

# De acceleratie van verschillen

## De rol van feministisch transnationaal activisme in technocratische globalisering

Ingrid M. Hoofd

‘Alles wordt dan gereduceerd tot datgene waarvan niemand weet wat het is – *cultuur*; en op dat moment wordt klassenverschil erg belangrijk, lijkt mij.’ Gayatri Chakravorty Spivak & Mary Zournazi, *The rest of the world* (2002, p. 185, mijn vertaling)

Tijdens de ‘Gendering East/West’conferentie, die in juli 2009 georganiseerd was door het centrum voor Vrouwenstudies van de University of York, sneed keynote speaker Deniz Kandiyoti een heikel maar urgent onderwerp aan. Haar aanklacht was gericht tegen de hedendaagse humanistische gendermainstreamingpraktijken in het Oosten, en de manieren waarop deze praktijken vaak betrokken zijn in verschillende onderdrukkende politieke regimes. Kandiyoti’s oproep tot een hernieuwde socialistische en materialistische feministische politiek was enkele maanden eerder voorafgegaan door Nancy Frasers beschuldiging in ‘Feminism, capitalism and the cunning of history’ dat het hedendaagse feminisme te sterk verbonden is met een nieuwe vorm van kapitalisme. Fraser merkt terecht op dat er een ‘verontrustende convergentie is tussen [feministische] idealen en de eisen van een nieuw opkomende kapitalistische vorm’ (2009, p. 97).

De aanklachten van Fraser en Kandiyoti wijzen mijns inziens inderdaad op een cruciaal probleem voor hedendaagse feministische politiek en theorievorming: het probleem dat, met het oog op de wereldwijd groeiende vormen van racistische en seksistische onderdrukking onder neoliberale globalisering, de concepten en prak-

tijken van het tweedegolffeminisme steeds minder effectief blijken te zijn – als men tenminste aanneemt dat die praktijken in het verleden wel effectief waren.<sup>1</sup> Hun argumenten zijn echter interessant genoeg ook gedeeltelijk tegengesteld: Kandiyoti’s aanklacht was gericht tegen interculturele en transnationale gendermainstreaming politiek, terwijl Fraser juist aanneemt dat allerlei vormen van transnationale genderpraktijken de radicaliteit van het feminisme kan herstellen.

In het licht van deze opmerkelijke tegenstelling doet de vraag zich voor hoe we vandaag de dag de relatie tussen verscheidene dominante vormen van feminisme en het wereldwijde kapitalisme beter kunnen bevatten. Ik beargumenteer in dit artikel dat deze relatie meer om het lijf heeft dan Frasers al te simpele uitleg dat tweedegolffeminisme langzaamaan is gecoöpteerd door het kapitalisme. Tegelijkertijd beweer ik echter ook dat Kandiyoti’s gegronde aanklacht wellicht niet alleen gendermainstreaming betreft, maar dat vele andere hedendaagse feministische praktijken en theorieën even ‘verdacht’ zijn geworden. Ik wil daarom stellen dat de tegenstelling tussen de strategieën van Fraser en Kandiyoti uitgelegd kan worden als symptomatisch voor de paradoxale relatie tussen wereldwijde

vormen van feminisme en het neoliberale kapitalisme.

Ik leid deze alternatieve interpretatie in door de aandacht te vestigen op het voortdurend terugkerende thema en de schijnbare noodzaak of verplichting binnen het hedendaagse feminisme tot het smeden van transnationale en interculturele allianties en dialogen tussen culturen. Dit thema was regelmatig aanwezig in de vele presentaties op de genoemde 'Gendering East/West'conferentie in York. Grensoverschrijdende, grensuitwissende en transnationale theorieën, technieken en praktijken zijn vandaag de dag zelfs uitzonderlijk populair in vele academische en industriële lagen van onze samenleving, en niet alleen binnen het feminisme.

Een goed voorbeeld is het veelvoud aan interculturele samenwerkingsverbanden tussen universiteiten en bedrijven, die vooral tot stand komen door middel van nieuwe communicatietechnologieën. Een recente ontwikkeling in deze richting binnen mijn eigen universiteit in Singapore is de samenwerking tussen de National University of Singapore (NUS) en MIT (Massachusetts Institute of Technology), die eufemistisch de Singapore-MIT Alliance wordt genoemd. Deze alliantie zorgt ervoor dat het onderzoek van MIT naar goede ontwerpen aan globale relevantie en geldigheid wint door middel van het incorporeren van 'Aziatisch cultureel verschil.' NUS sponsort in deze alliantie de onderzoeksagenda van MIT opdat het zelf gebruik kan maken van de prestigieuze naam van MIT in allerlei documenten – het Amerikaanse MIT heeft tenslotte meer status dan een of andere universiteit uit Azië. Dit betekent dat onderzoekers van MIT feitelijk door Singapore betaald worden, via transnationale bankconnecties. Ondanks de lovende woorden over de alliantie van onderzoekers

van zowel MIT als NUS, is deze interculturele samenwerking dus in feite een hoogst ongelijke: het is een neokoloniale vorm van uitbuiting, waarin het zogenaamde oosterse culturele verschil (en haar financiële middelen) wordt ingelijfd in westerse academische praktijken.<sup>2</sup> Van belang is hier dat MIT deze inlijving presenteert als een deugd: hun onderzoek lijkt nu meer 'cultuurgevoelig' te zijn.

Nu kan men natuurlijk denken dat deze nieuwe vormen van uitbuiting alleen voorkomen bij commerciële academische praktijken, terwijl feministische politiek (en vooral feminisme die kolonialisme, kapitalisme en andere vormen van onderdrukking bekritisieren) van een dergelijke problematiek gevrijwaard zou blijven. Ik suggereer in dit artikel echter dat deze nieuwe problematische politiek meer en meer inherent aan een hegemonisch feminisme is geworden, en dat deze steeds moeilijker te ontdekken is, vanwege de voortschrijdende verstrengeling van vele vormen van hedendaags feminisme en nieuwe transport- en mediatechnologieën. Om de bovenstaande paradox verder te onderzoeken, wil ik hier de specifieke manieren aankaarten waarop de discoursen en technologieën in de feministische praktijk en filosofie rond het overbruggen van grenzen tussen 'Oost' en 'West' hedendaagse vormen van sekse-, rasse-, of klasse-onderdrukking en -uitsluiting reproduceren of zelfs verergeren. Ik tracht, met andere woorden, te analyseren hoe de feministische transnationale en interculturele retoriek rondom Oost en West het seksisme, racisme, en klassisme wereldwijd juist mogelijk versterkt.

Met het oog op deze analyse zal ik de volgende vragen centraal stellen: wat is de huidige verhouding tussen 'Oost' en 'West,' en hoe figureert dit structurele verschil in

het technologische moment dat genetwerkte globalisering uitdraagt? Op welke dominante fantasie of verbeelding is deze vorm van gemedieerde interactie gestoeld? En hoe suggereren verschillende gemedieerde interacties tussen ‘Oost’ en ‘West’ in feministisch activisme en filosofie een soort grensoverschrijdingen die typisch zijn voor neoliberale globalisering?

Voordat ik nader inga op deze en andere vragen, wil ik erop wijzen dat het er sterk op lijkt dat men tegenwoordig steeds minder definitiefs kan zeggen over de ontologische status van deze categorieën. Waar liggen vandaag de dag de grenzen van ‘het Westen,’ en waar begint ‘het Oosten’ nu precies? Deze vraag achtervolgt ook mij al jaren persoonlijk, als een zogenaamde westerling die regelmatig ervan beschuldigd wordt ‘van binnen Aziatisch te zijn’ in het zogenaamde Oosten dat ervan beschuldigd wordt ‘verwesterd te zijn.’ Toen ik pas in Singapore was aangekomen, zei ik tegen een vriendin uit China dat Singapore westers leek aan de oppervlakte, maar diep van binnen erg oosters was. ‘Echt waar?’ zei mijn vriendin geschokt, ‘ik vind het juist aan de oppervlakte oosters, maar diep van binnen erg westers!’ De verwarring over de inhoud van deze categorieën, en het enthousiasme en de nonchalance waarmee velen de termen op stereotype manieren van elkaar onderscheiden, om ze vervolgens te betrekken in een zogenaamde ‘interculturele dialoog,’ kan ons veel vertellen over hoe concepten zoals Oost en West op een problematische manier gemobiliseerd worden binnen feministische allianties en theorievorming.

## De opkomst van de snelheidselite en de simulatie van verschil

Ondanks de verwarrende status van termen zoals Oost en West, en hun technologische en discursieve mediëringen, wil ik toch trachten een eerste interpretatie te construeren. Kort gezegd is mijn argument dat de nieuwe dominante vormen van in- en uitsluiting vandaag de dag meer en meer werken via wat ik in mijn werk aanduid als ‘snelheidselitarisme.’ Snelheidselitarisme – mijn herinterpretatie van Paul Virilio’s these in *Speed and politics* rondom technologische versnelling en de nieuwe vormen van agressie en onderwerping die hieruit voortvloeien – behelst de reproductie van dominante discoursen en technieken rondom versnelling. Deze discoursen uiteten zich meestal in een verheerlijking van technologische vooruitgang, het maken van connecties, verhoogde mobiliteit en het overschrijden van grenzen. Ik wil stellen dat snelheidselitarisme heden ten dage het eurocentrisme van de troon heeft gestoten als de centrale nexus waaromheen wereldwijde en lokale ongelijkheden zijn georganiseerd. Tegelijkertijd is het snelheidselitarisme voornamelijk gestoeld op de *formalisering* van eurocentrische ideeën en idealen rondom sekse, cultuur, rase en nationaliteit.

Ik betoog dat onder het snelheidselitarisme de utopie van de transparante mediëring van concepten door middel van nieuwe technologieën de weg vrijmaakt voor de *fantasie* dat het Oosten de radicale ander van het Westen zou zijn. Dit leidt vervolgens tot het verlangen dat men transparante dialogen of allianties tussen Oost en West kan en wil creëren. Dit betekent ook dat deze technologische ‘hallucinaties’ een steeds agressievere neokoloniale en patriarchale economische staat van uitbuiting

voedt, ondanks (of wellicht dankzij) het feit dat zulke nieuwe reis- en communicatie-technologieën worden voorgesteld als de voornaamste middelen om de 'derde wereld' en hun 'onderdrukte vrouwen' te bevrijden en meer macht te geven.

Mijn aanklacht tegen het snelheidselitarisme bouwt voornamelijk voort op het werk van mediatheoreticus Jean Baudrillard en het postkoloniale feminisme van Gayatri Chakravorty Spivak. Baudrillard suggereert dat allerlei vormen van politiek bedrijven steeds meer geïmpliceerd zijn in een logica die zich fundeert op de convergentie van het semiotische (het gebied van de mediarepresentatie) en het axiomatische (het gebied van kapitalistische financiële relaties). Zulke nieuwe vormen van politiek worden dan in werkelijkheid politieke *simulaties*. Zoals Baudrillard (2001b, p. 105-106) uitlegt, wordt deze convergentie mogelijk doordat het axiomatische steeds meer gestoeld is op de voortschrijdende mediëring van symbolen en de verregaande consumptie van de semiotische *verschillen* tussen zulke symbolen. Symbolen en betekenissen worden dus consumptie-objecten, en verschillen (zoals 'het verschil' tussen het zelf en de ander) functioneren meer en meer om de economische exploitatie te bewerkstelligen van de denkfout dat het idee van een pure binaire oppositie 'eigenlijk' is. Het conceptuele verschil in De Saussure's linguïstiek tussen de referent en de betekenaar behelst voor Baudrillard dus geen universele waarheid rond de totstandkoming van betekenissen, maar duidt een *historisch* moment aan waarop het kapitalisme zich omtoverde tot een slimmer model.

Voor Baudrillard (2001b, p. 103) komt het concept 'referent' tevoorschijn op hetzelfde moment dat het kapitalistische idee van 'ruilwaarde' door Karl Marx wordt ge-

theoretiseerd als een schijnbaar derivaat van 'gebruikswaarde'. 'Gebruikswaarde' (in de vorm van behoeften en verlangens), zegt Baudrillard in 'For a critique of the political economy of the sign' (2001a, p. 78), is evenals de 'referent' simpelweg tevoorschijn getoverd als een 'alibi' voor een kapitalistisch model dat zichzelf rechtvaardigt door die behoeften en verlangens (zoals het verlangen naar emancipatie) als natuurlijk te doen voorkomen. In 'The melodrama of difference' legt hij uit dat vrijwel alle hedendaagse vormen en symbolen voor verschil en anders-zijn – evenals ons verlangen om deze ander te bevrijden, ermee te communiceren, allianties te smeden en te begrijpen – effecten zijn van dit nieuwe kapitalistische model. Deze verlangens bouwen dus voort op de misvatting dat zulk anders-zijn een empirische realiteit is en zich buiten de logica van het kapitalisme bevindt. De 'oosterse' ander, bijvoorbeeld, die bevrijd moet worden of waarmee contact opgenomen moet worden in feministisch activisme, is dus veelal een *relatieve* ander – een spiegelbeeld van hetzelfde snelheidselitaire subject.

Nieuwe media vergemakkelijken deze nieuwe kapitalistische logica omdat zij zorgen voor de constante circulering, vermenigvuldiging en differentiatie van symbolen. Dankzij de humanistische fantasie dat de media transparante communicatie zouden bewerkstelligen, zorgen diezelfde media ervoor dat de gebruiker in de *illusie* leeft dat de 'oosterse ander' daadwerkelijk 'bevrijd' wil worden – dat wij alsook die ander in de eerste plaats (neoliberale) subjecten willen zijn. Maar zulke vormen van bevrijding en connectie weerspiegelen in werkelijkheid slechts de momenten waarop symbolen opnieuw circuleren en zo voor de doorstroming en accumulatie van kapitaal zorgen. Baudrillard concludeert daarom

dat het nieuwe kapitalistische tijdperk zich uitdrukt in een ‘humanitair oecumenisme’ (1990, p. 131) waarin de ander een object wordt voor ‘begrip, bevrijding, knuffels en erkenning’ (1990, p. 125). Dit leidt volgens hem tot een wijdverbreide ‘obsessie met “anders-woorden”’ (1990, p. 129).

Elders stelt Baudrillard dat de groeiende hoeveelheid informatie in onze door media verzadigde maatschappij resulteert in een *verlies* van betekenis, omdat informatie ‘zichzelf uitput doordat het communicatie moet veinzen’ (1994, p. 80). Nieuwemedia-technologieën verergeren de fantasie van het subject dat zij daadwerkelijk aan het communiceren is (met de ander), terwijl er eigenlijk alleen steeds meer kopieën van hetzelfde (en haarzelf) gecommuniceerd worden – een ‘negatief recycelen van traditionele instituties’ (1994, p. 80). Nieuwe technologieën vormen de materialisering van die fantasie, en het hele systeem draait in principe op het feit dat het actieve politieke confrontaties en verschillen van meningen ‘uitlokt’ (1994, p. 81). Dit vertaalt zich in een roep tot ‘subjectivering’ – tot een uitgesproken worden, actief zijn, deelnemen, meebeslissen, en tot een ‘meespelen van het spel van subjectieve-vrijheid-claimen’ (1994, p. 85). Maar *radicaal* anders-zijn – dat wat of degenen die niet geassimileerd kunnen worden in deze nieuwe humanistisch-kapitalistische logica – wordt ondertussen langzaam uitgeroeid en genegeerd. Wat daarom aan het licht moet worden gebracht, en wat ik in dit artikel daarom tracht te doen, is hoe ‘verschil *qua* illusie’ (1994, p. 131) binnen het feminisme het huidige kapitalistische systeem en zijn problematische reproductie van seksisme en racisme heviger maakt.

De nadruk op dit moment in het kapitalisme is bijzonder belangrijk voor hedendaagse feministen, en helemaal niet

nihilistisch of seksistisch zoals sommigen beweren. Ik ben van mening dat Baudrillards kritiek op de feministische fixatie om het subject en haar allianties als ondubbelzinnig positief te zien, van groot belang is voor hegemonische feministen om hun medeplichtigheid aan huidige vormen van uitbuiting beter te kunnen aankaarten. Bovendien staat Baudrillard niet alleen in de problematisering van een politiek van ‘de ander.’ Ook Gayatri Spivak (1993) bespreekt hoe de fantasie van het subject als de centrale kracht achter evolutie en actie voortborduurde op een constante reproductie van anders-zijn. In ‘Criticism, feminism and the institution’ toont Spivak zelfs overtuigend aan dat subjectvorming altijd gedeeltelijk voortkomt uit materiële, discursieve en technologische vormen van geweld. Elke aanspraak op authentiek anders-zijn sluit daarom paradoxaal genoeg een pact met een imperialistisch systeem van subject-woorden.

Feminismen die uitgaan van het idee dat ‘anderen’ een empirische realiteit zijn, sluiten zo eveneens een overeenkomst met de ideologie (in dit geval een humanistisch kapitalisme) die dit anders-zijn toewijst. Zij die zich door middel van een claim dat ze ‘anders-zijn’ kunnen opwerken, worden dan eigenlijk de nieuwe vertegenwoordigers van een imperialistische ideologie. Een goede illustratie van Spivaks argument is Ayaan Hirsi Ali. Zij behoort, in Spivaks woorden, tot een van de ‘groepen die vatbaar zijn voor “upward mobility”’, die nochtans pretenderen ‘authentieke bewoners van de marges van de maatschappij’ te zijn (1990, p. 59). Dergelijke groepen vormen schijnbaar het levende bewijs dat het humanistisch-kapitalistische subject en zijn technologieën universeel en goed zijn. Dit betekent niet dat het benoemen en het claimen van marginaliteit voor die

‘ander’ niet effectief is – integendeel: het is zeer zeker effectief, maar enkel en alleen omdat het hand in hand gaat met snelheidselitaire vormen van productie en reproductie. Spivak geeft duidelijk aan dat deze nieuwe kapitalistische logica het feminisme dwingt tot het bedenken van nieuwe strategieën, want oudere methoden van verzet, subversie en alliantie zijn nu zeer verdacht geworden. Het emancipatoire gehalte van Oost-Westallianties kan, net als in mijn voorbeeld van de Singapore-MIT Alliance, niet langer gegarandeerd worden met het argument dat ‘de anderen dit ook echt willen.’ Dit komt doordat deze ‘ander’ reeds geannexeerd is binnen het snelheids-*elitarisme*, onder het mom van (*feministische*) emancipatie.

Ik zal dit argument illustreren door middel van een kritische analyse van drie ogenschijnlijk zeer verschillende feministische academische en activistische (conceptuele) samenwerkingsverbanden. Zij vinden alle plaats in specifieke gemedieerde ruimten, zoals internet en de universitaire wereld, die bol staan van de ‘snelheids-politiek.’ Het feit dat eenzelfde soort problematiek zich manifesteert op zulke verschillende niveaus en in verschillende ruimten, geeft aan dat *snelheidselitarisme* vandaag de dag een hegemonisch verschijnsel is geworden. Om te beginnen bespreek ik de mediëring van ‘Indiaas anders-zijn’, door middel van de representatie van antiglobalistisch en feministisch icoon Arundhati Roy in Amerika en Canada. Vervolgens bied ik een analyse die een kritisch licht werpt op de romantisering van ‘moslim-anders-zijn’ binnen het Europees online- en offlinefeminisme van het NextGeneration Netwerk – een netwerk waarbinnen Roy’s video en teksten overigens veelvuldig circuleren. Tot slot lever ik een kritiek op het recente werk van Luce Irigaray, waarin een zogenaamde ‘In-

diase’ en ‘Oosterse filosofie’ een belangrijke plaats inneemt.

Voordat ik met deze analyses begin, moet mij echter van het hart dat ik geenszins vind dat deze projecten en teksten gebrekkig of onbenullig zijn. Mijn kritiek op deze hedendaagse hegemonische feministen komt voort uit een gevoel dat het feministisch gebrek aan effectiviteit dat ook Fraser en Kandiyoti aanklaagden nu echt een urgent probleem begint te worden. De lezer moet mijn kritiek daarom begrijpen als een bekentenis dat ik deze theorieën en projecten belangrijk vind en trouw wil blijven, maar dat ik niettemin hun activiteiten naar een nieuw feministisch begripsniveau wil brengen dat de uitdagingen van de 21e eeuw aankan.

### **De versnelde enunciatie van de oosterse ander in feministisch activisme**

De linkse antiglobaliseringsvideo ‘We,’ die gemaakt is naar aanleiding van Arundhati Roy’s beroemde ‘Come September’ speech, is een perfect voorbeeld van een ogenschijnlijk moeiteloze digitale mengeling van Oost en West. De video is gemaakt door een anonieme groep Amerikaanse en Canadese feministische en anarchistische activisten, die hem in 2007 gratis via het Internet verspreidden. De video werd binnen korte tijd enorm populair onder Amerikaanse en Europese onlineactivisten, en is bijzonder interessant zowel qua vorm als inhoud. De video is een snel wisselende visuele collage van beelden van Roy zelf, de automobielandustrie, en de twee golfloorlogen, doorspekt met muzikale soundtracks van diverse elektro-popgroepen. Nu is de hele Royhype onder linkse Amerikanen op zichzelf al een fascinerend fenomeen. Ik zeg dit niet omdat ik het niet met Roy’s

ideeën eens ben, maar omdat veel dingen die ze zegt voor veel links-georiënteerde activisten buiten Amerika eigenlijk gemeenplaatsen zijn. En hoewel ik begrijp dat het moed kost om de dingen die Roy zegt op dit historische moment in de Verenigde Staten publiekelijk te zeggen, vind ik dat zij veel zaken op een al te simplistische manier aankaart.

Zo zet Roy op nogal crue wijze de 'slechte patriarchale multinationals en staten' lijnrecht tegenover de 'onschuldige burgers,' en romantiseert zij de antiglobaliseringsbeweging. Men zou kunnen beweren dat haar retoriek in dat opzicht nogal populistisch is: het is een discours tegen de staat en voor persoonlijke onafhankelijkheid dat erg typisch is voor Amerikaanse dominante denkbeelden, zowel in rechtse als linkse kringen. Daarnaast is er een ander element aanwezig in haar persoon, dat haar populair maakt bij een publiek dat sterk gelooft in de westerse fantasie van authentiek verzet, namelijk het feit dat ze een Indiase vrouw is. Deze fantasie kent een specifiek historisch traject: de linkse westerse activistische en academische tradities hebben de Indiase en Chinese ander sinds jaar en dag geïdealiseerd, en doen dat nu weer met Roy – alsof deze ander 'de waarheid spreekt in de aanwezigheid van macht.' Ik wil stellen dat dit een vorm is van 'hyperbolische bewondering' die het evenbeeld is van 'etnocentrische minachting,' zoals Jacques Derrida het zo helder verwoordt in *Of grammatology* (1976, p. 80). Men zou dus kunnen zeggen dat Roy op slimme wijze de rol speelt van de 'oosterse ander' die de waarheid spreekt tegen het 'Westen.'

Het is wellicht interessanter om de *es-thetische kwaliteiten* van de video in beschouwing te nemen dan enkel de *inhoud* van Roy's speech. De enunciatie van Roy als een Indiase ander loopt parallel aan de

retorische strategie van de video, namelijk het beschuldigen van de Amerikaanse overheid en alle multinationals van de wereldwijde onderdrukking. Laat me hier duidelijk maken dat ik niet suggereer dat ik het niet eens ben met dit argument. Maar men kan met het oog op deze strategie beweren dat de video *zelf* een symbool is van de verstreming van mediatechnologieën en oorlogstechnologieën. De video bevat vele zelfreflexieve momenten die wijzen op een dergelijke verstreming, en deze momenten impliceren dat de video zelf een product is van snelheidselitarisme. Het is bijvoorbeeld veelzeggend dat Roy constant wordt weergegeven in een RealPlayer screenshot, en dat deze shots geplaatst zijn temidden van beelden van 'slimme bommen' en televisiebeelden van oorlogen. De electro-pop achtergrondmuziek is in dit opzicht een perfecte keuze: zij suggereert dat er een relatie is tussen het tempo van deze digitale muziek, de snelheid van de digitale media, en de oorlogen voor olie.

Ondanks het feit dat de video op inhoudelijk niveau de rechtse rijke burgers en hun goesting voor dure transportmethodes beschuldigt van alle armoede en onderdrukking, suggereert het op een formeel niveau dat de digitale media en het gebruik door *linkse en feministische activisten zelf* – zoals de productie en verspreiding van deze video – nauw verbonden is met huidige oorlogen en uitbuiting. Het alarmerende aspect van de video is dus niet zozeer hoe 'sluw' rechts is, maar dat de video inderdaad over 'ons' ('We') gaat, en niet alleen over de overheid of de industriële machthebbers. *Onze* linkse (feministische) retoriek en verzetstechnieken gaan vandaag de dag zelf hand in hand met de snelheidse-litaire oorlogsgeweldadigheid, -retoriek, en -technologie. Dit betekent dat de hallucinatie van de oosterse ander, die de fi-

guur van Roy in RealPlayer voorstelt, zelf structureel verbonden is met een dergelijk nieuw imperialisme – een imperialisme dat dus inderdaad, zoals Baudrillard suggereert, gevoed wordt door de snelle digitale mediëring van semiotisch verschil.

Een tweede voorbeeld van de verstrenge-ling tussen feministische mobilisaties rondom ‘oosters’ anders-zijn en snelheidselitarisme, is de academisch-activistische politiek van het NextGeneration Netwerk voor jonge Europese feministen. Dit Netwerk is opgezet door een aantal idealistische studenten Vrouwenstudies (waaronder ikzelf) aan de Universiteit Utrecht in 1999, en liep in eerste instantie op een webserver van die universiteit. Enkele jaren later werden de mailinglist en website overgeheveld naar een niet-commerciële server in België. Ondanks het feit dat NextGeneration goedbedoeld allerlei vormen van ongelijkheid wil aankaarten, en zich erop beroept zo inclusief mogelijk te zijn zolang de deelnemers maar feministisch zijn, is het netwerk in werkelijkheid behoorlijk exclusief. Deze exclusiviteit uit zich in de linguïstische en technische toegang tot de lijst, alsook in het soort politiek dat er getolereerd wordt.

Men heeft allereerst natuurlijk een computer en Internettoegang nodig om aan NextGeneration deel te kunnen nemen, en een zekere scholing in de Engelse taal en academisch jargon is ook onontbeerlijk, hoewel sommige aankondigingen in het Frans, Spaans, Italiaans of Duits zijn. Het is tevens veelzeggend dat het digitale verkeer van en naar de website voornamelijk via de telecomgigant *Tele2* loopt. Maar het meest problematisch zijn de hallucinaties rondom ‘radicaal anders-zijn’ die in de onlineomgeving rondzwerven, en die leiden tot een verplichting om alleen zeer bepaalde transnationale allianties te smeden en

discussies te voeren. De NextGeneration-website feliciteert zichzelf op vele plaatsen met hoe ze virtuele en fysieke ‘links’ maakt, hoe transnationaal ze is, en hoe haar verlangen naar connecties met ‘anderen’ simpelweg een goede zaak is.

In ‘Coming to knowledge, coming to politics’ stellen twee NextGeneration-feministen bijvoorbeeld: ‘Wat meer en meer onze manier van werken informeert is een verdere distantiëring van een representatief politiek model ten gunste van een “viraal” soort van micro-politiek. Dit viel samen met een proces van politisering van het netwerk [...] dit proces wordt gekenmerkt door een bevestiging van nieuwe allianties en sterke verlangens’ (Andrijasevic & Bracke, 2003, p. 88). Door het maken van verlangens voor al dan niet technologische connecties met een bepaald imaginair soort ‘moslim-ander’ en ‘migrant-ander’ voorop te stellen, maakt NextGeneration zich mijns inziens niettemin schuldig aan een zeer snelheidselitaire fantasie rondom feministische emancipatie. Dit komt doordat haar activistische politiek zich in het geheel geen rekenschap aflegt van het feit dat de concrete *mogelijkheid* om zulke politiek te bedrijven zich baseert op een groeiende economische en technologische vorm van uitbuiting en agressie.

Men kan NextGeneration daarom verwijten dat het onbewust ‘met verschillen pooit,’ zoals Baudrillard het nogal grofweg zegt in ‘The melodrama of difference’ (1990, p. 147).<sup>3</sup> Niet alleen smeedt NextGeneration haar allianties op ongelijke basis, ook zijn deze allianties vaak bijzonder eclectisch voor wat betreft welk type moslima- of migrantenpolitiek als een ‘echte’ vorm van verzet tegen het westerse kapitalisme en patriarchaat wordt gezien. Een bepaald type ‘moslima-zijn’ wordt geromantiseerd en verwordt tot een soort obsessie voor



de westerse NextGenerationactiviste. De snelheidselitaire feministische activiste annexeert een dergelijk 'oosters verschil' voor zichzelf, opdat zijzelf als westerling 'radicaler' uit de verf komt.

Ik kan dit argument illustreren door middel van een korte analyse van NextGenerationsallianties met alleen de pro-hoofddoek moslima's tijdens het verhitte debat in Frankrijk rondom de verdachte ban op bepaalde soorten religieuze hoofdbedekking een paar jaar geleden. Ondanks het feit dat vele NextGenerationactivisten er terecht op wezen dat de feministische ban op hoofddoekjes heulde met een patriarchale blanke politiek, wilden de activisten zelf in het geheel niet kijken naar hoe hun eigen 'tegengestelde' positie beschuldigd kon worden van een snelheidselitaire reproductie van de westerse humanistische utopie van emancipatie. Deze reproductie uitte zich in de manieren waarop de alliantie met de pro-hoofddoek moslima's werd verkocht als 'hun individueel recht op hun cultureel verschil' – het 'anders-zijn' van de moslima's. 'Hun cultuur' werd uitgedragen en 'gepooid' door middel van een zelfingenomen retoriek die een dergelijk individualistisch humanisme als universeel afschilderde.

De herhaling van dit humanistische discours bevestigde bovendien een snelheidselitaire logica door uitbundig gebruik te maken van transport- en mediatechnieken om zogenaamde 'gelijkwaardige' connecties te smeden met diegenen die symbolisch stonden voor 'de radicale anderen binnen Europa' en hun zogenaamde 'subversieve stemmen.' Zulke 'anderen' zijn echter precies diegenen die Spivak (1993, p. 59) aanduidt als de 'upwardly mobile'groepen die poseren als 'authentieke bewoners van de marges,' die oogluikend een zelfingenomen westerse politiek onderschrijven. De snel-

heid waarmee de stemmen op de mailinglijst die probeerden de *ongelijkheid* in deze allianties en haar problematiek te bediscussiëren, om zeep werden geholpen, was niet gering: mensen werden overschreeuwd of simpelweg van de lijst gestoten. Het lijkt er terdege op dat 'de [NextGeneration]radicalen van de geïndustrialiseerde samenlevingen de "derde wereld" willen worden,' zoals Spivak het zo geestig zegt in *Outside in the teaching machine* (1993, p. 62).

NextGenerationsallianties met alleen bepaalde vrouwelijke migranten staan er bovendien op dat deze migranten 'subversieve subjecten' zijn, en daarmee directe vertegenwoordigers van positieve verandering. Maar de omschrijving van het simpelweg overschrijden van landsgrenzen, hoe moeilijk ook, als op de een of andere manier wezenlijk subversief, is mijns inziens slechts een projectie van de deelnemers van NextGeneration van hun eigen snelheidselitaire verlangens naar flexibele werkvormen en verhoogde connectiviteit en mobiliteit. Deze 'oosterse' migrant-ander *lijkt* dus de ideologische universaliteit van het humanistisch-technologisch-kapitalistische subject te bevestigen. Deze projectie heeft ook nog eens tot doel de fantasie te genereren dat iedereen in zulke allianties dezelfde intenties en doelen heeft, terwijl deze intenties in werkelijkheid waarschijnlijk diverser en wellicht zelfs tegengesteld zijn.<sup>4</sup>

De droom dat de alliantie tussen de snelheidselitaire feminist en haar 'radicale anderen' uitsluitend progressief is, wordt sterk in stand gehouden door het feit dat onlineconnecties transparant lijken te zijn. Dit resulteert in een simulatie van een neutrale politiek-feministische omgeving, die op zijn beurt bijdraagt aan de *dissimulatie* van de verdeeldheden en onderdrukkingen in en buiten de media – onderdrukkingen

die een gevolg zijn van de nieuwe technologische en geopolitieke machtsstructuren. Nieuwe mediatechnologieën corrumperen de goede bedoelingen van feministische netwerkpolitiek zodanig dat deze verstrengegeld raakt in de instandhouding en de reproductie van nieuwe wereldwijde vormen van ongelijkheid. De constante begeerte van NextGeneration om connecties met zogenaamde ‘anderen’ ten oosten van de grenzen van de oude Europese Unie aan te gaan, kan dan ook geïnterpreteerd worden als een stabilisatie van neoliberal kapitaal in het voormalig Oostblok en zelfs in het Midden-Oosten.

### **De fixatie op interculturele connecties en de noodzaak tot afremmen**

Mijn derde voorbeeld van de versnelling van het verschil tussen ‘Oost’ en ‘West’ bevindt zich in het recente academische oeuvre van Luce Irigaray, in het bijzonder in haar onlangs in het Nederlands vertaalde boek met de veelbelovende titel *Tussen Oost en West: van singulariteit naar gemeenschap*. Irigaray doet in dit boek een prijzenswaardige poging om eerdere beschuldigingen te weerleggen dat haar werk rasse-, nationale, en culture verschillen te weinig aandacht geeft. Maar al snel blijkt dat *Tussen Oost en West* op problematische wijze radicale vrouwelijkheid voornamelijk met het Oosten en dominante mannelijkheid met het Westen doet samenvallen, zodat Irigaray nogmaals haar eigen, ongetwijfeld belangwekkende, theorie van radicale vrouwelijkheid nieuw leven kan inblazen.

Irigaray begint het boek goed: in navolging van de kritiek van Spivak en Baudrillard, stelt ze terecht dat westerse filosofen oosterse theorievorming in hun eigen wereldbeeld inlijven (2009, p. 41). Ze merkt op

dat alles wat filosofische kritiek tegenwoordig lijkt te doen ‘een inmiddels bijna onvermijdelijk proces zonder mogelijke rem of alternatief te *versnellen*’ is (2009, p. 40, cursief van mij). Deze beoordeling komt keurig overeen met mijn argument dat snelheids-elitarisme een intrinsiek onderdeel is geworden van westers activisme en theorievorming. Echter, Irigaray’s begrijpelijke poging tot het vinden van een rem op of alternatief voor deze versnellingslogica – een alternatief dat ze vervolgens inhoud geeft door te beweren dat spiritualiteit ‘kenmerkend is voor oosterse culturen,’ een cultuur die blijkbaar met name ‘de Indiërs’ (2009, p. 43) vertegenwoordigen – behelst helaas niets meer dan een uiterst stereotype herrepresentatie van oosters verschil.

Irigaray rakelt een mengelmoes van Aziatische culturen en religies bijeen met de mededeling dat deze culturen allemaal ‘vrouwelijk’ of ‘matriarchaal’ zouden zijn (2009, p. 50). Deze homogenisering van het ‘Oosten’ is op zichzelf al schokkend, maar wat mij vooral interesseert is hoe het terrechte verzoek van allerlei anti-racistische feministen aan Irigaray in de laatste jaren om rasse- en culturele verschillen in relatie tot het seksuele verschil in haar werk te bespreken, leidt tot een boek waarin Irigaray het ‘Westen’ en het ‘Oosten’ zo simplistisch neerzet dat ze vervolgens een motief heeft om conceptuele ‘bruggen te bouwen’ tussen het Oosten en het Westen (2009, p. 45). Dit suggereert dat er een convergentie plaats aan het vinden is tussen bepaalde feministische idealen en de versnelling binnen het axiomatische door middel van semiotische opposities: het is ten slotte precies Irigaray’s goedbedoelde poging tot feministische intersectionaliteit die leidt tot een uiterst gesimuleerde vorm van oosters en Indiaas anders-zijn.

Penelope Deutscher merkt in “Between east and west” and the politics of cultural ingénuité’ eveneens op dat Irigaray’s politiek rondom cultureel verschil niet consistent is met haar behandeling van seksueel verschil. Deutscher schrijft dat ‘[Irigaray’s] verdediging van een soort van multiculturele integratie dat anders-zijn niet assimileert, aanneemt dat de verschillen tussen culturen empirische werkelijkheden zijn en dat ze statisch zijn (in plaats van meer veranderlijke [seksuele] referenten) [...] Het feit dat Irigaray zich zoveel lovender uitlaat over de ideeën over lichamelijke, rationaliteit en natuur in het Oosten dan in het Westen, geeft aan dat ze een nogal naïef en geïdealiseerd beeld heeft van India’ (Deutscher, 2006, p. 143). Ik ben het van harte met Deutscher eens, en stel dat dit niet alleen wijst op het feit dat Irigaray verzaakt beter over een ‘niet-westers anders-worden’ te filosoferen, maar vooral op het feit dat ze zich volledig onbewust is hoe haar eigen filosofische traject en haar fysieke reizen naar en door India effecten zijn van het snelheidselitarisme.

Irigaray’s *Tussen Oost en West* is met name een goed voorbeeld hoe het verschil tussen Oost en West binnen de westerse filosofie bijdraagt tot hedendaagse versnelling, omdat de westerse filosofie überhaupt een lange geschiedenis heeft van toe-eigening van het Oosten – denk bijvoorbeeld aan Spivaks kritiek op Deleuze en Foucault in haar bekende essay ‘Can the subaltern speak?’ (1988). Snelheidselitarisme kan dus begrepen worden als een drijvende kracht achter en als een uitvloeisel van deze problematische geschiedenis, waarin humanistische idealen (zoals emancipatie) meer en meer de motoren van het neoliberale kapitalisme zijn, net zoals ze vroeger verstrengeld waren met het kolonialisme. Ondanks het feit dat Irigaray’s filosofie van de

seksuele differentie, net als Baudrillards waarschuwing dat we niet met ‘verschillen moeten pooien,’ probeert *radicaal* seksueel verschil voort te brengen, trapt ze zelf in de valkuil ‘het’ Oost-West verschil als een ingrediënt van *seksueel* anders-worden af te schilderen. Het zogenaamd anders-zijn van het Oosten functioneert in haar tekst waarachtig als een snelheids-elitaire simulatie, terwijl Irigaray eerder toch claimde dat ze met de traditie van annexatie van het Oosten door westerse filosofen wilde breken (2009, p. 41).

Dat zij in deze valkuil trapt lijkt paradoxaal, omdat Irigaray – net als ik – er juist op uit is om alle industriële en technologische ontwikkelingen in het Westen te bekritisieren als onderdrukkend. Maar vanwege haar ondubbelzinnige romantisering van Indiaas anders-zijn, of het nu de rijkere of de armere klassen in India betreft, en de uiteindelijke vage bewering dat in India ‘vrouwen, zelfs arme vrouwen, een grote waardigheid behouden’ (2009, p. 96), dissimuleert zij volledig de verergerde omstandigheden rondom kaste-, seksuele, klasse, en religieuze onderdrukkingen als gevolg van de wereldwijde neoliberalisering. Een veelzeggend voorbeeld is haar bewondering voor het feit dat ‘Hindoes [...] reïncarnatie in een minder volmaakte vorm proberen te voorkomen’ (2009, p. 43), zonder zich ervan bewust te zijn dat er precies op Dalits (de onaanraakbaren) en lagere kasten wordt neergekeken *omdat* zij een ‘minder volmaakte vorm’ zouden zijn. Als men *Tussen Oost en West* toch in ieder geval zou kunnen lezen als een poging tot mimeze, waarin ‘het’ verschil tussen Oost en West in wellicht rechts ecofeminisme of westerse neohippiecultuur op komische wijze aan de kaak gesteld zou worden, zou men Irigaray’s strategie nog kunnen prijzen. Er bevindt zich echter spijtig genoeg niets in

het boek dat een dergelijke mimetische lezing uitlokt.

Met het oog op deze drie diverse voorbeelden, voorspel ik dat we dit soort problematische Oost-Westpolitiek van allianties waarschijnlijk bij een groeiende verscheidenheid aan feministische organisaties en acties zullen zien voorkomen. Dit komt doordat vormen van anders-zijn steeds meer door het snelheidselitarisme zowel technologisch als discursief worden ingelijfd. Het blijkt dat de hedendaagse feministische fixatie om transnationale en interculturele connecties te bouwen, ook binnen de universitaire wereld (zoals tijdens de genoemde conferentie in York), een uitvloeisel is van een snelheidselitarisme dat zich voordoeft als een humanistische poging tot genderrechtvaardigheid. Dit argument is mijns inziens van groot belang voor het feminisme, alsook voor soortgelijke emancipatoire bewegingen, omdat het erop wijst dat goedbedoelde hegemonische feministische politiek onder druk van intense technologische veranderingen steeds meer verstrikt is geraakt in de verergering van vormen van uitsluiting en uitbuiting.

Het verschil tussen Oost en West, voor zover het een *relatief* verschil is dat paradeert als een *radicaal* verschil, zorgt vandaag de dag voor een perfect semiotisch moment waarop kapitaalstromen versneld kunnen worden – of dit nu gebeurt binnen het linkse feminisme of binnen rechtse multinationals. Dit zogenaamde verschil maakt dan eenvoudigweg geen verschil meer voor het snelheidselitarisme; ofwel men kan zeggen, zoals Slavoj Žižek grapt in ‘The prospect of a radical politics today,’ dat oosterse kunst en filosofie tegenwoordig de versnelling van kapitaalstromen supplementeren. Fraser en Kandiyoti identificeren dus ieder op eigen wijze zeker wel de opkomst van een nieuwe problematiek

binnen het feminisme sinds neoliberale globalisering. Maar ik stel dat enkel een grondige analyse die de relatie tussen allerlei soorten feministische argumenten voor cultureel verschil, allianties, grensoverschrijdingen, en de simulatie van politiek bedrijven in dit tijdperk van technologische versnelling voorop stelt, echt een begin maakt om deze problematiek in al haar facetten te ontrafelen. Dit komt doordat Kandiyoti en Fraser nog teveel vasthouden aan een feministische politiek van representatie, (technologische) mobiliteit en subject-woorden, terwijl Spivak en Baudrillard aangeven dat *juist* het verlangen naar representatie, mobiliteit en subjectvorming steeds problematischer is geworden. Wat de analyse van snelheidselitarisme dus toevoegt, is hoe de *esthetische kwaliteiten* van de media- en transporttechnologieën het veld van de feministische politiek fundamenteel hebben veranderd.

Deze conclusie leidt logischerwijs tot een noodzakelijke heroriëntatie van feministisch activisme. De verschuiving van Eurocentrisme naar snelheidselitarisme houdt in dat het ideologisch centrum is verschoven van blanke westerse mannelijkheid naar een veelvoud van snelheidsgeprivilegeerde knooppunten die zich, zoals het citaat van Spivak aan het begin van dit artikel suggereert, met name vormen rond een nieuwe verraderlijke soort van enorm klassenverschil. De oude strategieën van het feminisme – technieken die het feminisme nodig heeft om subversiviteit en verandering te kunnen beloven – betekenen heden ten dage helaas olie op het vuur van de nieuwe onderdrukkende technologische versnelling. Dit impliceert dat het feministische apparaat dat de erkenning van verschil en het bouwen van bruggen altijd als iets positiefs beschouwde, langzaamaan corrupt en ineffectief aan het worden is.

We zien vandaag de dag dus een dubbele logica aan het werk: enerzijds zijn grensoverschrijdende praktijken *en dus duidelijke grenzen zelf* tussen Oost en West cruciaal voor de snelheidselite, anderzijds maken identiteitskenmerken zoals ‘oosters’ of ‘westers’ niet langer duidelijk of iemand deel uitmaakt van de snelheidselite of niet. Deze ambivalente logica is duidelijk aanwezig in mijn woonplaats Singapore, waar vandaag met name grote groepen (ook vrouwelijke) Indiërs en Chinezen, samen met een handjevol blanken, de hoogste regionen van de snelheidselite uitmaken. Dit betekent zeer zeker niet dat het kapitalisme, zoals sommige rechtse rakkers beweren, ‘goed’ is voor de ‘ontwikkeling’ van alle niet-blanke bevolkingen, want tegelijkertijd spelen deze kenmerken een zeer grote rol voor alle ‘langzamere’ klassen. Dit komt doordat de negatieve sedimentatie van versnelling zich nog steeds verspreidt via de aloude Eurocentrische en patriarchale assen, zoals de nog immer voortschrijdende feminisering van de armoede bijvoorbeeld laat zien.

Ik concludeer dat in het tijdperk van de technologische mediëring van verschil, waarin anders-zijn een object wordt dat zorgt voor de circulering van kapitaalstromen, concepten zoals ‘Oost’ en ‘West’ bijzonder *veelzeggend* zijn voor academische en activistische consumptie, maar meer en meer *nietszeggend* met het oog op het smeden van daadwerkelijke links-feministische alternatieven. Dit artikel heeft hopelijk bijgedragen tot het *afremmen* en opnieuw overdenken van de politieke effectiviteit van het feminisme met het oog op het voortschrijdende snelheidselitarisme. Als de hedendaagse feministische academici en activisten niet bereid zijn zich serieus over deze kwestie te buigen, lopen zij mijns

inziens zelf het risico in de nabije toekomst evenzeer nietszeggend te worden.

## Literatuur

- Andrijasevic, Rutvica & Bracke, Sarah (2003). Coming to knowledge, coming to politics. A reflection on feminist practices from the NextGENDERation network. *Multitudes*, 12, 81-89.
- Anonymous (2007). *We. Featuring the words of Arundhati Roy*. URL: <http://www.weroy.org/watch.shtml>
- Baudrillard, Jean (1990). The melodrama of difference. In *The transparency of evil. Essays on extreme phenomena* (p. 24-138). London: Verso.
- Baudrillard, Jean (1994). The implosion of meaning in the media. In *Simulacra and simulation* (p. 79-86). Michigan: University of Michigan Press.
- Baudrillard, Jean (2001a). For a critique of the political economy of the sign. In M. Poster (Ed.), *Jean Baudrillard, selected writings* (p. 60-100). Stanford: Stanford University Press.
- Baudrillard, Jean (2001b). The mirror of production. In M. Poster (Ed.), *Jean Baudrillard, selected writings* (p. 101-121). Stanford: Stanford University Press.
- Buvinic, Mayra (1997). Women in poverty: a new global underclass. *Foreign Policy*, 108, 38-53.
- Derrida, Jacques (1976). *Of grammatology*. London: Johns Hopkins University Press.
- Deutscher, Penelope (2006). *Between east and west and the politics of cultural ingénuité*: Irigaray on cultural difference. In Maria Cimitile & Elaine P. Miller (Eds), *Returning to Irigaray: feminist philosophy, politics, and the question of unity* (p. 137-150). New York: SUNY Press.
- Fraser, Nancy (2009). Feminism, capitalism and the cunning of history. *New Left Review*, 56, 97-117.
- Irigaray, Luce (2009). *Tussen Oost en West. Van singulariteit naar gemeenschap*. Kampen: Uitgeverij Ten Have.
- Kandiyoti, Deniz (2009). From feminism to social engineering: gender and geopolitical encounters. Keynote speech at the ‘Gendering East/West’ conference at the University of York, United Kingdom, 8-10 July.
- National Poverty Center at the University of Michigan (2009). Poverty in the United States. URL: <http://www.npc.umich.edu/poverty/>

- NextGeneration Network (2009). URL: <http://www.nextgeneration.net>
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). Can the subaltern speak? In C. Nelson & S. Grossberg (Eds), *Marxism and the interpretation of culture* (p. 271-315). Urbana: University of Illinois Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990). Criticism, feminism and the institution. In S. Harasym (Ed.), *The post-colonial critic: interviews, strategies, dialogues* (p. 1-16). New York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1993). Marginality in the teaching machine. In *Outside in the teaching machine* (p. 53-76). London: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty & M. Zournazi (2002). The rest of the world. In M. Zournazi (Ed.), *Hope. New philosophies for change* (p. 172-190). New York: Routledge.
- Virilio, Paul (1977). *Speed and politics: an essay on dromology*. New York: Semiotext(e).
- WomenWatch (2009). The gender perspectives of the financial crisis. URL: <http://www.un.org/womenwatch/feature/financialcrisis/>
- Žižek, Slavoj (2008). The prospect of a radical politics today. *International Journal of Baudrillard Studies*, 5.1, 1-19.

## Noten

- 1 Ik moet hieraan toevoegen dat de verergering (of niet) van seksisme en racisme een zeer betwist onderwerp is. Ik baseer mijn bewering met name op cijfers op de voortschrijdende feminisering van de armoede, vooral sinds de recente financiële crisis (zie Buvinic, 1997 en WomenWatch, 2009) alsook op het racistische karakter van de stijgende armoede sinds 1997 in het Westen (zie de statistieken van het Amerikaanse National Poverty Center).
- 2 De tegenstelling Oost en West betreft hier tegelijkertijd ook de tegenstelling Noord en Zuid. Dit komt doordat 'Oost' en 'West' gedeterritorialiseerde betekeenaars zijn geworden onder snelheidselitarisme, zodat hier tevens andere culturele en geografische verschillen onder kunnen vallen.
- 3 De Engelse versie van Baudrillards tekst gebruikt het werkwoord 'to pimp,' in de moderne betekenis van 'opleuken' maar vooral ook afgeleid van het zelfstandig naamwoord 'pimp' (iemand die vrouwen prostitueert). Ik vertaal dit woord hier met 'pooien,' een neologisme dat ik afleid van het Nederlandse woord 'pooier.'
- 4 Het is verleidelijk om dit 'tegengesteld zijn' met een feministische of subversieve uitleg in te vullen, maar ik wil hier vasthouden aan het idee dat daadwerkelijk radicaal verschil niet uitgelegd of gerepresenteerd kan worden binnen een westers humanistisch-filosofisch denkkader.