

## Schadelijke culturele praktijken

Een bruikbare categorie binnen Genderstudies?<sup>1</sup>

Conny Roggeband

*Schadelijke culturele praktijken* is in de eerste plaats een politieke term, geïntroduceerd in VN-verband om bepaalde culturele praktijken aan de kaak te stellen als schadelijk voor vrouwen. Dit wordt uitgebreid beschreven in de inleiding van het eerste themanummer over dit onderwerp (Leye & Longman, 2011). Te oordelen aan het aantal wetenschappelijke publicaties over dit onderwerp en de twee themanummers van het *Tijdschrift voor Genderstudies* is het begrip inmiddels ook ingeburgerd in het academische circuit. Juist omdat het begrip politiek 'vuurwerk' is en in de Nederlandse context bijvoorbeeld als munitie dient om bepaalde bevolkingsgroepen met vermeende schadelijke culturele praktijken als groep te veroordelen, is het belangrijk ons af te vragen wat we nu eigenlijk met dit concept aan moeten. Er is weliswaar veel discussie gaande over welke praktijken nu wel of niet als schadelijk voor vrouwen moeten worden gedefinieerd, maar de discussie of Genderstudies een dergelijk concept moet overnemen lijkt tot dusverre te ontbreken. Mijn verbazing hierover vormt de aanleiding voor dit opiniestuk.

Toen ik in 2003 na een verblijf van een aantal jaar in Midden-Amerika terugkeerde naar Nederland, hadden zich op mijn onderzoeksterrein – emancipatiebeleid en in het bijzonder beleid ter bestrijding van geweld tegen

vrouwen – een paar belangrijke veranderingen voorgedaan. Het hoofdonderwerp van het Nederlandse emancipatiebeleid waren migrantenvrouwen geworden en binnen het beleid ter bestrijding van geweld tegen vrouwen stonden vrouwenbesnijdenis, gedwongen huwelijk en eengerelateerd geweld centraal. Deze koerswijziging werd mijn nieuwe onderzoeksterrein. De reconstructie van het politieke debat die ik samen met Mieke Verloof deed (2006), laat zien dat deze vernauwing van doelgroep en beleidsterrein natuurlijk niet willekeurig is, maar het product van een politieke agenda die de cultuur van 'de ander' als bedreigend en schadelijk presenteert. Een begrip als schadelijke culturele praktijken is binnen dit kader een instrument dat gemakkelijk voor deze agenda kan worden ingezet.

In dit opiniestuk wil ik betogen dat schadelijke culturele praktijken (hierna SCP) een theoretisch onbruikbaar concept is en geen goede vervanging van of aanvulling op eerdere feministische concepten. Bovendien is SCP beleidsmatig een ongeschikt concept om feministische doelen na te streven. Voor veel van de praktijken die nu onder SCP worden gegroepeerd, voldoet naar mijn idee het concept geweld tegen vrouwen of gendergerelateerd geweld. Ik wil daarbij wel pleiten voor een contextgerelateerde of situationele benadering, om de eigenheid en de specifieke

kenmerken van verschillende praktijken te onderkennen.

### *Is SCP een bruikbaar concept binnen Genderstudies?*

Als concept is SCP niet expliciet gegenderd, dat maakt het vanuit Genderstudies al meteen een lastig begrip. Immers, als zodanig (dus genderneutraal) kan autorijden of roken ook als een schadelijke culturele praktijk worden beschouwd. Ook als we gender echter zouden toevoegen, zijn we nog niet helemaal klaar: een gegenderde schadelijke culturele praktijk als voetbalvandalisme is in dit themanummer niet in zicht. Nu brengen voetbalhooligans weliswaar schade toe, soms ook aan andere individuen, maar niet vanwege de sekse van de ander. Zij brengen elkaar schade toe vanwege hun affiniteit met een voetbalclub. In de VN-omschrijving van SCP gaat het om de schade die een individu wordt aangedaan vanwege haar sekse/gender. Impliciet verwijst het concept alleen naar praktijken die schadelijk zijn voor vrouwen. Uit de opsomming van mogelijke praktijken (onder andere vrouwenbesnijdenis, weduwerbranding, uithuwelijking) valt vervolgens op te maken dat de nadruk ligt op praktijken die vrouwen *lichamelijk* schade toebrengen. Dit schade toebrengen wordt bovendien niet expliciet gekoppeld aan bestaande ongelijke machtsverhoudingen tussen vrouwen en mannen. Een relatieve buitenstaander kan uit het begrip SCP niet opmaken dat het om een gendergerelateerd begrip gaat en dat schadelijk refereert aan lichamelijke schade. Het ontbreken van een heldere definitie maakt het theoretisch een onwenselijk en praktisch een lastig te hanteren begrip.

De wetenschappelijke discussie over SCP lijkt zich nu vooral te concentreren op de mogelijke praktijken die onder het begrip vallen. Sinds de introductie van het concept is er al veel kritiek gekomen op de impliciete

etnocentrische of neokoloniale lading ervan, hetgeen voornamelijk tot uiting komt in het beperkte lijstje van genoemde praktijken. Dit waren aanvankelijk alleen praktijken uit 'het Zuiden'. Hiermee leek het te gaan om een verwerping van wat 'het Westen' of de 'global north' zoal niet in orde vindt aan bepaalde praktijken op het zuidelijk halfrond. Feministes uit Afrika, Azië en Latijns-Amerika hebben terecht kritiek geleverd op het eenzijdige beeld dat schadelijke culturele praktijken alleen of vooral ver van ons westerse bed te vinden zijn. Vanuit een niet 'westers' perspectief bekeken (ik woon nu zelf in de 'global south'), komt er een hele reeks andere praktijken in zicht, die als SCP kunnen worden gekenmerkt, maar daar nu doorgaans niet onder vallen. Praktijken die door/in de 'global north' gelegitimeerd worden met een beroep op autonomie, keuzevrijheid en zelfbeschikking gaan in tegen culturele intuïties uit het Zuiden.

Deze kritiek heeft in 2002 ertoe geleid dat de VN het begrip heeft aangepast: van schadelijke *traditionele* praktijken naar schadelijke *culturele* praktijken. De bedoeling was om hiermee een breder en dynamischer cultuurbegrip te hanteren, waardoor niet alleen zogenaamde 'traditionele' culturen in zicht komen, maar alle culturen kritisch op schadelijke praktijken kunnen worden beoordeeld. Hiermee komen ook 'westerse' praktijken als cosmetische chirurgie (Jeffreys, 2005) of de zogenaamde porno-chickledingstijl van vrouwen (Duits & Van Zoonen, 2006) ter sprake. Met de meer open discussie over schadelijke praktijken in verschillende culturen wordt tegemoet gekomen aan kritiek vanuit het Zuiden. De internationale discussie is, zoals ik hieronder uitgebreid zal betogen, van wezenlijk belang om wereldwijde praktijken die vrouwen onderdrukken of schade berokkenen, in kaart te brengen en gezamenlijk na te denken over strategieën om een einde aan

deze praktijken te maken. De bijdrage van feministes wereldwijd aan het debat is daarbij van fundamenteel belang om niet in de reproductie van 'west and rest'-schema's te vervallen.

De toevoeging van thema's aan het lijstje heeft vervolgens weer een heel andere discussie over de vergelijkbaarheid van verschillende praktijken op gang gebracht. Volgens sommigen kunnen cosmetische ingrepen en vrouwenbesnijdenis (bijvoorbeeld) niet vergeleken worden, omdat bij de ene praktijk er sprake zou zijn van keuze en bij de andere van dwang. Zoals Rosalind Gill (2007) aangeeft, kan een te sterke nadruk op begrippen als autonomie, keuzevrijheid en eigen wil gemakkelijk leiden tot een individualistisch, neoliberal paradigma, waarin cultuur en autonomie/ individuele keuze tegenover elkaar worden gezet (zie ook De Koning, Bartels & Storms in het vorige themanummer). De nadruk op autonomie en keuzevrijheid wekt ten onrechte de indruk dat de keuze voor bepaalde kledij of een cosmetische ingreep een volledig vrije, niet contextgerelateerde keuze is. Bij schadelijke culturele praktijken uit de 'global north' verdwijnt de contextuele en culturele dwang vaak uit het oog, terwijl bij de analyse van schadelijke praktijken uit het Zuiden de nadruk juist ligt op de rol van cultuur of context en er minder aandacht is voor vrijekeuze-elementen. Zo ontstaan eenzijdige beelden, waarbij in de schadelijke culturele praktijken uit het Noorden autonomie de hoofdrol zou spelen (zodat zij dus nauwelijks met beleid of wetgeving zijn aan te pakken) en bij SCP uit het Zuiden dwang op de voorgrond wordt geplaatst (waarvan de 'slachtoffers' moeten worden gered).

Het recente voorbeeld van de zaak Strauss-Kahn laat zien hoe dit soort mechanismen werken. Ondanks allerlei pogingen die in chatrooms of op discussiefora worden gedaan om de onderliggende schadelijke

cultuur aan de orde stellen,<sup>2</sup> wordt 'het geval Strauss-Kahn' teruggebracht tot een incident of persoonlijke aberratie. De vraag die centraal staat in de rechtszaal is of er wellicht sprake is geweest van instemming en vrije keuze – Strauss-Kahns advocaten stellen dat er sprake was van seks met wederzijdse instemming. De onderliggende schadelijke cultuur van mannen die menen dat door hun politieke macht 'alle vrouwen van hen zijn' (een uitspraak van de voormalige Franse president Chirac), staat echter niet terecht.

Ondanks de kritische wetenschappelijke reflecties op de praktijken die als SCP moeten worden aangemerkt, wordt het concept niet grondig herzien of overboord gegooid. Door de bredere opvatting van cultuur lijkt er nu een dynamiek ontstaan, waarbij de 'noordelijke' cultuur gespiegeld wordt aan de 'zuidelijke'.<sup>3</sup> Oftewel, er is sprake van een *spiegeleffect*, waarbij 'zuidelijke' vrouwenbesnijdenis een 'noordelijke' evenknie krijgt: 'genitale modificatie'; Of de burqa wordt geplaatst tegenover de porno-chickledingstijl van westerse vrouwen. Dit spiegelen heeft twee grote valkuilen. In de eerste plaats reproduceert het onbedoeld de dichotomie van westerse en niet-westerse culturen. Daarnaast suggereert het een soort gelijkwaardigheid of vergelijkbaarheid, die er feitelijk niet is, want het zijn geen inwisselbare praktijken. Doordat bij het spiegelen het accent komt te liggen op vergelijkbaarheid of symmetrie, is er een risico dat we het zicht op de eigenheid en specifieke kenmerken van elke praktijk verliezen.

*Schadelijke culturele praktijken* is wat mij betreft dus een onwerkbaar begrip. In de eerste plaats blijft het begrip te vaag. De criteria om vast te stellen welke praktijken cultureel schadelijk zijn, blijven impliciet. De voorbeelden die bij de begripsbepaling gegeven worden, suggereren dat het vooral gegenderde praktijken betreft die vrouwen lichamelijke (en

daarmee wellicht psychische) schade berokkenen. Het normatieve aspect van het begrip echter impliceert meer dan dat. Als schadelijk gelden vooral die praktijken waarvan wordt gedacht dat ze onmogelijk door vrouwen zelf gekozen kunnen zijn of praktijken die als opgelegd worden gezien.

Ter illustratie van deze impliciete normativiteit wil ik een wat minder voor de hand liggend voorbeeld gebruiken: het Nederlandse 'boerenbont huisvrouwschap'. In de radicale beginperiode van het tweedegolffeminisme werd het huisvrouwschap ook wel 'onbetaalde prostitutie' genoemd, om te benadrukken dat vrouwen, in ruil voor levensonderhoud, bepaalde lichamelijke diensten verleenden (onbetaalde arbeid, seks en reproductie). Ook het CEDAW heeft regelmatig gewezen op de negatieve consequenties van de huisvrouw/kostwinnercultuur met name voor de positie van vrouwen op de arbeidsmarkt, hun economische zelfstandigheid en toegang tot besluitvorming. Toch prijkt het huisvrouwschap niet op het lijstje van schadelijke culturele praktijken en is het zeer onwaarschijnlijk dat er eenzelfde morele verontwaardiging hierover ontstaat als over een praktijk als uithuwelijking. Het gaat immers in de beleving van veel mensen om een vrije keuze van vrouwen (en mannen). Doordat huisvrouwschap als vrije keuze wordt gerepresenteerd, verdwijnen de onderliggende structuren, regels en culturele patronen die deze praktijk in stand houden helemaal uit beeld.

Dit voorbeeld maakt duidelijk dat er een valse tegenstelling wordt gecreëerd tussen keuzevrijheid en schadelijkheid. Een vrije keuze is blijkbaar niet schadelijk (of hooguit bewust gekozen schadelijk). Dit impliciete criterium betekent ook dat schaamlip'correcties' of borstvergrotingen nooit op dezelfde manier zullen worden gezien als vrouwenbesnijdenis. Het onderliggende beeld is dat van het liberale, autonome individu, dat zich

vrij kan maken van culturele dwang, machtsstructuren en regels (Gill, 2007). Daarnaast maakt het voorbeeld duidelijk dat er vaak met twee maten wordt gemeten. Immers, de Nederlandse (huis)vrouw wordt in het overheidsvertoog als vanzelfsprekend geëmancipeerd gezien en dus als vrij om te kiezen voor het onbetaalde huisvrouwschap, terwijl de allochtone vrouw als onvrij en niet geëmancipeerd wordt neergezet en dus niet 'vrij' mag kiezen voor hetzelfde poldermodel (Roggeband & Verloo, 2006). De discussies rondom de burqa of andere religieuze kledij worden beheerst door dezelfde dubbele standaard. Keuzevrijheid geldt niet als norm voor burqadraagsters. In tegenstelling tot keuzes als borstvergroting wordt er al gauw vanuit gegaan dat de burqadraagster gehersenspoeld zou zijn door haar (religieuze) cultuur, wanneer ze zich op haar eigen vrije keuze beroept.

In de tweede plaats lukt het met het concept, zoals het nu wordt gehanteerd, niet goed om de mengeling van normatief en cultuurgerelateerd kritisch aan de orde te stellen. Het mensenrechtendiscours waar de term SCP op drijft, wordt gepresenteerd als een universeel systeem van normen en waarden, dat als het ware boven culturen staat en waarbij cultuur als grootste obstakel opduikt. Zo wordt onvoldoende erkend dat het project van de universele mensenrechten ook zelf cultureel van aard is. Erkenning hiervan zou een betere theoretische basis geven aan het debat over SCP en minder risico op valse tegenstellingen tussen civilisatie en cultuur, of de pretentie van superioriteit van de ene cultuur boven de andere.

Door de koppeling van cultuur (of culturele praktijken) en vrouwenlichamen dreigen we bovendien snel te vervallen in de reproductie van schema's die vrouwen vooral (of alleen) representeren als hoeders van cultuur, en daarmee ook als slachtoffers van cultuur (zie hiervoor uitgebreider de bijdrage van De Ko-

ning et al. in het vorige themanummer). Het *agency*-perspectief van vrouwen en mannen en hoe zij met bepaalde culturele normen omgaan, raakt op die manier buiten beeld (Abu-Lughod, 2002; Duits & Van Zoonen, 2006). Door cultuur geïsoleerd als boosdoener neer te zetten, dreigt een statisch en monolithisch beeld in plaats van veranderlijk en interactief (Phillips, 2002; zie ook de bijdragen van Sabbe en De Koning et al. in het vorige themanummer). Daarnaast is het belangrijk om oog te hebben voor de verknoping van cultuur met politieke, economische en sociale structuren. Zoals Afrikaanse feministes aangeven: je kunt een fenomeen zoals vrouwenbesnijdenis niet begrijpen en bevechten zonder aandacht te besteden aan de afhankelijkheidspositie van vrouwen en van het continent (Ahmadu, 2002; Tamale, 2008). Ook in de eerder genoemde zaak Strauss-Kahn spelen, naast cultuur, ook geld, macht en etniciteit een belangrijke rol. Het is niet voor niets dat hoge politieke heren zich bij voorkeur vergrijpen aan kamermeisjes, huishoudsters, stagiaires of masseuses.

#### *Uitgangspunten voor beleid?*

Uit voorgaande moge duidelijk zijn dat het concept SCP wat mij betreft geschrapt moet worden. Naast de bezwaren die ik hierboven heb aangevoerd, biedt het ook weinig meerwaarde boven andere bestaande concepten. Voor veel van de praktijken die op het lijstje staan, voldoet naar mijn idee het concept geweld tegen vrouwen of gendergerelateerd geweld. Immers, in de meeste gevallen gaat het om praktijken die vrouwen geweld aandoen.

Wil ik daarmee verschillen tussen verschillende vormen van geweld in verschillende contexten ontkennen of suggereren dat alle geweld tegen vrouwen overal hetzelfde is? Nee, door de kritiek van zwarte Noord-Amerikaanse feministes ziet de analyse van geweld er heel anders uit dan ten tijde van het baan-

brekende Tribunaal over Misdaden tegen de Vrouw, dat in 1976 in Brussel werd gehouden. Waar aanvankelijk alleen oog was voor de rol van ongelijke machtsverhoudingen tussen vrouwen en mannen in de verklaring van geweld tegen vrouwen, is door het werk van Patricia Hill Collins (1990) en Kimberlé Crenshaw (1991) inzicht gekomen in hoe, naast sekse, ook etniciteit, klasse, seksualiteit, leeftijd, nationaliteit en andere categorieën ervaringen beïnvloeden. Intersectionele benaderingen helpen ons om verschillende praktijken van geweld beter te analyseren en de rol van verschillende contexten in kaart te brengen.

In plaats van een culturele of cultuursensitieve benadering wil ik daarom pleiten voor een situationele benadering (zie hiervoor ook Ghorashi, 2006; Korteweg & Yurdakul, 2010), want ook culturen zijn niet homogeen en allesomvattend. Elke situatie is anders en de verschillende factoren die een rol spelen, zijn lang niet altijd tot (alleen) 'cultuur' te herleiden. Het onderzoek dat ik samen met collega's Nicole Brennikmeijer, Miriam Geerse, Halleh Ghorashi en Marcel van Veenswijk (2009) deed naar eengerelateerd geweld in Nederland laat bijvoorbeeld zien dat dit probleem niet simpel tot cultuur of religie te herleiden is, maar dat de percepties van eer en geweld sterk uiteenlopen in verschillende lokale migratiecontexten en dat ook de sociale, economische en politieke context hierbij een belangrijke rol speelt. Situationele factoren zoals de levensfase, de positie op de arbeidsmarkt, de dynamiek in de gezinnen waaruit potentiële slachtoffers en daders afkomstig zijn, en de eigenschappen van de 'persoonlijke' etnische gemeenschap van potentiële slachtoffer en daders (deze gemeenschap kan lokaal of transnationaal zijn) moeten betrokken worden in analyses van eengerelateerd geweld. Eengerelateerd geweld in de Nederlandse context is niet eenvoudigweg een 'geïmporteerd' probleem, en daarmee identiek

aan vergelijkbare praktijken van geweld in Turkije of Latijns-Amerika, maar moet begrepen worden binnen de specifieke context en situatie waarin het gebeurt. Net als bij 'huise-lijk' geweld, een probleem dat in Nederland helemaal niet als een 'cultureel' probleem wordt gezien, zijn bij eengerelateerd geweld vaak ook andere problemen van belang.

Een situationele benadering houdt rekening met de dynamiek tussen context, gemeenschap en individu, waarbij de regels situationeel en aan verandering onderhevig zijn door onderhandeling over of verschillende interpretaties van opvattingen over bijvoorbeeld gender of seksualiteit. De situatie moet de dominante factor zijn in de analyse en niet één van de mogelijke factoren zoals cultuur. Dit heeft twee voordelen: er is minder risico op een statische en homogene cultuurbenadering en ook andere factoren die mogelijk een rol spelen, kunnen in de analyse betrokken worden.

Is dit een pleidooi voor cultuurrelativisme? Nee, ook dat niet. We moeten wel degelijk discussie voeren over culturele (maar ook economische, sociale, en politieke) praktijken die vrouwen systematisch buitensluiten, ondergeschikt maken of anderszins benadelen. Hierbij kunnen we (bijvoorbeeld) inspiratie halen uit het grote aantal interessante *grassroots*-initiatieven dat in verschillende Afrikaanse landen is ontwikkeld om vrouwenbesnijdenis aan de orde te stellen. Hierbij wordt niet alleen een beroep gedaan op het conceptuele raamwerk van universele mensenrechten, maar worden ook allerlei andere, vaak meer gecontextualiseerde vormen van aanpak voorgesteld zoals alternatieve 'rites de passage', onderwijsprojecten of *community dialogue*.<sup>4</sup> Door het insluiten van lokale *grassroots*-activisten in de discussies over schadelijke praktijken is er minder risico op westers imperialisme en ontstaat een meer deliberatief model, waarbij vrouwen die deze prak-

tijken binnen hun eigen context aan de orde willen stellen of willen verdedigen belangrijke woordvoerders zijn.

Het onderzoek van Rogaiya Mustafa Abusharaf (2001) in Soedan laat bijvoorbeeld zien vanuit welke motieven vrouwen bewust kiezen voor vrouwenbesnijdenis: niet alleen om erbij te horen of 'puur' te zijn, maar ook om zich mooi te voelen of een plezieriger seksleven te hebben. De verhalen van deze vrouwen worden zo niet alleen een stuk herkenbaarder, maar geven vooral een genuanceerder beeld van de werkelijkheid. Ze laten zien, dat er niet zoiets bestaat als DE Soedanese 'besnijdeniscultuur'. In Soedan zijn voor- en tegenstanders van deze praktijken te vinden en die hebben allen ook weer zeer uiteenlopende visies. Zoals Abusharaf aangeeft, moeten we de verschillende motieven en ideeën serieus nemen om over deze praktijken in discussie te kunnen gaan. Een opgelegd wettelijk verbod zal vrouwenbesnijdenis niet eenvoudigweg laten verdwijnen. Ik wil met dit voorbeeld niet zeggen dat vrouwenbesnijdenis gelegitimeerd is (want gekozen) en niet ter discussie kan worden gesteld. Ik ben het met Rosalind Gill (2007) eens, dat respect voor de eigen of een andere cultuur niet hoeft te betekenen dat er geen kritiek mag worden geuit, maar het is wel goed om verschillende perspectieven naast elkaar te zetten om zo een beter begrip te krijgen van de complexe mechanismen die in het geding zijn. Dit is de wetenschappelijke taak waardoor de beleidspraktijk beter geïnformeerd wordt.

Een belangrijke voorwaarde hierbij is inclusie en debat. Ik sluit me aan bij Shefali Desai's (1999) voorstel om het debat niet in de eerste plaats te concentreren op de vraag *welk* perspectief het beste is of moet prevaleren, maar *hoe* de legitieme belangen en visies van verschillende groepen aan de orde kunnen komen. Dit is vaak ook het doel van de genoemde *grassroots*-initiatieven, die proberen

binnen gemeenschappen het debat op gang te brengen door verschillende perspectieven naast en tegenover elkaar te stellen. Binnen elke samenleving en cultuur zijn er groepen vrouwen die strijden voor gelijkheid en rechtvaardigheid. Deze stemmen zijn essentieel en we moeten eerder zorgen om deze groepen te steunen dan kritiek van veraf te leveren. Debat (en een gelijke toegang tot het debat van verschillende partijen) is essentieel om praktijken die vrouwen onrecht aandoen en schade berokkenen, aan te klagen. Internationale verdragen als CEDAW kunnen van belang zijn om vrouwen(groepen) in verschillende contexten te helpen met het bestrijden van discriminatoire praktijken. Daarbij hoeft niet de nadruk te liggen op het *universele* karakter, maar gaat het vooral om het *internationale* karakter van het verdrag. Jivan en Forster (2005) laten bijvoorbeeld zien hoe vrouwengroepen in Azië CEDAW lokaal en situationeel inzetten om geweld en discriminatoire praktijken aan te klagen. Hierdoor ontstaat nieuwe, context-specifieke regelgeving.

De recente Europese praktijk is helaas dat de stemmen van de vrouwen die met bepaalde praktijken te maken hebben weinig ruimte krijgen. Voordat het probleem van eergelateerd geweld hoog op de Nederlandse politieke agenda werd geplaatst, waren er al vrouwengroepen, waaronder Kezban, die de overheid tevergeefs om steun en aandacht hadden gevraagd. Ook toen het probleem eenmaal wel op de agenda stond, werden zij niet actief betrokken in de definitie en aanpak ervan. Dat is niet alleen een gemiste kans, maar zorgt er ook voor dat migrantengroepen zich niet betrokken voelen bij het overheidsbeleid. Sterker nog, zoals in ons onderzoek naar eergelateerd geweld bleek, het kan ervoor zorgen dat etnische minderheden zich gaan verzetten tegen de problematisering van hun gemeenschappen in het publieke en politieke debat. Daarmee wordt de ruimte voor

vrouwengroepen om interne kritiek te leveren alleen maar kleiner.

### Noten

- 1 De titel is een verwijzing naar het bekende artikel van Joan Scott uit 1986, waarin zij de vraag stelt (én beantwoordt) of gender een bruikbaar concept voor historische analyse is.
- 2 Zie bijvoorbeeld de levendige discussie op de website van de New York Times.
- 3 Het werk van Isabelle Gunning (1991) en Sheila Jeffreys (2005) zijn hiervan twee voorbeelden.
- 4 Zie voor een overzicht bijvoorbeeld Cécile Giuliani (2006).

### Literatuur

- Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American Anthropologist*, 104(3), 783-790.
- Abusharaf, R.M. (2001). Virtuous cuts. Female genital circumcision in an African ontology. *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 12(1), 112-140.
- Ahmadu, F. (2000). Rites and wrongs. An insider/outsider reflects on power and excision. In B. Shell-Duncan & Y. Hernlund (Eds), *Female 'circumcision' in Africa. Culture, change, and controversy* (pp. 283-312). Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Brenninkmeijer, N., Geerse, M. & Roggeband, R. (2009). *Eergelateerd geweld in Nederland. Onderzoek naar de beleving en aanpak van eergelateerd geweld*. Den Haag: SDU.
- Collins, P.H. (1990). *Black feminist thought. Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Boston: Unwin.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins. Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- Desai, S.S. (1999). Hearing Afghan women's voices. Feminist theory's re-conceptualization of women's human rights. *Arizona Journal of International & Comparative Law*, 16, 805-844.
- Duits, L. & Zoonen, L. van (2006). Headscarves and porno-chic. Disciplining girls' dress in the European multicultural society. *European Journal of Women's Studies*, 13(2), 103-117.

- Ghorashi, H. (2006). *Paradoxen van culturele erkenning. Management van diversiteit in Nieuw Nederland*. Amsterdam: Vrije Universiteit. (Een kortere versie van deze inaugurele rede verscheen tevens in 2006 in het *Tijdschrift voor Genderstudies*, 9(4), 42-53.)
- Gill, R. (2007). Critical respect. The difficulties and dilemmas of agency and 'choice' for feminism: a reply to Duits and van Zoonen. *European Journal of Women's Studies*, 14(1), 69-80.
- Giuliani, C. (2006). Female genital cutting in Africa. Legal and non-legal strategies to abandon the practice. [http://159.84.43.147/Ressources/Documents/Etudiants/Memoires/Cyberdocs/MFE2006/giuliani\\_c/pdf/giuliani\\_c.pdf](http://159.84.43.147/Ressources/Documents/Etudiants/Memoires/Cyberdocs/MFE2006/giuliani_c/pdf/giuliani_c.pdf).
- Gunning, I. (1991). Arrogant perception, world-travelling and multicultural feminism. The case of female genital surgeries. *Columbia Human Rights Law Review*, 23, 189-248.
- Jeffreys, S. (2005). *Beauty and misogyny. Harmful cultural practices in the West*. Londen: Routledge.
- Jivan, V. & Forster, C. (2005). What would Ghandi say? Reconciling universalism, cultural relativism and feminism through women's use of CEDAW. *Singapore Year Book of International Law*, 9, 103-123.
- Koning, M. de, Bartels, E. & Storms, O. (2011). Schadelijke traditionele praktijken en cultureel burgerschap. Integratie, seksualiteit en gender, *Tijdschrift voor Genderstudies*, 14(1), 35-51.
- Korteweg, A. & Yurdakul, G. (2010). *Religion, culture and the politicization of honour-related violence. A Critical Analysis of Media and Policy Debates in Western Europe and North America*. Gender and Development Programme, paper no. 12. Genève: UNRISD.
- Leye, E. & Longman, C. (2011). Schadelijke culturele praktijken vanuit genderinclusief mensenrechtenperspectief. *Tijdschrift voor Genderstudies*, 14(1), 2-6.
- Phillips, A. (2002). Multiculturalism, universalism and the claims of democracy. In M. Molyneux & S. Razavi (Eds.), *Gender justice, development and rights* (pp.115-138). Oxford: Oxford University Press.
- Roggeband, C. & Verloo, M. (2006). Dutch women are liberated, migrant women are a problem. *Social Policy and Administration*, 41(3), 271-288.
- Sabbe, A. (2011). Implicaties van beleid in Europa op gedwongen huwelijken. Een analyse van cultuur, migratie en gender in het beleid ten aanzien van gedwongen huwelijken, *Tijdschrift voor Genderstudies*, 14(1), 21-33.
- Scott, J.W. (1986). Gender. A useful category of historical analysis. *The American Historical Review*, 91(5), 1053-1075.
- Tamale, S. (2008). The right to culture and the culture of rights. A critical perspective on women's sexual rights in Africa. *Feminist Legal Studies*, 16, 47-69.