
De wording van een feminist

Een analyse van het narratief van een moslimactiviste in Antwerpen

Nella van den Brandt

De Vlaamse politieke en publieke debatten over de hoofddoek, islam en emancipatie zijn veelal opgezet in termen van conflicterende culturen. In dit artikel bespreek ik de kloof die bestaat tussen representaties van moslimvrouwen, zoals deze circuleren in de Vlaamse debatten en het reële levenstraject van een individuele moslimvrouw. Hiertoe bied ik een analyse van het verhaal van Layla, een moslimfeminist uit Antwerpen over haar sociaal-politiek activisme en haar zelfwording in relatie tot activisme. De vraag naar Layla's vertelling over haar feministisch handelen en zelfwording binnen de context van het Vlaamse hoofddoekendebat staat centraal. Ik werp een blik op Layla's persoonlijke *agency*, zoals die in haar vertelling naar voren komt.

Het hoofddoekendebat in Vlaanderen en interventies door Baas Over Eigen Hoofd!

Net als in andere Europese landen namen publieke debatten in Vlaanderen over migratie, integratie en de multiculturele samenleving vanaf eind jaren tachtig en in de jaren negentig een vogelvlucht (Blommaert & Verschueren, 1992). Een substantieel onderdeel hiervan vormen de discussies over het gebrek aan emancipatie van migrantenvrouwen of gendergelijkheid binnen migrantengemeenschappen. Velen zien de islam als een cultuurreligieuze formatie die inherent in oppositie staat tot vrijheid en gendergelijkheid, waarden die zogezegd kenmerken zijn van seculiere samenlevingen (Bracke & De Mul, 2009). Vooral sinds 2003 maken controversen rond de hoofddoek hun opgang. In het debat worden verschillende discoursen over vrouwenemancipatie op de spits gedreven. Het idee dat de hoofddoek (religie in het algemeen) en individuele vrijheid en emancipatie slecht samengaan, is in deze discussie echter dominant. Voorstanders van hoofddoekver-

boden richten hun argumenten op de positie, onderdrukking en handelingsruimte van moslimvrouwen. Zo schreef de voormalige minister van Binnenlandse Zaken Patrick Dewael begin 2004 in een opiniestuk in kwaliteitskrant *De Morgen*:

“... in naam van een of ander belang, een godsdienst of zelfs de wil van de meerderheid [kan] niet getornd worden aan principes zoals de scheiding van kerk en staat, de vrijheid van meningsuiting, en de gelijkheidwaardigheid van alle mensen en van man en vrouw in het bijzonder. ... Voor sommigen is de verplichte sluier een onbelangrijk detail in de politiek. Voor mij gaat het evenwel om een essentiële kwestie in onze democratische rechtsstaat. We moeten immers de ware motieven van de opdringers van de sluier ontmaskeren. ... En we moeten via de wet diegenen beschermen die onze bescherming behoeven.”

Deze lijn van argumentatie is sterk beïnvloed door het Franse debat (Scott, 2007) en blijkt



'Poster van de debattenreeks 'Diversiteit in Realiteit', georganiseerd door BOEH! in 2009. Met de poster presenteert BOEH! zichzelf als een diverse feministische alliantie, iets dat vandaag de dag in Vlaanderen vrij uniek is.' <http://www.baasovereigenhoofd.be/>

de motor achter de toenemende regulering van de hoofddoek in verschillende publieke domeinen. Steeds vaker stelden individuele scholen de afgelopen jaren hoofddoekverboden in voor leraren en leerlingen. In 2007 voerde de gemeente Antwerpen een hoofddoekverbod in voor de werknemers aan de loketten. In 2009 nam de overkoepelende raad voor Vlaamse gemeenschapsscholen (GO!) een algemeen hoofddoekverbod op in het reglement. En begin 2011 werd op federaal niveau een algemeen wettelijk verbod op gezichtssluiers in publieke ruimtes aangenomen.

Kritische onderzoekers (e.g. Coene & Longman, 2006; Bracke, 2007) stellen dat de argumenten van de voorstanders van hoofddoekverboden veelal voortkomen uit een koloniaal discours, ofwel vanuit de neiging om moslimvrouwen te redden uit handen van hun barbaarse en onderdrukkende mannen. Ze komen ook voort vanuit het idee dat gendergelijkheid inmiddels bereikt is voor seculiere autochtone vrouwen. Voorstanders lijken zich dan ook niet te realiseren dat de debatten en de hoofddoekregulaties tevens

stigmatiserend zijn voor moslimvrouwen en hun keuzevrijheid eerder beperken dan vergroten.

Kritiek op de parlementaire debatten over de hoofddoek, islam en vrouwenemancipatie luidt dat ze nauwelijks de stemmen en ervaringen van moslimvrouwen zelf bevatten, hetgeen leidde tot protestacties en de groei van het activisme door moslimvrouwen (Coene & Longman, 2006). Het hoofddoekendebat heeft vrouwenorganisaties ertoe gedwongen een standpunt in te nemen ten aanzien van de hoofddoek. Tot op zekere hoogte heeft dit geleid tot de 'interculturalisering' van de autochtone vrouwenorganisaties (Coene & Longman, 2008). Baas Over Eigen Hoofd! (BOEH!) vormde hierin een uniek initiatief, waarbij autochtone vrouwen en moslimvrouwen de handen ineen hebben geslagen uit protest tegen het hoofddoekverbod, zoals uitgevaardigd door de gemeente Antwerpen in 2007. Een aantal vrouwen verbonden aan Vlaamse (vrouwen)organisaties, zoals Vrouwen Overleg Comité (VOK) en Federatie van Marokkaanse Verenigingen (FMV) richtten uit verontwaardiging de alliantie BOEH! op. Voor BOEH! staat de keuzevrijheid van vrouwen centraal:

"BOEH! wil dat vrouwen zelf beslissen wat ze op hun hoofd dragen zonder bemoeienis van de overheid of wie dan ook en komt op voor gelijke rechten voor vrouwen en mannen. De keuze om een hoofddoek te dragen is een mensenrecht, een volwaardige job uitoefenen en een diploma behalen evenzeer. BOEH! kant zich daarom tegen de vrouwonvriendelijke beslissing – opgenomen in het Antwerps bestuursakkoord 2007-2012 – die vrouwen dwingt hun eigenheid te ontkennen in functie van een job bij de stad."¹

BOEH! organiseerde protestacties tegen het gemeentelijk hoofddoekenverbod en ging in gesprek met Antwerpse bestuurders. De actiegroep zette een postercampagne op met de slogan *Hoofddoek? De Vrouw Beslist!* met de medewerking van enkele bekende Vlamingen, zoals de acteur Pol Goossens. Leden van BOEH! traden actief in de media door de discussie aan te gaan in nieuws- en actualiteitenprogramma's. In 2009 organiseerde BOEH! de debattenreeks *Diversiteit in Realiteit*. BOEH! is uitgegroeid tot het meest publiek zichtbare feministisch platform voor protest tegen hoofddoekverboden in Vlaanderen en tot een alliantie met leden uit diverse autochtone vrouwenorganisaties en minderheidsvrouwenorganisaties, alsook met leden die op individuele basis deelnemen. Op dit moment loopt een rechtszaak aangespannen door BOEH! tegen het hoofddoekenverbod uitgevaardigd door het GO!.

Om meer specifiek in te gaan op de kloof tussen de dominante representaties en het reële levenstraject van een individuele moslimvrouw, gaat dit artikel in op het feministische traject van Layla.² Zij is een moslimstudente van Marokkaanse afkomst, woonachtig in Antwerpen, en voormalig lid van BOEH!. Bij het onderzoeken van het verhaal van Layla stel ik de volgende vraag: hoe situeert Layla's vertelling over haar feministisch handelen en zelfwording zich binnen en tegen het Vlaamse hoofddoekendebat?

Dit artikel is als volgt opgezet. In de eerste plaats bied ik een theoretisch raamwerk dat zich richt op de recente academische debatten over de (verbroken) verbindingen tussen feminisme, emancipatie en religie en het concept *agency* dat daarin centraal staat. Vervolgens bespreek ik het belang van de methode van *oral history* bij het belichten van gemarginaliseerde stemmen in de multiculturele samenleving. In de casestudie belicht ik het verhaal van Layla over haar feminis-

tisch handelen en zelfwording. Ik gebruik het concept *agency* om tot begrip te komen van haar traject. Ik richt mij op de kaders waarbinnen Layla's *agency* gesitueerd moet worden, op enkele momenten die als belangrijk in Layla's verhaal naar voren komen ter illustratie van haar *agency* en op Layla's vertelling over haar zelfwording als resultaat van haar keuzes, perspectieven en handelingswijzen.

Theoretische debatten over feminisme, religie en *agency* in de multiculturele samenleving

Gedurende de afgelopen twee decennia heeft zich een verhit debat ontsponnen binnen Genderstudies over de relatie tussen feminisme en religie. In 1999 zette de liberale politicologe Susan Muller Okin als eerste gender op de agenda in het licht van de theorievorming over multiculturalisme. Hiermee gaf zij het startsein voor felle discussies over de relatie tussen feminisme en cultureel-religieuze diversiteit (Okin, 1999). Okin stelt de vraag hoe om te gaan met de eisen van minderheidsgroepen binnen liberaal-democratische samenlevingen, wanneer er sprake is van tegengesteldheid met de norm van gendergelijkheid, zoals deze formeel wordt onderschreven door liberale staten. Religie en traditie beschouwt zij als tegengesteld aan autonomie en vrouwenbelangen. Het intussen beroemde essay riep een golf van kritische reacties op. Deze waren met name gericht op de negatieve, generaliserende en statische weergave van niet-westerse culturen, tradities en religies, op de angst voor het andere of 'de ander' en op de onkritische aanname van de vanzelfsprekendheid van liberale waarden.³ Aan bovengenoemde punten van kritiek voeg ik toe dat Okins beweringen onder meer voortkomen uit een onzichtbare positionering als westerse, liberale, *seculiere* feminist.

Haar generaliserende uitspraken over religie als discriminerend en beperkend ten aanzien van vrouwen is mede bepaald door de historisch gespannen relatie tussen westers seculier feminisme en religie. Tweedegolf-feministen uitten scherpe aanklachten tegen de toekenning door religieuze (voornamelijk christelijke) autoriteiten van een tweede klasse status aan vrouwen binnen door mannen bestuurde kerkgemeenschappen (Aune, Sharma & Vincett, 2008). Sindsdien is het secularisme gaan staan voor de bevrijding en emancipatie van vrouwen. Scott (2009) problematiseert echter dit dominante begrip van secularisme. Haar onderzoek naar de geschiedenis van de Franse revolutie en haar 'genealogie van secularisme' tonen aan dat de Franse revolutie niet automatisch en zonder feministische strijd leidde tot een begrip en toepassing van de gelijke rechten van vrouwen. Een eenduidige historische relatie tussen de scheiding van kerk en staat en verbeteringen in de status van vrouwen kan dus niet worden verondersteld, hier is actieve strijd door de vrouwenbeweging voor nodig. Daarnaast laat het dominante begrip van secularisme weinig ruimte voor de erkenning van de strijd van westerse feministen geïnspireerd door religieuze opvattingen van sociale gerechtigheid voor het verbeteren van de status en posities van vrouwen, buiten en binnen religieuze instituties (Decoene & Lambelin, 2009).

Wanneer de positie, handelingsruimte en keuzevrijheid van vrouwen binnen de multiculturele en multireligieuze samenleving wordt besproken, dan stuiten we (impliciet) op het concept *agency*. In de huidige theoretische debatten vallen twee dominante opvattingen van *agency* te ontwaren. Elizabeth Bucar (2010) vangt deze opvattingen onder de noemers 'autonomie' en 'heteronomie'. Het autonomiediscours legt de nadruk op het belang van het individu in het morele leven

en beziet de individuele vrouw als de bron van haar eigen vrijheid en innovatie. Voor lange tijd bepaalde dit discours veel van de academische feministische theorie. Het werk van Okin (1999) is hiervan een voorbeeld. Voor Okin zijn vrouwen alleen waarlijk vrij, wanneer zij handelen tegen de tradities die hen beperken. Zij veronderstelt dat religie en cultuur barrières vormen voor *agency*, en alleen door de tradities van zich af te schudden, kunnen vrouwen autonome, vrij kiezende en handelende individuen zijn. Een nadeel van het autonome model van *agency* is volgens Bucar (2010) dat het ertoe neigt enkel het afwijken of het verzet van vrouwen tegen religieuze tradities te waarderen. Het heteronomiemodel van *agency*, daarentegen, borduurt voort op poststructuralistische theorieën. Het situeert vrouwen binnen een systeem van externe krachten, zoals taal, discours en samenleving. In het model ligt de nadruk op de rol van socialisering en *habitus* in de ontwikkeling van het morele leven.

Het werk van de antropologe Saba Mahmood (2005) is hierin baanbrekend geweest. Zij verrichtte haar etnografisch onderzoek onder Egyptische vrouwen. Deze vrouwen behoorden tot de moskeebeweging, ofwel de *piety movement*, welke onderdeel is van de bredere islamitische herleving in de moslimwereld sinds de jaren zeventig. Mahmood stelde in haar onderzoek de vraag hoe vrouwen binnen de kaders van orthodox-islamitische religiositeit en traditie, vorm gaven aan politiek en moreel handelen en het zelf. Aan de hand van haar onderzoeksmateriaal kwam ze tot een sterk onderbouwde bekritisering van normatieve liberale aannamen over de menselijk aard. Zo trok ze het uitgangspunt in twijfel dat iedereen een inherent verlangen naar vrijheid kent, dat eveneens iedereen manieren zoekt om de eigen autonomie te doen gelden en dat *agency* voornamelijk zou bestaan uit handelingen

die sociale normen uitdagen in plaats van in stand houden (2005, p. 5).

Reeds eerder stelde Mahmood (2001) dat we agency moeten bezien in termen van cultureel en historisch specifieke vaardigheden die het individu in staat stellen bepaalde handelingen en acties uit te voeren en die leiden tot de vorming van een moreel zelf. Het autonomiemodel beperkt de mogelijkheid om tot groter begrip te komen van de levens en behoeften van vrouwen wiens verlangen en wil is gevormd door niet-liberale tradities. Mahmood ontkoppelt agency van de notie van een autonome wil en de universaliteit van een verlangen naar vrijheid. Ze vat agency dan ook niet op als synoniem voor verzet tegen relaties van dominantie, maar als de capaciteit tot handelingen die historisch specifieke relaties van onderdrukking toestaan en creëren. Sociale normen worden, zo suggereert ze, “not only consolidated and/or subverted, ... but performed, inhabited, and experienced in a variety of ways.” (2005, p. 22)

Echter ook het werk van Mahmood heeft kritiek ontvangen. Abu-Lughod (2006) bijvoorbeeld bekritiseert zowel het model dat Okin hanteert, maar ook de zienswijze van Mahmood. Abu-Lughod stelt net als Mahmood dat vrouwen voor wie religieuze waarden belangrijk zijn, deze waarden niet als vrijheidsbeperkend beschouwen, maar als nastrevenswaardige idealen. Volgens Abu-Lughod mogen we moslimvrouwen tegelijkertijd echter niet zien als de totaal ‘andere’, levend in een eigen realiteit, waarmee vergelijkingen met onszelf niet te maken zijn. We zijn immers allemaal wereldwijd op velerlei wijzen gevormd door de verbindingen tussen verschillende werelddelen. De verschillen en overeenkomsten die vandaag de dag bestaan onder vrouwen wereldwijd zijn het product van uiteenlopende, maar tegelijkertijd verbonden geschiedenissen van interactie en reactie. Ik voeg hieraan toe dat deze opmerking

uiteraard nog het meest geldt voor verschillende groepen vrouwen binnen een en dezelfde multiculturele samenleving.

Bucar (2010) argumenteert dat een centraal probleem van Mahmoods model ligt in het geheel ontbreken van een autonome opvatting van het zelf. Hiermee biedt het geen manier om spontaniteit, ongehoorzaamheid, creativiteit en kritiek te plaatsen. Zelf denk ik dat, gezien Mahmood het bestaan van een autonome wil niet ontkent, maar wel *ontkoppelt* van de agency en zelfrealisatie van vrouwen, de kritiek van Bucar niet helemaal opgaat. Mahmood spreekt immers over de noodzaak niet een *automatisch* en/of *universeel* onderscheid te veronderstellen tussen individuele wil en verlangens en sociaal voorgeschreven normen en gedrag (2005, p. 24). Wel ben ik het met Bucar eens dat kritiek en creatieve verandering moeilijk zijn te bespreken vanuit het theoretische model van Mahmood, dat immers is voortgekomen vanuit de specifieke situatie van Egyptische vrouwen behorend tot de *piety movement*.

Bucar (2010) stelt daarentegen een model van agency voor dat productief is om tot beter begrip te komen van het traject van een moslimfeminist. Dit model, dat zij ‘dianomie’ noemt, erkent beide autonome en heteronome bronnen voor de vorming van het morele leven van (religieuze) vrouwen. De twee bronnen worden samengebracht in een onopgeloste spanning, waarbij de nadruk ligt op het proces waarin zij op elkaar inwerken. Bucars model van agency brengt externe krachten, idealen en socialisering tezamen met het autonome subject: “Agency is shaped within specific conditions and yet can also point beyond them, and there is a possibility of creative compliance that is not necessarily intentional resistance.” (2010, p. 666) Het is een tweedelig model: een individuele vrouw wordt dan wel gevormd binnen een specifieke omgeving, maar zij is tegelijkertijd ook

in staat en soms willig om haar omgeving te bevragen.

Methodologie: levensfaseverhaal en *agency*

Feministische onderzoekers hebben sinds het ontstaan van Vrouwenstudies vaak geopteerd voor de methode van de analyse van orale geschiedenis. Orale geschiedenis stelt historici en antropologen in staat individuele ervaringen te begrijpen in verband met grootschalige sociaaleconomische en culturele transformaties (Passerini, Lyon, Capusotti & Laliotou, 2007). Onderzoekers hebben aan de hand van levensverhalen alternatieve geschiedenissen boven water kunnen halen over de ervaringen van vrouwen en minderheden. Elinor Ochs en Lisa Capps (1996) stellen dat de controle door bepaalde sociale groepen over welke verhalen worden gedefinieerd als representatief voor de samenleving en haar geschiedenis centraal staat in de constitutie van sociale hiërarchieën. Volgens de schrijfster Toni Morrison (1994) dragen dominante verhalen constructief en bestendig bij aan de status quo. Het stilzwijgen, ontkennen of verwerpen van alternatieve verhalen is dan ook een vorm van discursieve onderdrukking.

Ochs & Capps (1996) noemen dit 'narratieve asymmetrie'. Narratieve asymmetrie ligt in de waarde die wordt toegekend aan verschillende versies van ervaringen, maar ook in de waarde die wordt toegekend aan verschillende manieren van vertellen over ervaringen. Wereldwijd socialiseren politieke debatten, wetgeving, historische vertellingen, medische discoursen, families et cetera de leden van de maatschappij in de heersende conventies rond het vertellen over bepaalde gebeurtenissen. We zien bijvoorbeeld dat het hoofddoekendebat in Vlaanderen gevoerd wordt door (voornamelijk blanke en mannelijke) politici en opiniemakers. Zij hebben

weinig oor voor de ervaringen en perspectieven van moslimvrouwen zelf. Narratieve asymmetrie sluit echter, zo schrijven Ochs en Capps (1996), narratief verzet niet uit. Collectieve narratieven worden immers samengesteld door vele auteurs, en staan daarmee open voor de mogelijkheid dat specifieke bijdragen worden uitgedaagd.

In dit artikel bespreek ik het verhaal dat Layla vertelt over haar feministisch handelen en zelfwording, zoals zich dat onder meer door haar lidmaatschap bij BOEH! ontwikkelde. Haar vertelling over deze periode van haar leven vormt een uitdaging op dominante discoursen over feminisme en religie in de Vlaamse multiculturele samenleving. Een persoonlijk verhaal biedt een unieke kijk op de manier waarop individuele *agency* vorm krijgt binnen een bredere politieke, sociale en culturele context. Echter, een vertelling is geen directe, maar indirecte weergave van ervaringen en handelingen, onderhevig aan de interpretatie van de verteller en de luisteraar. Vanuit dit inzicht zien we volgens Jarviluoma, Moisale en Vilkkö (2003) in huidig onderzoek naar orale geschiedenis dan ook een verschuiving optreden. Waar onderzoekers in de jaren tachtig vaak levensverhalen documenteerden vanuit emancipatorische doelstellingen, is vandaag de dag de nadruk volgens deze auteurs grotendeels verschoven naar een discursieve benadering. Hierbij wordt het levensverhaal beschouwd als een constructieve en reflecterende handeling.

Dat hedendaags onderzoek naar levensverhalen echter vaak ergens in het midden valt te plaatsen tussen een emancipatorische doelstelling en een discursieve benadering, blijkt uit het werk van de antropologe Halleh Ghorashi (2007). Zij koos in haar onderzoek voor de levensverhaalmethode onder andere, omdat leden van gemarginaliseerde groepen haar inziens de tijd en ruimte nodig hebben om zich te uiten op hun 'eigen manier'

en omdat het ruimte biedt voor reflecties op ervaringen uit het verleden. Zelf neem ik een soortgelijke middenpositie in. Ik hou vast aan het idee van het vertellen en documenteren van levensverhalen of levensfasevertellingen door leden van gemarginaliseerde gemeenschappen als mogelijk emancipatorisch. Tegelijkertijd benader ik het verhaal als constructief op het niveau van identiteit en discours. Het vertellen van een verhaal, al dan niet met vormen van creatief verzet binnen bestaande discoursen, kan als een vorm van agency worden opgevat. Waar de vertellingen over ervaringen en handelingen per definitie binnen de discoursen van de verteller en de luisteraar vallen, is ook agency en zelfrepresentatie een discursief gegeven.

Ik analyseer Layla's vertelling over haar keuzes en zelfwording aan de hand van Bucars concept van agency. Ik ga in op de discursieve context waarin de agency van Layla vorm krijgt aan de hand van de manier waarop zij zelf hierover vertelt en reflecteert. Vervolgens identificeer ik het begin en einde van het BOEH!-activisme als belangrijke momenten in Layla's verhaal. Layla beschrijft deze momenten als betekenisvolle persoonlijke keuzes. Haar vertelling hier rond biedt een inkijk op Layla's reflectie op maatschappelijk en persoonlijk vlak, alsook op de kaders waarbinnen haar keuzes plaats vonden. De uitkomsten van deze momenten kunnen hiermee, zo denk ik, dienen als illustratie van agency. In de laatste plaats ga ik in op de manier waarop Layla vertelt over haar zelfwording in deze periode van haar leven en dat het resultaat is van haar gesitueerde agency.

CASUS

Het levensfaseverhaal van een moslimactiviste uit Antwerpen

In de traditie van feministische methodologie maak ik allereerst mijn eigen keuzes en positie in het onderzoeksproces expliciet (Jarviluoma, Moisaile & Vilkkko, 2003). In april 2011 hield ik een interview met Layla. Dit gesprek was onderdeel van een casestudie naar feministisch activisme en solidariteit, zoals het tot uiting komt bij BOEH!. Ik wilde weten hoe leden van BOEH! met elkaar in gesprek gaan over thema's als religie en feminisme en hoe dat hun persoonlijke identiteit beïnvloedt. Ik leerde Layla kennen via andere BOEH!-leden. Omdat Layla mijn laatste gesprekspartner was in de casestudie over BOEH!, kon ik voortbouwen op opgedane inzichten uit vorige gesprekken en op de persoonlijke kant van het verhaal doorvragen. Ik stelde Layla tijdens het gesprek dan ook vragen over haar ervaring binnen BOEH! met dialoog en solidariteit, en vroeg naar hoe haar lidmaatschap bij BOEH! haar persoonlijke visies en identiteit heeft beïnvloed. Voor mij als onderzoeker afkomstig uit Nederland (lees: officieel gezien een allochtoon, maar in de praktijk geaccepteerd als deel uitmakend van de normatieve, witte meerderheid) betekende BOEH! een eerste en enorm leerzame kennismaking met zowel het hoofddoekendebat als de vrouwenbeweging in Vlaanderen. Deze kennismaking bood mij een blik op de specifieke standpunten en ervaringen van enkele autochtone vrouwen alsook van die van moslimvrouwen afkomstig uit migrantengemeenschappen. Het interview over de specifieke ervaring van Layla vond op haar verzoek plaats in het eetcafé van de Universiteit Antwerpen. Ze nam de tijd om mijn vragen te laten bezinken en reflectief haar verhaal te

doen. Haar verhaal is interessant, omdat het een persoonlijke vertelling is van het traject van een moslimfeminist. Als universitair opgeleide en kritisch ingestelde jonge vrouw heeft Layla de instrumenten aangereikt gekregen en/of ontwikkeld om te reflecteren op haar standpunten en meervoudige positionering in de Vlaamse samenleving; als lid van een gemarginaliseerde migrantengemeenschap, als student, als vrouw, als feminist en als moslima met een hoofddoek.

Context voor agency

In Layla's vertelling komen enkele contexten naar voren die kunnen worden gezien als de kaders voor haar agency. Zo zijn er discursieve, institutionele en cultuurreligieuze contexten waarbinnen Layla kiest en handelt en waarbinnen haar zelfwording plaatsvindt. In deze paragraaf ga ik vooral in op de manier waarop Layla vertelt over het hoofddoekendebat als discursieve context voor haar agency.

BOEH! is opgericht in reactie op de discriminerende tendensen binnen en van het hoofddoekendebat en -reguleringen. In de tegenargumentatie is BOEH! zelf ook gebonden aan de termen van het debat. Ook BOEH! bespreekt de positie en handelingsruimte van moslimvrouwen, maar geeft hier door middel van het begrip 'keuzevrijheid' een nieuwe invulling aan. Feministische uitgangspunten en het mensenrechtendiscours vormen de instrumenten voor BOEH!'s argumentatie. BOEH! bekritiseert niet de liberale veronderstellingen die ten grondslag liggen aan de opvattingen rond het individu (als verlangend naar vrijheid en autonome zelfverwezenlijking) en haar agency (als verzet tegen sociale normen). Eerder verbreedt BOEH! liberale noties als 'autonomie' en 'keuzevrijheid', zodat deze ook het dragen van een hoofddoek kunnen omvatten

(Mahmood, 2005, p. 195). Met de titel *Baas Over Eigen Hoofd!* schrijft het actieplatform zich bewust in een bepaalde historische en discursieve context. Deze titel verwijst immers naar de Nederlandse en Vlaamse versies van de feministische beweging *Dolle Mina*, die zich begin jaren zeventig met de slogan 'Baas Over Eigen Buik!' inzette voor het vergroten van de keuzevrijheid van vrouwen op het gebied van reproductiviteit en seksualiteit. Uit haar vertelling blijkt dat Layla zich bewust is van de beperkingen van het hoofddoekendebat als discursieve context. Het is de ruimte waarbinnen BOEH! reageert, maar waarvan de contouren voor Layla soms benauwend aanvoelen. Dit gespreksfragment geeft dat goed aan:⁴

L: "Het neemt op een bepaald moment ook veel van uw vrijheid. Door continu te reageren op negatieve uitlatingen over de vrouw, over moslimvrouwen, heb je de neiging om in de verdediging te gaan, en uzelf te identificeren als het tegengestelde van al hetgeen dat zij beweren. Maar als mens ben je natuurlijk meer dan dat. Ik ben niet alleen de niet-onderdrukte of de niet-achterlijke of de werkende moslimvrouw. Ik ben zoveel meer. En als ge in zo'n strijd bezig zijt, dan vergeet ge dat soms. Dat je zo bezig bent met gewoon te bewijzen dat je niet dom bent, niet achterlijk, niet onderdrukt. Dat je gewoon geen tijd hebt om te zeggen wat ge eigenlijk wel zijt, zoveel meer.

N: En weinig ruimte voor creativiteit?

L: Creativiteit.. Maar gewoon uw eigenheid gaat volledig verloren in heel dat debat. Omdat je beperkt wordt tot hetgeen dat zij zeggen maar dan het tegengestelde. Dus ja, het was een beetje contradictorisch voor mij op een bepaald moment om op te komen voor die vrijheid en tegelijkertijd mijn eigen vrijheid echt zelf te beperken door zo actief te zijn in heel dat debat."

Layla's vertelling wijst ons in de richting van een tweedelige opvatting van agency, zoals ook Bucar (2010) die voorstaat: Layla maakt constructief onderdeel uit van het hoofddoekendebate, maar is tegelijkertijd ook in staat om kritische afstand te nemen en vragen te stellen bij de effecten van deze discursieve context op haar zelfperceptie en denk- en handelingsruimte.

Agency: keuzemomenten en uiteenlopende ervaringen

In een verhaal over persoonlijke ervaringen in relatie tot lidmaatschap van een feministisch actieplatform is het niet verwonderlijk dat de momenten van aansluiting en uitstappen de chronologische begin- en eindpunten van het verhaal vormen. Voor de bespreking van agency bekijk ik hier hoe Layla vertelt over deze twee belangrijke momenten. Het is hierbij interessant om te zien dat Layla haar aansluiting dan wel uitstappen op verschillen manieren beschrijft. Dit heeft te maken met haar uiteenlopende ervaring van de twee momenten. Layla stelt haar aansluiting bij BOEH! voor als haar eigen bewuste keuze en verantwoordelijkheid. Ze vertelt dat ze zich sterk verantwoordelijk voelde om op te komen voor moslimvrouwen die meer dan zichzelf te maken hadden en hebben met discriminatie en beperkingen vanwege hun hoofddoek. Het volgende fragment toont haar ervaring van de aansluiting bij BOEH!:

“Ik zat zelf ook met een heleboel vragen rond feminisme en islam en.. dat [BOEH!] was voor mij op dat moment ook iets waarin ik mijzelf helemaal kon vinden. Ik hoefde daar geen vragen bij te stellen, dat is heel normaal en natuurlijk dat ik die strijd zou opnemen, en zou voeren en actief mee zou ondersteunen, ja. ... Ik had er echt genoeg van [het hoofddoekendebate].. en dan kwam er deze gelegenheid

voor om echt de strijd aan te gaan, niet alleen, maar in een groep, ja dan grijp je die kans hé. Dat is het uitgelezen moment om echt iets te veranderen, iets te doen, heel concreet en heel belangrijk, en dat heb ik dan gedaan.”

Layla beschrijft haar keuze tot haar aansluiting bij BOEH! als een bewust ‘grijpen’ van je kans om ‘echt iets te gaan doen’. Zij ervoer haar aansluiting als ‘normaal en natuurlijk’, als vanzelfsprekend aansluitend op haar gevoel van verontwaardiging en verantwoordelijkheid, als iets waarover zij zichzelf gevoelsmatig weinig vragen hoefde te stellen. We zien hier dan ook een moslimfeminist verschijnen die reflecteert en invloed uitoefent op de sociaal-politieke omstandigheden, waarin zij zich bevindt (Bucar, 2010).

Ook het moment van haar uitstappen bij BOEH! stelt Layla eenduidig voor als haar actieve en bewuste keuze. Haar ervaring van dit handelingsmoment is echter heel anders. Zij beschrijft dit moment als ‘tegennatuurlijk’, in de zin dat het juist tegen haar gevoel in ging om met haar bijdrage aan BOEH! te stoppen. Ze bleef immers overtuigd van het belang van het werk van BOEH!. Haar keuze is dan ook het resultaat geweest van een langdurig wikken en wegen, van het ‘jezelf overtuigen’ van de noodzaak ervan voor haarzelf op persoonlijk vlak. De keuze om te stoppen met BOEH! kwam voort uit Layla's bewustzijn van de beperkingen van het discursieve kader van het hoofddoekendebate:

“... en ik ben blij dat ik het heb kunnen doen zo lang. Ik ben nog steeds actief in allerlei verenigingen op een andere manier. BOEH! was op een bepaald moment teveel negativiteit voor mij. Het was continu reageren op een heel negatief discours. En op dit moment is mijn engagement gericht op heel veel positieve acties. Misschien zal ik in de toekomst wel

eens mijn engagement binnen BOEH! terug opnemen, maar op dit moment ben ik er even niet aan toe.”

In Layla's vertelling komt de dominante discursieve context tezamen met feministische idealen en het autonome subject in een ingewikkeld spanningsveld (Bucar, 2010). Layla's engagement werd geruime tijd grotendeels bepaald door de termen van het hoofddoekendebat zelf. Dit leidde voor haar gevoel tot een niet op te lossen tegenstelling met haar individualiteit. Volgens Bucar zou de analytische focus in de benadering van agency in de eerste plaats juist op dit spanningsveld moeten liggen, want “This interaction and negotiation ... leads to innovation in the moral life.” (Bucar, 2010, p. 677). Met de protesten van BOEH! konden de contouren van het discursieve veld zelf niet uitgedaagd worden. Met dit besef besloot Layla eruit te stappen. Het elders opnemen van ‘positievere’ engagementen gaf haar de ruimte om te komen tot andere invullingen van activisme en zelf(perceptie).

Zelfwording

Layla's vertelling draait voor een deel ook rond identificatie en verandering op persoonlijk vlak. Identificatie is een sociale handeling, en dus een vorm van agency, die geen fixatie of permanentie met zich meebrengt (Anthias, 2002). Processen van identificatie ontvouwen zich binnen een locale context, het is nooit een individueel gegeven. Dit geldt ook voor Layla's identificatie met en invulling van feminisme. Layla presenteert zichzelf consequent als feminist en lokaliseert zichzelf binnen de strijd voor de keuzevrijheid van (moslim)vrouwen. Actief lid worden van een feministische alliantie stelde haar in staat haar woede omtrent de discriminatie van moslimvrouwen om te zetten in

concrete actie en heeft bijgedragen aan haar zelfrealisering op individueel niveau. Layla's identificatie met de strijd opgenomen door BOEH! betekende voor haar een weg naar verdere emancipatie:

“... het was een groepje vrouwen die zelf de strijd aangingen, en daar had ik nood aan op dat moment. Ik zat zelf met een heleboel vragen, ook binnen de moslimgemeenschap was ik bezig met allerlei zaken in vraag te stellen, dus ik had echt zoiets van okay, langs die kant worden alweer moslimvrouwen aangevallen, en dat kan echt niet. En dan kwam er deze gelegenheid om echt de strijd aan te gaan, niet alleen maar in een groep, ja dan grijp je die kans hé. Dat is het uitgelezen moment om echt iets te veranderen, iets te doen, heel concreet en heel belangrijk, en dat heb ik dan gedaan.”

Al voordat Layla zich aansloot bij BOEH! was zij een feminist, zo vertelt zij. Gedurende haar tijd bij BOEH! is zij feminisme op een genuanceerder manier gaan zien en breder gaan contextualiseren. Haar vertelling gaat in op hoe haar visie op feminisme transformeerde van het idee van claims gearticuleerd door en voor vrouwen, naar een standpunt dat vrouwenrechten opvat als een belangrijk onderdeel van bredere mensenrechten. Layla's lidmaatschap van BOEH! leidde tot het verkrijgen van nieuwe kennis over feminisme en ervaring in activisme, alsook tot een veranderingen op het persoonlijke vlak. Deze zelfwording situeert Layla binnen het cultuur-religieuze kader van haar lidmaatschap van de Marokkaanse moslimgemeenschap. Ze legt de verandering als volgt uit:

“... ik ben naar die allereerste vergadering gegaan als moslimvrouw die een hoofddoek draagt. En ... na de eerste paar vergaderingen

was ik allang niet meer die persoon binnen BOEH!. Ik was gewoon een mens, een vrouw, die een bepaalde strijd aanging die veel verder reikte dan die eigenschappen of die veel meer raakte dan die eigenschappen. En ja, doorheen de tijd zijn mijn eigen overtuigingen heel erg veranderd, zelfs mijn religieuze overtuigingen. Maar ik weet niet of dat door BOEH! was, want ik stelde al heel veel dingen in vraag voordat ik in BOEH! ging. Maar BOEH! en al die discussies binnen BOEH! hebben een aantal zaken mee vormgegeven. Ideeën die ik al had, uhm vragen die ik al had, [werden] bevestigd of nog niet, en dat was wel goed. ... Dus het heeft mij wel geholpen in het gewoon mijzelf herdefiniëren, zoals een mens altijd blijft doen. Op dat moment was dat wel echt cruciaal voor heel veel zaken. En een aantal zaken die binnen BOEH! ter sprake kwamen en die in de zijlijn van het debat werden geraakt, maakten dat ik zelf heel andere ideeën ben beginnen te vormen. Ideeën die voor mij veel beter aansloten bij de persoon die ik was of wilde zijn. Ja, die veel beter aanvoelden, juist voor mijzelf.”

Hier zien we hoe Layla's agency tweedelig vorm krijgt (Bucar, 2010): opgegroeid en gevormd binnen de Marokkaanse moslimgemeenschap als onderdeel van de multiculturele samenleving bleek zij in staat om haar cultuurreligieuze achtergrond en omgeving en zelfs haar individuele overtuigingen te bevragen. Heel toepasselijk is hier Bucars omschrijving van de handelswijzen van religieuze vrouwen als een bewuste vorm van creatieve agency: “They, of all people, understand that they are habituated. And yet they push back against this habituation in meaningful ways.” (2010, p. 674).

Besluit

De Vlaamse politieke en publieke debatten over de hoofddoek, islam en emancipatie richten zich op de positie en de handelingsruimte van moslimvrouwen. Een aantal politici en opiniemakers bespreekt vrouwenrechten en -emancipatie veelal in termen van conflicterende culturen. Kritische tegengeluiden komen van de kant van politici van De Groenen, academici en vanuit het middenveld. BOEH!, dat werd opgericht uit protest tegen hoofddoekverboden in Antwerpen door autochtone vrouwen en moslimvrouwen, vormt hierin een uniek initiatief. In dit artikel besprak ik het verhaal van een van de BOEH!-activisten, Layla. Ik bekeek de manier waarop zij vertelt over haar feministisch handelen en zelfwording binnen *en* tegen de context van het Vlaamse hoofddoekendebat. In de analyse van haar vertelling onderzocht ik de manier waarop Layla's agency vorm kreeg. Een analyse van verhalen van leden van gemarginaliseerde groepen biedt de kans om vormen van alternatieve agency te onderzoeken en theorievorming rond agency te bevragen.

In haar vertelling reflecteerde Layla actief op de discursieve kaders waarbinnen haar activisme plaatsvond. Layla ervoer deze als beperkend en benauwend voor de ontwikkeling van haar individualiteit, wat haar deed besluiten (voorlopig) met activisme rond het hoofddoekendebat te stoppen. Layla presenteert het begin en einde van haar BOEH!-activisme als momenten van bewuste keuzes en verantwoordelijkheid op maatschappelijk dan wel persoonlijk vlak. Haar ervaring van deze twee handelingsmomenten is echter heel verschillend, wat is gekoppeld aan haar gevoel van een overeenkomstigheid danwel tegenstrijdigheid tussen maatschappelijk en persoonlijke belang. Ook vertelt Layla over haar zelfwording als resultaat van haar ge-

situeerde keuzes, perspectieven en handelswijzen. In tegenstelling tot het autonomie- versus het heteronomiemodel is Bucars tweedelige model van agency een goed hulpmiddel voor het leren begrijpen van Layla's agency. Deze is gesitueerd in het sociaal-politieke landschap van de Vlaamse multiculturele samenleving en op het snijvlak van de religieus-etnische migrantengemeenschap enerzijds en de vrouwenbeweging anderzijds, alsook het resultaat van haar verbondenheid aan de eigen gemeenschap en haar kritische, feministische perspectief. De analyse toont dat Layla's feminisme, voor haar tegelijkertijd een politiek en een persoonlijk project, leidt tot een kritische opstelling binnen de verschillende maatschappelijke contexten waar ze deel van uitmaakt. Layla's vertelling, en de agency die daarin naar voren komt, vormen een uitdaging op de dominante discourses over feminisme, moslimvrouwen en islam in de Vlaamse multiculturele samenleving.

Met dank aan Layla en de anonieme referenten voor het constructief meelesen en becommentariëren van dit artikel. Ook dank aan de velen die op indirecte manier hebben meegedacht en bijgedragen aan de totstandkoming van dit artikel.

Noten

- 1 www.baasovereigenhoofd.be
- 2 Wegens privacyredenen gebruik ik hier een pseudoniem.
- 3 Zie bijvoorbeeld de reacties van Politt, Honig, al-Hibri en Parekh op het essay van Okin in de bundel geredigeerd door Cohen, Howard en Nussbaum (1999).
- 4 L = Layla, N = Nella

Literatuur

- Abu-Lughod, L. (2006). The power of images and the danger of pity, Lila Abu-Lughod. *Eurozine*, 9 januari, <http://www.eurozine.com/articles/2006-09-01-abulughod-en.html>
- Anthias, F. (2002). Beyond feminism and multiculturalism: locating difference and the politics of location. *Women's Studies International Forum*, 25, 275-286.
- Aune, K., Sharma S., & Vincett, G. (Eds.). (2008). *Women and religion in the West: challenging secularization*. Aldershot: Ashgate.
- Blommaert, J. & Verschueren, J. (1992). *Het Belgische migrantendebat: de pragmatiek van de abnormalisering*. Antwerpen: IPrA Research Centre.
- Bracke, S. (2007). Feminisme en Islam: intersecties. In I. Arteel, H. M. Muller, M. de Metsenaere & S. Bossaert (Eds.), *Vrouw (on)vriendelijk? Islam feministisch bekeken* (p. 13-38). Brussel: VUBPress.
- Bracke, S. & Mul, S. de (2009). In naam van het feminisme: beschaving, multiculturaliteit en vrouwenemancipatie. In K. Arnaut, S. Bracke, B. Cueppens, S. de Mul, N. Fadil & M. Kanmaz (Eds.), *Een leeuw in een kooi: de grenzen van het multiculturele Vlaanderen* (p. 68-92). Antwerpen: Meulenhoff.
- Bucar, E. (2010). Dianomy: understanding religious women's moral agency as creative conformity. *Journal of the American Academy of Religion*, 78, 3, 622-686.

- Coene, G. & Longman, C. (2006). Voorbij de onzichtbaarheid of naar een verdere stigmatisering van 'de allochtone vrouw' in een actief pluralistisch Vlaanderen? *Migrantenstudies*, 22, 31-40.
- Coene, G. & Longman, C. (2008). Gendering the diversification of diversity: the Belgian Hijab (in) question. *Ethnicities*, 8, 302-321.
- Cohen, J., Howard, M. & Nussbaum, M.C. (Eds.) (1999). *Is Multiculturalism bad for women? Susan Moller Okin with respondents*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Decoene, A. & Lambelin, J. (2009). Feminisme a-Dieu? De transformatieve kracht van feministische theologieën in België. In *Akten van het Colloquium* (p. 369-392). Brussel: Sophia.
- Dewael, P. Elke dwang tot sluiëren is onaanvaardbaar (2004, 1 oktober). *De Morgen*, p. 11.
- Ghorashi, H. (2007). Giving silence a change: the importance of life stories for research on refugees. *Journal of Refugee Studies*, 21, 117-132.
- Jarviluoma, H., Moisale, P. & Villko, A. (2003). *Gender and qualitative methods*. London: Sage Publications.
- Mahmood, S. (2001). Feminist theory, embodiment, and the docile agent: some reflections on the Egyptian Islamic revival. *Cultural Anthropology*, 16, 202-236.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Morrison T. (1994). *The nobel lecture in literature, 1993*. New York: Knopf.
- Ochs, E. & Capps, L. (1996). Narrating the Self. *Annual Review of Anthropology*, 25, 19-43.
- Okin, S. M. (1999). Is multiculturalism bad for women? In J. Cohen, M. Howard & M. C. Nussbaum (Eds.), *Is multiculturalism bad for women? Susan Moller Okin with respondents* (p. 7-26). Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Passerini, L., Lyon, D., Capussotti, E. & Laliotou, I. (Eds.). (2007). *Women migrants from East to West: gender, mobility and belonging in contemporary Europe*. Oxford York: Berghahn Books.
- Scott, J. W. (2007). *The politics of the veil*. Princeton: Princeton University Press.
- Scott, J. W. (2009). Sexularism. *RSCAS Distinguished Lectures, Robert Schumann Centre for Advanced Studies*, Florence.