

Ceci n'est pas une voile? De Belgische hijab ter discussie

Gily Coene & Chia Longman

Inleiding

België behoort tot de groep Europese landen die, in tegenstelling tot Frankrijk, tot op heden geen algemene wetgeving hebben aangenomen die het dragen van religieuze symbolen in openbare scholen verbieden, maar waar gelijkaardige voorstellen werden ingediend.¹ Begin 2004 dienden twee Belgische senatoren van Franstalige zijde, de heer Alain Destexhe (Mouvement Réformateur Liberaux) en mevrouw Anne-Marie Lizin (Parti Socialiste) een voorstel in van resolutie “visant à garantir l'égalité des hommes et des femmes et la neutralité de l'État dans l'enseignement public obligatoire et dans les administrations publiques en interdisant le port de signes ostensibles d'appartenance religieuse”.² Gezien de Belgische federale structuur en verdeling van bevoegdheden, is deze resolutie in de eerste plaats gericht aan de federale, regionale en gemeenschapsregeringen met de vraag een regelgeving tot stand te brengen die het dragen van religieuze symbolen in scholen én andere overheidsinstellingen verbiedt.³ Hiermee wordt meteen duidelijk dat het geen evidentie is om te spreken over het ‘Belgisch’ hoofddoekendebaat, tenzij, zoals de titel aangeeft, met een stevige knipoog naar het surrealisme.

In de toelichting bij het voorstel wordt uitgebreid verwezen naar de conclusies en aanbevelingen van de Franse -commissie Stasi.⁴ De indieners stellen bijvoorbeeld de mening te delen van Jacques Chirac dat “le degré de civilisation d'une société se mesure à la place qu'y occupent les femmes. » Ook aan

¹ E. Bribosia & I. Rorive (2004), *Le Voile à l'Ecole: Une Europe divisée*, Revue Trimestrielle des droits de l'homme, pp. 941-973

² Senat de Belgique, session 2003-2004, 14 janvier 2004, 3-451/1 : Het voorstel wenst, met eerbiediging van de gewetensvrijheid, in het lager en secundair openbaar onderwijs de kleding en tekens die naar een religieuze overtuiging verwijzen, te verbieden en begrijpt daaronder opvallende tekens, zoals grote kruisen, hoofddoeken, chadors, witte mutsen of keppeltjes. Verder wenst men het ook het dragen van religieuze symbolen te verbieden voor overheidspersoneel in de uitoefening van hun ambt.

³ Als gevolg van 5 opeenvolgende staatshervormingen is België een federale staat, samengesteld uit gemeenschappen en gewesten. De gemeenschappen – de Vlaamse, Franstalige en Duitstalige – zijn voornamelijk bevoegd voor persoonsgebonden materies zoals onderwijs, taal, cultuur, jeugdbeleid, integratie van immigranten, enz. De gewesten – het Vlaamse, het Waalse en het Brusselse hoofdstedelijke – zijn bevoegd voor territoriaal gebonden aangelegenheden, zoals economie, werkgelegenheid, huisvesting, waterbeleid enz. Daarnaast heeft de federale staat belangrijke bevoegdheden zoals justitie, sociale zekerheid, landsverdediging en binnenlandse zaken, waaronder ook het immigratiebeleid behoort.

⁴ B. Stasi (2004), *Laïcité et République. Rapport de la Commission sur l'application du principe de laïcité dans la République remis au président de la République le 11 décembre 2003*, Paris, La Documentation Française

Vlaamse politieke zijde werd gepleit voor een gelijkaardig verbod. In zijn essay 'Elke dwang tot sluieren is onaanvaardbaar' houdt Minister van Buitenlandse zaken, Patrick Dewael (Vlaamse Liberale Democraten) begin 2004 eveneens een pleidooi voor een verbod, in naam van de gewetensvrijheid, de vrijheid van meningsuiting, de scheiding tussen kerk en staat en de gelijkheid tussen vrouwen en mannen.⁵ Daarop barst het media en politieke debat in alle hevigheid los.

Hoewel het bovenvermelde resolutievoorstel onmiddellijk werd verworpen en er tot op heden een algemeen verzet blijft bestaan tegen het invoeren van een regelgeving naar Frans model, zijn er in de dagelijkse praktijk diverse beperkingen op het dragen van de hoofddoek ingevoerd. Zo hebben heel wat scholen in Brussel, Wallonië en Vlaanderen bepalingen aangenomen die het dragen van de hoofddoek door leerlingen en/of leerkrachten verbieden. Het dragen van religieuze symbolen wordt ook fel bediscussieerd met betrekking tot tewerkstelling in de private en publieke sector. De tendens tot het invoeren van verboden voltrekt zich hier vooral op lokaal beleidsniveau. Een aantal steden verbiedt 'extreme' vormen van sluieren (zoals de burqa). Recent werden in steden als Antwerpen, Gent en Lier (Vlaanderen) verbodsbepalingen aangenomen met betrekking tot het dragen van opvallende religieuze symbolen door stadpersoneel dat in direct contact staat met het publiek.

De complexe Belgische politieke en federale situatie maakt het evenwel zeer moeilijk, zo niet onmogelijk om een exhaustief en éénduidig overzicht te geven van de diverse ontwikkelingen en discussies die zich voordoen met betrekking tot de hoofddoek. Als een typische paradox van negentiende-eeuwse nation-building is de Belgische staat een vat van tegenstellingen en paradoxen, die doorgaans via ingewikkelde compromissen tot fragiele evenwichten worden bezweerd. Hoewel deze complexe context het spreken over het Belgische hoofddoekendebat in vraag stelt, blijft 'la condition Belgique' niettemin bepalend en dus ook van belang om de inzetten en gevoeligheden in het debat op regionale en lokale niveaus te begrijpen en te analyseren.

In deze bijdrage willen we de nadruk leggen op de meerstemmigheid in het debat, zowel wat de inzetten, argumenten als actoren betreft.⁶ Hoewel dit verschillende invalshoeken toelaat, willen we de polemiek niet herleiden tot een tegenstelling tussen verschillende waarden, interpretaties of

⁵ P. Dewael (2004) 'Elke dwang tot sluieren is onaanvaardbaar', *De Morgen*, 1/10/2004

⁶ We richten grotendeels de aandacht op de situatie in Vlaanderen en Brussel, en eerder in de marge wordt verwezen naar de situatie in Wallonië. Dit betekent niet dat deze situatie minder relevant zou zijn. Elders gaan we hier uitgebreider op in, maar om bovengenoemde redenen echter vonden we het toch opportuun om in de titel van deze bijdrage naar de Belgische context te verwijzen. Zie G. Coene & C. Longman (2008) (ter perse) 'Gendering the Diversification of Diversity: The Belgian Hijab (in) Question' *Ethnicities*, Special issue on the Rights of Women and the Crisis of Multiculturalism, Ed. By A. Phillips & S. Saharso

tradities. Ook in België geeft de hoofddoek aanleiding tot politieke en juridische discussies over de interpretatie van de neutraliteit van het openbaar onderwijs en de scheiding van kerk en staat. Daarnaast is het debat gekleurd met – al dan niet geëxpliciteerde - overwegingen in verband met gelijkheid tussen vrouwen en mannen, integratie van migranten en accommodatie van culturele en religieuze minderheden. Deze inzetten vormen de complexe politieke en institutionele context die België zo typeert en waarbinnen de discussie over de hoofddoek aan de hand van gearticuleerde tegenstellingen vorm krijgt. De hevigheid waarmee het hoofddoekendebat wordt gevoerd is – van de zijde van dominante groepen in de samenleving - dan ook maar goed te begrijpen tegen de politieke en sociale achtergrond van onverwerkte verledens en niet of slechts deels ingeloste verwachtingen, die vandaag op een vaak ambigue wijze opspelen en zich articuleren binnen meer globale en Europese politieke tendensen. Die context vormt de achtergrond waarbinnen immigranten, en moslims in het bijzonder, in samenleving en beleid gepositioneerd worden en daarbinnen als nieuwkomers hun belangen zoeken te behartigen. De hoofddoek dient dan ook te worden begrepen als een symbool voor het afbakenen van nationale identiteiten enerzijds en van tolerantie ten aanzien van minderheden anderzijds. Zoals onderzoekers vanuit feministische invalshoek en genderstudies beargumenteren, speelt gender daarin een fundamentele rol.⁷

In het eerst volgende deel gaan we in op de discussie op het gebied van openbaar onderwijs. Daarbinnen tekenen zich twee discussies af, met name de vraag of het dragen van religieuze symbolen door leerlingen in het openbaar onderwijs een recht is, dan wel of het een inbreuk vormt op de neutraliteitsvereiste. Een andere discussie betreft de mate waarin leerkrachten religieuze symbolen kunnen dragen, met inbegrip van de vraag in welke context leerkrachten die het levensbeschouwelijke vak 'Islam' doceren in het openbare onderwijs, al dan niet een hoofddoek kunnen dragen. Het recht op levensbeschouwelijk onderwijs in openbare scholen is grondwettelijk verankerd en impliceert dat leerlingen het recht hebben op vrije keuze van onderwijs in één van de zeven erkende levensbeschouwingen en dat scholen de plicht hebben om dit onderwijs organiseren.

Vervolgens bespreken we de neutraliteitskwestie en de laïcisering van de samenleving en stuiten daarbij onvermijdelijk op de Belgische geschiedenis en de diverse politieke breuklijnen die haar kenmerken. De verhouding tussen kerk en staat en de levensbeschouwingen is historisch gegroeid en

⁷ N. Yuval-Davis (1997), *Gender and Nation*, London Sage Publications; F. Anthias (1998), *Connecting Ethnicity, "Race, Gender and Class in Ethnic Relations Research*, in D. Joly Ed., *Scapegoats and Social Actors. The Exclusion and Integration of Minorities in Western en Eastern Europe*, Hampshire, Houndmills, pp. 173-191; M. Dustin (2006) *Gender Equality and Cultural Diversity: European Comparisons and Lessons*, London: Gender Institute, London School of Economics and Political Science; J.W. Scott (2008), *The Politics of the Veil*, Princeton University Press, Princeton, New York

draagt daar tot op vandaag de sporen van. Dit brengt ons tevens tot een vergelijking met Frankrijk en Nederland. De historische banden met beide landen hebben duidelijke sporen nagelaten in de wijze waarop godsdienstvrijheid en neutraliteit onder meer in de Belgische grondwet werden verankerd. De huidige banden met deze landen hebben ook repercussies in het beleid ten aanzien van migranten en minderheidsgroepen in de verschillende taalgemeenschappen.

In het vierde deel wordt onderzocht hoe en in welke mate de verschillende opvattingen over integratie en multiculturalisme het debat over de hoofddoek beïnvloeden. De complexiteit van de Belgische samenleving noopt tot de cruciale vraag hoe immigranten en nieuwkomers zich daarbinnen als burgers en minderheden verhouden en welke posities zij daarbij kunnen innemen. Sociologen hebben zich de voorbije jaren op deze vraag toegelegd, maar impliceren daarbij in de eerste plaats de mannelijke migrant. De hoofddoekwestie verleent de vrouwelijke migrant een zichtbaarheid, zij het op een ambigue wijze. In het laatste deel wordt nader ingegaan op de positie, standpunten en acties van moslimvrouwen en witte vrouwen- en feministische bewegingen. Hoewel hier verschillen zijn tussen de beide landsgedeelten, en witte feministen en vrouwenorganisaties verdeeld zijn over de hoofddoekwestie, lijken zij veel minder gepolariseerd te zijn dan in Frankrijk, en wordt ook bij het pro-hijab activisme van moslimvrouwen, de vrije keuze van vrouwen benadrukt.

2. Tussen laïcité en actief pluralisme: de hoofddoekenwestie in het onderwijs

Discussies over de hoofddoek zijn in België, zoals in andere Europese landen, niet nieuw. Vanaf eind jaren tachtig vonden verscheidene discussies en rechtszaken plaats, bijvoorbeeld met betrekking tot het dragen van de hoofddoek op school of op pasfoto's voor identiteitskaarten. Maar in verhouding tot Frankrijk is het tot 2003 relatief windstil in het Belgische schoollandschap. Aan het begin van het schooljaar 2003-2004 doet zich echter weer een controverse voor wanneer het Franstalige atheneum II van Laken, een school met 80 % leerlingen van migrantenorigine, een verbod instelt op het dragen van de hoofddoek, en de meisjes die weigeren hun hoofddoek af te nemen naar huis stuurt. Het verbod zou, aldus de studieprefect, zijn ingevoerd om paal en perk te stellen aan de oprukkende radicalisering.⁸ Op dat moment is het verbod nochtans geen uitzondering in Brussel. De meerderheid van de scholen kent intussen een dergelijk verbod.⁹ Het incident haalt echter de media-aandacht door de gebeurtenissen die zich op dat moment in Frankrijk afspelen en de protestmarsen van de

⁸ 'Le port du voile à l'école en question à Bruxelles', *La Libre Belgique*, mis en ligne le 27/08/2003; 'Hoofddoeken verboden', krantenartikel, *De Standaard*, 08/09/2003

⁹ M. Bouselmati (2002). *Le voile contre l'intégrisme : le foulard dans les écoles*, Labor, Bruxelles

Brusselse actiegroep ‘Touche pas à mon foulard’ en de Arabische Europese Liga¹⁰. De media en politieke discussie rond de hoofddoek escaleert en zoals hoger aangegeven, komt het begin 2004 zelfs tot een voorstel vergelijkbaar met de Franse wet op de laïcité van maart 2004.¹¹

Op het moment van dit schrijven, vier jaar later, hebben ondanks de aangehouden weerstand tegen een algemeen verbod op hoofddoeken en andere religieuze symbolen in het onderwijs en publieke ruimtes, steeds meer scholen in België een bepaling opgenomen in hun schoolreglement die het dragen van een hoofddoek door leerlingen uitsluit. Naast Brussel, heeft het verbod vooral ingang gevonden in steden als Antwerpen (Vlaanderen) en Charleroi (Wallonië). Doorgaans gaat het niet expliciet om een hoofddoekenverbod, want dit zou strijdig zijn met het anti-discriminatiebeginsel, maar wel om een verbod op het dragen van een hoofddeksel of religieuze tekenen. Hoewel geen precieze cijfers voorhanden zijn, meldde de krant *Le Soir* dat op het einde van vorig schooljaar 90% van de Brusselse scholen een dergelijk verbod zou toepassen.¹²

Zowel op het niveau van de departementen onderwijs van de Franstalige en de Vlaamse Gemeenschap als de verschillende koepels en inrichtende machten van de onderwijsnetten zijn er tot op vandaag geen duidelijke richtlijnen die bepalen of een school al dan niet het dragen van een hoofddoek kan verbieden of toelaten. Terwijl het officieel onderwijs meer prominent aanwezig is in het Franstalige landsgedeelte, behoort de meerderheid van de scholen in Vlaanderen tot het katholieke onderwijsnet. Katholieke scholen verbieden doorgaans de hoofddoek maar tolereren uiteraard wel het dragen van katholieke symbolen. Het katholieke onderwijs telt globaal gesproken het minste aantal kansarme leerlingen en leerlingen van migrantenorigine. De weigering om leerlingen van verschillende religieuze achtergronden op te nemen versterkt dan ook de kloof tussen ‘witte’ elitaire katholieke scholen en ‘gekleurde’ en achtergestelde openbare scholen. Dit verklaart mede de gevoeligheid vanwege officiële schoolbesturen voor de hoofddoek als een zichtbaar teken

¹⁰ AEL is een identiteitsbeweging (voornamelijk jonge Moslims) die in 2000 in Antwerpen ontstond maar ook actief is in Nederland. Hoewel de beweging nu uit de media-aandacht is verdwenen, is er haar beginjaren vanwege de overheid zeer repressief opgetreden tegen de beweging en werden meermaals beschuldigingen geuit van islamisme.

¹¹ La loi du 15 Mars 2004 sur le port des signes religieux ostensibles dans les établissements d'enseignements publics

¹² M. De Meulenaere & H. Dorzee "Société Légaux et pertinents, les règlements d'ordre intérieur ? Une étude critique : Ces règlements scolaires à peine voilés", *Le soir*, 23/06/2007, pp.2-3

Om diverse redenen is het moeilijk om een exact beeld weer te geven van de situatie op het terrein. Ten eerste zijn de onderwijsbevoegdheden in België gefederaliseerd. Zo is de Vlaamse Gemeenschap bevoegd voor het onderwijs in de Vlaamse provincies¹² en voor de Nederlandstalige scholen in Brussel, de Franse gemeenschap is bevoegd voor het onderwijs in de Waalse provincies en de Franstalige Scholen in Brussel. Ten tweede is het geregionaliseerde onderwijs geïnstitutionaliseerd in verschillende ‘zuilen’ of schoolnetten, met een eigen beslissingsstructuur en autonomie.

van het ‘anders-zijn’ van minderheden.

Recent bekrachtigde de Raad van het Vlaamse gemeenschapsonderwijs het belang van een ‘actief pluralisme’ én de neutraliteitsvereiste, zoals die wordt toegelicht in de neutraliteitsverklaring die elke schoolbestuur in het gemeenschapsonderwijs dient te ondertekenen.¹³ Ze benadrukt daarbij dat de lokale schoolbesturen zelf het best geplaatst zijn om specifieke regelingen te treffen. Het standpunt van ‘actief pluralisme’ impliceert onder meer dat leerlingen het recht hebben om voor hen eigen levensovertuiging uit te komen, voor zover de rechten van anderen niet worden geschonden. Het actieve pluralisme wordt gelanceerd als alternatief voor het eerdere ‘passieve pluralisme’ die wel geleid heeft tot een vreedzame verzuiling, maar de interactie en dialoog tussen verschillende levensbeschouwingen en religies verhinderd heeft.¹⁴

Wat het dragen van religieuze symbolen op school betreft, wordt wel een duidelijk onderscheid gemaakt tussen leerkrachten en leerlingen. Personeel wordt – in de geest van de neutraliteitsvereiste – niet toegestaan duidelijke tekenen van hun levensbeschouwing te dragen. Voorts dienen ook de gebouwen vrij te zijn van religieuze symbolen. Wat het personeel betreft is er evenwel een uitzondering voor de leerkrachten levensbeschouwelijke vakken. De Belgische Grondwet garandeert immers de vrije keuze van godsdienstig en levensbeschouwelijk onderricht voor alle leerplichtige leerlingen, alsook de ten laste neming daarvan door de overheid. In dat opzicht kent de neutraliteit in het openbaar onderwijs een heel andere invulling dan in Frankrijk. Concreet houdt dit in dat leerlingen in openbare scholen – zowel in Vlaanderen, Brussel als Wallonië – het vak Islam kunnen kiezen en dat de scholen dit verplicht moeten inrichten, ook al is er bijvoorbeeld maar één leerling die daarom verzoekt.

Naar aanleiding van de controverse over het ontslag van twee leerkrachten Islamitische godsdienst in een Brusselse openbare school in 2006, die weigerden om buiten de lessen Islamonderricht hun hoofddoek af te nemen, stelde het Vlaamse Gemeenschapsonderwijs dat leerkrachten levensbeschouwelijke vakken worden toegestaan om levensbeschouwelijke symbolen buiten de lessen te dragen, maar niet wanneer de leerkracht andere opdrachten uitvoert waarbij hij/zij aan

¹³ GO! Onderwijs van de Vlaamse Gemeenschap. Brochure zuurstof voor de toekomst, Gemeenschapsonderwijs;

<http://www.gemeenschapsonderwijs.be/SiteCollectionDocuments/061661GMOMEMORANDUM.pdf>

¹⁴ Manifest: “Diversiteit ... een troef van het gemeenschapsonderwijs”, september 2005, In GO! Congres. Actief Pluralisme: uitdaging tot dialoog, 30 april 2008, congresmap.

waarden-, kennis- of visieoverdracht doet.¹⁵ Hoewel deze situatie vrij kunstmatig mag lijken, zeker vanuit het perspectief van de betrokken leerkrachten, is ze bijzonder typerend voor de wijze waarop wordt getracht de klassieke neutraliteit (in termen van objectieve terughoudendheid van de overheid ten opzichte van specifieke levensbeschouwingen) te verzoenen met een actief ondersteunende houding ten aanzien van de diversiteit aan levensbeschouwingen. Dit laatste dringt zich steeds meer op tegen de achtergrond van een verderschrijdende diversifiëring van de samenleving en de praktische onhaalbaarheid om voor elke religieuze en levensbeschouwelijke groep een verzuild alternatief te voorzien.

Deze filosofie van het ‘actief pluralisme’ krijgt in Vlaanderen de laatste jaren vorm en verwijst naar een alternatieve houding voor de ‘passieve’ neutraliteit die terughoudendheid van de politiek en de overheid vraagt op gebied van religie en levensbeschouwing. Actief pluralisme staat dan voor openheid ten aanzien van de ander en het maximaal ondersteunen en erkennen van de diversiteit. Intussen zijn termen als actief pluralisme en diversiteit goed ingeburgerd en zijn ze in geen enkele beleids- of andere context in Vlaanderen weg te denken. Dit is echter in bepaalde opzichten misleidend: actief pluralisme en diversiteitsbeleid vormen geen controversieel gegeven - voor zover ze niet raken aan de plaats van godsdienst en uitdrukkingen van geloof in de publieke sfeer. Zo wordt het gegeven dat leerlingen verschillende levensbeschouwingen kunnen uiten en dat verschillende levensbeschouwelijke vakken worden onderwezen als typerend gezien voor het actief pluralistische project van het gemeenschapsonderwijs, waarmee het zich profileert ten aanzien van het katholieke vrij maar gesubsidieerde onderwijs. Tegelijkertijd benadrukken de beperkingen ten aanzien van leerkrachten en het verbod op symbolen in de gebouwen precies de neutraliteitsvereiste in termen van laïcité.

Omdat iedere afzonderlijke scholengroep zelf kan bepalen of hun schoolreglement het dragen van een hoofddoek door leerlingen uitsluit, is de situatie zeer verschillend: zo verbiedt de ene openbare school het dragen van een hoofddoek, terwijl een andere school dit wel toelaat.¹⁶ Hoe democratisch de decentralisatie van de beslissingsbevoegdheid naar de lokale schoolbesturen mag lijken, het draagt niet noodzakelijk bij tot een grotere tolerantie. Hoe meer scholen een dergelijk verbod

¹⁵ Beslissing van de Raad van het onderwijs van de Vlaamse Gemeenschap naar aanleiding van het arrest van de Raad van State 175.886 van 18 oktober 2007

¹⁶ Naast het gemeenschapsonderwijs omvat het openbare onderwijs ook nog het provinciale, stedelijke en gemeentelijke onderwijs, waarvoor de respectieve besturen – met een zeer variabele politieke samenstelling - verantwoordelijk zijn. Dit zorgt in de praktijk dan ook voor heel wat onduidelijkheid.

hanteren, hoe meer andere scholen geneigd lijken te zijn in hun voetsporen te treden, al is het maar om de concentratie van leerlingen van migrantenorigine tegen te gaan. In het kader van een algemene tendens tot juridisering die zich in het onderwijs voltrekt, nemen scholen in hun schoolreglement een meer proactieve houding aan, wat eveneens bijdraagt tot een escalatie van beperkingen. Bij het inschrijven van de leerlingen dienen ouders immers het schoolreglement voor akkoord te ondertekenen. Wie niet akkoord is heeft in theorie de vrijheid om zich tot een andere school te wenden. Totnogtoe werd geen enkele klacht tegen beperkingen op het dragen van een hoofddoek in een school door een rechtbank in het gelijk gesteld. De laatste tijd wordt dan ook vanuit andere hoek aangedrongen op een meer algemene en politieke beslissing, die grenzen stellen aan het opleggen van deze beperkingen. Gegeven de fragmentatie van het onderwijslandschap, en de politieke geladenheid van de kwestie lijkt het eerder onwaarschijnlijk dat men op het niveau van de bevoegde onderwijsministeries en/of de scholenkoepels een dergelijk algemeen standpunt zal (kunnen) innemen.

3. Quand il pleut à Paris, il bruine à Bruxelles?

Dat gebeurtenissen in Frankrijk een belangrijke invloed hebben, hoeft niet te verwonderen. Voor haar onafhankelijkheid in 1830, was het Belgische grondgebied onder – respectievelijk – Frans en Nederlands bestuur en dit heeft een belangrijke stempel nagelaten op de situatie in verband met godsdienstvrijheid, de relatie tussen kerk en staat en de interpretatie van neutraliteit. In tegenstelling tot de Franse neutraliteit, zoals aangenomen in de wet op de scheiding van kerk en staat van 1905¹⁷, gaf de Belgische grondwet van 1831 uiting aan een regime van ‘activiteit neutraliteit’. Tot op vandaag worden verschillende godsdiensten, maar ook de niet-confessionele levensbeschouwingen, door de Belgische overheid erkend en gesubsidieerd. Naast de katholieke godsdienst erkende de Belgische staat vrij snel het Protestantisme, de Anglicaanse kerk het Jodendom, en meer recent de Islam (1974), de Grieks-orthodoxe kerk (1985) en de niet-confessionele en vrijzinnige organisaties (1993). In 2007 verleende de bevoegde Minister van Justitie, Laurette Onkelinx (Parti Socialiste) ook haar principiële goedkeuring aan de erkenning van het Boeddhisme als een niet-confessionele levensbeschouwelijke gemeenschap. Opmerkelijk en uniek in Europa is dat de niet-confessionele levensbeschouwelijke gemeenschappen – la laïcité organisée - op grond van gelijkberechtiging met de erediensten erkenning en subsidiëring heeft

¹⁷ Loi de séparation des Eglises et de l'Etat du 9 décembre 1905

kunnen afdwingen van de Belgische overheid¹⁸. In Vlaanderen zijn deze niet-confessionele organisaties verenigd in de Unie van Vrijzinnige Verenigingen, in Wallonië in de Centres d'Action Laïques.

Hoewel de Belgische aanpak van het omgaan met religieuze diversiteit wel eens vergeleken wordt met het Nederlandse 'verzuilings' model, zijn de zuilen in Nederland religieus, terwijl ze in België in politieke en ideologische termen zijn onderscheiden. In tegenstelling tot Nederland kent België tot voor kort geen noemenswaardig 'religieus' pluralisme, maar bleef, net zoals Frankrijk, overwegend katholiek. Vandaag wordt het maatschappelijke middenveld (onderwijs, ziekenhuizen, mutualiteiten, vakbonden etc) ingenomen door de grootste twee zuilen, met name de christelijke (Vlaanderen) en socialistische (Wallonië) zuil en een kleinere liberale zuil.

Eerder dan het resultaat van een bewust na te streven ideaal of ideologie is de praktijk van de 'actieve neutraliteit' vooral het resultaat van politieke compromissen en fragiele evenwichtsoefeningen. De verschillende historische typische breuklijnen die kenmerkend zijn voor de complexe en surrealistisch aandoende Belgische situatie, komen vandaag opnieuw – zij het dan in andere termen en met nieuwe actoren – tot uiting in de zogenaamde hoofddoekendiscussie. Naast de tekenende breuklijn tussen katholieken en vrijzinnigen en de socio-economische tussen arbeid (socialisten) en kapitaal (liberalen) heeft de linguïstisch-communautaire breuklijn ertoe geleid dat de Belgische federale staat een strikte logica van multiculturele erkenning toepast wat taalgemeenschappen betreft. Die erkenning wordt echter niet op alle vormen van 'diversiteit' toegepast. Waar die erkenning institutioneel is verankerd, wordt aan nieuwkomers en nieuwe minderheden de mogelijkheid geboden om hun belangen in termen van gelijkberechtiging te articuleren. Tegelijkertijd vormt dit kader een belemmering voor nieuwkomers en nieuwe minderheden om 'naast' deze breuklijnen, compromissen en zuilen een eigen zelfstandige belangen en eisen te articuleren.¹⁹ Zo zien moslimvrouwen zich geplaagd voor een 'keuze' om hun eisen en belangen binnen het vigerende institutionele kader te articuleren in termen van religieuze gelijkberechtiging, multiculturele accommodatie en/of gelijke kansen tussen vrouwen en mannen. Dit geldt eveneens op het niveau van sociale bewegingen en middenveldorganisaties. Zo zijn de vrouwenbewegingen in België niet alleen geregionaliseerd maar doorgaans verbonden aan

¹⁸ W. Callewaert, L. De Droogh, A. Fivé, A. Ketelaer, P. Vandernacht: Verhouding staat, kerk en vrijzinnigheid in Europa. Een rechtsvergelijkende studie, Brussel, Centrale Vrijzinnige Raad, 1996

¹⁹ D. Jacobs (2006), Collectieve belangenbehartiging bij allochtonen, In: E. Brems & R. Stockx (Eds.) *Recht en minderheden. De ene diversiteit is de andere niet*. Brugge, Die Keure, pp. 187-200

verschillende ‘zuilen’, wat de vraag oproept of moslima’s een eigen beweging of groep kunnen vormen, dan wel dienen aan te sluiten bij de bestaande vrouwen- of migrantenorganisaties. De vraag of de genderdimensie een plaats vindt of kan vinden ‘naast’ of ‘in’ de diverse vormen van diversiteit die de Belgische context kenmerkt, hebben we elders uitvoeriger besproken.²⁰

De impact op de hoofddoekencontroverse van de nieuwe politieke en maatschappelijke breuklijn die zich voornamelijk de laatste decennia in Vlaanderen heeft ontwikkeld kan nauwelijks onderschat worden. Het xenofobische discours van de extreem rechtse nationalistische partij ‘Vlaams Belang’ kent in Vlaanderen een groot electoraal succes, en oefent daarmee een ambigue invloed uit op het politieke en maatschappelijke discours en beleid met betrekking tot migratie en integratie. Dit leidt er onder meer toe dat de hoofddoekencontroverse in Vlaanderen vaak wordt herleid tot een tegenstelling tussen een rechts en racistisch anti-hijab discours versus een progressief tolerant pro-hijab discours. De kwestie vormt daarmee ook de inzet waarmee politieke partijen het succes van extreem rechts willen counteren. Zo wordt met een anti-hijab discours betracht de verongelijkte Vlaamse Belang kiezer terug te winnen, terwijl met een pro-hijab discours de steun van een ‘progressief’ en migrantenelectoraat wordt gezocht.

4. Ceci n’est pas une voile

Opeenvolgende staatshervormingen en een decentralisatie van beleidsinstrumenten tussen die regio’s hebben een verschil in beleid ten aanzien van migranten en minderheden tussen Vlaanderen en Wallonië versterkt, waardoor minstens twee verschillende filosofieën ten aanzien van de integratie van minderheden zijn vast te stellen. Zo is het Vlaamse ‘multiculturalisme’ sterk geïnspireerd op het eerdere Nederlandse minderhedenbeleid en ligt in de lijn van het Angelsaksische model (Jacobs, 2004). Het integratiebeleid aan Franstalige zijde is sterker gelieerd aan het Franse en republikeinse burgerschapsmodel. Het zal dan ook niet verwonderen dat in eerste instantie de hoofddoekencontroverse meer uitgesproken was in Brussel en Franstalig België. Dit gezichtspunt is echter misleidend indien men op grond hiervan een meer tolerantere houding in zagezegd ‘multicultureel’ Vlaanderen zou verwachten. Dit lijkt niet het geval te zijn, of wordt tenminste niet ondubbelzinnig empirisch ondersteund.

²⁰ G. Coene & C. Longman, op.cit.; G. Coene & C. Longman (2007), Voorbij de onzichtbaarheid of naar een verdere stigmatisering van ‘dé allochtone vrouw’ in een actief pluralistisch Vlaanderen? *Tijdschrift voor Migrantestudies*, 22^e jrg, nr. 4, pp. 179-198.

Zoals Hassan Bousetta en Dirk Jacobs vaststellen, kan het Belgische hoofddoekendebat tellen als een typisch voorbeeld van het Belgisch multicultureel pragmatisme.²¹ Dit impliceert dat substantiële debatten en eenduidige posities ten aanzien van de publieke erkenning van de culturele en religieuze praktijken van minderheden in de publieke sfeer worden vermeden en dat beslissingen worden overgelaten aan de civiele maatschappij en de rechtspraak. Er is wat dit betreft dan ook een aanzienlijk onderscheid tussen 'debatten' over multiculturele kwesties aan de ene kant en de 'praktijk' van multicultureel beleid aan de andere.

Als voorbeeld van dergelijk debat kan een initiatief worden aangehaald vlak na de afkeuring van het door de Franse Commissie Stasi geïnspireerd wetsvoorstel dat werd ingediend in 2004. Toenmalige Minister van Maatschappelijke Integratie en Gelijke Kansen Marie Arena (PS) lanceerde – de federale 'Commissie Interculturele Dialoog'.²² Hoewel het voorstel tot een hoofddoekenverbod de grote aanleiding vormde tot de oprichting van deze Commissie, wordt het in het eindrapport dat geleverd werd in mei 2005 slechts behandeld in de marge van interculturaliteit op school.²³ Naar aanleiding van terreinonderzoek beschouwt de Commissie de zogenaamde hoofddoekenkwestie niet als het meest onrustwekkende verschijnsel en concludeert in haar rapport dat "er in elk geval een consensus bestaat over het feit dat de echte inzet van het debat over interculturaliteit zich elders situeert dan op het terrein van de hoofddoek", en dat ongetwijfeld het belang in de media werd overdreven ten gevolge van de polemiek, in Frankrijk ontstaan naar aanleiding van de wet betreffende het dragen van religieuze tekenen.

Zowel wat leerlingen als leerkrachten betreft, worden binnen de Commissie drie standpunten onderscheiden, gaande van een veralgemeend verbod, tot een meer soepele houding die voor alles de dialoog in de scholen moet bevorderen, tot een wetgevend initiatief dat de vrijheid garandeert om op school religieuze tekenen te dragen. Vele leden van de Commissie achtten het niet wenselijk dat België de weg van Frankrijk opgaat. Daarbij wordt gewezen op de verschillen in geschiedenis,

²¹ H. Bousetta & D. Jacobs (2006), 'Multiculturalism, citizenship and Islam in problematic encounters in Belgium', in T. Modood, A. Triandafyllidou & R. Zapata-Barrero (eds.), *Multiculturalism, Muslims and Citizenship. A European Approach* (pp. 23-36). London: Routledge.

²² De commissie hield drieëndertig plenaire zittingen waarin 68 deskundigen werden gehoord, 24 vergaderingen van werkgroepen en rondetafels met meer dan negentig getuigen en een dertigtal privé-gesprekken. Ook buitenlandse deskundigen werden uitgenodigd. De commissie kreeg meer dan honderd memoranda toegestuurd en talloze oriëntatienota's.

²³ Delruelle, E. & Torfs R. (2005) *Commissie voor Interculturele Dialoog. Eindverslag en getuigenissen*. Overhandigd aan de Minister van Gelijke Kansen, Sociale Integratie en Interculturaliteit, Christian Dupont, mei 2005. (www.intercultureledialoog.be)

grondwet en structuur van de schoolinstellingen. De Commissie sluit echter niet uit dat het nodig kan zijn om maatregelen te treffen, maar dat deze moeten aansluiten bij het principe dat elke individu zijn eigen identiteit moet kunnen kiezen zonder uitgesloten te worden of het respect van anderen te verliezen.²⁴ Opmerkelijk is alvast dat in tegenstelling tot het wetgevend initiatief van Lizin & Destexhe, de commissie in de bespreking van de hoofddoek niet verwijst naar gendergelijkheid. Dat kan erop wijzen dat de Commissie dit thema ofwel te controversieel, dan wel dat ze het in de discussie niet relevant vond.

De Commissie behandelde ook het vraagstuk van de neutraliteit van overheidsambtenaren in de uitoefening van hun functie. Hier is ze eensgezind van mening dat de neutraliteit een basiswaarde is van een democratische rechtsstaat, maar stelt dat er verschillende interpretaties aan kunnen worden gegeven. Men kan de neutraliteit laten gelden door de inclusie van verschillen ofwel door de verschillen te neutraliseren, aldus het rapport. Hoewel de Commissie geen uitspraak deed over welke interpretatie van neutraliteit verkieslijk is, lanceerde ze hiermee wel de idee van een 'alternatieve' namelijk 'inclusieve' invulling van neutraliteit.²⁵ Hoewel het rapport uiteindelijk eerder verkennend dan adviserend was, bleek het concept van de inclusieve neutraliteit wel die groepen te inspireren die het toelaten van een hoofddoek in openbare diensten bepleiten. Daardoor werd de inzet van het debat niet langer de vraag hoe individuele godsdienstvrijheid en andere fundamentele rechten en beginselen (zoals non-discriminatie, gendergelijkheid, gelijke kansen op de arbeidsmarkt) zich in concrete situaties verhouden tot de vereiste van neutraliteit, maar werd de 'Belgische' invulling van neutraliteit als zodanig en de verhouding tussen kerk en staat tot centrale inzet van het debat. De inclusieve neutraliteitsgedachte wil uiting geven aan het multiculturele karakter en de diversiteit in de Belgische samenleving, terwijl de republikeinse neutraliteitsgedachte de eenheid en individuele gelijkheid wenst te benadrukken.

Zoals voor de hoofddoekkwestie in het onderwijs geldt, belet dit echter niet dat de praktijksituatie ook op het gebied van openbare functies in de verschillende landsgedeelten intern sterke verschillen kan vertonen. Zoals hoger aangegeven, nam de stad Antwerpen na de gemeenteraadsverkiezingen

²⁴ *ibid.* pp. 89-90

²⁵ Volledigheidshalve dient te worden toegevoegd dat de Commissie wel van oordeel is dat de afwezigheid van religieuze tekenen in openbare gebouwen wel de regel moet zijn, en dat de overheid meer inspanningen moet leveren om bepaalde openbare plaatsen verder te neutraliseren, met uitzondering van zeldzame religieuze tekenen die een grote historische of culturele waarde hebben. In dat opzicht wordt niet gepleit voor een 'inclusieve' neutraliteit. Dit zou immers concreet inhouden dat verschillende religieuze tekenen in openbare gebouwen worden toegelaten.

van 2006 in haar bestuursakkoord een richtlijn op die het dragen van symbolen die verwijzen naar de religieuze, levensbeschouwelijke, politieke en andere overtuigingen niet toestaat aan personeelsleden in rechtstreeks klantencontact. Vergelijkbare verboden werden ook in steden zoals Gent en Lier gestemd, al dan niet op basis van andere politieke coalities.

5. “Niet over onze hoofden heen” en “baas over eigen hoofd”: feministisch pro-hijab activisme

Begin 2004 bereikte de Belgische hoofddoekcontroverse in de media haar hoogtepunt toen de toenmalige Minister van Binnenlandse Zaken Patrick Dewael een opiniestuk getiteld “Elke dwang tot sluieren is onaanvaardbaar” in toonaangevende Vlaamse en Waalse kranten publiceerde. In dit stuk bepleitte de Minister een verbod op het dragen van de hoofddoek in het gemeenschapsonderwijs en de openbare diensten, hetgeen vervolgens ook navolging kreeg met het voorstel van Lizin en Destexhe. Dewael beroept zich eveneens zowel op het neutraliteitsprincipe als op de gelijkheid van vrouwen en mannen, maar de emancipatie – of beter gezegd de veronderstelde onderdrukking - van moslimvrouwen geniet zijn bijzondere aandacht.

In het opiniestuk wordt selectief verwezen naar een aantal getuigenissen van moslimvrouwen (vooral in de Franse context) die ‘de sluier hebben afgedaan’ en omstreeks deze periode over hun ervaringen publiceerden of in de media bekendheid verwierven. Dewael beroept zich bijvoorbeeld op het anti-hijab standpunt van auteurs zoals Samira Bellil, Fadéla Amara en de Iranese Chahdortt Djavann. Zij betogen volgens hem dat alle vormen van sluieren symbolisch zijn voor de status van de vrouw als ‘seksobject’ en ‘potentiële zondares’ en dat moslimmeisjes in de Franse voorsteden zich sluieren uit bescherming tegen mannelijke seksuele agressie. Een andere ‘bevrijde’ seculiere moslima waarnaar de auteur refereert, is de Nederlands-Somalische politica Ayaan Hirsi Ali. Nog voor haar internationale ‘doorbraak’ had Hirsi Ali al in Vlaanderen publieke bekendheid en zekere populariteit verworven onder menigeen rechtse en liberale politicus voor haar scherpe kritiek op de islam, die zij percipieert als dé centrale factor in de verklaring voor het integratieprobleem van minderheden in Nederland.²⁶ Hoewel Hirsi Ali de precaire positie van vele minderheidsvrouwen op de politieke agenda heeft geplaatst, wordt haar anti-islamitische houding niet in dank afgenomen door veel moslimvrouwen, en rest nog de vraag welke effect dit eigenlijk heeft gehad in termen van aandacht en steun voor het bestaande activisme onder vele zwarte en migrantenvrouwen geleid²⁷

²⁶ A. Hirsi Ali (2002), *De zoontjesfabriek: over vrouwen, islam en integratie*. Amsterdam, Augustus.

²⁷ H. Ghorashi (2003). ‘Geen ruimte voor dialoog met moslim vrouwen: De arrogante inslag van de huidige vertogen over Islam’, *Tijdschrift voor feministische antropologie* 24(1):22-30; Brouwer, L. & Ypeij, A. (2003)

Gedurende de Vlaamse hoofddoekendiscussie in de media en politiek werd er – verscheidene protestmarsen in Antwerpen en Brussel en lezersbrieven in de kranten ten spijt – niet of slechts zeer beperkt naar de stem van moslima's zelf geluisterd, en grotendeels 'over hun hoofden' heen gedebatteerd.²⁸ Als reactie hierop ondertekenden een 32-tal allochtone vrouwenorganisaties een open brief gericht aan Minister Patrick Dewael. Deze mobilisatie kreeg verder vorm in de oprichting van zelforganisaties zoals het Actiecomité van Moslimvrouwen uit Vlaanderen (AMV) en het platform 'Blijf van mijn hoofddoek' (BOEH!) in Mechelen die lanceerde een petitie tegen elke maatregel die het dragen van de hoofddoek op school inperkt.²⁹ In kritiek op het dominante vertoog rond de veronderstelling dat hoofddoekdragende vrouwen 'gedwongen' worden of onmogelijk 'geëmancipeerd' zouden zijn, hebben organisaties zoals het AMV en de Brusselse Al-Marifa zelf hun enquêtes georganiseerd onder moslima's ten aanzien van het al dan niet dragen van de hoofddoek.³⁰ Organisaties zoals Femmes Musulmanes de Belgique (actief in Brussel, Luik en Charleroi) trachten eveneens de beeldvorming rond de hoofddoek en de stereotypering van moslimvrouwen bij te stellen via persberichten, debatten en interculturele dialoog.

Wat zowel de verdere ontwikkeling van activisme door minderheidsvrouwen als de positioneringen van de vrouwenbewegingen in België betreft, kan een andere, maar niet minder gediversifieerd beeld geschetst worden vergeleken met Frankrijk.³¹ Feministen en witte vrouwenorganisaties hebben zich niet expliciet uitgesproken tegen de hoofddoek, en spreken zich in enkele gevallen zelfs heel uitdrukkelijk uit tegen een hoofddoekenverbod. Met uitzondering van de feministisch PS senator Anne Marie Lizin, heeft de meerderheid van de Belgische – met inbegrip van allochtone - politica's zich niet uitgesproken tegen de hoofddoek,. Terwijl het hoofddoekdebat in Franssprekend België sterker beïnvloed lijkt door het Frans debat over *laïcité*³², nemen ook hier in de praktijk vrouwen en feministische organisaties van diverse politieke pluimage zeer gevarieerde posities aan gaande van anti tot pro-hijab posities en tussenliggende posities. Algemeen is de houding van witte

'Gender en etniciteit: strijd om burgerschap in Nederland', *Tijdschrift voor feministische antropologie* 24(1): 3-14

²⁸ C. Longman (2003), Over our heads? Muslim Women as Symbols and Agents in the Headscarf Debate in Flanders, Belgium, *Social Justice, Anthropology, Peace and Human Rights*, ' (3_4), pp. 300-332

²⁹ www.blijfvanmijnhoofddoek.be (access date: 29/04/08)

³⁰ AMV (2005) 'AMV Enquête rond de hoofddoek', *Vooruit!* Driemaandelijks tijdschrift van het AMV 1(2): 25-28; Al Ma'rifa (De Kennis) v.z.w. (2004) *Onderzoeksrapport "Het dragen van de hoofddoek: vrije keuze of dwang?"*. Brussel: april-juni 2004.

³¹ Ezekiel, J. (2006) 'French Dressing: Race, Gender and the Hijab Story', *Feminist Studies* 32 (2): 256-278; Winter, B. (2006) 'Secularism aboard the Titanic: Feminists and the Debate over the Hijab in France', *Feminist Studies*, 32(2): 279-29

³² Cf. G. Geerts, *L'école à la preuve du voile*, Editions Labor, 2006

feministen en vrouwenorganisaties in Vlaanderen pragmatisch te noemen, waarbij het vermijden van stigmatisering in de Vlaamse xenofobe context en de concrete lotsverbetering van vrouwen in minderheidsgroepen centraal staan.³³ Het door de Vlaamse Minister van Gelijke Kansen geïntroduceerde gender en diversiteitsbeleid, dat transversaliteit centraal plaatst, stimuleert ook het zoeken naar aansluiting van de klassieke witte vrouwenorganisaties met vrouwen uit nieuwe minderheidsgroepen. In haar beleidsbrief (2004- 2009) hanteert de Minister het discours van transversale gelijke kansen en intersectionaliteit, en plaats de emancipatie van allochtone en moslimvrouwen bovenaan de agenda.

Sommige organisaties hebben zich aangesloten bij bi-communautair en bi-linguïstische platforms voor en tegen hoofddoekverboden in scholen en openbare diensten. Organisaties zoals het gesubsidieerde Vlaamse Steunpunt voor Allochtone Meisjes en Vrouwen, een koepelorganisatie van diverse migrantenvrouwenorganisaties actief in Vlaanderen en Brussel, verdedigen het recht op het dragen van een hoofddoek door leerlingen, leerkrachten en overheidsbeambten. Andere organisaties zoals de meer recent gelanceerde Belgische tak van Ni Putes Ni Soumises nemen een uitgesproken anti-hijab positie in. Deze beweging is tot op heden enkel in Franssprekend België actief en haalt zeker niet de media-aandacht of publieke aandacht zoals in Frankrijk het geval is.

Enkele witte en minderheidsvrouwenorganisaties hebben recentelijk ook naar aanleiding van de hoofddoekkwestie de rangen gesloten, vooral na aanleiding van het verbod op het dragen van religieuze symbolen voor overheidsbeambten in loketfuncties bij het stadsbestuur van de stad Antwerpen begin 2007. Het actieplatform BOEH! (Baas over eigen Hoofd) kant zich tegen iedere dwang tot 'ontsluieren'. Campagnes werden gelanceerd (met petitie, acties bij het stadhuis, etc) in de steden Antwerpen, Gent en Lier met slogans zoals 'Hoofddoek? de vrouw beslist'. Het platform BOEH! lanceerde een postercampagne waarop enkele bekende autochtone en allochtone Vlamingen te zien zijn die de slogan 'hoofddoek? de vrouw beslist' onderschrijven. Dergelijke acties en coalities alluderen duidelijk aan de retoriek van het tweedegolf feminisme in verband met het recht op keuzevrijheid inzake abortus. Zij volgen daarmee de lijn van het pro-hijab activisme in Frankrijk zoals dat van Christine Delphy (van Collectif Une Ecole pour Toutes et Tous) en Europese initiatieven zoals de Assembly for the Protection of Hijab.

Tot slot

³³ G. Coene (2007), *Etre Féministe, ce n'est pas exclure! Le pragmatisme féministe dans le débat sur le multiculturalisme en Flandre*, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 23, pp. 79-105

Hoewel België dus geen gelijkaardige wetgeving heeft aangenomen zoals Frankrijk, verhindert dit niet dat de situatie in de praktijk gelijkaardige vormen aanneemt. Dat klinkt enerzijds, gezien de vrij grote weerstand tegen een gelijkaardig verbod als in Frankrijk bijzonder paradoxaal. Zoals we in het eerste deel van deze bijdrage uitvoerig hebben besproken, is deze situatie echter niet zo vreemd en kan ze zelfs eerder als typerend worden gezien voor de 'Belgische compromissituatie'. Interessant is alvast de vaststelling dat, hoewel aan Franstalige en Nederlandstalige zijde op het niveau van het discours verschillen zijn te verwachten en op te merken, bijvoorbeeld in verband met de betekenis van neutraliteit en 'laïcité' alsook op vlak van het integratiebeleid ten aanzien van migranten en minderheden, de situatie in de praktijk vaak niet fundamenteel verschillend lijkt te zijn. Ondanks het verzet tegen het invoeren van een algemeen verbod op het dragen van religieuze symbolen zien we dat in de verschillende landsgedeelten en in diverse contexten toch expliciete beperkingen worden geformuleerd op het dragen van de hoofddoek.

Controverses rond de hoofddoek en sluieren reiken verder dan enkel een 'stukje stof' en zijn onbetwistbaar 'gendered'. Zoals diverse feministische en postkoloniale analyses aantonen, is er een brede historische neiging om discours met betrekking tot vrouwenrechten te instrumentaliseren in de strijd tegen verscheidene 'culturele' praktijken zoals sluieren. Er wordt beargumenteerd dat dergelijk 'koloniaal feminisme' eerder de eigen agenda dient in de legitimering en consolideren van de eigen culturele, ideologische of politieke macht en superioriteit.³⁴ De paternalistische en oriëntalistische 'ontsluiering' retoriek gaat, zoals Leila Ahmed stelt, terug tot koloniale episodes waarin de witte man proclameert de bevrijder of beschermheer te zijn van arme 'onderdrukte' moslimvrouwen.³⁵ Interessant is dan ook om vast te stellen dat, ondanks de afwezigheid van een gelijkaardige koloniale geschiedenis als de Franse, onder invloed van de globale hegemonie van de gepercipieerde 'botsing der beschavingen', ook in België dit neo-oriëntalistische discours wordt ingezet om de eigen nationale identiteit te bekrachtigen. De hoofddoekcontroverse blijkt dan ook symptomatisch te zijn voor een crisis rond de identiteit van de hedendaagse westerse liberale natiestaat in haar relatie tot religieus-culturele minderheden. Vrouwenrechten, en in het bijzonder de emancipatie van moslimvrouwen, worden daarbij vaak op een retorische wijze aangewend om de

³⁴ L. Abu-Lughod (2002). 'Do Muslim Women really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its Others', *American Anthropologist* 104(3): 783-790; H. Afshar, R. Aitken & M. Franks (2005) 'Feminisms, Islamophobia and Identities', *Political Studies* 53(2): 262-28

³⁵ L. Ahmed (1992) *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press

macht en heerschappij over minderheidsgroepen te consolideren, onder het mom van superieure waarden, normen en/of nationale identiteit.

Diverse publicaties halen de simplistische associatie tussen hoofddoek en onderdrukking van vrouwen onderuit en wijzen op de groeiende emancipatorische identiteitenpolitiek van deze geloofspraktijk voor tweede generatie meisjes.³⁶ Pro-Hijab activistische moslimvrouwen beschouwen de verboden voornamelijk als een uiting van een toenemend racisme en sexismen ten aanzien van moslimvrouwen, en neokolonialisme, islamofobie en onverdraagzaamheid ten aanzien van moslimminderheden in het algemeen. Zij herkennen zich niet in zorgen in verband met de scheiding van kerk en staat. Dit activisme signaleert zeker ook de prille ontwikkeling van emancipatieweging die de invulling zoekt van een 'Europese Islam', maar binnen de Belgische context.³⁷ Hoewel hun publieke optreden en acties niet meteen positieve resultaten lijken aan te geven heeft het 'debat' wel geleid tot een grotere zichtbaarheid van moslimvrouwen – als vrouwen en als moslims – in de samenleving en in het beleid.

³⁶ V. Amiraux (2003) 'Discours voilés sur les musulmanes en Europe: comment les musulmanes sont-ils devenues des musulmanes?', *Social Compass* 50(1): 85-96 ; E. Bartels, (2005) 'Wearing a Headscarf is My Personal Choice' (Jasmina, 16 years), *Islam and Christian – Muslim Relations* 16(1): 15-28 ; N. Dala (2005) *Als sluiers vallen. Vrouwenportretten*. Antwerpen: Uitgeverij Houtekiet; El Guindi, F. (1999) *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. Oxford: Berg; N. Gole (1997) *The Forbidden Modern. Civilisation and Veiling*. University of Michigan Press.

³⁷ E. Vanderwaeren (2005) *Wat heet gelijkheid van vrouwen en mannen in islam?* PSW-papers, Universiteit Antwerpen, 2005:2.