zijn ze het eens. Europese identiteit is een noodzaak, zoniet dreigt het in Europa grondig fout te lopen. Dat vermoedde Delors ook al. 'Op een gemeenschappelijke markt,' zo liet hij zich in het begin van jaren negentig ontvallen, 'kun je niet verliefd worden.' Daarmee verwoordde hij het grote verdriet van de Europese chefs. Hoe zelfverzekerd de ingenieurs van Europa hun regels en richtlijnen ook uitvaardigen, ze voelen zich miskend. De burger houdt niet van hun vernuftige constructies en identificeert er zich niet mee. Vandaar de zoektocht naar mythes en symbolen om het hart van de Europese burger te veroveren, de Europese legitimiteit te vergroten en een collectieve identiteit vorm te geven.

Er zijn simpeler ondernemingen. Zelfs iets 'banaals' als de keuze van een Europees volkslied, bleek een hachelijke onderneming en een tijdovende bezigheid. Nog voor de eigenlijke Europese Gemeenschap van start ging, was de speurtocht naar een Europese hymne al begonnen. Het werd een lange en bij momenten ontluisterende *never ending story*. Het draaide allemaal rond Beethoven en het onzegbare. Reeds in 1955 schoof de Raad van Europa de Negende Symfonie, althans 'Ode an die Freude', naar voor. Zestien jaar later stemde het ministercomité van de Raad ermee in. Dat Hitler er in 1936 de Olympische Spelen van Berlijn mee opende en met de Negende steevast zijn verjaardag vierde, was geen bezwaar. Europa hield het echter bij een stomme versie. Alleen de zogenaamde 'prelude', goed voor twee minuten instrumentaal – de woorden van Friedrich Schiller werden wetens en willens geschrapt – bleef behouden. Het arrangement kwam uit Oostenrijk, van iemand die zich reeds in 1933 bij de nazi's aansloot, cultdirigent Herbert von Karajan. 'We rekenen erop,' zo schreef de parlementaire rapporteur destijds, 'dat er zich na verloop van tijd een tekst aandient die even spontaan wordt aanvaard als de melodie van Beethoven'. Die hoop bleek een illusie. De Europese bureaucratie, die zelfs de meest kromme en duistere compromissen in teksten kan gieten, moest hier passen. Ook zonder woorden blijft het Europese volkslied omstreden. Volgens de regering in Den Haag was het een van de redenen waarom Nederland in 2005 tegen het

grondwettelijk verdrag stemde. Op uitdrukkelijke vraag van Nederland werd in 2006 niet alleen de hymne maar ook de vlag uit het verdrag van Lissabon gehaald.

Het was een idee van de Europese Conventie, die meer dan een jaar aan de redactie van de Europese grondwet werkte, om de vlag en de hymne in het constitutionele verdrag te verankeren. Echt veel discussie ging daar niet aan vooraf. Voor de overgrote meerderheid van de Conventieleden ging het om een onschuldige ingreep. Een foute inschatting, zo bleek in 2005. Europese symbolen zijn nooit onschuldig. Voortdurend dreigen er kortsluitingen. Zeker als de grote woorden – woorden met een eeuwenlange Europese geschiedenis, zoals God en beschaving – uit de kast worden gehaald, is er reden tot zorg en omzichtigheid. De Europese Unie mag dan al een moderne uitvinding zijn, Europa daarentegen is een verhaal dat in de duisterste middeleeuwen begint. In naam van God en beschaving werden schitterende kathedralen gebouwd, kruistochten en dertigjarige oorlogen gevoerd, brandstapels opgericht, continenten veroverd en de mooiste kunstwerken uitgevoerd.

De grote woorden kun je hier onmogelijk nog op een neutraal, wit blad papier zetten. Ook niet in de eenentwintigste eeuw. Zowel in de Europese Conventie als onder de Europese regeringsleiders kwam het tot knallende ruzies toen een deel van de rechterzijde God in de Europese grondwet wou tillen. Het is hen niet gelukt en sommige conservatieven waren daar het hart van in. Zo bestond de toenmalige fractieleider van de Europese Volkspartij (EVP) Hans-Gert Poettering het om zich op 30 maart 2006 bij paus Benedictus XVI publiek te verontschuldigen omdat de Europese grondwet niet naar God refereerde. Enkele maanden later werd Poettering tot voorzitter van het Europees parlement verkozen en kapittelde hij landen en regimes die de scheiding van kerk en staat niet respecteerden...

Identiteit en de impasse van de Europese integratie

De halve voorspelling van Siedentop dat het Europese integratieproces groot gevaar liep, kwam grotendeels uit. Het Verdrag van Nice liep vertraging op, de Europese grondwet liep schipbreuk en het Verdrag van Lissabon strandde op een Iers nee. Of de Europese identiteitskwesitie daar voor iets tussen zat is niet bewezen, maar het gaf de zoektocht naar de Europese identiteit een nieuwe impuls. De perikelen rond de Europese verdragswijzigingen hebben bij velen de overtuiging versterkt dat het klassieke integratieproces op een dood spoor is beland en zijn eindstation bereikte. Hoe meer lidstaten de Unie telt, hoe onwaarschijnlijker het wordt dat een verdragswijziging, die het fiat van alle lidstaten ver-

eist, nog een kans zal maken. Met het Verdrag van Lissabon wordt allicht een hoofdstuk in de Europese integratie definitief afgesloten. Het wordt dus zoeken naar alternatieve wegen om Europa uit de impasse te halen. Het versterken van de Europese identiteit bijvoorbeeld. Dat is geen simpele onderneming. Zo voert Peter Van Ham, directeur van het bloedserieuze Nederlandse Instituut Clingendael en hoogleraar aan het Europacollege in Brugge, al een tijdje campagne om Europa met het zwaard uit te bouwen. De klassieke integratie werkt niet meer, bijgevolg moet er uit een ander vaatje worden getapt. 'Europa moet kiezen,' zo stelt hij, 'tussen een toekomst als militaire supermacht, of als een politiek onbeduidend schiereiland van Rusland.' Voor Van Ham is het liedje van het brave, zoniet laffe Europa dat aan het 'perfecte-schoonzoonsyndroom' lijdt, uitgezongen. 'Gegeven het identiteitstekort van de Unie en de ambiguïteit van haar grenzen,' zo luidt het verder, 'moeten we onderzoeken of de Unie zich niet kan inspireren aan de natiestaten, die hun ontstaan aan de oorlog danken.' Oorlog als hefboom om de Europese identiteit aan te spekken, het is een beproefd recept. Een vijand, zo leert veel nationale en nationalistische geschiedenis, is meestal een probaat middel om een 'wij' te creëren. 'Elk nationalisme,' zo bracht Hannah Ahrendt meer dan vijftig jaar terug in *Dream and Nightmare* in herinnering, 'begint met een gemeenschappelijke vijand, een echte of een gefabriceerde.' Dat schreef ze in een essay waarin ze voor de opkomst van een Europees nationalisme waarschuwde.

Identiteit en de exclusieve recepten van de naties

De Europese Unie is op zoek naar een collectieve identiteit, een Europees 'wij'. Het is een moeilijke en riskante onderneming. Macro-identiteiten moeten sowieso terughoudendheid inspireren, want meestal zijn het hefbomen voor geforceerde homogeniteit, ten koste van diversiteit. De vertrouwde recepten uit het kookboek van de nationale staten liegen er niet om. Daar staat in bloedrode hoofdletters geschreven: 'het 'wij' is iets exclusiefs en veronderstelt een 'ander' die er niet bij hoort'. Pas bij de gratie van die ander kan een collectieve identiteit vorm krijgen. Het is de noodzakelijke spiegel om te ontdekken wie we zelf zijn en vooral om te definiëren wie we willen zijn. Interessant aan spiegels is dat je er naar hartelust kunt mee vervormen. Je kunt er naar believen karikaturen en stereotypes, zo nodig ook vijanden mee fabriceren. Van onszelf – de Vlaming, de Europeaan, het Westen – kunnen we de perfecte foto maken, terwijl we de andere kunnen verminken en tot een stereotype herleiden. De Waal bijvoorbeeld, zo ook de Hollander, de Duitser, de Rus, de Afrikaan, de oosterling, de islamiet. Identiteit is het resultaat van een

permanente interactie met die andere, waarbij vooral de verschillen goed worden beklemtoond. Nog iets dat uit het receptenboek van de nationale staten komt. Het nationale wij is immers geen inclusief wij. De andere hoort er per definitie niet bij.

Identiteit mag dan al een nieuw politiek begrip zijn, collectieve identiteitsvorming is zo oud als de mensheid. Nu eens was de taal het bindmiddel bij uitstek, dan de religie, de grote verzonnen verhalen, de cultuur, de beschaving, het gedeelde verleden of de gemeenschappelijke vijand. En altijd waren er de symbolen die de eenheid van de stam, de natie of de staat zichtbaar, hoorbaar of tastbaar moesten maken. Dat geldt ook voor Europa. Hoewel Europese identiteit als politiek begrip pas recent in de aanbieding ligt en Europa voortdurend van geografie en inhoud veranderde, wordt al eeuwen rond die Europese identiteit slag geleverd.

Lang voor er van de Europese Unie nog maar sprake was, stonden voortdurend filosofen, dichters, krijgsheren en politici op die meenden dat ze het geheim van Europa, dus zijn identiteit, ontsluitend hadden. Paul Valéry bijvoorbeeld. 'Overal waar de Europese geest de overhand krijgt, komt een maximaal aantal behoeften voor de dag, een maximum van arbeid, een maximum van kapitaal, een maximum van winst, een maximum van ambities, een maximum van macht, een maximum aantal ingrepen in de natuur. Dit geheel van maxima bepaalt Europa of het beeld van Europa.' Een tekst uit 1922 en dat verklaart misschien waarom dat lijstje van maxima enkele onvergeeflijke lacunes vertoont. Geen totalitarisme, geen racisme, geen genocide. Maxima die na de Kristalnacht (1938) tot volle bloei kwamen. Maar evenmin iets over kolonialisme, nationalisme en religieus fanatisme. Daar ook excelleerde Europa met ontluisterende maxima. De dichter zag het niet of wou het niet zien. Hij was niet de enige. In hun speurtocht naar de Europese essentie waren er wel meer filosofen en wijzen die zich als propagandisten van het Europese goede geweten opstelden.

Europa en de vele anderen

Het opmerkelijke aan Europa is dat de andere voortdurend van naam verandert en dat heeft alles met de onduidelijke grenzen, de grote strategische belangen van het continent en de wispelturige geopolitiek te maken. Nu eens was Rusland de gebeten hond, dan weer de Turk, de Arabier, de Byzantijn. Soms de Verenigde Staten en heel dikwijls de moslim. Of is het niet betekenisvol dat het neologisme *Europenses* voor het eerst in een kroniek over de slag bij Poitiers opduikt? Die nieuwe naam en identiteit kregen de overwinnaars van de Saracenen (de mensen uit de

tenten), alias de Arabieren, alias de moslims, opgespeld. Het eerste Europese 'wij' ontstond dus op het slagveld, tijdens een eerste groot-schalige confrontatie met de islam. Meer dan een millennium later zit het nog altijd in het collectieve geheugen gebrand. Noem het maar een Europees merkteken.

'In de wereldgeschiedenis was er geen belangrijker veldslag dan Poitiers.' Dat schreef de grote Duitse militaire historicus Hans Delbrück in het begin van de 20ste eeuw en daarmee herhaalde hij slechts wat Edward Gibbon anderhalve eeuw voordien formuleerde. 'De botsing in Poitiers,' zo schreef hij in het 51ste hoofdstuk van zijn *Verval en ondergang van het Romeinse rijk*, 'veranderde de geschiedenis.' Ook vandaag wordt er door pleitbezorgers van een harde Europese identiteit met graagte naar verwezen. Onder meer door Filip Dewinter. In zijn recent verschenen *Inch'Allah. De islamisering van Europa* heeft hij het over de zegezekere moslims, die naar Centraal-Frankrijk oprukten, waarbij ze 'christelijk Europa in het hart zouden treffen'.

Ongetwijfeld was Poitiers een kantelmoment in de geschiedenis van het continent. Niet zozeer omdat de islam een nederlaag werd toegebracht, wel omdat het de beslissende doorbraak van de feodaliteit in West-Europa betekende en West-Europa voor het eerst een bindmiddel vond om zich te verenigen. Een vijand, dus. Als de geschiedschrijving van de moslims nauwelijks naar Poitiers verwijst, maar daarentegen uitvoerig op de Arabische nederlaag in Constantinopel van 718 inzoomt, is dat geen vergetelheid of vergissing. Voor de moslims was de raid in Frankrijk geen strategische operatie, de opmars naar Constantinopel was dat wel. Daar lag het centrum van macht, rijkdom en prestige. Daar ook troonde de Basileus, heersten de Romaioi en was het nieuwe Rome gevestigd. Het zuiden van Frankrijk was het heel verre, arme achterland. Goed voor een rooftocht, maar niet voor een grootschalige invasie. De veldslag van Poitiers betekende daarentegen de beslissende overwinning en de definitieve consecratie van het ridderschap en de nieuwe maatschappelijke en politieke orde. De cavalerie, zo bleek in Poitiers, kon op het slagveld het verschil maken, bijgevolg moest ze gekoesterd worden en vooral een economisch fundament krijgen. De monarchen speelden de ridders bijgevolg land en boerenfolk toe dat ze naar believen te gelde mochten maken. In ruil daarvoor leverden de edelen paarden en stoottroepen aan de vorst als die zich op oorlogspad begaf. De nieuwe orde kreeg uiteindelijk de zegen van de kerk.

De echte innovatie van Poitiers was echter de ontdekking van de islam als collectieve vijand en de baten die het oordeelkundig gebruik ervan kunnen opleveren. De universele dreiging van de islam werd systematisch opgeklopt en de profeet gediaboliseerd. De pausen deden daar

duchtig aan mee, maar ook het kruim van de schone letteren. De auteur(s) van het Roelandslied vervalste(n) de toedracht van de slag bij Roncevaux – de Basken die de achterhoede van Karels troepen in de pan hakten, werden zonder de minste scrupule voor de Saracenen ingevuld – want de held moest hoe dan ook tot *miles christianus* verheven worden. En ook Dante deed zijn duit in het zakje. Geïnspireerd door Innocentius III, de uitvinder van de Jodenster en de inquisitie, die Mohammed het ‘beest van de Apocalyps’ noemde, wordt de profeet door de Florentijn naar de diepste diepten van de hel verwezen. De mythes rendeerden, want goed voor de cohesie van de maatschappelijke orde en de prerogatieven van de leidende klassen die het volk met gebed en wapens tegen de vijand moesten beschermen. Goed ook voor het inbedden van het christendom en de affirmatie van Europa als de behoedster en de bewaarster van het ware christendom. Daarmee werd een religie die uit het Midden-Oosten was ingevoerd, voor lange eeuwen het ultieme watermerk van het Westen en Europa. De *res publica christiana* was klaar, zo ook de robotfoto van de Europese middeleeuwer.

In de confrontatie met de nieuwe islamitische anderen, de Ottomanen, werd ze verder ingekleurd en uitvergroot. In 1351 staken de Turken de Dardanellen over en in 1389, met de slag bij het Merelveld in Kosovo, waar de Serviërs werden afgetroefd, lijfden ze een deel van de Westelijke Balkan in. De verovering en de val van Constantinopel in 1453 door de zevende Ottomaanse sultan Mehmet II, veroorzaakte in Wenen, Rome en alle kapittelkerken en kloosters heuse paniek. Tevergeefs probeerde renaissancepauz Pius II een nieuwe kruistocht op gang te brengen. Het werd een fiasco, want de vorstenhuizen hadden het veel te druk met elkaar te bevechten en waren steeds minder bereid de pauselijke directieven te volgen. Zelfs Erasmus, nochtans een gematigd man, kreeg het er op zijn heupen van, kapittelde de christelijke prinses en riep de ‘naties van Europa’ op om de militaire krachten tegen de Turken te bundelen. Naarmate de pausen aan politieke invloed inboetten en het christendom veel interne tegenspraak ontlokte en zijn mobiliserende kracht verloor, won het begrip Europa aan populariteit. Pius II maakte er herhaaldelijk gebruik van, Erasmus en diverse andere humanisten eveneens. In de eeuwenlange strijd tegen de Turken – pas in 1683 na de nederlaag bij het Tweede Beleg van Wenen trokken de Ottomanen zich definitief uit Centraal-Europa terug – werden de contouren van de Europese identiteit steeds duidelijker. Het was een identiteit die minder op collectieve cohesie steunde, dan wel door het principe van de exclusiviteit werd gedragen. Het fundament was gelegd voor een identiteitsconcept, functioneel voor imperiale tijden. Een identiteitsconcept dat het axioma van de Europese superioriteit decreeteerde.

Tegelijkertijd kreeg de Europese idee, die tot dan toe puur religieus was gedefinieerd, ook seculiere klemtonen. Europa begon zich steeds nadrukkelijker als beschaving, zelfs als dé beschaving te affirmeren. Met de ontdekking van Amerika in 1492 deemsterde bovendien de fascinatie voor het oosten weg, de focus verlegde zich steeds duidelijker naar het westen en de defensieve opstelling tegenover de islam werd ingeruild voor een offensieve koers, richting Amerika. De verdedigingslinie in het oosten maakte plaats voor een op expansie gerichte *Great Frontier* in het westen. Ok de ‘andere’ veranderde van identiteit. De wilde, de barbaar, de kannibaal, allemaal volk dat dringend de ware beschaving en het echte geloof moest worden bijgebracht, kwam in de plaats van de ‘ontrouwe’ islamiet. Met de Verlichting werden de seculiere lijnen verder uitgezet en werden de fundamenten voor de scheiding van kerk en staat aangedragen. Het was het einde van een symbiose, maar toch was er geen sprake van een helder, Europees concept of een globaal plan. Het was vooral nationaal patchwork en niet zelden werden nationale kerken in het leven geroepen om de religie tegen de hardste en de radicaalste kritiek van de Verlichting te beschermen. Tegen de Franse revolutie bijvoorbeeld, die komaf wou maken met het hele ancien régime, inclusief klerikalisme en monarchie.

Na de Tweede Wereldoorlog was het de Russische andere die tot strategische vijand werd gepromoveerd. In Bonn, Parijs en Londen, maar bovenal in Washington. Als constructie van de Koude Oorlog werd Europa, in casu de Europese Unie, een oostelijke frontlijnstaat van de Verenigde Staten en een schakel in het grote Amerikaanse Westen. Europese geschiedenis houdt blijkbaar van enige continuïteit. Europa dat altijd met zijn oostelijke grens worstelde en sinds het begin van deze tijdrekening voortdurend met het Oosten botste, lag opnieuw in oorlog met de oostelijke burenen. En opnieuw ging het om meer dan grond en territoria, weer stonden hogere, ideologische belangen op het spel. Zo werd West-Europa een bolwerk tegen het communisme. Een systeem dat niet alleen het privébezit en de democratie bedreigde, maar bovendien goddeloos was. De fundamenten voor een Westerse en Atlantische loyaliteit waren gelegd.

Europa en de Amerikaanse andere

Opmerkelijk en intrigerend is dat het begrip Europese identiteit voor het eerst in een officieel EU-document opdook, uitgerekend om zich tegen de grote Amerikaanse bondgenoot af te zetten. Het waren de regeringsleiders nog wel die, in december 1973, tijdens de Europese Raad van Kopenhagen de kat de bel aanbonden. Het water stond Europa aan de

lippen en het wou zich duidelijk affirmeren. Uitgerekend tegenover de Atlantische bondgenoot, de Verenigde Staten, zonder dewelke de Europese Unie nooit uit de startblokken was geraakt. In volle Koude Oorlog bovendien en binnen een Atlantische gemeenschap die eenheid als een zeldzaam waardevol goed cultiveert. Door de oorlog in Vietnam ontspoorde de Amerikaanse begroting, ging de dollar onderuit en klapte in 1971 het Akkoord van Bretton Woods, de pijler waarop de naoorlogse financiële orde was neergezet, in elkaar. Daar bovenop kwam in oktober 1973 de Jom Kipoeroorlog en de verviervoudiging van de olieprijs.

De fundamenteën en nogal wat zekerheden waarop de Europese Unie destijds was neergepoot, wankelden. Niemand die het vlugger doorhad dan Henry Kissinger, de veiligheidsadviseur van president Richard Nixon. In zijn geruchtmakende en provocante speech *Year of Europe* van 23 april 1973 stelde hij dat 'het tijdperk dat de vorige generatie had vormgegeven, voorbij was'. Kissinger bepleitte een nieuw Atlantisch Charter, een groter Europees engagement in de Navo en meer Europese toegevingen in handelsrelaties. In zijn speech degradeerde hij Europa tot een macht met alleen 'regionale' belangen en verantwoordelijkheden. En verder heette het dat 'Europese identiteit geen doel op zich kon zijn, maar een middel was om het Westen te versterken, want een component van het Atlantisch partnerschap'. Daarmee trapte Kissinger op de lange tenen van een continent, dat de ambitie het epicentrum van de wereldpolitiek te zijn nooit had opgegeven. Zelfs bij de Britse regering van de conservatief Edward Heath zette dat zoveel kwaad bloed dat ze haar handtekening onder een plechtige verklaring over de Europese identiteit zette. Dankzij Kissinger, de oorlog in Vietnam en de zwevende dollar, kwam de Europese identiteit in volle Koude Oorlog voor het eerst in een officieel Europees document terecht. Tot zijn eigen verbazing ontdekte Europa dat de VS niet alleen een partner was, maar ook een 'andere'.

In 2003 kwam het tot een nieuwe aanvaring tussen het Europese 'wij' en de Amerikaanse andere. Zonder mandaat van de Veiligheidsraad vielen de Verenigde Staten Irak binnen en dat ontlokte in vele Europese hoofdsteden irritatie en ergernis. In tegenstelling tot 1973 kwam de publieke opinie deze keer wel in beweging. Op 15 februari werd in Berlijn, Parijs, Londen, Rome en Madrid massaal tegen de Amerikaanse inval gemanifesteerd en opnieuw werd geprobeerd om van het conflict een hefboom voor meer Europese identiteit te maken. Niet de grondig verdeelde regeringen, wel een keurkorps van Europese intellectuelen zette zich aan het schrijven. Enkele van de beste Europese pennen kwamen in actie. Naast de initiatiefnemers Jürgen Habermas en Jacques Derrida, kwamen ook Umberto Eco, Adolf Muschg, Gianni Vattimo en Fernando Savater op

dezelfde 31ste mei 2003 elk met een eigen tekst naar buiten. Het was een nooit gezien initiatief om in heel Europa een publiek debat op gang te trekken.

Vooraf het essay van Habermas en Derrida in de Frankfurter Allgemeine Zeitung en in Libération trok de aandacht. Het had de allures van een heus manifest en het kreeg als titel: *Wat de Europeanen verbindt. Pleidooi voor een gemeenschappelijk buitenlands beleid*. ‘Het komt er nu op aan,’ aldus de auteurs, ‘dat de burgers van één lidstaat de burgers van een andere lidstaat als one of us aanzien. Pas als we ons bewust zijn dat we hetzelfde politieke lot en een gemeenschappelijke toekomst delen, kunnen we de impasses in de Europese besluitvorming overwinnen en de tegenstellingen tussen meerderheid en minderheid overstijgen.’ Volgens de auteurs is dat geen utopie, want er is veel dat de Europeanen met elkaar gemeen hebben en dat hen van de Verenigde Staten onderscheidt. Europa staat positiever tegenover de overheid, kritischer tegenover de markt, heeft een groter solidariteitsgevoel, een relatief goed ontwikkelde secularisatie, verzet zich principieel tegen de doodstraf en is gewonnen voor multilaterale diplomatie en een internationale wereldorde.

Het initiatief, maar vooral de marsrichting – verwijdering van de VS – ontlokte veel kritische en niet zelden negatieve commentaren. Onder meer van Timothy Garton Ash en Ralf Dahrendorf. ‘De noodzakelijke vernieuwing van Europa,’ zo repliceerden ze, ‘zal zich nooit realiseren als Europa zich anti-Amerikaans of neutraal opstelt. Elke poging om Europa als een tegenstander van de Verenigde Staten te definiëren, zal Europa niet verenigen, wel verdelen.’ Voor Garton Ash en Dahrendorf is het een evidentie dat de Atlantische oceaan slechts een binnenzee vormt en dat de twee continenten een koppel vormen. Voor hen blijft de eenheid van de Atlantische gemeenschap of het Westen een axioma. De tijd dat deze stelling nauwelijks tegenspraak opriep, is echter voorbij. Ook in de VS over *The End of the West* gespeculeerd. Voor sommigen is de erosie van de Atlantische orde een feit en allicht onomkeerbaar. ‘Het wij-gevoel,’ zo schreef Charles A. Kupchan in 2008, ‘dat zich tijdens de Wereldoorlog en de Koude Oorlog ontwikkelde, is behoorlijk ontrafeld. Het idee van een gedeelde westerse identiteit kreeg een terugslag en werd zelfs voor een oppositioneel verhaal ingeruild.’

Voor Kupchan gaat het trouwens om meer dan strijdige belangen. ‘Het gaat,’ zo stelde hij reeds in 2002, ‘om tegenstrijdige waarden. Aan weerszijden van de Atlantische Oceaan vigeren behoorlijk uiteenlopende samenlevingsmodellen.’ Die diagnose heeft vele raakpunten met die van neoconservatief Robert Kagan. ‘We moeten eindelijk durven toegeven, zo begint zijn pamflet *Paradise and Power* (2003), dat Europeanen en Amerikanen niet dezelfde visie op de wereld delen, we moeten zelfs

durven erkennen dat ze niet tot dezelfde wereld behoren.' Vier zinnen verder verduidelijkt hij over welke werelden het gaat: 'De Amerikanen komen van Mars, de Europeanen van Venus.' Toegegeven, al die analyses werden voor het Obama-tijdperk, maar ook voor de financiële megacrisis op papier gezet. Of ze om die reden gerelativeerd moeten worden, is op dit ogenblik niet duidelijk.

Islam als slijpsteen van de Europese identiteit

Hoe frequent en divers de aanvaringen tussen de VS en de EU ook zijn – over geopolitiek, klimaat, handel, landbouw – toch gaat het om disputen die zich in hoofdzaak in elitaire kringen afspelen. Die van de diplomatie, de bedrijfsleiders, de toppolitiek. En telkens wanneer de menings- of belangenverschillen uit de hand dreigen te lopen, komt een indrukwekkende lobbymachine (de Navo, de Amerikaanse Kamers van koophandel, de culturele netwerken, het politieke establishment, de Foundations en denktanks) op gang die de lotsverbondenheid en de plicht tot eenheid van beide continenten benadrukt. Er wordt gepokerd en geïntregerd dat het een lieve lust is, maar doorgaans speelt het zich allemaal boven de hoofden van de bevolking af. Als hefboom voor Europese identiteitsvorming komt het anti-Amerikanisme nauwelijks in aanmerking. De populaire basis is te smal, de belangenverstrengeling te groot en de mythe dat Europa en Amerika voorbestemd zijn om het Westen te schragen te sterk.

Totaal anders ligt het met de islam. Hoewel er tussen Europa en de moslimlanden veel minder belangenconfrontaties zijn dan met de Verenigde Staten, wordt de islam steeds meer als een slijpsteen voor Europese identiteit gebruikt. Om het identiteitsbegrip op scherp te zetten en de grote verschillen duidelijk te maken. Het gebeurt in hoge politieke regionen, maar evengoed in wijkcafés, literaire salons, voetbalstadions, prestigieuze televisiereportages en politieke campagnes. Zoveel weerstanden het anti-Amerikanisme oproept, zo gemakkelijk is het om een anti-islambeweging op gang te trekken. Je kan er verkiezingen mee winnen, Europese grenzen mee vastleggen en een nieuw Europees saamhorigheidsgevoel mee scheppen. Het is een sleutel waarmee je veel dingen tegelijk kunt forceren. Kleine politieke doelen bijvoorbeeld, zoals verkiezingen winnen, maar ook grote strategische objectieven, zoals Turkije uit de Europese Unie houden.

Daar bovenop kun je de indruk wekken dat je voor het wezen van de beschaving, de Europese cultuur of identiteit opkomt. Je bezorgt Europa opnieuw een groot verhaal en een vijand. 'Het is alles of niets, zo luiden de messcherpe woorden uit 2008 van Geert Van Istendael. Wie

schippert, zet de poorten open voor de barbarij. Barbarij, dat is totalitarisme. Barbarij, dat is militante intolerantie. Barbarij, dat is de religie die het seculiere domein weer verovert.’ Daarmee werd opnieuw aangetoond dat dichters en schrijvers in hun diepste binnenste gesjeesde krijgsheren zijn. Krijgers van het woord, die opnieuw tot de heilige en totale oorlog (alles of niets!) oproepen, alsof Jeruzalem en Constantinopel nog maar eens veroverd moeten worden.

Dat de Europese identiteitsconstructie de islam steeds nadrukkelijker in het vizier neemt, bleek onder meer tijdens de Europese Conventie. Er werd daar hard slag geleverd rond de wortels en het erfgoed van Europa. Een harde kern wou dat expliciet naar de joods-christelijke beschaving werd verwezen. Het was dezelfde kern die absoluut tegen het Turkse lidmaatschap was en op deze manier de Europese poort voor Turkije definitief probeerde te vergrendelen. Dezelfde lieden drongen er meestal op aan dat in de Europese grondwet naar God moest worden verwezen. Uiteraard weerhield het hen er niet van de islam te kapittelen, omdat die de fundamenten van de seculiere samenleving niet onderschrijft. De etikettering ‘joods-christelijk’ is relatief recent en mede geïnspireerd door ‘oriëntalist’ als Bernard Lewis, die na 9/11 mee het beleid van George W. Bush tegenover de moslims inspireerde. Het betekent alleszins een koerscorrectie tegenover de Verlichting. Toen werd vooral over de Grieks-Romeinse wortels van de Europese beschaving gesproken.

Het feit dat nu volop op de religieuze dimensie wordt gefocust, is niet zonder betekenis. Hoe belangrijk en essentieel de Joodse bijdrage aan de Europese cultuur was en is, toch is het gênant en misplaatst om na Auschwitz en duizend jaar pogroms en vervolging nog over een ‘joods-christelijke beschaving’ te spreken. Het lijkt er steeds meer op dat het om een nieuwe poging gaat om identiteit als een uitsluitingsmechanisme te gebruiken. De vrijzinnige kan zich gevisieerd voelen, maar vooral de moslim. Bij zulke definitie van Europa wordt hij eens en voorgoed als de radicaal andere gecatalogiseerd. Het is veelbetekenend dat opiniemakers als een Benno Barnard en een Jan Leyers, die allebei decreteren dat de islam met de Europese samenleving absoluut incompatibel is, zich zo graag van het ‘joods-christelijke’ bedienen. ‘Moslims,’ zo liet Leyers zich ooit ontvallen, ‘zit het autoritair-theocratische niet-denken in hun culturele genen.’

Intellectuelen die in naam van de Europese waarden en beschaving de islam verketteren, het is niet nieuw. Een draad die al meer dan duizend jaar oud is wordt weer eens opgenomen. Opmerkelijk is wel dat ze nu uit progressieve hoek komen – onder meer in Vlaanderen dat in deze gidsland Nederland volgt – en zich niet op de natie, het volk of de religie beroepen. Het gaat om een uitgesproken seculier pleidooi en biedt zich

aan als *wake up call* om het meest waardevolle van Europa in veiligheid te brengen. Zijn erfgoed, zijn beschaving, zijn waarden. ‘Dit is een breukmoment,’ zo schrijft Johan Sanctorum, ‘want het doorbreekt de politiek correcte mythe van multiculturaliteit en ontdoet de islamscepsis van zijn (extreem) rechtse signatuur.’

Betekenisvol is bovendien dat hun conclusies even radicaal zijn als die van de traditionele islamofoben. Elke concessie, ook al heeft ze de lichtheid van een hoofddoekje, wordt als een aanslag op het beste van het Westen voorgesteld. De tegenstellingen, zo heet het, zijn onverzoenlijk, want de islam is in essentie antidemocratisch, vrouwonvriendelijk, duister religieus en totaal onbeweeglijk. In die kringen is de botsing van de beschavingen een feit. Onvermijdelijk ook en misschien zelfs gewenst. Praten, laat staan onderhandelen, hoeft niet meer. Met die confrontatieretoriek worden de draad en de logica van Poitiers weer opgenomen. Die van het slagveld en het zwaard. Vooralsnog gaat het slechts om woorden, ontwerpen en kladjes van wat ooit een nieuw Europees identiteitsverhaal moet worden. Nieuw? Vergeet het. Nog maar eens dreigt Europa in een doodlopende straat terecht te komen. Wegens een overdosis arrogantie, misplaatste superioriteit, angst en te veel onverwerkt verleden.

De Nieuwe Politieke Correctheid

Ico Maly | Kif Kif

Politieke correctheid is een klassiek scheldwoord geworden in het debat over multiculturaliteit. Synoniemen zijn er bij de vleet: de linkse kerk, de islamo-socialisten of de zogenaamde naïeve linkse progressieven. Zij zouden het maatschappelijk debat controleren en de problemen verdoezelen. Ondanks de schijnbare consensus over de macht van die zogenaamde linkse moslimcoalitie, is er toch iets vreemds aan de hand. Namelijk de vaststelling dat de rechterzijde en de erbij horende islambashing prominent aanwezig zijn in het gemediatiseerde debat. Bovendien blijkt dat zij het kader uittekenen waarbinnen de multiculturele samenleving gedacht wordt. Elke slachtofferrol waar deze protagonisten van de polarisering zich zo graag in wentelen, is dan ook ongepast. In deze bijdrage duiden we het ontstaan van de nieuwe (rechtse) politieke correctheid en de impact ervan op onze blik op de realiteit. Hieruit zal blijken dat het bij de rechterzijde is dat de taboes heersen.

De historische consensus⁸⁸

Sinds het begin van de jaren '90 staan migratie, integratie en vreemdelingen bovenaan de politieke agenda. Dit is geen louter Vlaams fenomeen, maar een wereldwijde evolutie die historisch gegroeid is. Het multiculturele debat is bovendien een zeer ideologisch gestuurd debat, dat in de marge van de wereldlijke gebeurtenissen vorm heeft gekregen gedurende de jaren '70 en '80 van vorige eeuw. Door de berichtgeving over de oorlog in Afghanistan, de FIS in Algerije en het Israëliisch-Palestijnse conflict begon zich een nieuw soort 'islam' af te tekenen (Said, 1981). Voornamelijk Amerikaanse opiniemakers, zoals Richard Perle, Daniel Pipes en Martin Kramer, construeerden een soort containerbegrip 'islam' om al die verschillende gebeurtenissen te duiden en van betekenis te voorzien. Alle sociaaleconomische en geopolitieke analysekaders werden opzij geschoven ten voordele van de islam als enige verklaringsgrond.

De val van de Sovjet-Unie luidde niet alleen het einde van de bipolaire wereld in. Er kwam ook een einde aan de bekende verklarings- en analysemodellen van de wereld. De val van de Muur had verregaande conse-

quenties voor de klassieke analyse-instrumenten van de sociale wetenschappen in het maatschappelijke debat. Concepten als ideologie, kapitalisme en macht verloren hun legitimiteit in het meer en meer gemediatiseerde debat. Mede door het aanstuwten van auteurs als Francis Fukuyama, Bernard Lewis en Samuel Huntington, werd de wereld opnieuw opgedeeld en kwam de focus op cultuur te liggen, op cultuur als bril om de wereld te verklaren. Boeken als *The end of history* (Fukuyama, 1992) en de *Clash of civilizations* (Huntington, 1993) werden grote bestsellers die mee onze blik stuurden.

De enorme mediatisering van de Tweede Golfoorlog in 1991 door CNN zorgde ervoor dat die 'nieuwe islam' tot in onze huiskamers doordrong. Saddam werd de verpersoonlijking van de barbaarse en wereldbedreigende islam. De rode vijand was vervangen door zijn groene alter ego. Het contrast tussen onze 'hoge waarden' en de barbaarsheid van de islam werd het interpretatiekader om deze oorlog te duiden. Het nieuwe discours over de inherent gewelddadige en allesoverheersende islam verschoof geleidelijk naar de voorgrond om de 'nieuwe wereld' te verklaren.

In eigen land werd op aansturen van het Vlaams Blok migratie een prioritair politiek thema. Waar op het einde van de jaren 80 en het begin van de jaren 90 het Blok het monopolie over deze thematiek had, was op het einde van de twintigste eeuw het hele politieke spectrum genoodzaakt kleur te bekennen omtrent de multiculturele samenleving. Het integratiedebat was zelf een deel van het probleem geworden, het dichotome denken tussen 'ons' en 'de ander' kleurde het debat. De eens zo verguisde standpunten van het VB zijn tegen de eeuwwisseling zeer wijdverspreid over het ganse politieke spectrum.

In het begin van de jaren '90 ramde het VB als enige de associatie tussen allochtonen en criminaliteit in het collectieve geheugen. Later, in '99, was het Marc Verwilghen (VLD) die naar de verkiezingen trok met de belofte dat hij de relatie tussen allochtonen en criminaliteit ging laten onderzoeken. De eerste nota's over integratie spraken nog over tewerkstelling en huisvesting en over het leren van 'onze waarden en normen'. Enkele jaren later echter focusten de inburgeringnota's van minister Marino Keulen (VLD) bijna uitsluitend op het aanleren van Nederlands en de 'universele' waarden en normen. Hierbij kunnen we ons de vraag stellen waarom we deze waarden moeten aanleren aan 'de ander', als die toch universeel zijn. Kortom, gedurende de jaren '90 heeft een enorme verschuiving plaatsgevonden in het denken en spreken over de multiculturele samenleving, waarbij de focus op cultuur steeds belangrijker werd. Alles leek een cultureel probleem te zijn, een probleem van 'hen'.

De nieuwe politieke correctheid

De aanslagen van 9/11 hebben die schijnbare consensus alleen maar versterkt. Zo werd de botsing der beschavingen op slag hét interpretatiekader bij uitstek. Wie zich niet binnen het heersende interpretatiekader situeerde, werd als cultuurrelativist verguisd. Een lid van die verdomde en almachtige multiculturele kerk die eigenlijk geen recht van spreken meer had. Het wijzen op het structurele racisme, op de ongelijkheid als gevolg van institutioneel racisme en het economische systeem, op de ideologische motor van culturele fenomenen en groepsconstructies, werd in één pennenstreek herleid tot het vergelijken van de problemen. Een ander geluid dan het dominante gekrijs over de culturele achterlijkheid van de moslims werd in de marge gedwongen.

Ongetwijfeld spelen de media hierbij een niet te onderschatten rol, zij bepalen immers wat nieuwswaardig is en wat niet. Net daar hebben zich gedurende die jaren '90 enorme veranderingen laten voelen. Want met de komst van de commerciële concurrentie in de mediaruimte, is ook de openbare omroep steeds meer gaan geloven in het laten domineren van een kijkcijferlogica. Die logica dicteert niet alleen de vorm waarin het nieuws gepresenteerd wordt, ze bepaalt ook de inhoud van het nieuws. Nieuws moet sappig, sensationeel en licht verteerbaar zijn. In die mediacontext gedijt het verhaal van de botsende culturen dan ook wonderwel. Dit verklaringmodel zorgt voor de nodige commotie en is bovendien goed te verpakken in flitsende quotes. Bovendien maken de huidige nieuwsformats het cultuurendiscours onaantastbaar. Voor nuance en diepgang is al lang geen plaats meer in onze televisiestudio's.

Populisten als Dewinter, Dedecker, Eppinck of Wilders vinden zeer snel hun plaatsje in onze media. Of Wilders nu een knip- en plakfilmpje lanceert of de toegang tot Groot-Brittannië wordt ontzegd, de media smullen ervan als van een diner in De Karmeliet. Dagen- en soms wekenlang worden ze opgevoerd en mogen ze gratis hun partijprogramma verkopen. Hoe scherper en ongenueanceerder hun uitspraken, hoe langer ze op de aanwezigheid van de schijnwerpers kunnen rekenen. Opmerkelijk hierbij is dat alle voorgenoemden zich rekenen tot de slachtoffers van het linkse spook dat onder meer hun vrijheid van meningsuiting aan banden legt. Nochtans zijn ze dominant aanwezig in onze media. Dewinter en co mogen nog zoveel als ze willen roepen dat zij het slachtoffer zijn van de linkse kerk, in werkelijkheid krijgen ze in onze media een centrale plaats en massale ruimte om hun mening te verkondigen. Hun culturele bril is het interpretatiekader bij uitstek geworden om de samenleving te begrijpen, dat is de echte nieuwe politieke correctheid die niet in vraag mag worden gesteld.

De linkse recuperatie van een rechts verhaal

Die nieuwe politieke correctheid is een rechts fenomeen dat het spook van de almacht van links centraal stelt. Tegen de realiteit in stellen invloedrijke rechtse opiniemakers zich voor als slachtoffers van 'de islamisering' van de samenleving en creëren ze het beeld van een linkse elite. Die linkse moskee zou zo machtig zijn dat ze niet alleen het spreekrecht ontnemt van deze zelfverkleerde slachtoffers, maar dat ze ook het beleid bepaalt van de overheid inzake interculturaliteit en dit tegen de wil van 'het volk' in.

Een tweede kenmerk van dit dominante discours is dat de vertolkers van die nieuwe politieke correctheid zich allen positioneren als buiksprekers van het volk/de burger. Die constructie vinden we niet alleen in de propaganda van het Vlaams Blok die pretendeert te spreken in naam van het volk, ook de jonge Verhofstadt sprak in zijn burgermanifesten in naam van de burger. Deze vertolkers van het buikgevoel van het volk brengen dezelfde ergernissen naar voor. Zaken als de vloedgolf aan migranten, de associatie migranten en criminaliteit of het ondemocratisch karakter van 'de islam' staan hierbij centraal. De onderliggende premisse is natuurlijk dat 'het volk' – lees: het autochtone volk – steeds meer in de verdrukking komt door de zogenaamde islamisering van de samenleving. 'Onze cultuur' zou bedreigd worden door de migratiegolven. Waar dit idee in de jaren 90 nog voornamelijk toe te schrijven was aan het Vlaams Blok, is dit in het begin van de eenentwintigste eeuw niet langer het geval.

Na 9/11 en de moord op Theo van Gogh verdringt de culturele logica elke andere analyse van de werkelijkheid. Stemmen als die van Paul Cliteur, Patrick Dewael en partijgenoot Bart Somers hebben die logica meer en meer legitimiteit bezorgd. Het was dan niet meer racistisch om te stellen dat onze cultuur superieur is aan die van 'de ander' of 'hun cultuur' aan te wijzen als de oorzaak van alle problemen. De impact van die culturele bril blijft echter niet beperkt tot de liberale partij, ook bij het (zelfverkleerde) linkse spectrum van de samenleving zien we de dominantie van die culturele bril.

'We moeten wars van alle taboes durven zeggen waarop het staat!'. Of: *'Het Vlaams Blok stelt de juiste vragen, maar geeft de foute antwoorden'*, zoals De Wever⁸⁹ het stelt. Het zijn maar enkele van de veelgehoorde slogans die niet alleen in rechtse kringen prominent aanwezig zijn. Ook de linkerflank onderschrijft deze premissen meer en meer als ze het heeft over de multiculturele samenleving. Dit discours is zo dominant dat ook de sp.a stelt dat we de problemen moeten benoemen. In de woorden van de burgemeester van Antwerpen, Patrick Janssens, klinkt het als volgt:

‘Maar als het om de kern van die problemen ging, onbrak het aan parler vrai om ze bij hun naam te noemen. Dan verlies je dus twee keer. Nu durven we de dingen wel te benoemen en aan te pakken, al is er nog een weg te gaan.’⁹⁰

Het is sloganske taal die er precies op gericht is de kiezers niet van zich te laten vervreemden. Centraal hierbij staat de idee dat ‘het volk’ met zijn verzuchtingen aan het adres van ‘de islam’ serieus moet worden genomen, wil men ‘dat volk’ als kiezers niet verliezen. *‘Gedurende tien tot vijftien jaar hebben we hier de problemen verzwegen. Maar het is niet omdat je problemen niet onmiddellijk kunt oplossen dat je erover moet zwijgen’⁹¹*, stelt Patrick Janssens vol overtuiging. *‘Neem wat het Blok zegt serieus. Onderzoek hun voorstellen. En voer ze ook uit als ze goed zijn.’⁹²* Dat is volgens Janssens de manier om het Blok de wind uit de zeilen te nemen: hun probleemdefiniëring au sérieux nemen. Kijk of ze ook goede voorstellen hebben. Zoniet, probeer dan andere maatregelen te nemen.

Wat hierbij over het hoofd wordt gezien, is dat men door het overnemen van de probleemdefiniëring van het Blok, ook de blik van het Blok op de realiteit overneemt. Dat is blijkbaar bijzaak. We moeten de problemen van de kleine man ernstig nemen, weerklinkt het na 9/11 bij de socialisten. Robert Voorhamme (SP.a) verwoordt het als volgt: *‘Even goed lieten we de gewone mensen die met allochtonen werden geconfronteerd in de steek. (...) Maar zij begrijpen niet dat ze moeten samenleven met mensen die die waarden aan hun laars lappen. Ze begrijpen helemaal niet dat wij zoiets gedogen. We hebben het hen zelfs verweeten, dat ze de problemen hebben gesignaleerd. Dat is gewoon onbegrijpelijk.’⁹³* En voegt er nog aan toe: *‘Er is niks oneerbaars om rekening te houden met het derde van de Antwerpse bevolking dat voor het Blok stemt. Een politicus die het daarmee moeilijk heeft, moet een ander vak kiezen.’⁹⁴*

Het winnen van electorale zeltjes staat blijkbaar bovenop de politieke agenda. Er wordt niet meer stilgestaan bij het feit dat het voornamelijk het Vlaams Blok is dat ‘het volk’ heeft leren praten en denken over ‘die bedreigende islam’. Dit electoraal marketingoogpunt, in combinatie met de dominantie van de culturele bril om de wereld te duiden, heeft verstrekkende gevolgen, ook voor onze socialistische partij. Het meest expliciet kwam dit tot uiting in een interview in *De Standaard* met Robert Voorhamme (sp.a) die stelt: *‘Bovendien moeten we onze taboes overboord gooien, de dingen durven zeggen zoals ze werkelijk zijn. Zo staat de migrantencultuur elke integratie in de weg. Hun verhouding tussen man en vrouw bijvoorbeeld staat haaks op de universele waarde van gelijkheid en bemoeilijkt de integratie van de man. De traditie van het uithuwelijken leidt tot het dweilen met de kraan open. Hierdoor komen mensen naar België die totaal vreemd zijn aan onze samenleving en wier kinderen – de vierde generatie – even slecht af zullen zijn als de eerste generatie.’⁹⁵*

Ook de boodschap van Steve Stevaert over het migrantenstandpunt was een niet mis te verstaan teken aan de wand. De sp.a was dan wel voor het migrantenstemrecht, ze weigerde haar standpunt te beargumenteren en verzaakte zo aan haar politieke plicht. Met het migrantenstemrecht waren geen stemmen te winnen, enkel stemmen te verliezen was de onderliggende gedachte. Een ander voorbeeld van de dominantie van die culturele logica is de reactie van sp.a-voorzitster Gennez op het onderzoek van Jaak Billiet en Marc Swyngedouw naar islamofobie in Vlaanderen. Hoewel de cijfers schokkend waren, namelijk dat bijna de helft van de Vlaamse kiezers een uitgesproken negatief beeld over de islam zou hebben, stelt Gennez dat dit betreurenswaardig is, ‘...*maar niet onbegrijpelijk, net door de associatie tussen de islam en terrorisme.*’ Gennez vult meteen aan en benadrukt dat ‘(...) *er wel degelijk problemen bestaan, zoals de emancipatie van vrouwelijke moslims. De wet is de wet en er mag daarbij geen taboe zijn: we moeten bepaalde problemen durven benoemen.*’⁹⁶ Opvallend is dan dat ‘die problemen’ steeds gedefinieerd worden als problemen eigen aan ‘hen’, aan ‘hun cultuur’ en niet als problemen die gekaderd worden binnen ‘onze samenleving’, binnen een sociaaleconomische en politieke context. ‘Onze (autochtone) samenleving’ lijkt in dit spreken over de multiculturele samenleving een probleemloos model, het is enkel ‘de botsende cultuur van de ander’ die tot problemen leidt. En dat moet maar eens gezegd durven worden.

De weg naar Mekka

De weg naar Mekka, het succesprogramma van Jan Leyers op Canvas, heeft de verspreiding van de culturele logica nog een extra duw in de rug gegeven. Het programma was een kijkcijferkanon en werd overladen met lofbetuigingen en prijzen. Het boek prijkte meer dan 65 weken in de HUMO top 10 van de best verkochte non-fictie. Leyers is daarenboven niet alleen een charismatisch en succesvol showbizz –figuur, hij heeft ook de reputatie van een links intellectueel opgespeld gekregen. Dit leidt ertoe dat het programma en zijn interviews in de media over *De weg naar Mekka* meteen ook de labels links en gedegen dragen. Het hoeft geen betoog dat *De weg naar Mekka* een enorme impact gehad heeft bij de bevolking in het denken over cultuur en meer bepaald ‘hun’ cultuur: de islam.

Jan Leyers bezoekt in het programma tien verschillende ‘moslimlanden’ en gaat op zoek naar ‘wie ze zijn’, ‘hoe ze denken en voelen’, ‘hoe ze naar het westen kijken’ enzovoort. De antwoorden op deze vragen dienen blijkbaar allemaal gezocht te worden in ‘de islam’. We hebben hier dus te maken met een enorme reductie van de realiteit: ‘de islam’ vormt

de (enige) bepalende factor van 'hun identiteit'. 'De islam' is de enige factor van belang om al deze landen te begrijpen. De politieke geschiedenis is blijkbaar van geen tel meer, evenmin als de machtsverhoudingen, de sociaaleconomische situatie en de individuele verschillen. De absurditeit van een dergelijke constructie komt meteen bovendrijven als we de rollen omdraaien. Stel je voor dat iemand een gelijkaardig programma zou maken over 'onze identiteit' en hierbij zou focussen op het christendom in onze regio om 'ons' te verklaren.

Bovendien hanteert Leyers een zeer dubieus en statisch cultuurbegrip. Hij ziet cultuur als een gen dat de drager van die cultuur in zich draagt en dus in wezen vrij onveranderlijk is. Een dergelijk cultuurbegrip, dat cultuur in de betekenis van een geheel van waarden en normen koppelt aan een bepaald volk in een bepaalde regio, vertaalt zich onvermijdelijk in generalisaties en een focus op de kloof die 'ons' zou scheiden van 'de moslims'. Het vervalt kortom onherroepelijk in een reproductie van theorie van de botsing der beschavingen van Huntington⁹⁷. 'Wij' zijn dan de verlichte westerlingen die een joods-christelijke traditie delen en dus dragen 'wij' vrijheid, democratie, gelijkheid van man en vrouw, scheiding van kerk en staat en vrije meningsuiting hoog in het vaandel. 'Zij' daarentegen worden afgebeeld als ons spiegelbeeld. 'Zij' worden volledig geleeft door de zekerheden van de Koran en zijn 'dus' virulent antiwesters, antidemocratisch, tegen de gelijkheid van man en vrouw enzovoort. 'Wij' zijn kinderen van de moderniteit, in tegenstelling tot de moslims die zich nog in een premodern stadium van de geschiedenis zouden bevinden. Of om het in de zo geroemde *parler vrai* uit te drukken: 'hun cultuur'/'zij' zijn achterlijk.

Het Vlaams Blok heeft 'het volk' dan wel leren praten over 'de islam', Jan Leyers heeft dezelfde retoriek aangeleerd aan de linkse weldenkende gemeenschap. Opeens was het ook voor progressieven bon ton om te stellen dat 'de islam' een gevaar is. Dat wordt duidelijk geïllustreerd met de opstanding van De Pauw, Sanctorum, Van Istendael en Barnard die vinden dat de taboes moeten sneuvelen en dat links zich moet uitspreken tegen 'de islam'. Ook deze groep intellectuelen stuurt de dominante idee de wereld in dat de islam en de Europese seculiere democratie als vreemde en eeuwig onverzoenbare blokken tegenover elkaar staan. En ook zij vallen niet alleen 'de islam' aan, maar ook die 'naïeve linksen' die de problemen maar niet zouden willen zien, laat staan ze zichtbaar willen maken. Het volstaat trouwens niet om problemen aan te kaarten, de problemen moeten benoemd worden als eigen aan 'de islam'. Iedereen moet zich bekennen als een rabiaat islambasher, zoniet ben je een naïeve linkse intellectueel of, godbetert, een verguisde moslim.

De nieuwe taboes

Hoewel die nieuwe kruisvaarders van de westerse beschaving zich hard op de borst kloppen dat alle taboes moeten sneuvelen, installeert hun discours zelf een hele rist taboes. 'Onze blik' moet eenzijdig gericht zijn op de aard van 'hun cultuur' en de onvermijdelijke botsing die daaruit zou voortvloeien. Elke analyse die vertrekt vanuit een multifocale bril, wordt afgedaan als het eeuwige verdoemde cultuurrelativisme. Het wordt telkenmale gereduceerd tot het goedpraten van achterstellingen en wantoestanden. Dat is een dramatische en uiterst problematische evolutie, die ertoe leidt dat we afstappen van alle analysemodellen uit de sociale wetenschappen. Het leidt tot een enorme reductie van de complexe maatschappelijke realiteit tot louter culturele problemen. De sociaaleconomische en politieke dimensies van maatschappelijke problemen zijn niet meer bespreekbaar als het gaat over de multiculturele samenleving. Hierdoor wordt niet meer stilgestaan bij het feit dat veel van die zogenaamde culturele problemen in wezen eigen zijn aan de maatschappelijke positie van 'allochtonen' in onze samenleving en van de structuur van onze maatschappij en onze economie. De vaststelling dat veel van de problemen die allochtonen ondervinden zeer gelijkaardig zijn aan de problemen van de lagere sociaaleconomische klassen van autochtonen in onze samenleving, is afwezig in het maatschappelijk debat.

Als het nu gaat over allochtonen en criminaliteit, hun schoolloopbaan of hun plaats op de arbeidsmarkt, altijd zijn het voornamelijk culturele problemen. Het duiden van samenlevingsproblemen als complexe fenomenen met complexe oorzaken die niet te herleiden zijn tot louter culturele verklaringen, is niet meer mogelijk in ons gemediatiseerde debat. 'Het volk' heeft immers gesproken: 'zij' vormen het probleem. En 'die stem van het volk' mag en kan niet meer in twijfel worden getrokken. 'Die stem van het volk', een zuiver politiek-ideologische constructie, wordt de basis van het maatschappelijk debat.

Het aanklaarten van racisme als ideologie of een structurele eigenschap van de samenleving wordt dan onmogelijk. Van een echt structureel antiracismebeleid is dan ook geen sprake. Racisme is hoogstens een marginaal en individueel probleem waarover men bemiddelt met de dader. Het aanklaarten van racisme wordt zelfs als ongewenst beschouwd, omdat het 'de allochtonen' in een slachtofferrol zou plaatsen. Bovendien is Vlaanderen van 'nature' tolerant en is structureel racisme bijgevolg onbestaande. Zelfs het juridisch bestrijden van het VB is de dag van vandaag niet meer gewenst.

Die focus op 'hun cultuur' als de oorzaak van hun maatschappelijke situatie leidt ertoe dat de zo gevreesde kloof een realiteit wordt in de

geest van de mensen. Polarisering is dan ook het gevolg. Daarenboven worden deze stereotypen de basis van het beleid voor de multiculturele samenleving. Het enige legitieme beleid is dan een beleid dat focust op 'hun culturele onaanpastheid' aan onze samenleving en is er dus op gericht om 'hun waarden en normen' aan te passen aan onze samenleving. In werkelijkheid delft die zogenaamde linkse coalitie dus al jarenlang het onderspit in het gemediatiseerde debat over de multiculturele samenleving. De invloed van het dominante rechtse discours beperkt zich niet tot de media of tot de wereld van de ideeën, maar vertaalt zich in onze samenleving. Het van oorsprong rechtse discours krijgt zonder al te veel weerwerk gestalte in het beleid dat bijna uitsluitend focust op culturele problemen en culturele oplossingen ervoor. Het rechten- en plichtendiscours, dat in feite een discours over extra plichten voor nieuwkomers en 'allochtonen' is, is het dominante verhaal over de multiculturele samenleving. Nagenoeg alle politieke partijen en journalisten schrijven er zich kritiekloos op in en onderschrijven de culturele scheiding tussen 'ons' en 'de ander'. Bijgevolg moet 'die ander' ingeburgerd worden (wat betekent zoals 'wij' worden), willen we cultuurbotsingen vermijden.

Het aanleren van 'universele' waarden en normen, en natuurlijk ook Nederlands, zou de oplossing voor de huidige multiculturele malaise zijn. Het nultolerantiedenken mag dan wel luid weerklinken in het maatschappelijk debat, het gaat nooit over het kordaat bestrijden van racisme. De ongelijkheid op de arbeidsmarkt wordt niet meer gezien als een eigenschap van ons economisch systeem. Ongelijkheid wordt meer en meer geïndividualiseerd en geculturaliseerd. Het idee is dat iedereen gelijke kansen krijgt op onze arbeidsmarkt. Want als je het niet maakt, dan ben je daar zelf schuldig aan. Bij autochtonen is dat een zuiver individueel probleem, bij allochtonen is dat dan een cultureel en taalkundig probleem. Hun werkethos is niet aangepast en ze zien overal racisme. Bart Somers wou dan ook een cursus werkhouding voorzien voor allochtonen in het kader van zijn plan om de allochtone werkloosheid aan te pakken⁹⁸. Zijn oplossing voor het racisme was al even simplistisch: allochtonen moeten minder lange tenen hebben. Kortom, de strijd voor sociaaleconomische gelijkheid, voor politieke rechten en tegen racisme zijn de echte nieuwe taboes.

De hegemonie van het cultuurdenken

De hegemonie van het cultuurdenken is trouwens ook te merken aan de focus van vele tegenbewegingen in onze samenleving. Neem bijvoorbeeld de retoriek rond de nu veelgehoorde slogan 'diversiteit is een verrijking'. Daar zien we dat het concept diversiteit in eerste instantie

verwijst naar culturele verschillen. Meer nog, die culturele verschillen worden bijna steevast gezien als groepsverschillen, als verschillen tussen 'culturen' in ons land. Hoewel dit verhaal naar voren wordt gebracht als een tegendiscours, als een antiracistisch verhaal en een alternatief voor de rechtse hegemonie, blijft de onderliggende premisse van het rechtse discours intact: 'wij' en 'zij' verschillen ook hier van elkaar. Ook in dit discours hebben 'wij' en 'zij' een andere cultuur, maar dat heet hier dan geen probleem, maar een verrijking. De gemeenschappelijkheid die ons bindt valt echter weer uit beeld. Bovendien wordt er zeer weinig aandacht besteed aan het feit dat 'wij' en 'zij' helemaal niet zo'n absoluut verschillende cultuur hebben. Immers, 'zij' wonen hier en maken hier 'hun cultuur' en daarbij is het onvermijdelijk dat 'hun' cultuur (deels) beïnvloed wordt door 'onze' cultuur en omgekeerd. Cultuur is geen vaststaand en afgegrensd gegeven dat we absoluut moeten verdedigen. Het recht om zich cultureel uit te drukken en te ontwikkelen is dat echter wel (zolang het natuurlijk niet ingaat tegen andere rechten).

Met dit diversiteitsverhaal dreigen we opnieuw te verzanden in een louter identitair en cultureel discours dat bovendien in de kaart speelt van het systeem. Want in wezen wordt de rechtse hegemonie hierdoor niet in vraag gesteld. Misschien produceert het zelfs veeleer het tegendeel en versterkt het de huidige consensus die 'de ander' louter als een exponent van zijn of haar cultuur ziet. Die hegemonie van het cultuurdenken zien we ook in verschillende zelforganisaties waar de strijd om de aanvaarding van de culturele identiteit centraal staat. Dat dit legitieme eisen zijn, is een feit, iedereen heeft recht op zijn identiteit. Natuurlijk hebben moslims het recht om een eigen moslimpartij op te richten, eigen scholen uit te bouwen of te strijden om islamitische symbolen achter het loket toe te staan. Dit zijn allen legitieme democratische rechten. De huidige dominantie van het culturendiscours dreigt er echter toe te leiden dat dergelijke identitaire en culturele eisen meer en meer verheven worden tot de belangrijkste en enigste strijdpunten. Deze evolutie zien we helaas meer en meer in het 'allochtone middenveld' waar 'cultuur' en 'identiteit' steeds belangrijker worden. De praktijk wijst uit dat dit ook elementen zijn waarop het makkelijker mobiliseren is dan voor pakweg de strijd voor de herverdeling van de welvaart.

Het probleem met die culturele focus is dat hij te weinig tot geen aandacht heeft voor de sociaaleconomische en politieke (en dus gemeenschappelijke) realiteit. De suggestie is dan dat 'als de autochtonen maar open staan voor (de verrijking) van andere culturen, het dan wel allemaal in orde komt'. Dit is niet zomaar naïef, het ondermijnt ook een gedegen analyse van de werkelijkheid. Als we naar die realiteit kijken, dan zien we dat ongelijkheid het belangrijkste probleem is. Bijvoorbeeld

dat 56 procent van de mensen van Marokkaanse origine en 59 procent van de mensen van Turkse origine in België onder de armoedegrens leeft. Dat de werkloosheid onder allochtonen zoveel keren groter is dan onder autochtonen. Dat bijzonder weinig allochtonen doorstoten tot de top-laag van onze samenleving. Dat zijn de kerndomeinen van de emancipatiestrijd en daar is het triestig gesteld. Veel te weinig middenveldorganisaties zetten in op een sociaaleconomische strijd tegen ongelijkheid.

Vanuit een linkse analyse is er dus wel een probleem als identitaire en culturele elementen de kernpunten van de tegenbeweging worden om te mobiliseren. Niet alleen leiden dergelijke kapstukken de aandacht af van de onderliggende en dus cruciale domeinen van emancipatie, ze leiden onvermijdelijk ook tot de versplintering van krachten, de mogelijke bondgenoten worden immers a priori uitgesloten. De andere zijde van de medaille van de identiteitspolitiek is dus dat de kerndomeinen van de emancipatiestrijd meer en meer naar de achtergrond verschuiven. Dat is een spijtige zaak, want emancipatie situeert zich in eerste instantie op politiek en economisch vlak. Het feit dat 'moslims' meer en meer geïsoleerd worden, dat 'hun religie' en 'hun cultuur' steeds meer op de korrel worden genomen, heeft veel meer te maken met politieke en economische elementen dan met 'hun' cultuur. Om het in een oneliner te formuleren: mocht er in het Midden-Oosten geen olie in de grond zitten, dan zouden we vandaag niet over die islam spreken. Het is dan ook geen culturele strijd, maar een politiek-economische strijd die verkocht wordt in termen van cultuur. Door mee te stappen in een culturele logica heeft rechts de linkse agenda kunnen bepalen, waardoor links zich die agenda onbewust eigen heeft gemaakt. Terwijl links eigenlijk had moeten zeggen: dat is jullie mening, die volgens ons niet alleen fout is, maar zelfs helemaal niet ter zake doet, om vervolgens de eigen agenda op tafel te gooien: de strijd voor gelijkheid.

Het is hoog tijd dat we het verschil achter ons laten en meer focussen op gemeenschappelijkheid, op de strijd voor gelijke (economische en politieke) rechten, de strijd tegen ongelijkheid. Dat is een per definitie politieke en thematische strijd. Die strijd is de dag van vandaag veel moeilijker te voeren, het is een strijd die tegen de tijdsgeest en de rechtse hegemonie ingaat. Het is dus per definitie een werk van lange adem, zonder veel hoop op korte termijnsuccessen. Het is echter een cruciale strijd, die indien hij succesvol is, ook indirect meebouwt aan de nodige invloed om ook het recht op de eigen identiteit en culturele uitingen dichterbij te brengen. Bovendien is het een strijd die verenigt in plaats van verdeelt. Er is te eenzijdig ingezet op de strijd voor de aanvaarding van diversiteit en de verschillende culturele identiteiten. Al te lang is de strijd voor politieke en economische ongelijkheid links blijven liggen.

Emancipatie vanuit een links perspectief

Wat schuilt er nu onder die oproep om het perspectief van de emancipatiestrijd vooral te richten op het sociaaleconomische domein? Wat is de aanpak die zich achter deze slogan verstoppt? Een voorbeeld. Onderwijs is steeds een belangrijk domein geweest voor emancipatiebewegingen en ook vanuit een multicultureel perspectief wordt er veel aandacht aan geschonken. De pleidooien voor multicultureel onderwijs, voor de interculturalisering van de cursussen en de lessen zijn hierbij prominente en terechte aandachtspunten. Helaas wordt dit nog te vaak vertaald naar een focus op cultuur in de nu hegemone betekenis. Er wordt dan mogelijk een multiculturele dag georganiseerd waar de verschillende 'culturen' die in de school aanwezig zijn centraal staan. 'Wij' en 'zij' komen weer in de picture, maar nu als een verrijking. De onderliggende premisse, namelijk dat wij allen ambassadeurs zouden zijn van een cultuur, wordt zo opnieuw versterkt. Er wordt dan geen muntthee geserveerd, maar Marokkaanse muntthee. Dat is dan iets van 'hen'. Hoe goedbedoeld dergelijke initiatieven ook zijn, ze hebben een problematisch karakter. In de realiteit kunnen er best wel meer gemeenschappelijkheden zijn tussen mensen uit 'verschillende culturen' dan tussen mensen met een gelijkaardige culturele achtergrond. Een eerste mogelijke valkuil is dus de invulling van het concept cultuur dat binnen die interculturalisering gehanteerd wordt.

Dat is echter niet de kern van het probleem. Het belangrijkste punt van kritiek is dat deze strijd wel positief kan zijn op het niveau van de aanvaardig van diversiteit, van het aanleren van complexe blik op de realiteit, maar dat hij geen oplossing biedt voor de reproductie van ongelijkheid door onze onderwijsinstellingen. Daar komen we bij de kern van het probleem. Tal van (internationale) studies tonen aan dat ons onderwijs niet alleen tot het beste van de wereld behoort, het is ook het onderwijs met de grootste kloof tussen de sterkste en zwakste leerlingen. Dit is in eerste instantie geen cultuurprobleem, maar een sociaaleconomisch probleem. Kinderen van ouders die het niet te breed hebben en weinig van het onderwijssysteem afweten, lopen meer risico op minder succesvolle studieresultaten. Allochtonen behoren in grote mate tot deze groep die oververtegenwoordigd is in studierichtingen die minder voorbereiden op hoger onderwijs en waar meer schooluitval is.

Als de strijd tegen sociaaleconomische gelijkheid centraal staat, dan is het bestrijden van deze reproductie van ongelijkheid het centrale punt van de emancipatiebeweging. Een gemeenschappelijke strijd die zowel kansarme allochtonen als kansarme autochtonen verenigt. Dan gaat het niet zozeer over cultuur, maar veel meer over maatregelen die het moge-

lijk maken van het onderwijs een van de belangrijkste hefbomen te maken om ongelijkheid te bestrijden. Dan staan eisen zoals kleinere klassen, extra ondersteuning van zwakkere leerlingen, werken met rolmodellen en nieuwe onderwijsvormen zoals *tutoring* centraal. Zo worden in eerste instantie de structuur en de werking van ons onderwijs geïnvloed.

Kortom, emancipatiebewegingen zullen altijd zeer divers van aard zijn en rond zeer diverse thema's werken. Dat is een goede zaak, meer zelfs, dat is noodzakelijk. Vandaag is die diversiteit binnen de emancipatiebeweging echter steeds kleiner aan het worden, meer en meer is de aandacht gericht op culturele aanvaarding. Vanuit een links perspectief is het dus te betreuren dat er zo weinig ingezet wordt op de structurele strijd tegen sociaaleconomische ongelijkheid. Dit betekent echter niet dat de strijd voor culturele aanvaarding overbodig of misplaatst zou zijn. Het betekent wel dat de emancipatiestrijd zich niet mag beperken tot een culturele strijd en zeker waakzaam moet zijn om niet de premissen van het rechtse discours over cultuur te reproduceren.

De grenzen van het debat

Het is hoog tijd dat de grenzen van het debat blootgelegd worden en dat we allen samen werken aan de opbouw van nieuwe tegenbewegingen. Die bewegingen moeten antihegemonisch zijn en mogen zich niet laten meeslepen in de culturele logica. Integendeel, de focus moet in eerste instantie liggen op het sociaaleconomische en politieke domein. Cultuur speelt natuurlijk een rol in de samenleving en mag niet worden afgedaan als irrelevant. Uiteraard zijn er culturele factoren die een rol spelen, maar het is belangrijk dat we het gangbare statische en dichotome cultuurbegrip onderuit halen. We moeten mensen duidelijk maken dat cultuur onbestendig, niet begrensaar is en dus ook niet de motor van alle menselijke handelingen is. Cultuur is een complex fenomeen dat niet losstaat van de politieke, sociale en economische realiteit.

Bovendien zal er tegenwicht moeten worden geboden tegen de dominantie van de kijkcijferlogica in de massamedia. Het debat over de multiculturele samenleving is immers vandaag in eerste instantie een gemediatiseerd debat. De media bepalen immers de grenzen van dit debat. Zo is die nieuwe politieke correctheid in eerste instantie een mediatiek fenomeen. Het is in en door onze media dat dit discours de laatste decennia dominant is geworden. Media bepalen wat kan worden gezegd en in welke vorm dat wordt gezegd. Dit heeft uiteraard belangrijke consequenties voor het opbouwen van een breder perspectief in het maatschappelijk debat. Het is een illusie te denken dat de huidige massamedia een goede bondgenoot zijn in de strijd tegen de culturele

tunnelvisie die vandaag de hoofdtoon vormt. We zullen ons in eerste instantie moeten richten op de ruimtes waar diepgang nog mogelijk is: alternatieve media, debatten, boeken, tijdschriften, acties... Laten we onze krachten bundelen, onze verschillen overstijgen en samen de strijd aangaan voor een rechtvaardiger samenleving.

Iedereen Conservatief! *Beschavingspluralisme in binnen- en buitenland*

Olivia Umurerwa Rutazibwa

'(...) we have all been programmed to respond to the human differences between us with fear and loathing and to handle that difference in one of three ways: ignore it, and if that is not possible, copy it if we think it is dominant, or destroy it if we think it is subordinate. But we have no patterns for relating across our human differences as equals. As a result, those differences have been misnamed and misused in the service of separation and confusion.'
 Audre Lorde (*West*, 1993, 2001:93)

Aan alle mensen van goede wil

In het multiculturele debat barst het van mensen van goede wil. Mensen die het goed menen met die 'andere' medeburger die hier onze Vlaamse samenleving kleurt, of ver weg in armoede of oorlog om onze hulp schijnt te vragen. Van de prestigieuze wandelgangen van de VN in New York, tot de lokalen van de straathoekwerkers in onze Vlaamse binnensteden, we zitten echt niet verlegen om oprechte wereldverbeteraars. De gouden jaren van de politieke correctheid in Vlaanderen schijnen echter definitief voorbij of die er ooit geweest zijn, laat ik hier graag even in het midden). En dus zitten we, naast al die goede wil, ook met een bizarre consensus die de klassen, partijen en generaties schijnt te overstijgen, als zou de zogenaamde 'begrijpende' en 'tolerante' aanpak van de multiculturele 'kwestie' nergens toe leiden. Rechts zet de toon en kiest de onderwerpen, links levert een bijdrage middels microscopische bijsturingen van een in essentie xenofob discours. De 'welwillende' Vlaming vecht vandaag dus tegen een bierkaai van angst of onverschilligheid, maar de welwillendheid houdt niettemin stand.

Ook in de politieke arena zien we een explosie aan lokale en internationale beleidsverklaringen die bol staan van ethische voornemens met het oog op het welzijn van het individu en diens gemeenschap. Er zijn uiteraard genoeg kanttekeningen te maken bij deze politieke voornemens.

Kanttekeningen met betrekking tot de kloof tussen woorden en daden, tot motivaties en de eigen belangen die er en passant ook mee worden gediend. Maar pogingen om de malafide bedoelingen van de machthebbers te ontmaskeren zijn talrijk – het kunnen er nooit te veel zijn uiteraard – maar ook gemakkelijk. Bovenal helpen ze ons geen stap vooruit in het verklaren hoe we alsnog falen wanneer we vanuit goede bedoelingen handelen. In zo'n klimaat, waarin iedereen het goed meent met iedereen, hebben we nood aan meer analyses die meegaan in het verhaal van de goede bedoelingen van gewone burgers en politici tegenover die 'ander'. Alleen al omdat die welwillendheid reëel is en zo een concrete invloed uitoefent op de werkelijkheid. Maar ook omdat er in het ethische zelf een gevaar schuilt.

Charles Taylor stelt het nog iets scherper: 'Wellicht maakt de triomftocht van de moraal alles alleen maar erger.' (Taylor, 2005:25) Het moralistische, ethische karakter van onze inspanningen leidt er vaak toe dat we vergeten met een kritische blik te kijken naar de mogelijke negatieve gevolgen ervan. Verhalen die inzoomen op de goeden versus de slechten, – de gemiddelde auteur rekent zich dan meestal tot het goede of tenminste het 'neutrale' kamp –, missen dan weer de kans om het debat binnen het 'welwillende' kamp te doen evolueren.

Daarom zal ik me in de deze bijdrage exclusief proberen te richten op die 'welwillende'. In concreto spreek ik hier de (links)progressieven aan. Zij die, gelovend dat de multiculturele samenleving een feit en zelfs een verrijking is, bewust kiezen om huis en haard naar pakweg Borgerhout te verkassen. Om zo die diversiteit aan den lijve te ondervinden, erdoor verrijkt te worden en dit te willen doorgeven aan de volgende generaties. Ik richt me tot die progressieveling die misschien enkele jaren later eerlijkheidshalve – al dan niet hardop – moet toegeven dat het toch allemaal niet zo vlotjes verloopt met die diversiteit. Dat die (rechts)conservatieven misschien toch wel een punt hebben. Die uiteindelijk het conservatieve inburgeringsverhaal zo gek niet meer vindt klinken, en het ook als enige duurzame oplossing begint te zien voor een succesvolle multiculturele samenleving.

'Following the familiar escalation syndrome, failed intrusions by the West provide the motivation for the West to become even more intrusive. (...) Although many will deny the relevance of colonial experience to today's allegedly more humanitarian exercises, I argue that there are many lessons to be gained from the previous wave of Western intervention in the Rest – as many problems were created by colonizers' incompetence as by their exploitation.'

William Easterly (Easterly, 2006: 272)

In mijn verhaal zal ik geregeld voorbeelden gebruiken van onze goedbedoelde handelingen op het internationale toneel. Zoals ontwikkelingssamenwerking of humanitaire hulp. Zodoende richt ik me onrechtstreeks ook tot de idealistische politici of de internationale hulpverleners verbonden aan kleine ngo's of hun ambtelijke collega's van de VN, de EU of andere internationale organisaties. Ook hen bekruipt bij gelegenheid het onbehaaglijke gevoel dat ze met de kraan open aan het dweilen zijn. En ondertussen vragen ze zich af of die 'anderen' het wel beter willen hebben of het gewoon echt niet (willen) begrijpen?

Dat deze mensen van goede wil uiteindelijk vaak tot dezelfde conclusies komen als die zogenaamde slechteriken die het al lang hebben opgegeven, onverschillig zijn of openlijk overtuigd zijn van de ongelijkheid tussen mensen, is op z'n minst tragisch. Bij nader inzien is het echter ook niet zo verwonderlijk. Onze welwillendheid is namelijk gestoeld op een stel problematische veronderstellingen. Zowel over onszelf als over die 'ander'. Ten tweede, hoe goed onze bedoelingen ook zijn, is ons handelen toch op de een of andere manier in essentie gecentreerd rond onszelf en niet in eerste instantie rond die 'ander' wiens lot we trachten te verbeteren.

In deze bijdrage label ik deze twee eigenschappen respectievelijk als het fundamentele ongelijkheidsdenken en het egocentrische altruïsme. Ze zijn, als producten van de doctrine van de *End of History*⁹⁹ die sinds enkele decennia het westerse denken en handelen beheerst, de verschijningsvormen van wat ik hier 'beschavingspluralisme' noem. Als 'uitvinders' van de universele waarden en normen, als zij die het beschavingsmodel End of History succesvol belichamen, zijn we enkel voorstander van pluralisme en verscheidenheid in zoverre we de 'ander' kunnen 'integreren' in onze realiteit, onze visie op geluk, onze visie op de waarheid. Met ons eigen binnen- en buitenlands beleid in het achterhoofd, probeer ik dit vrij theoretische verhaal iets concreter en praktischer te maken en waag ik me aan enkele voorstellen tot alternatief denken: een fundamenteel gelijkheidsdenken over het 'zelf' en de 'ander', met een duidelijke, inclusieve lotsverbeterende toekomstvisie. Zonder al te veel angst voor verandering of het nieuwe. Kortom, een teruggrijpen naar de essentie van het (links)progressieve gedachtegoed.

Diagnose: allemaal conservatief!

Niets beter dan een zware verkiezingskater om stil te staan bij de waarde van het (links)progressieve project. Op 7 juni 2009 stemde Vlaanderen duidelijk rechts en conservatief. Daarmee bestendigden we electoraal de trend die reeds enkele jaren zichtbaar is in Vlaanderen: een verlangen

naar een imaginair monocultureel verleden, toen alles nog herkenbaar, overzichtelijk en controleerbaar was. Waar komt dit collectieve conservatisme vandaan? Zijn we te rijk geworden? Wordt met het gestaag stijgen van onze materiële welvaart, de noodzaak van solidariteit, staatsinterventie en verandering naar de achtergrond gedrukt? Of ligt het aan de omgekeerde bevolkingspiramide en zitten we dus met te veel grijsaards? Het is algemeen geweten dat zij doorgaans conservatiever zijn ingesteld. Misschien wachten we dus het best tot die piramide opnieuw een juiste vorm aanneemt voor we met vernieuwde energie inzetten op het (links)progressieve project? Of is het de verarming van onze democratie? Wie van ons heeft nog de indruk dat zijn of haar stem werkelijk iets uitmaakt en wie snapt er wérkelijk iets van die technocratische 'keuzes' die we voorgeschoteld krijgen? Kan het zijn dat alle moeilijke vragen reeds zijn beantwoord en dat het er nu alleen nog op aankomt om zo efficiënt mogelijk uit de hoek te komen? Of ligt het aan het feit dat de politiek en het media-entertainmentbedrijf zo met elkaar verweven zijn dat er nauwelijks nog iemand iets nuttigs of echt *anders* te zeggen heeft? Blijven we daarom als kiezers ongeïnteresseerd en ongeïnformeerd achter, gelovend in de mythe dat er geen alternatieven meer (nodig) zijn?

In deze bijdrage ga ik vooral uit van de laatste twee suggesties en formuleer ik een kritiek op dit *End of History* denken. In ons (links)progressieve verhaal is het belangrijk te beseffen dat het (rechtse) conservatisme op deze manier van denken geen monopolie heeft, wel integendeel. Gedreven door een waaier aan goede bedoelingen om het lot van die 'ander' te verbeteren, bezondigen we ons als progressieven aan een versie ervan die onder het *beschavingspluralisme* valt: In tegenstelling tot de conservatieven staan we misschien wel meer open voor verandering, en hebben we een oprechte interesse en fascinatie voor het 'anders-zijn' van de 'ander', maar als we inzoomen op de manier waarop we die 'ander' menen te (moeten) helpen, is dit handelen vaak te herleiden tot pogingen om deze te transformeren naar ons beeld en gelijkenis.

Naast het feit dat hieruit een totaal misplaatst superioriteitscomplex spreekt, is deze manier van denken en handelen in essentie ook erg conservatief, omdat ze zich vooral toespitst op de transformatie van de 'ander' en genoeg neemt met een status quo voor het 'zelf'. In die zin zijn we de afgelopen decennia in onze ontmoeting met de 'ander' als progressieven geen echt alternatief voor het conservatisme gebleken. Alle mogelijke externe redenen ten spijt ligt mijns inziens hier dus een deel van de verklaring voor het failliet van het (links)progressieve gedachtegoed. Wat we vertellen is niet verschillend genoeg van de rest, maar vooral: ook ons verhaal is in essentie conservatief. Niet zo verwonderlijk dan dat mensen, zeker in tijden van crisis, collectief voor het origineel kozen.

Symptomen:
fundamenteel ongelijkheidsdenken en egocentrisch altruïsme

Terug naar het beschavingspluralisme. Hoe manifesteert het zich? Inspiratie voor dit verhaal haalde ik voornamelijk uit mijn onderzoek naar de relaties tussen de Europese Unie en Afrika. Opgroeïend in Vlaanderen, in de geprivilegieerde positie van een zogenaamde Vlaamse ‘ander’, kon ik moeiteloos parallellen vinden met ons denken en handelen rond multiculturele kwesties hier. In beide gevallen zien we een hoge concentratie aan goede intenties. Beide zijn beleidsdomeinen waar decennia lang falen door de betrokkenen nauwelijks is afgestraft. Alhoewel, in de multiculturele context wordt er bij gelegenheid weleens gereageerd op het falen. Wanneer zich een of ander ‘incident’ voordoet dat de onverschilligheid of de vredevolle onwetendheid van de massa verstoort. Maar de dagelijkse gevolgen van het falen van onze multiculturele samenleving, en vooral de structurele gevolgen ervan voor de ‘ander’, die worden met evenveel hoogdringendheid aangepakt als de hongersnood in Afrika.

‘Tot onze levenstrategie behoort echter ook dat we ervan uitgaan dat het kwaad buiten onszelf ligt.’

Charles Taylor (2005: 24)

‘All of the Western nations have been caught in a lie, the lie of their pretended humanism.’

James Baldwin (1972, 2007:85)

In eerste instantie is er het fundamentele ongelijkheidsdenken. Wanneer we in de multiculturele of ontwikkelingscontext de ‘ander’ hulp aanbieden, dan doen we dit vaak gestoeld op de idee dat die fundamenteel van ons verschilt. De ‘ander’ wordt niet bewust of openlijk als minderwaardig gezien, maar veeleer als iemand die in theorie wel onze gelijke is maar dusver nog iets ‘mist’ om ook effectief reeds onze gelijke te zijn. Laten we een willekeurige westerse analyse nemen van pakweg een of ander Afrikaans conflict. De impliciete gedachtegang komt altijd neer op een van de volgende dichotomieën: de welwillende en betrouwbare internationale gemeenschap vs. de kwaadwillige en corrupte lokale machthebbers of rebellenleiders; de capabele westerse hulpverleners vs. de incapabele lokale actoren. Of nog: – deze gaat al mee sinds het begin van de koloniale periode – de rationele Europeaan vs. de irrationele ‘andere’.

Uiteraard stel ik het hier vrij karikaturaal voor, in de realiteit manifesteert dit zich veeleer in gradaties. Maar deze uitvergroete karakterisering

komt van pas wanneer we onze welwillende daden willen evalueren, want ze is aanwezig in de meeste van onze reflecties en acties naar de – in onze ogen – hulpbehoevende ‘ander’. Wanneer ik in een willekeurig gesprek met collega’s of vrienden opper dat minder van onze hulp of inmenging de Afrikaanse landen misschien wel ten goede zou komen, krijg ik steevast als antwoord: ‘Wat moeten we dan doen? Niets of wat?! Hen aan hun lot overlaten? Denk je werkelijk dat zij het alleen aankunnen?’

Ook in de lokale multiculturele context zien we de ‘ander’ als onaf, als nog niet ten volle gerealiseerd. Het uit zich in de vanzelfsprekendheid waarmee we de ‘ander’ benaderen vanuit de intussen welbekende gangbare stereotypen. Of we er nu mee instemmen of niet, of hameren op hun inaccuraatheid, feit blijft dat we doorgaans aan de ‘ander’ denken in termen van diens verschillen met het ‘zelf’. Dit mechanisme spreekt uit de vanzelfsprekendheid waarmee we Marokkaanse jongens associëren met criminaliteit, hun ouders als ongeschikt voor de opvoeding, en hun meisjes en vrouwen als onderdrukt en niet bij machte om aan hun eigen lot te timmeren. Het fascinerende is dat we, ook vanuit onze welwillende blik, haast schijnen te vergeten dat exact dezelfde fenomenen, al dan niet in een ander verschijningsvorm, zich in ‘onze’ samenleving voordoen! Daar waar we dus parallellen zouden kunnen vinden om de kloof tussen het ‘zelf’ en de ‘ander’ te dichten, laten we deze kans schieten door ons over te geven aan een selectieve lezing van ‘onzelf’ en de ‘ander’, met als gevolg dat de beelden die we van elkaar hebben uiteindelijk ver uit elkaar en van de realiteit komen te liggen.

Net zoals met de stereotypen het geval is, klopt de idee dat wij steevast aan de capabele, welwillende en geïnformeerde kant van de dichotomie staan en de ontvangende ‘ander’ aan de andere kant, niet met de realiteit. Wie is er beter geplaatst dan wij om te beseffen dat we niet altijd gezegend zijn met smetteloze politici of een smetteloze publieke sector? Noch qua output, noch qua bedoelingen. En toch, wanneer we oproepen tot meer interventie of inmenging in het buitenland, lijken we een haast kinderlijk geloof te hebben in de goede bedoelingen, capaciteiten en rationaliteit van onze beleidsmakers en hulpverleners. In feite geloven we het niet echt, maar we zijn er onbewust wel van overtuigd dat ze duizendmaal te verkiezen zijn boven het lokale alternatief. Hoe we onszelf zien staat dus in schril contrast met onze reflex om uit te gaan van de onkunde van de plaatselijke actoren en de algehele slechte inborst van hun leiders. Alsof daar op een of andere miraculeuze wijze enkel slechte of domme mensen het daglicht zien, terwijl wij hier collectief gezegend zijn met kennis, inzicht en goede bedoelingen. (Ooit werden zulke gedachtecronkels racistisch genoemd, nu heet dat de plicht tot humanitaire interventie.)

Ook die zogenaamde absolute kennisvoorsprong van ons, inzake de realiteit van de 'ander', is een mythe. Niet omdat we geen kennis hebben, maar omdat wij als buitenstaander niet over de meest bruikbare kennis beschikken. De kennis, gebruiken en gewoonten die wij op dit moment van onze geschiedenis hebben, zijn niet a priori het best aangepast aan de levensomstandigheden van de 'ander'. Sommige aspecten wel, andere minder, sommige nu, andere later of misschien wel nooit. Hoofdzaak is dat wij niet het best geplaatst zijn om deze knopen door te hakken. Wat maakt ons, of onze vrienden in Washington, de best geplaatsten om extreme armoede te bestrijden, wetende dat we er ons nauwelijks nog iets bij kunnen voorstellen? Of sterker nog, dat wij niet degenen zijn die het ondergaan en bijgevolg niet het best geplaatst zijn om een keuze te maken welke oorzaken en vormen van armoede we als prioriteit willen aanpakken of naar welke soort (welvaart)staat of economisch model we willen evolueren. En ten slotte, belangrijker nog, dat wij nauwelijks de gevolgen dragen van dit internationale geëxperimenteer. (Behalve dan dat, indien het geëxperimenteer ooit zou ophouden, of alle oorlog en armoede de wereld uit zouden zijn, we met een legertje werkloze hulpverleners en internationale 'humanitaire' ambtenaren zouden zitten.)

Sporen van de kennismythe vinden we ook terug in de binnenlandse multiculturele context. Minderheden worden doorgaans geportretteerd met niet alleen aandacht voor hun criminaliteit, maar vooral vanuit hun gebrek aan iets om goed in onze maatschappij te functioneren. Dit wordt dan gezien als de logische verklaring voor bijvoorbeeld de hoge werkloosheidsgraad bij minderheden. Zo voelen ook de mensen van 'goede wil' zich niet gedwongen om discriminatie en racisme in onze samenleving au sérieux nemen. Als meerderheid vergeten we echter vaak dat minderheden, vanuit hun positie in de maatschappij, doorgaans meer kennis en inzicht hebben dan pakweg de gemiddelde monoculturele Vlaming. Dit uit zich onder meer in het kennen van meer talen en het beter begrijpen van culturele gevoeligheden. Dit zijn stuk voor stuk eigenschappen die we binnen het mainstream segment van onze kennis-economie erg hoog in het vaandel dragen, maar waar we naast kijken of niet naar waarde schatten in de doorlichting van de 'ander'. Door deze blinde vlek in het zien van 'onszelf' en de 'ander', dragen we, zelfs in al onze welwillendheid, eerder bij aan het in stand houden van de slechte levensomstandigheden van de die 'ander', dan aan de verbetering ervan.

Hoe valt het te verklaren dat mensen van goede wil, zij die er echt van overtuigd zijn niet racistisch te zijn, zich moeiteloos in deze denkpatronen van ongelijkheid vinden, of er alleszins niet in slagen om de publieke debatten van richting te doen veranderen?

Hierover brengt de tweede verschijningsvorm van ons beschavingspluralisme, het egocentrisch altruïsme, enig inzicht. Ondanks het feit dat onze goedbedoelde acties in gang worden gezet om het lot van de 'ander' te verbeteren, staan wij, onze realiteiten, onze geschiedenis, successen en dwalingen, uiteindelijk in het centrum van de welwillende actie. Het verbeteren van het lot van de 'ander' wordt in feite gelijk gesteld aan 'worden zoals het 'zelf''. Dus, naast het feit dat we de 'ander' in eerste instantie als fundamenteel ongelijk of verschillend van onszelf zien, aanschouwen we de hele werkelijkheid, dus niet alleen die van onszelf maar ook die van de 'ander', vanuit een essentieel egocentrische invalshoek. Dit houdt vooral in dat we abstractie maken van de belevingswereld van de 'ander'. Als kinderen van de *End of History* gedachte werpen we in ons altruïsme om de 'ander' te helpen bewust of onbewust onze geschiedenis, ontwikkeling, kennis, waarden en normen op als de maatstaf en het einddoel voor een betere toekomst. Daar waar we op het binnenlandse toneel nog proberen te opperen dat het een kwestie van samenleven is, een kwestie van de minderheid die zich voor de lieve vrede dient aan te passen aan de meerderheid ('Het is toch logisch dat je je een beetje aanpast als je hier komt wonen, niet dan?'), wijst de aanwezigheid van dezelfde tendensen in ons buitenlands optreden erop dat het in feite gaat om een reflex die losstaat van tijd of samenleving.

Op het binnenlandse toneel worden nieuwkomers of migranten van de zoveelste generatie met opvallende vanzelfsprekendheid geacht zich aan te passen aan 'onze' samenleving. Hierover bestaat haast een algemene consensus over de ideologische en partijgrenzen heen. Enig verschil valt nog te onderscheiden in de meningen over de gradaties en modaliteiten van aanpassing. Het valt niet te ontkennen echter dat de meesten voornamelijk gericht zijn op de transformatie van de 'ander', eerder dan die van de als 'eigen' geïdentificeerde bevolking. In deze context is het niet verwonderlijk dat er gemakkelijker een consensus kan worden bereikt over de noodzaak van inburgeringklassen, terwijl het debat over quota of affirmatieve acties niet eens wordt gevoerd. Op dezelfde manier verglijdt het hoofddoekendebat bij welwillende progressieven naar een paternalistische bezorgdheid over onderdrukking van de vrouw in de moslimgemeenschap in plaats echte debatten over de positie van de vrouw, religie en andersdenkendheid in onze samenleving in het algemeen. ('Echte' debatten duiden dan op het feit dat ook de bestaande dogma's – zoals seculariteit bijvoorbeeld – legitiem in vraag kunnen worden gesteld.)

Praktisch gevolg is dat we onszelf uiteindelijk de hoofdrol toeschrijven in het leven van de 'nder', steunend op de veronderstelling van de onmisbaarheid van het 'zelf' die William Easterly als volgt verwoordt: 'Inter-

ventionism suffers from the patronizing assumption that only the West can keep the locals from killing each other.' (Easterly, 2006:334)

Hoe logisch is het echter dat een beleid tegen racisme en discriminatie (als dat er al is) hoofdzakelijk wordt vormgegeven en uitgevoerd door mensen die er zelf nooit slachtoffer van zijn of zullen zijn? De disconnectie tussen de plaats waar de beslissingen worden genomen, en de plaats waar de gevolgen worden gedragen, is fundamenteel ondemocratisch. Dit is nog buiten het feit gerekend dat er meestal geen of maar een beperkte vorm van rekenschap is. Onze ngo-mensen of onze beleidsmakers worden niet verkozen, noch electoraal afgestraft door de betrokken ontvangers. In het buitenland al helemaal niet, en in het binnenland waken we erover dat ze geen betekenisvolle politieke of electorale positie innemen. Maar wat vooral problematisch is, is het feit dat we er zelf niet rechtstreeks bij betrokken zijn, daardoor onmenselijke beslissingen kunnen worden genomen, beslissingen eindeloos kunnen aanslepen of schrijnende situaties kunnen worden geminimaliseerd. Op die manier nemen we zelfs in de context van onze goede bedoelingen direct of indirect deel aan het lijden van de 'ander' in plaats van het te verlichten.

Hoe komen we hier in het westen aan dit hardnekkige godscomplex? Dit is bijna geheel toe te schrijven aan de materiële welvaart waarin we leven. Deze wordt namelijk automatisch toegeschreven aan onze eigen verdiensten. Door hard werken, intellectuele inzichten en een Jan-Zonder-Vrees doorzettingsvermogen en ondernemerszin. Steunend op deze zéér partiële versie van de werkelijkheid – gemakkelijkschalve maken we abstractie van de historische en actuele processen van directe of indirecte uitbuiting die dit niveau van materiële 'welvaart' creëren en in stand houden – lijkt het plots niet meer dan normaal dat wij onze kennis en gebruiken universaliseren en uitdragen om de 'ander' te helpen. Door ongenueanceerd en zonder enige vorm van zelfrelativering onze eigen welvaart als maatstaf te nemen wanneer we de 'ander' tegemoet treden, en vooral omdat we deze welvaart in de eerste plaats zien als het resultaat van eigen verdienste, is het bovendien bijna onvermijdelijk dat we de 'ander' in de eerste plaats als fundamenteel falend, onwetend of kwaadwillig zien. En zo zijn we weer bij het 'fundamentele ongelijkheidsdenken' aanbeland en is de cirkel rond.

Het beschavingspluralisme en zijn verschijningsvormen zijn, zoals ik hier aangaf, problematisch omdat ze de realiteit geweld aandoen met als gevolg dat ze a) de status-quo bevorderen (conservatief zijn dus) en b) haaks staan op het fundamentele gelijkheidsprincipe. Dit laatste is problematisch omdat het gelijkheidsdenken gezien kan worden als een van de belangrijkste motoren voor het najagen van het welzijn voor allen. Al bij

al kunnen we dus stellen dat het beschavingspluralisme ons ethische doel, namelijk de verbetering van het lot van de ‘ander’, in de weg staat. Met andere woorden, de elementen die ons verhinderen om andermans lot te verbeteren zitten vervat in onze pogingen om dit doel te bereiken. In de manier waarop we over onszelf en de ‘ander’ denken (als fundamenteel verschillend), alsook in de oplossingen die we naar voor schuiven (worden zoals wij).

Het is hier dat het (links)progressieve gedachtegoed op zoek moet gaan naar vormen van alternatief denken en handelen.

Remedies: gelijkheid en reflexiviteit als bouwstenen van de ‘beloved community’

‘The beloved community is formed not by the eradication of difference, but by its affirmation, by each of us claiming the identities and cultural legacies that shape who we are and how we live in the world.’

bell hooks (1995:265)

‘I’m starting with the man in the mirror....’

Michael Jackson (1987)

In deze bijdrage richtte ik me tot ‘de mensen van goede wil’. Zij die beslist hebben dat de multiculturele samenleving een feit en zelfs een verrijking is. Zij die de globalisering zien als een opportuniteit voor de mensheid om elkaar werkelijk te ontmoeten. Dit betekent nieuwe horizons verkennen, het eigen bestaan overstijgen, maar ook een helpende hand reiken aan de medemens in nood. Deze kritische analyse van onze goede bedoelingen mag dus niet gezien worden als een pleidooi tegen solidariteit. Wel als een oproep aan (links)progressief om een andere invulling te geven aan de manier waarop we bijdragen aan de lotsverbetering van de ‘ander’. Door de mythes over het ‘zelf’ en de ‘ander’ te doorprikken; door eerder zelfreflexief dan prescriptief te zijn; door altijd voor ogen te houden dat die ‘ander’ aan onze gelijke is in de beleving van zijn of haar realiteit en de mogelijkheden om er vorm aan te geven. Bovenal door te streven naar een realiteit waarin de ‘ander’ een deel van het ‘zelf’ is geworden omdat we samen een zogenaamde *beloved community* vormen. De *beloved community* is een toekomstvisie die onder andere door Martin Luther King Jr. als droom naar voor werd geschoven in zijn strijd tegen het racisme. Hij droomde samengevat van een liefdevolle, kleurenblinde samenleving. Zoals te lezen in het citaat hierboven, voegt bell hooks er enkele decennia later aan toe dat het moet gaan om een samenleving die niet zozeer kleurenblind is, als wel een die de verschil-

len van haar leden omarmt en bevestigt, en van daaruit liefdevolle, op een gedeelde toekomstvisie gestoelde banden smeedt.

Hoe pakken we dit concreet aan? Hoe zetten we in op het fundamentele gelijkheidsdenken en zelfreflectie en -relativering als motor van onze hulp?

Met betrekking tot het ongelijkheidsdenken komt het erop aan een evenwicht te vinden tussen het oprecht respecteren van iemands '*anders-zijn*' en het besef dat we uiteindelijk echt *gelijk zijn* (dit overstijgt dus het hebben van gelijke rechten) in het ervaren van de eigen realiteit. Het gaat dus niet over het *toekennen* van gelijke rechten en ook niet over een gelijkheid gebaseerd op een onmiddellijke of natuurlijke herkenning van het 'zelf' in die 'ander'. Deze misvatting over het gelijkheidsbeginsel verklaart waarom we zoveel energie steken in het transformeren van die 'ander' naar ons beeld en gelijkenis.

Wanneer we dan uitgaan van een ervaringsgericht gelijkheidsdenken, is het ook logisch dat we ook uitgaan van de capaciteit van de 'ander' om de richting en modaliteiten van zijn of haar lotsverbetering te bedenken, te bepalen en ten uitvoer te brengen.

Als we deze gedachtegang volgen, roept dit meteen ook vragen op over onze eigen rol in de lotsverbetering van de 'ander'. Welnu, als we vanuit ons gelijkheidsdenken komaf hebben gemaakt met de mythische versies van ons kunnen, onze kennis en ons aandeel in onze eigen geschiedenis, en vervolgens ook de capaciteiten van de 'ander' naar waarde schatten, dan zullen we logischerwijze ook afstand moeten nemen van de copy&paste mentaliteit die zo centraal staat in de manier waarop we de 'ander' helpen. Logischerwijze verliezen we dan de hoofdrol in onze zelfgeschreven goedbedoelde hulpsaga.

Wat betekent dit op beleidsmatig niveau? En vooral, hoe kunnen we vermijden dat we van elkaar vervreemden of onverschillig worden voor elkaars lijden?

Het antwoord op deze vragen hangt af van het feit of we al dan niet dezelfde politiek ruimte delen. In de praktijk betekent dit dus een verschillende aanpak in de context van buitenlandse hulpverlening enerzijds en het lokale multiculturele niveau anderzijds.

In de internationale context betekent dit dat we meer moeten inzetten op zelfreflectie in ons aandeel in het lijden van de 'ander', in plaats van alle energie die we steken in het transformeren van die 'ander' naar ons beeld en gelijkenis. Dit houdt bijvoorbeeld in dat we dus eerder zouden moeten timmeren aan onze rol in het internationaal handelssysteem dan het massaal blijven loodsen van onze idealistische (en minder idealistische) 'experts' in verre gebieden om de 'armen' te trainen in het leiden van hun eigen leven. Zolang wij niet zelf de gevolgen dragen van de

levensomstandigheden van de 'ander' of er zo ver van afstaan dat we ons met moeite kunnen inleven in diens realiteit, en zolang we niet echt ter verantwoording kunnen worden geroepen voor onze humanitaire experimenten, is het uitermate belangrijk dat we in ons helpen de tweede viool spelen. Ook als dit betekent dat we minder moeten doen, in plaats van steeds meer en gesofistikeerder. Hierin bestaat dus de *beloved community*-opdracht in de internationale context: geloven in de capaciteit van de 'ander' om het eigen welzijn vorm te geven, en zich vanuit humanitaire verbondenheid toeleggen op het bestrijden van de eigen handelingen die dit welzijn in de weg staan.

Belangrijker nog in ons verhaal hier, is onze lokale multiculturele context. Hier ligt het lichtjes anders, maar ook weer niet helemaal. Het democratische uitgangspunt blijft namelijk hetzelfde: zij die de gevolgen moeten dragen, nemen de beslissingen. In de lokale context waarin het 'zelf' en de 'ander' dezelfde politieke en fysieke ruimte delen gaat het, in tegenstelling tot de internationale context, om een gedeelde ervaring. Dit houdt in dat het beslissingsrecht moet afgewogen en onderhandeld worden al naargelang het onderwerp. (Formeel echter, zou het beslissingsrecht uiteraard voorhanden moeten zijn voor álle aanwezigen, met of zonder 'papieren'.) De afweging kan nooit alles of niets of absoluut zijn, maar veeleer gebaseerd op een vorm van evenredigheid: zij voor wie de gevolgen het grootst zijn nemen de belangrijkste posities in de beslissingsprocedure in.

Concreet houdt dit in dat een hoofddoekenbeleid waarin de praktiserende moslima's nauwelijks een stem hebben, uitermate problematisch is. Een debat over de plaats van religie in de samenleving dat in hoofdzaak door seculieren wordt gevoerd ook (de plaats van religieuze symbolen in publieke ruimtes). En het is nog tragischer als religieuze kwesties worden besproken en beslecht door ongelovigen. (De betekenis van de hoofddoek in de Koran. Plots weet de gemiddelde Vlaming wat de Koran daarover precies zegt. Dat het *niet moet!*) Hetzelfde geldt voor een mediabedrijf dat exclusief door het 'zelf' wordt gerund, maar wel naar eigen goedgevoelen over de 'ander' bericht. Of een antidiscriminatie- of migratiebeleid dat (al dan niet) vorm wordt gegeven door politici en ambtenaren die zich nauwelijks iets kunnen voorstellen bij discriminatie of migratie. De *beloved community*-oproep overstijgt hier zelfs de vraag naar quota's of affirmatieve acties. In essentie gaat het om de vraag om de werking van onze democratie te herformuleren en bij te stellen, zodat ze opnieuw betrekking heeft op *alle* aanwezigen in onze samenleving. Dit vraagt een bereidheid tot zelftransformatie, een verandering van het 'zelf', en allicht ook van die zogenaamde 'ander'. Het komt er dus op aan dat we als progressieven niet al te veel angst mogen hebben

voor verandering. Ooit was dat de factor die ons van de andere ideologieën onderscheidde. In het linksprogressieve kamp komt daar nog eens bij dat we speciaal oog hebben voor ongelijkheid in de maatschappij. De optimistische visie koesteren dat we er door continue (zelf)transformatie als individuen en maatschappij om armoede, conflict en uitsluiting kunnen bevechten.

Dus, zolang de ongelijkheden de wereld niet uit zijn – de kans is klein dat dit vandaag of morgen gebeurt – kan de (links)progressieve het zich niet veroorloven om angst te hebben voor verandering. Want dan is hij of zij gewoon conservatief. De conservatieve ideologie is niet per definitie slechter of minder begaan met de minderbedeelden in de samenleving. Het verschil bestaat erin dat bij de laatste meer wordt ingezet op het behouden en het veiligstellen van de verworvenheden van het verleden en deze desnoods uit te breiden naar een grotere groep. De dag van vandaag echter is het, in de context van onze snel veranderende geglobaliseerde wereld, vanuit dit verschil dat een progressieve kijk op het leven, te verkiezen zou zijn boven een conservatieve.

Dit betekent dus bouwen aan een actief pluralistische samenleving, waarin mensen zichzelf heruitvinden zonder dat dit betekent dat ze afstand moeten doen van hun tradities en van wie ze zijn. Wel integendeel. In eenieders verscheidenheid, met ruimte om die effectief te beleven, gaat het bovenal om een samenleving van mensen die zich eerst en vooral inzetten voor de realisatie van de *beloved community*.

Ik sluit af met onderstaande inspirerende woorden. Franz Fanon schreef de oproep in 1961 in de context van de dekolonisatie, een moment van fundamentele veranderingen op het Afrikaanse continent. Een moment waarop materiële politieke veranderingen ook vroegen om een spirituele transformatie van de betrokkenen. Vandaag gelden deze woorden evenzeer voor de welwillenden in onze multiculturele context en formuleren ze als dusdanig de uitdagingen waar (links)progressief vandaag voor staat:

'Let us waste no time in sterile litanies and nauseating mimicry. (...) So, my brothers, how is it that we do not understand that we have better things to do than to follow that same Europe? (...) We today can do everything, so long as we do not imitate Europe, so long as we are not obsessed by the desire to catch up with Europe (...) Let us combine our muscles and our brains in a new direction. Let us try to create the whole man, whom Europe has been incapable of bringing to triumphant birth.'

Fanon (1961, 2008:78-80)

Pleidooi voor een ‘integratie’-stop

Elke Vandepierre | vzw Motief

Een jaar of drie geleden beleefde ik in Leuven een avond die ik als vormingswerker niet snel zal vergeten. Het was de eerste van twee avonden onder de titel *Muslims door een witte bril*, een vormingsprogramma van Motief in samenwerking met FC Poppesnor & NextGENDERation¹⁰⁰ waarin we de beeldvorming ten aanzien van moslims onder de loep namen. De eerste avond was er vooral op gericht te ontdekken hoe moslims telkens weer op erg stereotiepe wijze afgebeeld worden – vooral in contrast met andere religies en levensbeschouwingen. We toonden illustraties hiervan uit krant en journaal, maar ook uit onze oude geschiedenisboeken van school, uit het boekenaanbod van ECI, voor de volledigheid zelfs uit albums van *Suske en Wiske* en *Kuiffe*. Daarnaast zouden we ook werken met onze islamkaarten. Die brengen een aantal stereotyperingen in ons denken over moslims en de Arabische wereld in zijn geheel in schema vanuit een westers perspectief, gebaseerd op Edward Saïds ‘oriëntalisme’¹⁰¹. De tweede avond van het vormingsprogramma planden we te focussen op de onzichtbaarheid van onze eigen witheid, op de privileges die daaraan verbonden zijn, op onze ingebeelde neutraliteit en schijnbaar afwezige maatschappelijke positie.

Doel van het vormingsprogramma was deelnemers enerzijds bewust te maken van de ongenuanceerde, enge, problematische en vaak ook racistische manier waarop moslims in onze samenleving in beeld worden gebracht; en te onderzoeken waarmee deze beeldvorming te maken heeft. Welke sociale, politieke, economische spanningsvelden spelen op de achtergrond? En in wiens belang worden deze beelden geproduceerd en in stand gehouden?

Anderzijds lag ons doel ook in het uitdagen van de deelnemers om omtrent dit maatschappelijke gegeven tot een positiebepaling te komen, en dus ook de beeldvorming rond de eigen positie, de etnisch-culturele identiteit, kritisch te onderzoeken. Het ging dan met andere woorden om de vraag: hoe verhoud ik mij tot die eenzijdige beeldvorming van moslims? Welke eigenbelangen verhinderen mij om weerwerk te bieden aan de heersende beeldvorming? Met wie ben ik solidair?

Weerstanden ernstig nemen

De reden waarom ik mij dit vormingsprogramma nog lang zal blijven herinneren is de gigantische weerstand waarop we bij de deelnemers botsten. Mijn collega en ik werden die avond bijna letterlijk ‘buiten gedragen’ door de groep. De weerstand van de deelnemersgroep was zo groot dat we niet eens aan ons voorbereide programma zijn toegekomen. Nu, weerstand op zich is niet dramatisch – integendeel, in het vormingswerk geldt immers de gouden regel dat storingen steeds voorrang moeten krijgen in het proces – ware het niet dat er hier geen sprake was van ‘een proces’. Daarvoor waren de twee, met inhoud en oefeningen volgepropte vormingsavonden, te kort.

Weerstanden markeren in leerprocessen vaak diep ingebakken ideeën en ervaringen, het gaat om heilzame weerbaarheid, om verzet tegen de inschikkelijkheid. Weerstanden vragen om aandacht. Maar nog voor het proces kon beginnen had de groep al afgehaakt. Waar had die weerstand dan mee te maken? Erg uiteenlopende oorzaken liggen aan de basis, maar de deelnemersgroep gaf zelf al een aantal belangrijke redenen. Van bij de aanvang protesteerden deelnemers immers tegen het uitgangspunt van het vormingsprogramma: *niet* de moslim wordt hierin centraal gesteld, wel de manier waarop niet-moslims naar moslims kijken in onze Vlaamse samenleving. De deelnemersgroep verwoordde de weerstand dan ook als volgt: ‘Het is schandalig dat straks het probleem nog bij *ons* zal blijken te liggen’. En ‘die beelden over moslims ontstaan niet zomaar’. En ‘als je mijn ervaringen met moslims zou kennen, zou je wel anders piepen’. Het was duidelijk dat de deelnemers zich door de ‘vooringenomenheid’ van onze doelstellingen bedreigd, te kort gedaan en/of niet ernstig genomen voelden. De weerstand was zo gigantisch dat er geen doorkomen meer aan was en ook de tweede avond geen millimeter ruimte overbleef om de eigen witheid kritisch te gaan onderzoeken. Hoeft het nog gezegd dat zowel deelnemers als begeleiders een flink uit de kluiten gewassen kater overhielden aan *Moslims door een witte bril*. Een troost is dat tenminste de begeleiders veel van dit vormingsprogramma leerden. Achteraf dan toch. Het is onder meer deze ervaring geweest die in onze vormingsinstelling aanleiding vormde tot een hernieuwd en diepgaand denkproces omtrent de context waarin we emancipatorisch vormingswerk rond moslims en hun plaats in onze samenleving organiseren, over noodzakelijke voorwaarden, te verrekenen hindernissen en heilzame (methodische) wegen er naartoe. Het voornaamste leerpunt dat we overhielden aan *Moslims door een witte bril*, is dat we de bestaande weerstanden bij onze deelnemersgroepen ernstig moeten nemen, en wellicht zelfs als uitgangspunt moeten gebruiken indien we ruimte willen creëren voor kritische

reflectie op de eigen context en denkbeelden. We startten daarom in het voorjaar van 2008 met onze ‘experimenteergroepen’. Het ging om groepen van acht tot zestien deelnemers, zowel bestaande groepen (bv. een jongerenwerking, een gezinsgroep) als nieuw samengestelde groepen (mensen uit een zelfde wijk, vrienden of collega’s) die het engagement wilden opnemen om twee à drie dagdelen bijeen te komen rond het thema ‘moslims en islam’. De deelnemers werden op voorhand gebriefd dat de begeleiders van vzw Motief op de avonden geen vorming zouden komen geven, maar enkel kwamen luisteren naar de ervaringen en ideeën van de deelnemers omtrent het thema. Daarbij legden we ook uit dat vzw Motief als vormingsinstelling de nood voelde om via deze weg opnieuw voeling te krijgen met wat er bij mensen leeft als het over islam en moslims gaat, zodat we nadien onze vorming gericht zouden kunnen programmeren. Opzet was dat steeds twee begeleiders in een groep aanwezig zijn en via vrije associatie rondom de begrippen ‘islam’ en ‘moslims’ verkennen hoe hierover gedacht wordt in de deelnemersgroep: welke beelden er bestaan, welke ervaringen of informatiebronnen aan de grondslag van die beelden liggen, welke gevoelens er rond het thema leven, en welke vragen. Er werd afgesproken dat de begeleiders zo min mogelijk ‘sturend’, dan wel ‘actief luisterend’ aanwezig zouden zijn. Hun rol moest beperkt blijven tot het stimuleren van het associëren en tot verhelderend bevragen: vragen waaraan een waardeoordeel verbonden is moesten worden vermeden; enkel open vragen die gericht zijn op het verwerven van informatie werden gehanteerd: wie, wat, wanneer, hoe, volgens wie, waarom. Met de deelnemersgroep werden ook afspraken gemaakt: iedereen moet zich vrij voelen om de eigen ideeën in te brengen, deelnemers kunnen mekaar respectvol bevragen maar het is niet de bedoeling om met mekaar in discussie te gaan of om tot een gezamenlijke slotconclusie te komen. Het belangrijkste, zo werd vooropgezet, is dat iedereen de eigen visies en vragen verwoordt. Eén van de twee begeleiders is enkel als notulist aanwezig en maakt een verbatim van het gesprek. Dit woordelijke verslag moest het Motiefteam in staat stellen om achteraf – in eerste instantie – een analyse te maken van hoe er gedacht wordt en welke frustraties, vragen en noden er bij onze deelnemersgroep omtrent het thema leven. In tweede instantie moest de analyse leiden tot het ontwikkelen van een zinvoller en efficiënter vormingsaanbod.

Analyse van de gespreksavonden

Vzw Motief beoogde bij aanvang van de hearings ongeveer vijftig bijeenkomsten in een twintigtal groepen te onderzoeken en analyseerde in 2008 reeds zestien gespreksmomenten in zeven erg diverse groepen.

83 mensen namen aan de gesprekken deel. De resultaten, bij de tussentijdse evaluatie (na zestien gespreksbijeenkomsten), waren tamelijk ontluisterend. Binnen het kader van dit artikel is het onmogelijk de hele analyse van deze gesprekken in beeld te brengen, maar ik wil toch proberen in grote lijnen te beschrijven tot welke vaststellingen we kwamen.

Bij de analyse van de gesprekken merkten we het volgende op:

1. Dezelfde ideeën (zowel stereotyperingen als racistische denkbeelden) over moslims zijn in *elke* groep aanwezig, onafhankelijk van de erg verschillende achtergronden van de deelnemers (qua leeftijd, sekse, woonplaats, scholingsgraad, expertise omtrent het thema islam en/of levensbeschouwing...).
2. Deelnemers geven aan dat het overgrote deel van hun ideeën en beelden gebaseerd zijn op informatie uit de media (kranten, nieuwsuitzendingen, duidingsprogramma's).
3. In verschillende deelnemersgroepen werd een aantal identieke 'persoonlijke ervaringen' met moslims (die vaak tot in de details identiek zijn) verwoord.
4. De meeste deelnemers hebben in hun persoonlijke leefsfeer geen contacten met moslims; het overgrote deel van zij die wel moslims kennen, geven aan dat het om contacten in de werksfeer gaat.
5. De term 'moslims' wordt in de meeste gesprekken gelijkgesteld aan 'migranten' en 'allochtonen', soms ook aan 'vluchtelingen' en 'asielzoekers'.
6. De betekenis van de term 'islam' is voor ongeveer een vijfde van de deelnemers onduidelijk of onbekend ('Islam, is dat eigenlijk de godsdienst van een moslim? Zoals bij ons christendom?').
7. Moslims worden als één monolithische groep gezien – los van een specifieke context – met eenzelfde cultuur en dezelfde levensbeschouwelijke opvattingen en religieuze praktijk: moslims in Vlaanderen = moslims in Afghanistan, Saoedi-Arabië, Indonesië...
8. Moslims zijn daarom ook contextueel inwisselbaar: Vlaamse moslims moeten zich bijvoorbeeld verantwoorden voor wantoestanden in Afghanistan of moslima's zonder hoofddoek in Casablanca vormen het levende bewijs dat de hoofddoek ook hier niet (meer) gedragen hoeft te worden.
9. Moslims worden voornamelijk negatief gewaardeerd omwille van: religieus fanatisme, agressief – soms ook gewelddadig – gedrag, onwil om de taal te leren, een cultuur en een waardepatroon dat niet compatibel zijn met onze westerse waarden en cultuur, 'achterstand' in hun ontwikkeling als culturele groep, onwil om onze wetten en gebruiken te aanvaarden, slachtoffergedrag.

10. Het denken over moslims triggert een nadenken over zichzelf. Dit zelf wordt uitgedrukt als een 'wij' (tegenover 'zij', de moslims) maar dit 'wij' wordt – ook na uitdrukkelijke vraag – zelden nauwkeurig gedefinieerd of afgebakend (gaat het om 'autochtonen', om 'christenen'...?). De eigen identiteit wordt door deelnemers in bijna alle groepen enkel ervaren als een 'contrastidentiteit' ten aanzien van de moslims: alles wat zij niet hebben en zijn, heeft en is de eigen groep *wel* (bv. moslims zijn religieuze fanaten, wij zijn gesecculariseerd of geloven op een 'moderne' manier; moslims zijn agressief, wij zijn beheerst/beschaafd; moslims onderdrukken hun vrouwen, onze vrouwen zijn geëmancipeerd; moslims moeten allemaal hetzelfde denken en doen, wij kennen vrijheid van meningsuiting; moslims trekken allemaal aan één zeel, wij zijn verdeeld en daardoor kwetsbaar; moslims moeten de Verlichting nog door, wij zijn reeds Verlicht...).
11. In alle groepen wordt bij het gebruik van het begrip 'integratie' eigenlijk assimilatie bedoeld, in de zin van éenzijdige aanpassing van de minderheidsgroep aan de ideeën, gebruiken en gewoonten van de meerderheidsgroep. 'Dat ze zich eens *normaal* kleden, als ze aan werk willen geraken. Als ge in zo'n kleed rondloopt moet ge er niet van verschieten dat ge scheef bekeken wordt'.
12. Hoe hoger geschoold of hoe meer 'expertise' rond het thema, hoe later in het proces een 'leerbehoefte' ('wat wéten we nu eigenlijk?!') wordt uitgesproken. In één groep werd helemaal geen leerbehoefte uitgesproken – toevallig of niet, in een groep die geheel uit 'experts' bestond.
13. Het 'veilige' spreken over de eigen ideeën en ervaringen, zonder in discussie te gaan, wordt door deelnemers als erg deugddoend en erg 'leerzaam' ervaren. *Wat* deelnemers dan precies geleerd hebben, omschrijven ze niet altijd duidelijk. Veelal blijkt het te gaan over het leren van mekaar: andere, nieuwe invalshoeken om naar het thema te kijken. En van de vruchtbare ruimte die ontstaat wanneer deelnemers niet meteen in discussie met mekaar gaan, maar nauwkeurig proberen te formuleren en luisteren. In geen van de bijeenkomsten stoten we op 'weerstanden' of geïrriteerde reacties ten aanzien van de begeleiders.
14. Dit 'uitwisselen' van ideeën, en wellicht ook het opzet van de avonden (waarbij op voorhand wordt aangegeven dat de begeleiders geen vormende inhoud zullen inbrengen, maar zelf willen leren van de deelnemers) leidt in de meeste groepen vrij snel tot het formuleren van een leerbehoefte: 'Eigenlijk weten wij niet veel over dit thema. Wij willen hierover meer te weten komen.' of 'Wanneer gaan jullie (de begeleiders) hierover jullie visie geven?'. In vier van de zeven

groepen werd deze leerbehoefte, op uitdrukkelijke vraag van de deelnemers, omgezet in een extra vormingsavond waarin de begeleiders aan de slag gingen met een aantal ideeën uit de deelnemersgroep.

Wat nu te denken over deze conclusies?

Ik moet eerlijk toegeven dat ik enigszins teleurgesteld was dat de analyse van de gesprekken in de experimenteergroepen – weliswaar bij een tussentijdse evaluatie – geen grote verrassingen of nieuwe inhoudelijke inzichten opleverde. Elke vaststelling die we deden, werd ooit al wel eens geduid en uitgelegd door één of meerdere sociologen. Vele auteurs analyseerden reeds fenomenen zoals de etnicisering (en naturalisering) van culturele verschillen en van het moslim-zijn (zie onder meer Herman De Ley, 1999), waardoor ook sprake is van een ‘nieuw’ racisme dat omschreven kan worden met de term ‘antimoslimisme’. Daarbij valt inderdaad op dat niet zozeer de religie an sich, maar wel de aanhangers ervan onderwerp zijn van afkeer en verzet (Fred Halliday, 1996).

Het fenomeen van de wij-zijtegenstelling, waarbij de westerling zichzelf als cultureel superieur beschouwt aan de ‘ander’ en zich aan de hand van stereotiepe tegenstellingen een ‘wensidentiteit’ toeschrijft, werd ons dertig jaar geleden al verhelderd door Edward W. Said (E. W. Said, 1978).

Voorbeelden hiervan te over in de experimenteergroepen:

Deelnemer x: ‘In Antwerpen zijn 36 moskeeën. Dat zijn er meer dan kerken! Ik heb dat gelezen, sommige moskeeën zijn heel grote huizen.’

Moderator: ‘Wat roept dat op?’

Deelnemer x: ‘Ik schrok daar van. Ik ben in de moskee geweest in Beringen. Nu moet ge eens proberen in Kaboel een kerk binnen te gaan. Daar laten ze dat niet toe.’

Deelnemer y: ‘Wij laten te veel toe.’

Deelnemer x: ‘Ja, dat zit in onze grondwet. Dat is een democratisch goed. Dat moeten we niet opofferen. Vrijheid van atheïsme. Zij bezien ons als heidenen, als ongelovigen, als ketters.’

Moderator: ‘Heb je dat gelezen?’

Deelnemer x: ‘Ik zie dat op de Nederlandse televisie. Die fundamentalisten zien ons zo. De voedingsbodem bestaat er in dat ze zich verongelijkt voelen: die hebben alles, wij hebben niks.’

‘Wij zijn slachtoffer aan het worden van onze eigen liberale waarden en democratische beginselen’, dat is zowat de kerngedachte die steeds weer opduikt in combinatie met een wij-zijdenken en anti-moslimgevoelens. Het gegeven dat voor het overgrote deel van de deelnemers de islam

zogoed als onbekend is, versterkt duidelijk het wantrouwen ten aanzien van aanhangers ervan. Belangrijker nog: het maakt hen alleszins vatbaarder voor stereotiepe beelden en ideeën. Van deze onwetendheid enerzijds, en van het westerse superioriteitsgevoel anderzijds, maken opiniemakers van allerlei slag trouwens graag gebruik bij het onderbouwen van visies die de groep van zogenaamde ‘nieuwe Belgen’ en de moslimgemeenschap viseren.

In Vlaanderen is een van de meest invloedrijke ideologen op dit terrein Dirk Verhofstadt, broer van, en kernlid van de denktank Liberales. In een opiniestuk over hoofddoek dragende moslima’s die van een Antwerps atheneum worden geweerd (*De Morgen*, 29 juni ’09) voert hij een aanval uit op het recht op vrijheid van godsdienst. Daarbij maakt de liberale denker gebruik van verschillende instrumenten die – zo leerden de experimenteergroepen ons – zijn verhaal makkelijk ingang doen vinden bij de grote massa. Hij opent zijn discours met het kenbaar maken van zijn zogenaamde expertise rond het thema: hij schreef *De derde feministische golf*, een boek waarin hij zes moslima’s interviewde. Deze zes vrouwen bieden hem de legitimatie om zich als kenner van de Vlaamse moslimgemeenschap op te stellen. Verhofstadt ziet deze zes dames ook duidelijk als pars pro toto voor het vrouwelijke deel van de moslimgemeenschap – zo blijkt uit zijn opiniestuk. Vervolgens schetst hij de houding van de schooldirectrice die het verbod op het dragen van het hoofddoek instelde als een voorbeeld van westerse superioriteit op het terrein van democratische principes en grondrechten (zij wil grote diversiteit toelaten, zij wil vrijheid en zelfbeschikkingsrecht van andere leerlingen veiligstellen).

Verder schetst Verhofstadt hoe de othodoxe moslimgemeenschap geen boodschap heeft aan mensenrechten zoals ‘gelijkheid van elk mens’ en ‘gelijkheid van man en vrouw’. Binnen deze gemeenschap bestaan immers ‘onaanvaardbare praktijken zoals huiselijk geweld, verplichte klederdracht, gedwongen huwelijken, genitale verminkingen’. Als zelfverklaard islamkenner laat Verhofstadt zien waar we dus naartoe gaan wanneer we het recht op vrijheid van godsdienst ten aanzien van moslims blijven toekennen. Dan voert Verhofstadt nog een aanval uit op actieplatform Baas Over Eigen Hoofd!, het actieplatform van gelovige en niet-gelovige feministen die opkomen voor de eigen keuze van vrouwen voor het al dan niet dragen van een hoofddoek. Hij ‘ontmaskert’ de ‘zelfverklaarde progressieve feministen’ als uitermate conservatieve adepten van de plaatselijke imam en fervente aanhangers van de godsdienstvrijheid om daarmee de (religieuze) onderdrukking in stand te kunnen houden: ‘Nog liever dom houden dan ze bloot stellen aan die duivelse verlichte waarden zoals het recht op zelfbeschikking en de gelijkwaardigheid van man en vrouw, dat is hun redenering’, aldus de liberale

denker. Verhofstadts conclusie is eenvoudig: op alle scholen moet het hoofddoekenverbod toegepast worden, omdat onze overheid er nu eenmaal garant voor moet staan ‘dat al onze kinderen beschermd worden tegen vormen van intimidatie en onderdrukking’. En ook wat die vrijheid van godsdienst betreft is Verhofstadt helder: het is ‘een middel om de vrijheid van mensen, vooral van meisjes en vrouwen, aan banden te leggen’. ‘En daar moeten wij, in de beste progressieve traditie, nee tegen zeggen’, zo besluit hij.

Het motto dat in de teksten van opiniemakers zoals Dirk Verhofstadt steeds weer doorklinkt is: de islam blijft in de kern een onderdrukkende godsdienst (zoals eigenlijk alle godsdiensten dat zijn), niet compatibel met onze ‘verlichte’ waarden en westerse democratie. Wie denkt dat beide wel te verzoenen zijn, is naïef. Deze gedachte wordt dagelijks herhaald in kranten en in het journaal, maar ook in ‘infotainment’ op radio en televisie. We ademen het als het ware in en uit, als was het ‘van nature’ ons gedacht. Andere visies komen nauwelijks aan bod, en wanneer ze wel aan bod komen worden ze ‘gestroomlijnd’ door journalisten zodat zij het heersende discours niet fundamenteel aantasten – tenzij dat natuurlijk net moet worden beklemtoond. Wie tegen deze ideeën weerwerk wil bieden, komt zelfs met feitelijke gegevens, met degelijke informatie, met een grondige analyse niet veel vooruit. De overmacht van de media die deze ideeën (re)produceren, is te groot.

Vormingswerk kan hierbij alleen maar proberen om de schade te beperken, en mensen te leren problematiseren. Wat wordt hier precies gezegd? Wie zegt het? Op basis waarvan wordt dit gezegd? Klopt deze informatie? Zijn er bewijzen? In wiens belang? Wie wordt hier niet aan het woord gelaten? enzovoort enzovoort... Maar het mag duidelijk zijn, dat we – indien we hierrond maatschappelijke verandering teweeg willen brengen – enerzijds de media als strijdterrein moeten kiezen; anderzijds het middenveld moeten *empoweren* opdat dat die opdracht van het ‘leren problematiseren’ opnieuw zou kunnen helpen vormgeven.

Het toch wel merkwaardige gegeven dat in verschillende deelnemersgroepen (met zeer uiteenlopende socio-economische positie, leefomgeving, scholingsgraad...) identieke ideeën, emoties, en zelfs persoonlijke ervaringen verwoord worden, hoeft ons niet te verbazen. Paulo Freires (P. Freire, 1970) omschrijving van de ‘cultuur van het zwijgen’ in de postkoloniale maatschappij van Latijns-Amerika, veertig jaar geleden, leunt dicht aan bij enerzijds het ‘economisme’¹⁰² en anderzijds het integratiedenken waarmee wij vandaag hier in het Westen te ‘ideologisch bezet’ worden. Freire verduidelijkte in ’70 reeds al dat deze ‘cultuur van het zwijgen’ een gevolg was van de onderdrukking. Doorheen een ‘culturele invasie’ wordt het bewustzijn van de onderdrukten bezet met de

mythen van de onderdrukkers. De onderdrukten worden opgevoed in een proces dat hen vervreemdt van de eigen belangen, en waarin ze leren denken, handelen en voelen in het belang van hun onderdrukkers. 'Het bewustzijn van de onderdrukten is een onderdrukt bewustzijn' (E. Bernhardt), een distantieel gevoel van onmacht, dat zo overduidelijk en onvermijdbaar schijnt dat het zich aan iedere kritische reflectie onttrekt. Zelfs het onderbewustzijn wordt bezet door de woorden, waarden, voorstellingen, angsten en wensen van zij die heersen, of het beleid maken. 'Zelfbeheersing' – zo liet Freire ons zien – is dan allang verinnerlijkt, heeft het karakter van een deugd aangenomen; de beheerste beheerst zichzelf in het belang van de heersers. Iedereen tracht zichzelf te profileren als veelzijdig en stressbestendig, flexibel en overal inzetbaar, verdraagzaam want neutraal en objectief, cultureel aangepast (seculier of spiritueel bewogen, maar in geen geval fanatiek en bovenal adept van de Verlichtingswaarden). Het lijkt op het eerste gezicht wellicht een beetje overtrokken om de doorsnee Vlaming als 'onderdrukt' en 'ideologisch bezet' te typeren. Het is vooral taal die wij na 'het einde van de grote verhalen' niet meer mogen gebruiken indien we nog ernstig willen worden genomen door de goegemeente. Maar ik wil u toch uitnodigen om de analyse te maken: wanneer arbeiders het betalen van belastingen een 'asociale maatregel' gaan vinden, wanneer vrouwen zichzelf pas als 'gemancipeerd' beschouwen indien ze carrière maken en bereid zijn om met diep décolleté en splitrok bij het krieken van de dag hun enige kind naar de kinderchrèche te brengen en het na achten 's avonds weer op te halen, wanneer Vlamingen met Marokkaanse wortels – die net als hun ouders hier geboren zijn – gaan geloven dat ze zich koest moeten houden en dankbaar zijn en moeten inboeten op hun democratische rechten omdat ze nu eenmaal 'te gast' zijn in Vlaanderen... dan spreek ik inderdaad van onderdrukking en ideologische bezetting. Belangrijk hierbij is dat we goed in het oog houden dat de hierboven opgesomde categorieën allemaal onder heersende discours gebukt gaan (een liberale invulling van sociaal beleid of noem het De Derde Weg, onder een liberaal feminisme of onder een Actieve Welvaartstaat, onder een economische oorlogsideologie die groepen in de samenleving tegen mekaar opzet, om ze – eens verdeeld – beter te kunnen beheersen in functie van de radicale uitbouw van de 'vrije' markt. Organisaties uit het middenveld kunnen alleen maar weerwerk bieden tegen deze 'bezetting' indien ze bereid zijn de eigen hoofden, taal, beleidsplannen... zeer kritisch onder de loep te nemen en te 'zuiveren' van beelden en ideeën die deze ideologische bezetting in stand houden.

De idee dat de islam incompatibel is met westerse democratieën, heeft in brede lagen van de bevolking ingang gevonden, zo blijkt alleszins uit

onze experimenteergroepen. Deze gedachte is niet uitgevonden door Filip Dewinter, maar werd in de eerste plaats door Guy Verhofstadt, (inderdaad: broer van!) via diens Burgermanifesten tot acceptabel idee-engoed gemaakt – Verhofstadt die daarmee weliswaar ook niet het warme water uitvond, maar op zijn beurt de stelling van Huntington over de *clash of civilisations* naar de Vlaamse context hertaalde.

Verder is het al helemaal geen verrassing meer dat de deelnemers in onze ‘experimenteergroepen’ geen benul meer hebben van wat het begrip ‘integratie’ betekent en de betekenis ervan verwarren met een gebeuren dat moet worden aangeduid met de term ‘assimilatie’. De meest waarheidsgetrouwe omschrijving van het begrip ‘integratie’ vinden we vandaag immers nergens anders dan in de keukencatalogus van Ikea: ‘geïntegreerde dampkap = functioneel, onzichtbaar en geruisloos’.

Buiten de catalogus van de Zweedse meubelengigant blijft het voorlopig zoeken naar definities van ‘integratie’ die S.M.A.R.T. geformuleerd zijn, zoals de overheid dat verwacht in beleidsplannen van gesubsidieerde instellingen. S.M.A.R.T. staat dan voor Specifiek, Meetbaar, Acceptabel, Realistisch, Tijdgebonden. Als het goed zit, of beter: al het smart zit, dan moet elke doelstelling via een indicator af te toetsen zijn. En ‘integreren’ is een doelstelling die indicatoren kan gebruiken, want het is natuurlijk precies door de vage omschrijving dat de eindmeet nooit ‘gehaald’ kan worden. Tijdens het spel worden de spelregels voortdurend veranderd. Wie kan zeggen aan welke criteria je precies moet voldoen vooraleer je als ‘geïntegreerd’ beschouwd wordt? Mogen we daar in hemelsnaam enige helderheid rond creëren en laat ons dat alstublieft doen *vooraleer* we de discussie omtrent integratie met mekaar verder zetten.

In zijn boek *De gedroomde samenleving* laat de jonge socioloog Willem Schinkel zien dat precies ons ‘concept’ integratie een van de grootste hindernissen in het integratiegebeuren is. Hij gaat in op de paradoxen in het integratiediscours in Nederland, dat –zo blijkt meermaals– heel wat overeenkomsten toont met het Vlaamse discours. Schinkel schetst hoe onze westerse samenleving leidt aan wat hij ‘sociale hypochondrie’ noemt. Die samenleving, die heel de geschiedenis door, door talrijke filosofen en theologen verbeeld werd als een ‘sociaal lichaam’, is voortdurend bezorgd om zijn eenheid en orde. Dat sociale lichaam dat gedacht wordt als een gezond en evenwichtig, coherent en ongeschonden geheel, is volgens Schinkel duidelijk een wensbeeld, dat alles wat cultureel afwijkend is van de norm (homo’s, vrouwen, ouderlingen, zieken, mindervalieden, ‘allochtonen’...) *buiten* de samenleving situeert.

Sinds het wegvallen van de grote verhalen heeft het maatschappelijke lichaam geen einddoel meer en kan niets nog de aandacht van de dood

van het sociale lichaam afwenden, behalve een extreme focus op de mogelijke ziektes ervan. De samenleving zit nu met zichzelf opgescheept, en gaat zichzelf extreem monitoren en betasten en vindt dan allerhande kwaaltjes en ziektes. Die organicistische visie, zegt Schinkel, ligt nu precies aan de basis van de manier waarop vandaag over ‘integratie’ gesproken wordt (het woord ‘integratie’ komt van het latijnse ‘integer’ wat ‘ongeschonden geheel’ betekent). Want wanneer het om integratie gaat, gaat het om een geheel (‘de samenleving’) dat bestaat uit delen (‘individuen’) die onderling op elkaar afgestemd zijn (‘aangepast’). De permanente thematisering van integratie is nu precies sociaal-hypochondrisch, omdat de bedreiging die het ‘integratieprobleem’ vormt, voorgesteld wordt als een probleem dat van *buiten* komt. Het sociale lichaam voelt zich belaagd door bacteriën en virussen, door allerhande parasieten van buiten die de samenhang van het sociale lichaam in gevaar dreigen te brengen. Daarom staan niet-geïntegreerden *buiten* de samenleving: omdat de samenleving zelf te allen tijde gezond, smetvrij, integer en uit één stuk is. Willem Schinkel gaat nog verder door te stellen dat de sociale productiviteit van ‘integratie’ volgens hem niet gelegen is in het oplossen, maar juist in het in stand houden van de problematiek: juist de pathologische aandacht voor integratie houdt de scheiding in stand tussen ‘de samenleving’ en ‘niet-geïntegreerden’, tussen ‘autochtonen’ en ‘allochtonen’. De samenleving zuivert zichzelf van die problematiek door zowel het voorwerp van integratie (zij die een integratieprobleem hebben) als de oorzaak van het integratieprobleem (een afwijkende cultuur) buiten zichzelf te plaatsen.

Hoe goed je ook ‘geïntegreerd’ bent, je blijft iemand waarop de term ‘integratie’ van toepassing is, je gaat niet onzichtbaar en geruisloos op in het geheel (zoals de dampkap) en dus blijf je ondanks alle inspanningen toch gewoon herkenbaar als iemand van ‘buiten de samenleving’ – want de status van de witte autochtoon (de norm), is een status die verheven is tot ‘een etnisch *neutrale* categorie’ waarop ‘integratie’ niet van toepassing is. Als ‘etnisch allochtoon’ is de status van ‘neutraal autochtoon’ in dit organicistische denken dus per definitie onbereikbaar. Gebrekkige integratie blijkt een probleem dat zich biologisch voortplant, zoals ook blijkt uit het gebruik van termen zoals ‘allochtonen van de tweede en de derde generatie’. Je blijft ‘allochtoon’ (wat betekent ‘niet van deze grond’), ook al ben je hier geboren, zelfs al zijn je ouders hier geboren. Schinkel biedt een uiterst interessante invalshoek om het integratieconcept én het erbij horende vocabularium opnieuw te doordenken. Het kan misschien zelfs een significante bijdrage leveren aan het uitklaren van de impasse waarin we verzeild zijn geraakt, ook in linkse kringen, als het over integratie gaat.

Waar moeten we dan beginnen met het ‘opruimen’ van nefaste denkbeelden? Dat het overgrote deel van onze visies en beelden verregaand beïnvloed worden door krant en journaal is, veronderstel ik, intussen algemeen bekend, maar wordt bovendien zelden als problematisch beschouwd. Hoe nefast echter de rol van de media voor onze democratie is, heeft Jan Blommaert in talloze publicaties in kaart gebracht en geïllustreerd. Ook in onze ‘experimenteergroepen’ blijkt overduidelijk dat het de media zijn die vandaag het maatschappelijke debat organiseren, en niet meer het middenveld – zoals dat het geval was in heel de vorige eeuw – waardoor meer dan ooit sprake is van een ‘heersend’, algemeen aanvaard en wijdverbreid discours over de aard en de plaats (of de afwezigheid ervan) van moslims in onze samenleving. Dit alomtegenwoordige discours blijkt ook uit het uitblijven van een fundamenteel maatschappelijk debat over intercultureel en interreligieus samenleven. Zelfs in linkse kringen blijft het een non-debat, voornamelijk omwille van de volgende twee splijtzwammen.

Enerzijds blijven de rol en de betekenis van religie en ethiek in de politieke analyse de geesten verdelen. Daarbij is het vooral problematisch dat religie nog steeds en voornamelijk gezien wordt als een mythisch denken, dat gebruikt wordt om het bestaande onrecht en klassetegengstellingen te verdoezelen en het status-quo te handhaven. Andere, emancipatorische tradities binnen religies worden zelden ernstig genomen of zijn nauwelijks gekend. Ook worden religie en wetenschap nog op een te simplistische wijze lateraal tegenover elkaar geplaatst, als elkaar uitsluitende polen. Daarnaast verhindert een verregaand vooruitgangdenken de idee dat religie vandaag nog, in deze gesecculariseerde samenleving, enige rol zou kunnen spelen. ‘En waarom zouden wij dan onze tijd moeten verliezen aan secundaire debatten?’ klinkt het ter linkerzijde.

Anderzijds loopt er een diepe kloof doorheen links wat betreft het denken over integratie en de rol van cultuur daarin. De kloof toont aan de ene kant een groep die overtuigd is van de mogelijkheid van een vruchtbaar samenleven tussen mensen met diverse etniciteit, noem het gemakshalve ‘multiculturalisten’. Aan de andere kant een groep die we zouden kunnen aanduiden met de term ‘multiculturealisten’ (Schinkel, p. 108, 2008). Zij kenmerken zich door een zogenaamde ‘realistische’ visie op de werkelijkheid (volgens de multiculturealisten: ‘het integratiebeleid is niet gelukt, dat heeft met *hun* cultuur te maken, en dat moeten we nu maar eens onder ogen gaan zien). Verder verzet deze groep zich tegen een – volgens hen nog steeds bestaand – ‘dominant multiculturalistisch’ denken dat de problemen ontkent en dat typisch zou zijn voor een verouderd links denken, dat idealistisch en naïef is.

Geen van beide splijtzwammen wordt binnen links structureel gethematiseerd. Ze vormen enkel de verbale wapenuitrusting van een tergend vermoeiend gladiatoren debat tussen enkele protagonisten. Brood en spelen voor 'progressieve' intellectuelen op de opiniepagina's van *De Morgen* en *De Standaard*. De uitkomst is steeds dezelfde: veel bloed, geen winnaars. Tenzij het grijnzende publiek in het rechterhalf rond van het Colosseum. Zoals ik al zei, leverde de analyse van de experimenteergroepen niet meteen nieuwe inzichten op, elke vaststelling op zich is een herkenbaar fenomeen dat in de literatuur terug te vinden is. Wat ons wel verraste, is het geheel en de combinatie van de verschillende dynamieken die zich tijdens de gesprekken voordeden. Uit het geheel spreekt enerzijds een grote emotionele betrokkenheid, anderzijds een compleet ontbreken van taal om erover in gesprek te gaan en dus ook een visie te ontwikkelen. Uit het geheel aan dynamieken spreekt een gebrek aan persoonlijk contact met moslims én een zwaar door de media 'bezette' beeldvorming. Uit het geheel aan dynamieken valt de pertinente aanwezigheid van éénzelfde discours op, een discours dat niet gericht is op het oplossen van wat 'de samenleving' als probleem ervaart, maar een discours dat gericht is op het in stand houden van het probleem.

Conclusies en uitdagingen

De vaststellingen bij de analyse van de gesprekken van de experimenteergroepen, die hierboven veel te summier zijn opgelijst, hebben ons in elk geval tot een aantal inzichten gebracht ten aanzien van ons vormingswerk en in het verlengde daarvan houden wij er ook enkele uitdagingen voor het middenveld aan over.

Ten eerste is duidelijk geworden dat de nood aan gesprek over de plaats van moslims in onze samenleving bijzonder groot is. Deelnemers gaven meermaals aan hoe deugddoend het gebeuren ervaren werd en dat zij erg weinig plaatsen weten waar dit gesprek op een vruchtbare manier gevoerd kan worden. Het is ook mijn ervaring dat in het socioculturele middenveld het gesprek over multicultureel samenleven al te vaak uit de weg wordt gegaan. In nogal wat lokale verenigingen en organisaties zit men met de handen in het haar over hoe men met zure oprispingen en racistische uitlatingen van leden ten aanzien van moslims en 'allochtonen' moet omgaan. Uit angst om in uitzichtloze discussies verzeild te raken of in regelrechte ruzies te belanden, laat men het thema meestal onbesproken. Het is een feit dat het begeleiden van dergelijke gesprekken heel wat gesprekstechnische vaardigheden en groepsdynamisch inzicht vraagt. En lokale afdelingen voelen zich daar vaak niet deskundig genoeg voor.

Daartegenover vormt de formule van hearings of experimenteergroepen, volgens mij, een haalbaar alternatief. Het aandacht besteden en ruimte geven aan de aanwezige weerstanden, is een noodzakelijke weg om opnieuw tot een leerbehoefte en met een groep tot een nieuwe analyse van de eigen ideeën, beelden en gevoelens te komen. Met die ideeën en gevoelens dan decodeerwerk verrichten is een stap in het proces waarbij eventueel hulp van gespecialiseerde vormingswerkers kan worden ingeroepen. Ik zou er dan ook voor willen pleiten om deze formule op grote schaal ingang te doen vinden in socioculturele verenigingen, in vakbonden, in dienstencentra van de overheid. Deze taak behoort trouwens, naar mijn mening tot het hart van de opdracht van het socioculturele middenveld: het maatschappelijke debat organiseren. Naast de uiterst belangrijke gemeenschapsvormende functie die veelal uitgebreid vorm krijgt in kookmiddagen, joggings en reisjes allerhande, wordt het hoog tijd dat we ook aan de slag gaan met de politiserende functie, en dus met wat woelt in de onderbuik van onze samenleving.

Ten tweede moeten wij ons diepgaand gaan bezinnen over hoe weerwerk kan worden geboden aan het dominante discours omtrent integratie, hoe we tot een nieuw vocabularium kunnen komen waarmee problemen niet in stand gehouden maar aangepakt kunnen worden. Hoe we erin kunnen slagen en ons erin trainen om termen als autochtoon en allochtoon, ‘nieuwe Belgen’, ‘migranten’... consequent uit onze woordenschat te schrappen en op een systematische manier het wij-zijdenken kunnen doorbreken. Stel u de impact voor indien we erin zouden slagen om de volgende twee feiten ideologisch ingang te doen vinden:

1. Mensen die hier geboren zijn (los van etnie, kleur, levensbeschouwing) zijn *Belgen*.
2. Het zoeken naar kwaliteitsvol samenwerken en -leven in een multiculturele samenleving moet gebeuren op basis van *overleg* en compromis tussen groepen (en dus niet via eenzijdige aanpassing van allen aan één groep). In dit overleg kan geen enkele groep als ‘norm’ worden beschouwd.

Voor het bieden van weerwerk hebben we nood aan ‘organische’ intellectuelen – sociologen, pedagogen, vormingswerkers – die kunnen helpen bij het analyseren en ontwikkelen van nieuwe vormingsformules waarin stappen worden gezet om het bezette bewustzijn te decoderen. Voor mij is verder duidelijk dat dit project alleen maar kan slagen indien socioculturele organisaties hierrond de handen in mekaar slaan en een beleidsverbond met mekaar sluiten. Ik wil graag pleiten voor een col-

lectief *cordon sanitaire* tegen een onderdrukkend vocabulaire. Het sluiten van een dergelijk cordon sanitaire kan uiteraard enkel in combinatie met stap één: het organiseren van het maatschappelijke debat in de eigen organisaties (desnoods samen met partners) en het – met de eigen achterban – decoderen van het heersende discours.

Ook ligt er de uitdaging om in de media een duidelijke, andere stem te laten klinken. Vraag is of alternatieve media, zoals Indymedia, Uitpers, Mediawatch van Kifkif, in samenwerkingsprojecten rond afgebakende thema's – zoals de multiculturele samenleving – geen gemeenschappelijke mediaproducten (publicaties, films, debatten...) kunnen ontwikkelen die op grote schaal onder middenveldorganisaties verspreid kunnen worden. Alleen al het samenwerkingsproces dat aan zo'n gemeenschappelijk project verbonden is, lijkt mij de moeite waard. Daarnaast wil ik ook pleiten voor een islamitische omroep met zendtijd. De grote diversiteit aan visies en overtuigingen binnen de Vlaamse moslimgemeenschap moet in beeld komen, moet een stem en een gezicht krijgen.

De derde uitdaging lijkt mij dat links het thema van de multiculturele samenleving, en de beeldvorming ten aanzien van moslims, structureel gaat thematiseren, intern *én* extern. Daarbij zal onder meer de status van religie en ethiek in de politieke analyse opnieuw onder de loep moeten worden genomen – vooral door marxisten en socialisten.

Ten slotte pleit ik ervoor dat we de gladiatorengevechten van De Persgroep naar de overlegtafel verhuizen. Voor brood en spelen bestaan er reeds voldoende media-initiatieven.

Over de auteurs

Karel Arnaut is antropoloog verbonden aan de Vakgroep Afrikaanse Talen en Culturen (Universiteit Gent). De belangrijkste focus van zijn onderzoek betreft studenten- en jongerenbewegingen, maatschappelijke participatie en transformaties van de publieke ruimte in Ivoorkust (West-Afrika). Daarnaast werkt Arnaut over postkoloniale dynamieken met betrekking tot de beeldvorming, de maatschappelijke positie, en de diasporische identiteiten van Afrika(nen) in België en Europa.

Sarah Bracke is sociologe en promoveerde binnen Vrouwenstudies (Universiteit Utrecht, 2004) over de agency en subjectiviteit bij vrouwen in Christelijke en Islamitische bewegingen in Europa. Ze verricht onderzoek over religie, secularisme, moderniteit en subjectiviteit, vanuit een invalshoek van seksueel verschil en seksualiteit en doceert godsdienst- en cultuursociologie aan de KULeuven. In 2009 maakte ze het video-essay *Pink Camouflage*, aan de hand van interviews van holebi-activisten uit België en Libanon, over de wijze waarop holebi-emancipatie ingezet wordt in de war on terror. Ze maakt deel uit van de raad van beheer van het Belgische coördinatie-netwerk voor vrouwenstudies, Sophia, en is al tien jaar actief binnen het NextGeneration netwerk.

Bambi Ceuppens is antropologe en postdoctoraal onderzoekster in het Koninklijk Museum voor Midden-Afrika in Tervuren. Zij verricht onderzoek naar Belgisch/Congolese koloniale geschiedenis, Congolezen in België, koloniaal erfgoed, populaire cultuur in Congo en autochtonie in Vlaanderen. Ze is commissaris van de tentoonstelling over de onafhankelijkheid van Congo die het KMMA organiseert in 2010.

Sarah De Mul is postdoctoraal onderzoekster van het FWO aan de KULeuven. Haar onderzoek situeert zich binnen de algemene en vergelijkende literatuurwetenschap, met een bijzondere aandacht voor gender, (post)kolonialisme en Congo in Europese literatuur. Ze won de poëziewedstrijd *Vrouw en multiculturaliteit* van het Poëziecentrum en het VOK in 2006 en de Kif Kif literatuurprijs Kleur de kunst! in 2007.

Nadia Fadil werkt als postdoctoraal onderzoekster van het FWO aan het Centrum voor Sociologisch Onderzoek aan de KULeuven. Ze verricht onderzoek naar de religieuze en niet-religieuze beleving van Belgische-Maghrebinen en de institutionalisering van de islam in België vanuit

een godsdienst- en cultuursociologisch perspectief. Ze schrijft ook regelmatig essays en opiniestukken voor Vlaamse kranten en tijdschriften en is voorzitter van het Steunpunt Allochtone Meisjes en Vrouwen (SAMV).

Meryem Kanmaz is doctor in de politieke en sociale wetenschappen en promoveerde over emancipatiedynamieken van moslimminderheden (Turken en Marokkanen) in de diaspora aan de Ugent. Ze werkte tevens als redactrice bij het dagblad De Standaard.

Over de gastauteurs

Abdoulmouhalib Bouzerda studeerde internationaal recht in Nijmegen in Nederland is federaal bestuurder van de Arabisch Europese Liga. Naast zijn werkzaamheden voor de AEL is hij zelfstandig ondernemer. Hij woont in het oosten van Nederland en is ongetrouwd.

Ida Dequeecker is sinds 1970 actief in de feministische beweging in België, vanuit een links en antikapitalistisch perspectief: Dolle Mina, de Feministisch-Socialistische groepen (femsoc) en hun blad Schoppenvrouw, de strijd voor abortus uit het strafrecht, Vrouwen tegen de Krisis, en tot op heden het Vrouwenoverlegkomitee (VOK). Haar meest recent engagement is in BOEH!, Baas Over Eigen Hoofd.

Paul Goossens is Europa journalist en voormalig hoofdredacteur van de krant *De Morgen*.

Ico Malystudeerde vergelijkende cultuurwetenschappen en ontwikkelingsamenwerking aan de Universiteit Gent. Vandaag werkt hij als hoofdredacteur van het project Mediawatch bij Kif Kif. Onder zijn redactie verscheen eerder Cultu(u)rENpolitiek dat in 2008 de publieksprijs van de Groene Waterman won. In het najaar komt zijn boek *De Beschavingsmachine* uit bij EPO.

Olivia U. Rutazibwa is politologe verbonden aan de Universiteit Gent en doet onderzoek naar de problematische aspecten van het ethisch buitenlands beleid van de Europese Unie.

Elke Vandepierre is vormingswerker, coördinator vzw Motief, een vormingsinstelling gespecialiseerd in het thema 'Geloof/ levensbeschouwing en Samenleving' en docent in het postgraduaat Agogisch Theologisch Werker aan de Sociale School Heverlee

Bibliografie

- Abicht, Ludo (2007) *De Verlichting Vandaag*. Antwerpen: Uitgeverij Houtekiet.
- Ahmed, Leila (1992) *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven: Yale University Press.
- Alloua, Malek (1986) *The Colonial Harem*, Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Anagnost, A. (2000) 'Scenes of Misrecognition: Maternal Citizenship in the Age of Transnational Adoption', *Positions-East Asia Cultures Critique* 8(2): 389-421.
- Anoniem (2007) *Toast Noord-Zuid*. Fedra november: 7-8.
- Arendt, Hannah (2004 (1951)) *The Origins of Totalitarianism*, New York: Schocken Books.
- Arnaut, Karel (2009) 'De menselijke zoo na Abu Graib: volkerenshows in tijden van reality-tv', in B. Sliggers (red.) *De exotische mens. Andere culturen als amusement*. Haarlem & Gent: Teylers Museum & Guislain Museum.
- Arnaut, Karel, Sarah Bracke, Bambi Ceuppens, Nadia Fadil & Meryem Kanmaz (2004) 'Pour une Flandre radicalement antiraciste', *Contradictions* 108: 97-100.
- Arnaut, Karel, Bambi Ceuppens, & A. Delanote (2007) *Voor de stad en voor de wereld. Interculturaliseren vanuit De Centrale: dromen en daden*. Gent: Academia Press.
- Arnaut, Karel & Bambi Ceuppens (2004) 'Het Vlaams Blok als mysterie: wetenschappelijke en politieke uitwegen', *Samenleving en Politiek* 11: 38-45.
- Arnaut, Karel & Renilde Seyssens (2007) 'Een reisje kannibaal: Stammenoorlogen in de postkoloniale ontspanningsindustrie', *Mo* Magazine* (45).
- Asad, Talal (1993) *Genealogies of Religion. Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*, The Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- Asad, Talal (2006) 'Trying to Understand French Secularism', in Hent de Vries (ed.) *Political Theologies*, New York: Fordham University Press.
- Baldwin, James (1972, 2007) *No name in the street*, New York: Vintage International.
- Bateson, Gregory (1935) 'Culture contact and schismogenesis', *Man* 35(dec.): 178-183.
- Bendadi, Samira (2008) *Dolle Amina's. Feminisme in de Arabische wereld*, Antwerpen: Meulenhoff/Manteau
- Bennett, Tony (2004) *Pasts beyond Memory: Evolution, Museums, Colonialism*, London: Routledge.
- Benzakour, Mohamed (2004) *Abou Jahjah. Nieuwlichter of oplichter. De demonisering van een politieke rebel*, Amsterdam: Veen.
- Betz, Hans-Georg (2001) 'Exclusionary Populism in Austria, Italy and Switzerland', *International Journal* 56 (3): 393-419.
- Bhabha, Jacqueline (2004) 'Moving babies: globalization, markets, and transnational adoption', *The Fletcher Forum of World Affairs*, Vol. 28 (2): Tufts University.

- Blanchard, Pascal, Nicolas Bancel, Gilles Bo‘tsch, Eric Deroo & Sandrine Lemaire (2008) ‘Human Zoos: the greatest exotic shows in the West: Introduction’, *Human Zoos: Science and Spectacle in the Age of Colonial Empires*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Blommaert, Jan (2007) *De crisis van de democratie. Commentaren op actuele politiek*, Berchem: EPO.
- Blommaert, Jan & Jef Verschueren (1992) *Het Belgische migrantendebat: de pragmatiek van de abnormalisering*, Antwerpen: International Pragmatics Association.
- Boehmer, Elleke (2005) *Stories of Women. Gender and Narrative in the Postcolonial Nation*, Manchester & New York: Manchester University Press.
- Botman, Maayke, Nancy Jouwe en Gloria Wekker (2001) *Caleidoscopische Visies, de zwarte, migranten- en vluchtelingen vrouwen beweging in Nederland*, Amsterdam: KIT Publishers.
- Bourdieu, Pierre (1999) ‘De essentie van het neoliberalisme’, *Oikos*, winter-lente 1999: 51–57.
- Bousetta, Hassan (2001) *Immigration, post-immigration politics and the political mobilisation of ethnic minorities: a comparative case-study of Moroccans in four European cities*, Brussel: KUB. Ongepubliceerde doktoraatsthesis.
- Bracke, Sarah (2000) ‘Is Liberalism bad for women? Is ethnocentrism bad for men? Is culture bad for the ozon layer? The art of asking (bad) questions’, *Leggendaria*, n.23.
- Bracke, Sarah (2005) ‘Niet in onze naam’. Een hartenkreet tegen de inzet van het feminisme in de ‘beschavingsoorlog’, *Ethiek en Maatschappij*, jrg. 8, nr. 1.
- Bracke, Sarah (2008) ‘Antigone, le voile et la R?publique’, in Elsa Dorlin (ed.) *Sexe, race, classe : Pour une epistemologie de la domination*, Paris: Puf.
- Bracke, Sarah (2008) ‘Conjugating the Modern/Religious, Conceptualizing Female Religious Agency. Contours of a ‘Post-secular’ Conjuncture’, *Theory, Culture and Society*, vol 25(6): 51-67.
- Bracke, Sarah (2009) ‘Frames of War: Queer feminism beyond white and ‘civilizational’ comforts’, *Scumgrrrls*, n1 15.
- Bracke, Sarah & Fadil, Nadia (2008) *Islam and Modernity under Western Eyes: Tracing the Shifting Geography of a Constitutive Relationship*, *EUI Working Papers*, Mediterranean Programme Series, 2008/05
- Bull, Malcolm (2007) ‘Vectors of the biopolitical’, *New Left Review* 45:7-25.
- Burton, Antoinette (1994) *Burdens of History. British Feminists, Indian Women and Imperial Culture, 1865-1915*, Chapel Hill & London: University of North Carolina Press.
- Burton, Antoinette (2003) *Dwelling in the Archive. Women Writing House, Home and History in Late Colonial India*, Oxford: University Press.
- Butler, Judith (1997) *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. London: Routledge.
- Butler, Judith (2004) *Precarious Life. Powers of Mourning and Violence*, London: Verso.
- Calhoun, Craig (1994) *Social theory and the politics of identity*, London: Blackwell.

- Cartwright, Lisa (2003) 'Photographs of 'Waiting Children'', *Social Text* 21(1): 83-109.
- Castañeda, Claudia (2001) 'Incorporating the Transnational Adoptee', in M. Novy (ed.) *Imagining Adoption: Essays on Literature and Culture*, Arbor: The University of Michigan Press.
- Centrum voor Gelijkheid van Kansen en voor Racismebestrijding (2007) *Socio-economische monitoring op basis van nationale herkomst om discriminatie op de arbeidsmarkt beter te kunnen bestrijden*. Brussel: Interministeriële Conferentie Werkgelegenheid.
- Ceuppens, Bambi (2003) *Congo made in Flanders? Koloniale Vlaamse visies op "blank" en "zwart" in Belgisch Congo*, Gent: Academia Press
- Ceuppens, Bambi (2006) 'Allochthons, Colonizers and Scroungers: Exclusionary Populism in Belgium', *African Studies Review* 49 (2): 147-86.
- Ceuppens, Bambi (2006) 'Met de Schone Slaapster in het bos en Dante in de hel: België en zijn koloniale verleden', *Gids op Maatschappelijk Gebied* 96 (10): 23-31.
- Ceuppens, Bambi (2007) 'Antropologie en reality-tv: aartsvijanden of bondgenoten?', *Ethische Perspectieven* (3): 253-271.
- Ceuppens, Bambi (2009) 'Een Congolese kolonie in Brussel', in Vincent Viaene, David Van Reybrouck en Bambi Ceuppens (red.) *Congo in België. Koloniale cultuur in de metropool*, Leuven: Universitaire Pers.
- Ceuppens, Bambi (s.d.) *Afrika vertelt/d als een intercultureel erfgoedproject: enkele kritische beschouwingen*. Onuitgegeven tekst.
- Ceuppens, Bambi (In voorbereiding) 'Plus que ça change, plus que ça reste la même chose? From Flemish Nationalism to Flemish Autochthony', *Social Anthropology*.
- Ceuppens, Bambi & Sarah De Mul (2009) 'De koloniale verbeelding van Congo. Vragen bij 'Missie' van de KVS', *RektoVerso*, 34, maart-april 2009.
- Cherot, Natalie (2006) 'Transnational Adoptees: Global Biopolitical Orphans or an Activist Community?', *Culture Machine* 8.
- Coene, Gily & Chia Longman (red.) (2005) *Eigen emancipatie eerst? Over de rechten en representatie van vrouwen in een multiculturele samenleving*, Gent: Academia Press.
- Comaroff, Jean (2005) 'The End of History, Again: Pursuing the Past in the Post-colony', in S. Kaul, et al. (eds.) *Postcolonial Studies and Beyond*, Durham, N.C: Duke University Press.
- Comaroff, Jean & John Comaroff (2003) 'Reflections on Liberalism, Policulturalism, and ID-ology: Citizenship and Difference in South Africa', *Social Identities* 9 (4): 445-74.
- Commissie Diversiteit (2007) *Advies betreffende het ontwerpverslag 'Socio-economische monitoring op basis van nationale herkomst om discriminatie op de arbeidsmarkt beter te kunnen bestrijden*, van de werkgroep in opdracht van de IMC Werkgelegenheid. Brussel: Sociaal-Economische Raad van Vlaanderen.
- Couttenier, Maarten (2005) *Congo tentoongesteld. Een Geschiedenis van de Belgische antropologie en het Museum Van Tervuren (1882-1925)*, Leuven: Acco.
- Creve, Piet (1999) 'Een voetnoot in de koloniale geschiedenis? Congolese vrouwen en de verkiezingen in Belgisch-Congo', *Brood & Rozen* (2).

- David, Deirdre (1995) *Rule Britannia. Women, Empire and Victorian Writing*, Ithaca & London: Cornell University Press.
- de Decker, Pascal, Christian Kesteloot, Filip De Maesschalck & Jan Vranken (2005) 'Revitalizing the city in an anti-urban context: Extreme right and the rise of urban policies in Flanders, Belgium', *International Journal of Urban and Regional Research* 29 (1): 152-171.
- de Decker, Pascal, Luc Goossens & Isabelle Pannecoucke (2005) *Wonen aan de onderkant*, Antwerpen: Garant.
- De Jong, Sjoerd (2008). *Een wereld van verschil. Wat is er mis met cultuurrelativisme?*, Amsterdam: De Bezige Bij.
- De Leeuw, Marc & Sonja van Wichelen (2005) 'Word alsjeblieft wakker!: 'Submission', het fenomeen 'Ayaan' en de nieuwe ideologische confrontatie', *Tijdschrift voor Genderstudies*, 8 (4): 44-58.
- De Ley, Herman (1999) "'Antimoslimisme' als racisme", *Actief* (Masereelfonds), jg. 24, nr. 1.
- De Meulder, Bruno (1996) *De kampen van Kongo. Arbeid, kapitaal en rasverdeling in de koloniale planning*, Amsterdam: Meulenhoff/Kritak.
- De Mul, Sarah (2003) 'Oproerkraaiers in het culturele landschap. De AEL en de identiteitspolitiek voor etnische minderheden in Vlaanderen', *Freespace Nieuw-zuid*, Vol. 3., nr. 10, 60-75.
- De Mul, Sarah (2007) 'Yesterday Does Not Go By'. *The Return to the Colonial Past in Women's Travel Writing and the Contingencies of Dutch and British Cultures of Remembrance*. Universiteit Amsterdam. Ongepubliceerde doctoraatsthesis.
- De Mul, Sarah (2009) 'Doris Lessing, Feminism and the Representation of Zimbabwe', *European Journal of Women's Studies*, Vol. 16, no. 1, 33-51.
- De Mul, Sarah (2009a) 'The Congo as topos of dystopic transgression in fin-de-siecle literature', *Tydskrif vir Letterkunde* 46 (1), 95-109.
- De Mul, Sarah (2009b) 'Framing the Congo and the (un)bildung of the Imperial State: De zwarte kost (1898) by Cyriel Buysse', *Forum for Modern Language Studies* 45 (4).
- De Munck, Omer (1957) 'Kongo-gruwelen?', *Band* 16 (3): 101-14.
- De Graeve, Katrien (2009) *For ever half Ethiopian: challenging cultural and biological differences in the heart of the family*. Gent: Gent University.
- De Witte, Ludo (2004) *Wie is er bang voor moslims? Aantekeningen over Abou Jahjah, etnocentrisme en islamofobie*, Leuven: Van Halewijk
- Deleuze, Gilles (1988) *Foucault*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derderian, R.L. (2004) *North Africans in Contemporary France: Becoming Visible*, New York: Palgrave Macmillan.
- Dequeecker, Ida (2007) 'Het Ongelijke kansenbeleid van minister Van Brempt', *Vlaams Marxistisch Tijdschrift*, jg. 41, nr 2.
- Driver, Felix (1991) 'Henry Morton Stanley and His Critics: Geography, Exploration and Empire', *Past and Present* 133: 134-166.
- Duyvendak, Jan Willem, Sawitri Saharso, Fridus Steijlen & Tijn Sunier (2000) *Inleiding* in Tijn Sunier, Jan Willem Duyvendak, Sawitri Saharso & Fridus Steijlen

- (red.), *Emancipatie en Subcultuur. Sociale bewegingen in België en Nederland*, Instituut voor Publiek en Politiek, Amsterdam.
- Easterly, William (2006) *The White man's burden. Why the West's efforts to aid the rest have done so much ill and so little good*, New York: Penguin.
- Elliott, Gregory (2008) *Ends in sight*, London/Toronto: Pluto Press and Between the Lines.
- Eng, David L. (2003) 'Transnational adoption and queer diasporas', *Social Text* 21(3): 1-37.
- Essed, Philomena (1988) *Alledaags Racisme*, Baarn: Ambo.
- Fabian, Johannes (2001) 'Forgetting Africa', *Journal of Romance Studies* 1 (3): 9-20.
- Fadil, Nadia (2002) 'Tussen 'Marokkaanse' en 'moslim': over de etnische en religieuze identiteit van 'Marokkaanse' adolescente meisjes', *Tijdschrift voor Sociologie*, 23(2), 115-133.
- Fadil, Nadia (2009) 'Breaking the taboo of Islam.' Establishing a 'new consensus' within the Left in Flanders', in Salman Sayyid & Abdoolkarim Vakil (ed.) *Thinking Through Islamophobia*, London: C Hurst & Co Publisher.
- Fanon, Franz (1961, 2008) *Concerning Violence*, London: Pinguin Books.
- Fanon, Franz (1964, 1969) 'Algeria Unveiled', in Carl Oglesby (ed.) *The New Left Reader*, New York: Grove.
- Freire, Paulo (1970) *Pedagogie van de onderdrukten*, Baarn: In Den Toren.
- Friedman, Jonathan (1997) *Global crises, the struggle for cultural identity and intellectual porkbarrelling: cosmopolitans versus locals, ethnics and nationals in an era of de-hegemonisation*, in Pnina Werbner & Tariq Modood (eds.) *Debating cultural hybridity*, London: Zed Books.
- Foucault, Michel (1997) 'Society must be defended': *Lectures at the Collège de France*, London: Penguin Books.
- Foucault, Michel (2004a) *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris: Gallimard/Seuil.
- Foucault, Michel (2004b) *S?curit?, territoire, population: cours au collège de France, 1977-1978*, Paris: Gallimard/Seuil.
- Fukuyama, Francis (1992) *The End of History and the Last Man*, New York: Avon Books.
- Furnivall, John S. (1939) *Netherlands India: A Study of Plural Economy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Geschiere, Peter (2009) *The Perils of Belonging: Autochthony, Citizenship and Exclusion in Africa & Europe*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Giddens, Anthony (2006) 'Race, Ethnicity and Migration', in Anthony Giddens (ed.) *Sociology, 5th edition*, Cambridge: Polity Press.
- Gilroy, Paul (2004) *After Empire. Melancholia or Convivial Culture?*, London & New York: Routledge.
- Grewal, Inderpal (1996) *Home and Harem. Nation, Gender and the Cultures of Travel*, Durham & London: Duke University Press.
- Gouda, Frances (1998) 'Good Mothers, Medeas or Jezebels: Feminine Imagery in Colonial and Anticolonial Rhetoric in the Dutch East Indies, 1900-1942', in

- Julia Clancy-Smith & Frances Gouda (eds.) *Domesticating the Empire. Race, Gender and Family Life in French and Dutch Colonialism*, Charlottesville & London: University Press of Virginia.
- Göle, Nilüfer (2003) *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris: La Découverte.
- Grever, Maria en Berteke Waaldijk (1998) *Feministische openbaarheid. De nationale tentoonstelling van vrouwenarbeid in 1898*, Amsterdam: Stichting beheer IISG/IIAV.
- Gunther, John (1955) *Inside Africa*, London: Beaufort Books.
- Hall, Stuart (1991) *Het minimale zelf en andere opstellen*, Amsterdam: Sua.
- Hall, Stuart (1993) 'The local and the Global: Globalization and Ethnicities', in A.D. King (ed.) *Culture, Globalization and the World-system*, London: Macmillan Press LTD, pp. 19-40.
- Halliday, Fred (1996) *Islam and the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East*, London: I.B. Tauris.
- Hesse, Barnor (2002) 'Forgotten like a Bad Dream: Atlantic Slavery and the Ethics of Postcolonial Memory', in David Theo Goldberg & Ato Quayson (eds.) *Relocating Postcolonialism*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Hesse, Barnor (2007) 'Racialized modernity: An analytics of white mythologies', *Ethnic and Racial Studies* 30(4): 643-663.
- Hobsbawm, Eric (1994) *Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991*, London: Joseph.
- Hobsbawm, Eric (1996) *Identity Politics and The Left in New Left Review*, 1/217, May-June.
- hooks, bell (1981) *Ain't I a Woman. Black women and feminism*, Boston: South End Press.
- hooks, bell (1995) *Killing Rage Ending Racism*, New York: Henry Holt and Company.
- Howell, Signe (2003) 'Kinning: the creation of life trajectories in transnational adoptive families', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9: 465-484.
- Hübinette, Tobias (2007) 'Nationalism, subalternity and the adopted Koreans', *Journal of Women's History* 19(1): 117-122.
- Hunt, Nancy Rose (1991) 'Noise over Camouflaged Polygamy, Colonial Morality Taxation, and a Woman-Naming Crisis in Belgian Africa', *Journal of African History* 32: 471-94.
- Huntington, Samuel (1993) 'The Clash of Civilizations?', *Foreign Affairs* 72 (3): 22-49.
- Huntington, Samuel (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster.
- Huyssen, Andreas (2000) 'Present Pasts: Media, Politics, Amnesia', *Public Culture*, 12(1): 21-38.
- Isra'el, Jonathan I. (2001) *Radical Enlightenment, Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford: University Press.
- Jacobs, Dirk (1998) *Nieuwkomers in de politiek: het parlementair debat omtrent kiesrecht voor vreemdelingen in Nederland en België' (1970-1977)*, Gent: Academia Press.
- Jacobs, Dirk & Marc Swyngedouw (2002) 'Extreem-rechts en stemrecht voor migranten. Centrale punten van het Belgisch 'debat' over integratie', *Migrantenstudies*, 18 (4): 211-224.

- Jacobs, Dirk, Andrea Rea, C?line Teney, Louise Callier, Sandrine Lothaire (2009) *De sociale lift blijft steken. De prestaties van allochtone leerlingen in de Vlaamse Gemeenschap en de Franse Gemeenschap*, Brussel: Koning Boudewijn Stichting
- Kanmaz, Meryem (2007) *Moskee'n in Gent: Tussen subcultuur en sociale beweging. Emancipatiedynamieken van moslimminderheden in de diaspora*. Universiteit Gent. Ongepubliceerde doctoraatssthesis.
- Kanmaz, Meryem & Zemni, Sami (2007) 'Moslims als inzet in religieuze, maatschappelijke en veiligheidsdiscours. De erkenning en institutionalisering van de islamitische eredienst in België', in Christiane Timmerman & Els Vanderwaeren (eds.) *Islambeleving in de Lage landen*, Leuven: Acco/Apeldoorn.
- Kets, Evert (2009) *Kuifje en Tintin kibbelen in Afrika. De Belgische taalstrijd in Congo, Rwanda en Burundi*, Leuven: Acco
- Khosrokhavar, Fhrad (1997) *L'islam des Jeunes*, Paris: Flammarion.
- Kim, Eleana (2007) 'Our adoptee, our alien: transnational adoptees as specters of foreignness and family in South Korea', *Anthropological Quarterly* 80(2): 497-531.
- Kitschelt, Herbert, with Anthony J. McGann (1995) *The Radical Right in Western Europe: A Comparative Analysis*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Kortram, Lucy (2007) 'Allochtone burgers zijn geen buitenstaanders', *Alert* 33(1): 21-33.
- Kundera, Milan (1996) *The Book of Laughter and Forgetting*, London: Penguin Books.
- Kuper, Adam (2003) 'The Return of the Native', *Current Anthropology* 44(3): 389-402.
- Landes, Joan (1996) 'The performance of Citizenship: Democracy, Gender and Difference in the French Revolution', in Seyla Benhabib (ed.) *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton: Princeton University Press,
- Law, Ian, & Salman Sayyid (2007) 'Racist Futures: Themes and Prospects', *Ethnic and Racial Studies* 30(4): 527-533.
- Lentin, Ronit (2007) 'Ireland: Racial state and crisis racism', *Ethnic and Racial Studies* 30(4): 610-627.
- Levell, Nicky (2000) *Oriental Visions: Exhibitions, Travel and Collecting in the Victorian Age*, London & Coimbra: Horniman Museums and Gardens & Museu Antropológico da Universidade de Coimbra.
- Lévi-Strauss, Claude (1952) *Race et histoire*, Paris: UNIESCO.
- Locher-Scholten, Elsbeth (1994) 'Orientalism and the Rhetoric of the Family: Javanese Servants in European Household Manuals and Children's Fiction', *Indonesia* 58.
- Lorwin, Val R. (1974) 'Belgium: Conflict and Compromis', in K. McRae (ed.), *Con-sociational Democracy: Political Accommodation in Segmented Societies*, Carleton, Ontario.
- Lowenthal, David (1998) *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maly, Ico (2007) *Cultu(w)rENpolitiek. Over media, globalisering en culturele identiteiten*, Garant, Amsterdam/Antwerpen.

- Mamdani, Mahmood (1996) *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Colonialism*, Princeton: Princeton University Press
- Marre, Diana (2007) 'I want her to learn her language and maintain her culture': transnational adoptive families' views of 'cultural origins', in Peter Wade (ed.) *Race, Ethnicity and Nation: Perspectives from Kinship and Genetics*, Oxford: Berghahn.
- McClintock, Anne (1993) 'Family Feuds: Gender, Nationalism and the Family', *Feminist Review* 44: 61-8.
- McClintock, Anne (1995) *Imperial Leather*, New York: Routledge.
- Meeuwis, Michael (1997) *Constructing Sociolinguistic Consensus: A Linguistic Ethnography of the Zairian Community in Antwerp, Belgium*, Universitaire Instelling Antwerpen: doctoraatsproefschrift.
- Meulenbelt, Anja (1997 (1976)) *De Schaamte Voorbij*, Antwerpen: De Geus.
- Meyer, Birgit & Geschiere, Peter (2004) *Globalization and Identity. Dialectics of flow and closure*, London: Blackwell Publishing.
- Modood, Tariq (1998) 'Anti-essentialism, Multiculturalism and the 'Recognition' of Religious Groups', *The Journal of Political Philosophy*, 4:98, 378-399.
- Mohanty, Chandra Talpade (1997 (1986)) 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses', in Aamir Mufti, Anne McClintock and Ella Shohat (eds) *Dangerous Liaisons. Gender, Nation and Postcolonial Perspectives*, London & Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Moore, Henrietta (1994) *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Morimont, Françoise (1999) 'Gabrielle Sillye, une pionnière au coeur de l'Afrique du d^ebut du siècle', *Brood & Rozen* (2).
- Morris, H.S (1986) *The Indians in Uganda. Caste and Sect in a Plural Society*, London: Weidenfeld and Nicolson.
- Mouffe, Chantal (2008) *Over het politieke*, Kampen: Klement/Pelckmans.
- MV United in beleid (2006) *Genderjaarboek 2006*.
- Nahas, Omar (2001) *Islam en Homoseksualiteit*, Amsterdam: Bulaaq.
- Okin, Susan Moller (1997) 'Is Multiculturalism Bad for Women?', *Boston Review*, October/November.
- Oliner, Samuel & Pearl Oliner (1988) *The Altruistic Personality: Rescuers of Jews in Nazi Europe*, New York: Free Press.
- Panafit, Lionel (1999) *Quand le droit ?crit l'islam. L'intégration juridique de l'islam en Belgique*, Louvain-La-Neuve: Bruylant Academia.
- Pateman, Carol (1988) *The Sexual Contract*, Stanford: Stanford University Press.
- Paulis, Chris (1991) 'Schaduw over zonnekinderen: raciale waardeoordelen bij adoptiegezinne', in J.-P. Jacquemin (red.) *Racisme donker kontinent: clichés, stereotiepen en fantasiebeelden over zwarten in het koninkrijk Belgi'*. Brussel: NCOS.
- Pels, Dick (2008) *Opium van het Volk. Over religie en politiek in seculier Nederland*, Amsterdam: de Bezige Bij.
- Phillips, Anne (2007) *Multiculturalism without Culture*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.

- Pickles, Katie (2002) *Female Imperialism and National Identity. Imperial Daughters of the Empire*, Manchester & New York: Manchester University Press.
- Pratt, Marie Louise (1992) *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London: Routledge.
- Prins, Baukje (2000) *Voorbij de onschuld. Het debat over de Multiculturele samenleving*, Amsterdam: Van Genneep.
- Puar, Jasbir (2007) *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Duke University Press.
- Puri, Jyoti (2004) *Encountering Nationalism*, Oxford: Blackwell.
- Putman, Luc (1994) *Van Kinshasa tot Moskou: herinneringen van een ambassadeur*, Sint-Martens-Latem: Aurelia Books.
- Reynebeau, Marc (1995) *Het klauwen van de leeuw: de Vlaamse identiteit van de 12de tot de 21ste eeuw*, Leuven: Van Halewyck.
- Rosaldo, Renato (1989) *Culture as Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston: Beacon Press.
- Roy, Olivier (2002) *Islam Mondialis?*, Paris: Seuil
- Sanctorum, Johan (2008) *De Islam in Europa. Dialoog of clash?* Leuven: Van Halewyck.
- Said, Edward (1978) *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, Penguin.
- Said, Edward (1997 (1981)) *Covering Islam. How the media and the experts determine how we see the rest of the world*, London: Vintage.
- S'Jegers, Sara (2004) *Een 'vergetelheid' in de Belgische geschiedenis: de vrouwenbeweging in relatie tot het koloniale project van België*, ongepubliceerde paper in het kader van de VAO Vrouwenstudies, Universiteit Antwerpen.
- S'Jegers, Sara (2005) *Een feminisme voor alle vrouwen? De witte vrouwenbeweging in Vlaanderen in relatie tot multiculturaliteit, 'allochtone' vrouwen(organisaties) en het hoofddoekendebat*, eindwerk in de VAO Vrouwenstudies, Universiteit Antwerpen.
- Schinkel, Willem (2007) *Denken in tijden van sociale hypochondrie. Aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*, Kampen: Klement.
- Schinkel, Willem (2008) *De gedroomde samenleving*, Kampen: Klement.
- Sierens, Sven (2001) *Effecten van het sociaal-cultureel beleid voor allochtonen*, eindrapport, Gent: Universiteit Gent.
- Sierens, Sven (2003) 'Zelforganisatie van minderheden en emancipatie revisited: wat kan de overheid leren van recent wetenschappelijk onderzoek', in *Vorming*, 2: 103-128.
- Silverstein, Paul (2005) 'Immigrant Racialization and the new Savage Slot: Race, Migration, and Immigration in the new Europe', *Annual Review of Anthropology* 34: 363-384.
- Sinatu-Bolya, C?sarine (2009) *Collecter et transmettre la m?moire par les femmes, in Femmes d'origine africaine subsaharienne et action associative*, Brussel : Service de l'Education permanente.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988) 'Can the Subaltern Speak?', in Cary Nelson & Lawrence Grossberg (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana: University of Illinois Press.

- Stengers, Jean (1983) 'Introduction. La guerre v?cue au Centre extra-coutumier de Stanleyville', in *Le Congo belge durant la seconde guerre mondiale. Recueil d'?tudes. Bijdragen over Belgisch-Congo tijdens de Tweede Wereldoorlog*, Brussel: Koninklijke Academie voor Overzeese Wetenschappen.
- Stocking, George W. (1992) 'The Darwinian revolution and the evolution of human culture (1858-1871)', *Victorian Anthropology*, Madison: The University of Wisconsin Press.
- Stolcke, Verena (1995) 'Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe', *Current Anthropology* 36 (1): 1-24.
- Strobel, Margaret (1991) *European Women and the Second British Empire*, Indiana University Press.
- Sunier, Thijl (1996) *Islam in Beweging. Turkse jongeren en islamitische organisaties*, Amsterdam: Het Spinhuis
- Sunier, T. (2005) 'Interests, Identities, and the Public Sphere: Representing Islam in the Netherlands since the 1980's', in J. C?sari & S. McLoughlin (red.) *European Muslims and the Secular State*, Aldershot: Ashgate Publishing, 85-97.
- Swyngedouw, Marc en Marco Martiniello (red.) (1998) *Belgische toestanden: de lotgevallen van een kleine bi-culturele democratie*, Antwerpen/Amsterdam: Icarus/Anthos.
- Taylor, Charles (2005) 'Geweld en moderniteit', in Bart van Leeuwen, Ronald Tinnevelt (red.) *De multiculturele samenleving in conflict*, Leuven: Acco
- Tempels, Placied (1962) *Notre rencontre*, Leopoldstad: Centre d'Etudes Pastorales.
- Van Amerongen, Arthur (2008) *Brussel/Eurabia*, Amsterdam: Atlas.
- Van Den Braembussche, Antoon (2002) 'The Silence of Belgium: Taboo and Trauma in Belgian Memory', *Yale French Studies*, 102 (2002): 35-52.
- Van Hemeldonck, Marijke (1995) *Een schip met acht zeilen: de ontzuivering van een gedreven socialiste en feministe*, Groot-Bijgaarden: Scoop.
- Van Istendael, Geert (2008) 'Het masker van de dwang', in Johan Sanctorum (red) *De Islam in Europa: dialoog of clash?*, Leuven: Uitgeverij Van Halewijck.
- van Rossem, Maarten (1996) 'Een zeer korte geschiedenis van de korte twintigste eeuw', in Jan Weerdenburg (red.) *Studium Generale*, Utrecht: Universiteit Utrecht.
- Vanhee, Hein en Geert Castryck (2002) 'Inleiding: Belgische historiografie en verbeelding over het koloniale verleden', *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis*, 23 (3-4): 5.
- Vanthemische, Guy (1999) 'De Belgische socialisten en Congo 1895-1960', *Brood en Rozen*, 2: 31-65.
- Vellut, Jean-Luc (2001) *Jan Vansina on the Belgian Historiography of Africa: Around the Agenda of a Bombing Raid. A Reply to 'History Facing the Present': An Interview with Jan Vansina*, op www.h-net.org/~africa/africaforum/Vellut.htm
- Verhofstadt, Dirk (2006) *De derde feministische golf*, Antwerpen/Amsterdam: Houtekiet.
- Verlinden, Peter (2002) *Weg uit Congo: het verhaal van de kolonialen*, Leuven: Davidsfonds.
- Verlinden, Peter (2005) *Het verloren paradijs. Kind in Congo*, Leuven: Davidsfonds.

- Verlinden, Peter (2008) *Achterblijven in Congo: een drama voor de Congolezen?*, Leuven: Davidsfonds.
- Verhofstadt, Guy (1992) *De weg naar politieke vernieuwing: het tweede burgermanifest*, Antwerpen: Hadewijch.
- Vlaamse Regering, De (1998) *Decreet van 28 april 1998 inzake het Vlaamse beleid ten aanzien van etnisch-culturele minderheden*, Vol. B.S. 19.VI.1998.
- VOK (2005) *Een feministische kijk op multiculturaliteit*.
- Volkman, Toby Alice (2003) 'Embodying Chinese culture: transnational adoption in North America', *Social Text* 21(1):29-55.
- Wade, Peter (2002) *Race, Nature and Culture: An Anthropological Perspective*, Londen: Pluto Press.
- Ware, Vron (1992) *Beyond the Pale. White Women, Racism and History*, London & New York: Verso.
- Ware, Vron (1992) 'Moments of Danger: Race, Gender and Memories of Empire', *History and Theory* 31 (4).
- West, Cornel (1993, 2001) *Race Matters*, New York: Vintage Books.
- Wilmsen, Erwin (1989) *Land filled with flies: A political economy of the Kalahari*, Chicago: University of Chicago Press.
- Yngvesson, Barbara (2003) 'Going 'home': Adoption, Loss of Bearings, and the Mythology of Roots', *Social Text* 21(1): 7-27.
- Yngvesson, Barbara (2007) 'Refiguring Kinship in the Space of Adoption', *Anthropological Quarterly* 80(2): 561-579.
- Yngvesson, Barbara, and Maureen A. Mahoney (2000) "'As one should, ought and wants to be': Belonging and Authenticity in Identity Narratives', *Theory, Culture & Society* 17(6): 77-109.

Eindnoten

- 1 Het begrip 'korte twintigste eeuw' is afkomstig van de Britse historicus Eric Hobsbawm en werd overgenomen door de Nederlandse historicus Maarten van Rossem. Beiden situeren het einde van de twintigste eeuw bij de 'val van het communisme', meer bepaald bij de opheffing van de Sovjet-Unie in 1991.
- 2 Voor een verdere uiteenzetting van de wijze waarop de electorale opkomst van het Vlaams Blok de migrantenkwestie beïnvloedde, zie Dirk Jacobs en De Decker et. al.
- 3 Benno Barnard en Geert Van Istendael, 'Bericht aan weldenkend links', *De Standaard*, 02/02/08.
- 4 Interview met Jan Leyrs door Walter Pauli, 'Ik ben een Christen. En Karel De Gucht ook', *De Morgen*, 27/10/07.
- 5 BK. Interview. 'Sportsocioloog Bart Vanreusel over het succesverhaal van het veldrijden', *De Standaard*, 06/01/2006; Jean-Marie Dedecker, 'Een gemeend suskewiet aan de rituele slachting', *De Standaard*, 14/01/2006.
- 6 LLC. 'Duizendtal fans viere verjaardag Jommeke', *De Standaard*, 30/10/2007; Filip Salmon, 'Hoe klein Pietje een grote meneer werd', *De Standaard*, 14-15/02/2008.
- 7 Bart Eeckhout, 'Je m'accuse. Over identiteit in de Spiegel van de Vlaamse kunsten: eenzijdig blank en progressief', *De Morgen*, 29-30/11/2008
- 8 Karel Michiels, 'De leeuw draagt dreadlocks', *De Standaard*, 26/09/2003; Geert Sels, 'Liefde gaf u duizend namen', *De Standaard*, 31/10/2005; Walter Van Den Broeck, 'Langzaam of twee keer', *De Standaard*, 13/02/2009.
- 9 Al Rabita, 'Wij zijn hier en wij blijven hier!', *De Morgen*, 26/05/2000; Tariq Fraihi, 'Het failliet van de integratie-industrie', *De Morgen*, 08/05/2000.
- 10 Een film uit datzelfde jaar, *Matonge, un quartier africain au cœur de l'Europe* (2002) van Patoma Gboya & Pulusu Homban, geeft dit tijdsgewricht weer.
- 11 Dit is in overeenstemming met de opvatting van Foucault dat alle machtsrelaties, in de woorden van Deleuze 'microfysisch, strategisch, multipunctueel en diffuus' zijn.
- 12 In 1998 publiceerden Marc Swyngedouw en Marco Martiniello, sociologen gespecialiseerd in de aanwezigheid van migranten in België, nog een boek dat ze *Belgische toestanden: de lotgevallen van een kleine bi-culturele democratie* noemden, alsof ze de realiteit die ze zelf onderzoeken ontkenden.
- 13 In zijn analyse van de Britse context interpreteert Paul Gilroy (2004) de postimperialistische conditie als een sociale pathologie van melancholie.
- 14 De parlementaire onderzoekscommissie naar de moord op Lumumba (1999-2000) en Bates televisiedocumentaire *White King, Red Rubber, Black Death*

- (2004) vonden veel weerklank en lokten ook politieke reacties uit. Naar aanleiding van de tentoonstelling *Het geheugen van Congo: de koloniale tijd* (2005) in het Koninklijk Museum voor Midden-Afrika in Tervuren flakkerde het debat opnieuw in alle hevigheid op. Tijdens de feestelijke herdenking van het geboortjaar van striptekenaar Hergé in 2007, klaagden kritische stemmen in binnen- en buitenland het racisme van *Kuifje in Congo* aan.
- 15 Het is een voorbeeld van wat de Amerikaanse antropoloog Renato Rosaldo (1989) imperialistische nostalgie heeft genoemd, het verlangen naar de cultuurvormen die men eerst zelf heeft vernietigd.
- 16 Dit kan ook een verklaring zijn waarom gefundeerde kritiek zich ook eerder uitdrukt in de visuele kunsten dan in het geschreven woord, zoals in de tentoonstelling *CongoExitMuseum* in het Koninklijk Museum voor Centraal-Afrika en in het oeuvre van de Zuid-Afrikaanse Wendy Morris.
- 17 Zie zowel het kritisch stuk van Didier Goyvaerts 'En nu de echte waarheid over het Belgische missiewerk', *De Morgen*, 02/04/09 als het prijzende stuk van Hilde Kieboom 'Een apologie voor de missies', *De Morgen*, 03/04/09
- 18 Verlindens daaropvolgende publicatie, *Achterblijven in Congo: een drama voor de Congolezen?* (2008) scheidt bovendien verwarring, niet alleen omdat Congo het thuisland van Congolezen is, maar ook omdat de Belgische staat Congolezen na de dekolonisatie niet de toestemming gaf naar België te komen, mochten ze dat al willen.
- 19 De Mul, Sarah (2008) 'Over het escapisme van de expo 58-herdenking' in *De Morgen* 24 april, p. 19.
- 20 In werkelijkheid waren deze slavenhandelaars geen gezworen vijanden van de koning, maar afwisselend bondgenoten en rivalen. Sommigen waren afkomstig uit het Arabische schiereiland, maar de meesten kwamen uit Zanzibar, een eiland dat, zoals andere delen van Oost-Afrika al tijdens de 8e eeuw werd geïslamiseerd, mogelijk door Perziërs, niet door Arabieren.
- 21 Na de genocide in Rwanda verbaasde journaliste Els De Temmerman zich er overigens ook over dat zoveel intellectuelen eraan hadden deelgenomen, terwijl vele boeren, vaak met eigen leven, hun burens gered hadden.
- 22 Voor een verdere bespreking van hoe homoseksualiteit ingezet wordt voor het beschavingsvertoog en de *war on terror*, waarin de visies van enkele Belgische holebi-activisten aan bod komen, zie het video-essay *Pink Camouflage* van Sarah Bracke (2009).
- 23 'Wij eisen dat de sociale basisbeginselen van onze samenleving door iedereen, en dus ook door alle migranten gerespecteerd worden: de emancipatie van de vrouw, zoals wij die verstaan; de wederzijdse verdraagzaamheid; onze taal enzovoort', aldus Paula D'Hondt in *De Standaard*, 1-2/02/1992. 'De verplichting bijvoorbeeld taallessen te volgen zou moslimvrouwen in ons land in staat kunnen stellen om uit hun maatschappelijk isolement te treden en zo volledig aan het openbare leven deel te nemen.', aldus Karel De Gucht, toenmalig voorzitter van VLD, in *De Morgen*, 24/12/1999.

- 24 Patrick Dewael, 'Elke dwang tot sluiëren is onaanvaardbaar', *De Morgen*, 10/01/2004.
- 25 Sarah De Mul, 'Over onze consumptie van grote bergen bloot vrouwelijk vlees,' *De Morgen*, 07/03/2008; Sarah De Mul, 'Over hoofddoeken en de blote borsten van Lien Van De Kelder', *De Standaard*, 07/03/2008.
- 26 Elza Daix, 'Spot op... Marie Popelin. De eerste advocate in België' op website *Rol en samenleving (RoSa)*, www.rosadoc.be/site/nieuw/kantklaar/spo-top/popelinm.htm
- 27 Creve (1999) stelt dat ook in de vele literatuur die verscheen naar aanleiding van de viering van vijftig jaar vrouwenstemrecht in België (in 1998), geen melding wordt gemaakt van de politieke onmondigheid van 'Congolese vrouwen die na 1948 nog zeker dertien jaar voortduurde.'
- 28 Women in Black, www.womeninblack.org
- 29 RAWA www.rawa.org
- 30 Sinds het begin van de steun van de Feminist Majority voor de Amerikaanse-Britse oorlog in Afghanistan, heeft RAWA het debat over neokoloniale tendenzen binnen de vrouwenbeweging, en wat feministische solidariteit zou kunnen betekenen, gevoerd. Voor een recente opflakking van dit debat, zie: Sonali Kolhatkar en Mariam Rawi, 'Why Is a Leading Feminist Organization Lending Its Name to Support Escalation in Afghanistan?', 08/07/2009, en de response door de Feminist Majority, Eleanor Smeal en Helen Cho, 'Why Is the Feminist Majority Foundation Refusing to Abandon the Women and Girls of Afghanistan?', 17/07/2009, allebei op www.alternet.org.
- 31 NVR www.vrouwenraad.be/
- 32 SAMV www.samv.be
- 33 www.gebrokenwit.be
- 34 www.feminismeislamic.org
- 35 www.nextgeneration.net/projects/notinournames/nederlands.html
- 36 www.feminisme.be/fcpoppesnor
- 37 www.baasovereigenhoofd.be
- 38 Film door Jennifer Abod uit 2002, *The Edge of Each Other's Battles: The Vision of Audre Lorde*.
- 39 'Au collège de Creil. 'J'en ai le coeur poignardé', *Le Monde*, 24/10/89.
- 40 Sami Nair, 'Foulards Islamiques. Le Morceau des Ténèbres', *Le Monde*, 10/11/89.
- 41 Rik Pinxten & Bjorn Siffer 'Hoofddoekverbod is niet het einde van de wereld', *De Morgen*, 26/06/09.
- 42 Zie bijvoorbeeld Joël De Ceulaer, Interview met Geert Van Istendael en Lucas Catherine, 'Tussen Schaamlap en Raar Hoedje', *Knack*, 8/04/09.
- 43 Een illustratie vinden we in het recente boek Filip De Winter 'Inch' Allah? – de islamisering van het Westen!'
- 44 Benno Barnard & Geert Van Istendael, 'Bericht aan weldenkend links. Waarom wij het hoofddoekenverbod verdedigen', *De Standaard*, 02/02/08.

- 45 Steven De Bock, 'Interview. Hind Fraihi schrijft boek over oprukkend moslimextremisme', *De Standaard*, 20/03/06.
- 46 Patrick Dewael, 'Elke dwang tot sluiëren is onaanvaardbaar,' *De Morgen*, 10/01/2004.
- 47 Dit gaat bovendien niet alleen in Vlaanderen op, maar in heel West-Europa stellen we een groeiende kloof vast tussen de wetenschappelijke literatuur over moslims en de politieke en publieke debatten over moslims. In sommige landen – zoals in Frankrijk – heeft dit zelfs als gevolg gehad dat een gerespecteerd onderzoeker zoals Vincent Geisser in juni 2009 aan disciplinaire maatregelen en controle werd onderworpen omwille van de aard van zijn geschriften. Wetenschappelijk onderzoek over moslims wordt dus enkel au sérieux genomen wanneer ze de geldende stereotypen en vooroordelen bevestigen. Wanneer ze hier tegen ingaan, worden ze vaak dediscrediteerd. Deze ontwikkeling is verontrustend, en wijst op een 'politisering' van het wetenschappelijk onderzoek – waarbij van onderzoekers bijna wordt verwacht dat ze zich aanpassen aan een bepaald ideologisch raamwerk.
- 48 Interview met Jan Leyers door Walter Pauli, 'Ik ben een Christen. En Karel De Gucht ook', *De Morgen*, 27/10/07.
- 49 Een concreet voorbeeld vinden we bijvoorbeeld in de weinige empathie die er bestond voor de wijze waarop Hamas in Gaza werd geïsoleerd na haar verkiezing en de algehele blokkade die hierop werd afgekondigd. De Amerikaanse filosofe Judith Butler (2004) stelt dat dit te verklaren valt door de mate waarin ook ons rouwvermogen volgens beschavingslijnen gestructureerd is.
- 50 Zie in dat verband de tekst van de Franse filosoof Alain Boyer *La loi de 1905* op www.islamlaicite.org/article160.html en die van de Franse godsdienstsocioloog Jean-Paul Willaime (2005) *1905 et la pratique d'une laïcité de reconnaissance sociale des religions* in *Archives des Sciences Sociales des Religions*, nr. 129, Janvier-Mars.
- 51 Philippe De Backer (2005) 'Naar een ware scheiding tussen kerk en staat', op www.liberales.be/columns/debackerkerk
- 52 Een gelijkaardige vraag zou trouwens vaker gesteld mogen worden in relatie tot Europa's koloniale verleden: was de kolonisering een gevolg van de Europese moderniteit, en meer nog, heeft zede verdere ontwikkeling van die moderniteit mogelijk gemaakt, of was het 'een ongeluk' *somewhere along the way* dat door meer moderniteit kan worden rechtgezet?
- 53 Interview met Bart Somers door Bart Eeckhout en Ruud Goossens, 'De Islam is onze vijand niet. De VLD-voorzitter herpositioneert zijn partij in het migrantendebat', *De Morgen*, 11/10/2004.
- 54 Bart De Wever, 'Dovemansgesprek over de hoofddoek', *De Morgen*, 22/05/07.
- 55 Zie Bart De Wever, 'Cultuurrelativisme deugt niet', *De Morgen*, 29/10/07; Bart De Wever, 'Het Geheim wapen van de Moslima', *De Standaard*, 30/06/09.

- 56 Zie bijvoorbeeld ‘Bidden en voor de rest zwijgen’, *De Morgen*, 20/11/06 waarin De Wever de toepassing van het principe van scheiding tussen kerk en staat op de hoofddoek bekritiseert.
- 57 Bart De Wever, ‘Cultuurrelativisme deugt niet’, *De Morgen*, 29/10/07.
- 58 Manu Claeys (2007) ‘Hoofddoek verbieden even onredelijk als verplichten’, www.yabasta.be/hoofddoek-verbieden-even.
- 59 Zie in dat verband ook Jan Goossens’ repleik op Geert Van Istendael, ‘De dwingenlanden van het confrontatiemodel’, *De Standaard*, 30/08/08.
- 60 En dit ondanks het feit dat de Belgische Werklieden Partij al sinds het einde van de negentiende eeuw voor een principiële gelijkheidsprincipe was en zich voorstander had verklaard van een electorale deelname door vrouwen.
- 61 Hierbij wordt voorbijgegaan aan een eeuwenoude filosofische traditie die, zowel binnen christelijke als islamitische tradities, op religieuze leest gestoeld is. Voorbeelden hiervan vinden we niet alleen bij de middeleeuwse christelijke Thomas van Aquino of islamitische Aviceenna, maar ook bij verlichtingsfilosofen als Immanuel Kant en bij hedendaagse filosofen als Paul Ricoeur of Emmanuel Levinas.
- 62 Sommige wetenschappelijke studies schatten het aantal doden zelfs boven de zeshonderdduizend. Zie in dit verband ook Graham Burnham, Shannon Doocy, Elizabeth Dzung, Riyadh Latfa, Les Roberts (2006) ‘The Human Costs of the War in Iraq. A Mortality Study’, 2002-2006 in *The Lancet*, 11/10/2006.
- 63 Een voorbeeld vinden we in de bijdrage van Mohamed El Omari en Patrick Loobuyck ‘Actief Pluralisme is te verkiezen boven een strikte neutraliteit’, *De Standaard*, 26/09/06.
- 64 Patrick Dewael, ‘Elke dwang tot sluiëren is onaanvaardbaar’, *De Morgen*, 10/01/2004.
- 65 Een voorbeeld hiervan lezen we in de beleidsnota inburgering 2004-2009 van minister Marino Keulen, *Samenleven in Diversiteit. Een verantwoordelijkheid van eenieder*: ‘... iedereen, ongeacht zijn herkomst, respect dient op te brengen voor die gemeenschappelijke waarden en normen en zelf zijn individuele verantwoordelijkheid dient op te nemen als actief burger’ (p. 3 – onze cursivering).
- 66 Voor een overzicht van de Vlaams-Maghrebijnse mobilisatie in Antwerpen zie Hassan Bousetta (2001).
- 67 Duyvendak et al. (2000) hanteren de volgende definitie voor identitaire sociale bewegingen: ‘Bewegingen van groepen mensen die zich willen emanciperen omdat zij door de dominante meerderheid in de positie van symbolische, en soms materiële, onderschikking worden gehouden’.
- 68 Voor een verdere uitwerking en kritische evaluatie van de identiteitspolitiek van de AEL zie De Mul, Sarah (2003) *Oproerkraaiers in het culturele landschap. De AEL en de identiteitspolitiek voor etnische minderheden in Vlaanderen in Freespace Nieuw Zuid*, Vol. 3., nr. 10, pp. 60-75.

- 69 Zie bv. Walter Pauli 'Wie Jahjah steunt, is niet liberaal, niet progressief, laat staan links', *De Morgen*, 10/12/02.
- 70 Een bewering die overigens niet klopt, maar een verkeerde weergave is van een hypothetische discussie over de rechten van minderheden en de positie van hun moedertalen. Zie in dit verband Tom Naegels' kritiek van deze selectieve en misleidende lezingen: 'Radicale migranten en hysterische journalisten', *De Standaard*, 27/08/02.
- 71 Zie in dit verband het baanbrekende *'The Sexual Contract'* (1988) van Caroline Pateman (1988). In dit werk herleest ze een aantal klassieke auteurs (onder meer Hobbes en Locke) van het 'sociale contract', en stelt ze vast dat terwijl deze politieke filosofen – die ook aan de basis lagen van de invulling van de moderne natiestaten – een gelijkheid tussen man en vrouw erkenden, ook vanuit een duidelijke scheidingslijn vertrokken in hun burgerschapstheorie. Het sociale contract had immers in eerste instantie betrekking op mannen, en niet op vrouwen (cf. *'liberté, égalité, fraternité'*). Het gevolg hiervan is dat vrouwen niet als individu in de politieke gemeenschap (van mannen) werden benaderd, maar in eerste instantie als vrouw (en echtgenote van).
- 72 Het is pas sinds 1989 dat verkrachting binnen het huwelijk wettelijk een strafbaar feit in België is.
- 73 In het onderwijs wordt de mogelijkheid van discriminatie vooral in het kader van inschrijvingen aangesneden; op de arbeidsmarkt gaat het vooral om door de overheid gesubsidieerde diversiteitsplannen, naast de incidentele veroordelingen van discriminerende bedrijven (bv. Adecco, de zaak Feryn). Praktijktests, die op een meer systematische wijze de discriminatie in kaart zouden moeten brengen, blijven tot dusver uit.
- 74 Zie voor een discussie van deze kwestie het speciale nummer dat hieraan gewijd werd van *Courant. Informatieblad van het Vlaams Theater Instituut*, nr. 72, maart-april 2005.
- 75 Zie het essay van Yves Desmet 'Over kut-Marokkaantjes, hondendrollen en Jean-Marie Le Pen', *De Morgen*, 24/04/02.
- 76 Naast de bekende discriminatie, blijken minderheden van Arabische, Turkse en Afrikaanse herkomst als laatsten te worden aangeworven in tijden van economisch hoogconjunctuur, en weer als eersten te worden ontslagen in tijden van laagconjunctuur – een fenomeen dat ook wel bekendstaat als *Last In First Out (LIFO)*.
- 77 Zie in dit verband Bart Somers' stelling dat werkloosheid bij minderheden vooral te verklaren valt door een 'attitudeprobleem': 'Rondlummelen kan nooit de norm worden. Werk aanpakken wel. Helaas wordt die mentaliteit er thuis niet altijd ingehamerd' (*De Standaard*, 17/06/2005). Voor een uitvoerige en kritische bespreking van deze discussie, zie Ico Maly 'Schuld van het slachtoffer', 14/02/06, op de website van Kif Kif: www.kifkif.be
- 78 bell hooks (pseudoniem) schrijft haar naam altijd met kleine letters, omdat ze de boodschap belangrijker vindt dan de boodschapper.

- 79 De figuur van Ayaan Hirshi Ali vormt hier allicht een goede illustratie van. Voor een kritische analyse van haar discours zie Marc de Leeuw en Sonja van Wichelen (2005).
- 80 Zie het praktijkvoorbeeld van BOEH!, een vereniging van islamitische en niet-islamitische, gesluierde en ongesluierde feministes en haar leuze 'Hoofd-doeke? De Vrouw beslist!'.
81 Een vaak gebruikt beeld, onder meer ook door Patrick Janssens (sp.a), burgemeester van Antwerpen in zijn boek *Het beste moet nog komen* (2006).
82 Zo spreekt Johan Sanctorum van het multiculturomodel (Sanctorum, 2008: 81)
83 Zie onder meer www.equalpayday.be, www.vrouwenloonwijzer.be en www.m-v.united.be
84 *Vrouwen in kleur*, toespraak van Kathleen Van Brempt op 10 december 2005. Zie www.vlaanderen.be
85 In televisieprogramma's zoals *De naaktkalender* getuigen vrouwen, die onder druk van de programmamakers naakter gaan dan ze aanvankelijk wilden, hoe blij ze zijn met die overwinning op zichzelf en hoe bevrijd ze zich voelen (om het voyeurisme van de kijker te bevredigen?). Zie ook de opinie van Sarah De Mul, *Over hoofddoeken en de borsten van Lien Van De Kelder* in *De Standaard* van 07/03/08.
86 Zie www.baasovereigenhoofd.be
87 Een voorbeeld van hoe het denken in termen van botsing van culturen hersenkrankels genereert, is de column van Mia Doornaert (*De Standaard*, 20/03/09). De onenigheid in de Algemene Vergadering van de VN tussen de westerse landen en de moslimlanden over het uit het strafrecht halen van homoseksualiteit, ziet ze als een uiting van de botsing der culturen. Ze betreurt dat het Vaticaan 'de zijde van de moslimwereld heeft gekozen', alsof het Vaticaan, behorend tot het westerse 'kamp', geen 'afwijkend' eigen standpunt zou hebben over homoseksualiteit, wat het uiteraard wel heeft.
88 Dit stuk is gebaseerd op het boek MALY (I.) (Red.). *Cultu(u)rENpolitiek. Over media, globalisering en culturele identiteiten*, Garant, Antwerpen-Amsterdam, 2007.
89 Bart De Wever en Koen Kennis, (2003, 5 februari). *Vlaams Blok extreem, niet ondemocratisch. De Standaard*, www.standaard.be/Artikel/Detail.aspx?artikelId=dss05022003_002
90 Dirks, B. (2006, 17 juni). Interview met Patrick Janssens: *Stamhoofd van Antwerpen. De Volkskrant*, www.volkskrant.nl/archief_gratis/articles570712.ece/STAMHOOFD_VAN_ANTWERPEN
91 Brinckman, B. (2005, 19 juni). Interview met Patrick Janssens: *Er bestaat een gaatje. De Standaard* www.standaard.be/Artikel/Detail.aspx?artikelId=g2p6qoqu
92 Brinckman, B. (2005, 19 juni) Interview met Patrick Janssens: *Er bestaat een gaatje. De Standaard* www.standaard.be/Artikel/Detail.aspx?artikelId=g2p6qoqu
93 Brinckman, B. (2005, 19 juni). Interview *Volgens Robert Voorhamme (SP.A) staat de migrantencultuur echte integratie in de weg. De Standaard* www.standaard.be/Artikel/Detail.aspx?artikelId=DST28092002_002

- 94 Brinckman, B. (2005, 19 juni). Interview *Volgens Robert Voorhamme (SP.A) staat de migrantencultuur echte integratie in de weg*. *De Standaard* www.standaard.be/Artikel/Detail.aspx?artikelId=DST28092002_002
- 95 Brinckman, B. (2005, 19 juni). Interview *Volgens Robert Voorhamme (SP.A) staat de migrantencultuur echte integratie in de weg*. *De Standaard* www.standaard.be/Artikel/Detail.aspx?artikelId=DST28092002_002
- 96 Thijs, T. (2009, 27 januari). *Islamofobie schokt politici*. *De Standaard*, 86 (22), 8.
- 97 Huntington (S.). *The clash of civilizations?*, Foreign Affairs, 1993. www.coloradocollege.edu/dept/PS/Finley/PS425/reading/Huntington1.html
- 98 EERST VOLUIT (HRT), (2005, 19 juni). *Somers wil allochtonen doen werken*. *De Standaard* op www.standaard.be/Artikel/Detail.aspx?artikelId=GPRFOIV7
- 99 Francis Fukuyama formuleert het End of History concept, zoals het reeds door Hegel en Marx werd verstaan, als volgt: 'It meant ... that there would be no further progress in the development of underlying principles and institutions, because all of the really big questions had been settled.' (Fukuyama, 1992, 2006: xii).
- 100 FC Poppesnor en NextGENDERation werkten aan deze vorming mee vanuit hun project *Gebroken wit*. Dat had tot doel de witte privileges in vraag te stellen. FC Poppesnor is een Antwerps feministisch collectief. NextGENDERation is een Europees transnationaal netwerk van studenten, onderzoeksters en activisten geïnteresseerd in feministische theorie en politiek en de kruispunten met antiracistische, postkoloniale, migranten-, lesbische-, queer- en anti-kapitalistische strijd.
- 101 Edward Said definieerde de term 'oriëntalisme' in 1978 in zijn boek *Orientalism*. *Western Conceptions of the Orient* als een manier van spreken, denken en schrijven (met Foucaults term, een vertoog) dat het westen een 'ander' verschaft waartegen de eigen identiteit kan worden bepaald. De geliefde idee van de verlichte, rationele, beschaafde westerling had dus de idee van de achterlijke, emotionele en onbeschaafde 'oriëntaal' nodig.
- 102 Bourdieu gebruikte de term religie om de invloed van het kapitalisme op ons denken, handelen, ervaren te omschrijven. Het 'economisme', de invloed van het bedrijfsleven op alle levensdomeinen, tekent de westerse samenleving als een religie waarin mensen onderdanig de voorschriften volgen, offers brengen, het systeem of de 'godheid' aanbidden en deze nooit in vraag (durven/mogen) stellen. Dit economisme heeft zich in een langzaam proces en op subtiele wijze in onze hoofden en lijven, in onze gehele samenleving genesteld, waardoor we het nog nauwelijks herkennen of er de vinger op kunnen leggen.