

Feminisme, religie en seculariteit

een ambivalente relatie in de context van de Nederlandstalige vrouwenbeweging in België¹

Voor de Internationale Vrouwendag van 8 maart 2012 stelde de Nederlandstalige Vrouwenraad een manifest voor vrouwenrechten op dat zich kant tegen religieus conservatisme en fundamentalisme:

“Conservatief en religieus fundamentalisme moet zichtbaar gemaakt en ‘ontwapend’ worden. Vrouwenorganisaties moeten de middelen krijgen om dit fundamentalisme te kunnen bestrijden en om hun rol van verdedigers van vrouwenrechten volledig te kunnen opnemen. Mensenrechten van vrouwen zijn niet ondergeschikt aan traditie, etnisch gebruik of religie. Gelijkheid en vrijheid zijn de dragende principes van alle mensenrechten en vrouwenrechten zijn mensenrechten.”²

De auteurs van het manifest zien in de wereldwijde opkomst van religieus geïnspireerd conservatisme en fundamentalisme een groot gevaar voor vrouwenrechten en gelijkheid van mannen en vrouwen. Ze roepen de Belgische overheid op tot een aantal acties over te gaan om het fundamentalisme te counteren.

/ Nella van den Brandt /

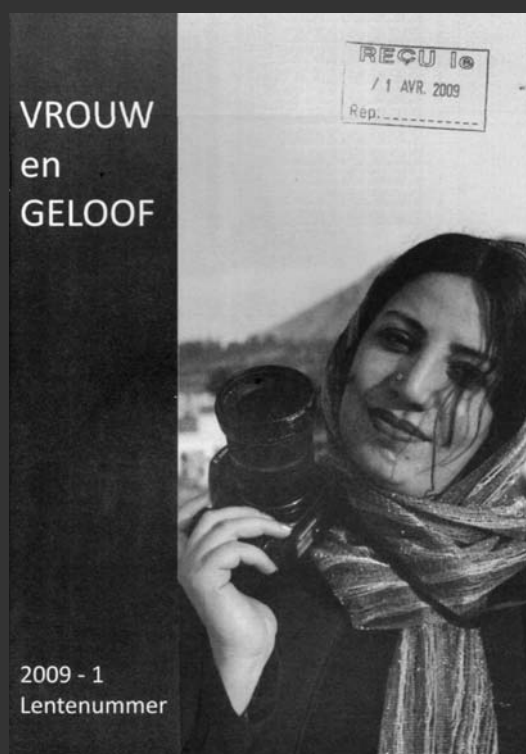
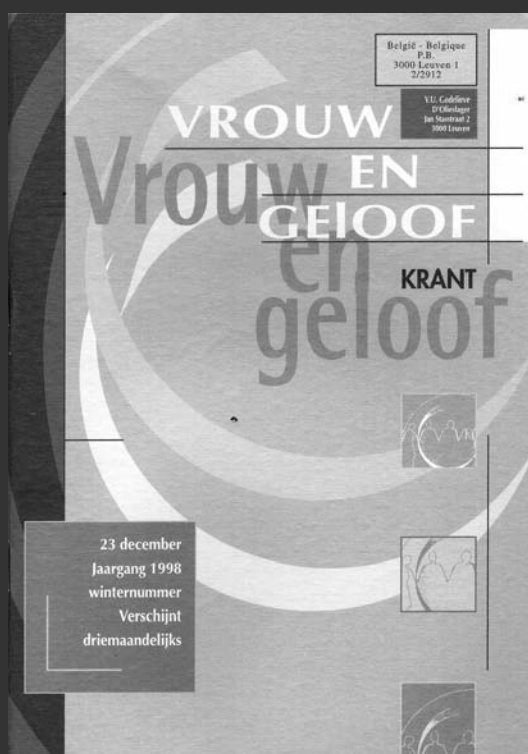
Het manifest werd verspreid onder Nederlandstalige vrouwenorganisaties en individuele feministen, maar niet iedereen was bereid het te ondertekenen. Dit gebeuren refereert aan een belangrijk thema en pijnpunt voor de huidige vrouwenbeweging: feminisme en religie. In de hedendaagse West-Europese context is die relatie op zijn best ambivalent te noemen.³ De Nederlandstalige vrouwenbeweging in België kent geen consensus wat betreft haar houding ten aanzien van religie en de mogelijkheid van emancipatie binnen religieuze ka-

ders en/of aan de hand van religieuze argumenten.⁴ Ook de discussies over de islamitische hoofddoek en het al dan niet reguleren ervan binnen het kader van onderwijs of professionele functies leggen het gebrek aan consensus en de negatieve houdingen bloot ten aanzien van religie in het algemeen, en de islam in het bijzonder.⁵ Toch zijn er vrouwen die proberen aan te tonen dat religiositeit en feministische betrokkenheid elkaar niet uitsluiten, en die religie en feminisme in hun dagelijks leven en activisme proberen te verzoenen.⁶

De ambivalente relatie tussen feminisme en religie staat niet los van de bredere maat-

schappelijke context. Zo worden Vlaamse publieke debatten over migratie, integratie en de multiculturele samenleving deels toegespitst op de emancipatie van migrantenvrouwen of gendergelijkheid binnen migrantengemeenschappen. Velen zien de islam als een cultuur-religieuze formatie die inherent in oppositie staat tot vrijheid en gendergelijkheid, waarden die zogezegd kenmerken zijn van seculiere samenlevingen. De standpunten in de al langer aanslepende hoofddoekdebatten en de reacties in recente discussies over seksisme op straat (naar aanleiding van de reportage ‘Femme de la rue’ van Sofie Peeters in de zomer van 2012) en over homofobie (mede naar aanleiding van een reportage van het Eén-programma Volt uitgezonden in november 2012) zijn illustratief voor deze opvatting. Sarah Bracke en Nadia Fadil argumenteren dat een seculieristisch denkbeeld in toenemende mate een rol speelt in het multiculturele debat, en dat die zich contrasterend opstelt tegenover de islam en de religieuze beleving van jonge moslims en moslima’s.⁷ Emancipatie wordt ook in bredere zin gepercipieerd als tegengesteld aan religie. Dat individuele ontwikkeling en zelfontplooiing kunnen samengaan met religiositeit, is voor velen een contradictio in terminis.⁸

De ongemakkelijke verhouding tussen religie en feminisme staat tegenwoordig zowel theoretisch als empirisch ter discussie.⁹ In dit >>



Vrouw en Geloofkrant, opgericht in 1987. Bron: AVG-Carhif Brussel.

artikel onderzoek ik de verhouding tussen feminisme, religie en seculariteit met een focus op de Nederlandstalige vrouwenbeweging in België. In de eerste plaats vraag ik mij af welke verhalen historici ons bieden over de geschiedenis van de vrouwenbeweging in West-Europa, en in België specifiek. Ik bekijk wat de narratieven zijn over wat ik benoem als religieus feminisme: de strijd voor de verbetering van de posities, omstandigheden en keuzemogelijkheden van vrouwen op politiek, sociaal-cultureel en religieus vlak, geïnspireerd door religieuze/spirituele overtuigingen ten aanzien van de gelijkheid of gelijkwaardigheid van vrouwen en mannen. Ik geef een schets van enkele historische narratieven over de relatie tussen religie en feminisme in brede zin, alsook over de eerste en tweede feministische golf. Ik besteed aandacht aan de recente geschiedenis van religieus feminisme dat in België in de jaren zeventig uiting vond in de Vrouw en Geloofbeweging. Vervolgens belicht ik enkele hedendaagse feministische stemmen en praktijken met betrekking tot religie. De meervoudigheid aan opvattingen en praktijken – zowel op historisch als hedendaags vlak – toont dat de dominante publieke opvatting, waarbij emancipatie en feminisme tegenover religie worden geplaatst, onjuist is en contra-productief werkt voor de vrouwenbeweging. Ik werp een kritische blik op het idee dat de emancipatie van vrouwen per definitie voordeel heeft bij een seculariserende samenleving. Hierbij is een historisch perspectief aangewezen maar ik hanteer ook sociologische invalshoeken. Ter afsluiting pleit ik voor het uitdragen van een postseculier feministisch perspectief. Dit perspectief stelt binaire opposities tussen religie en seculariteit en de dominantie van seculiere taal expliciet in vraag. Daarmee maakt het nieuwe configuraties en praktijken van religie, seculariteit en feminisme mogelijk.

Feminisme en religie in historische context: de vrouwenbeweging

“Religion as the bulwark of patriarchy has become a feminist cliché”, zo stelt historica Ann Taylor Allen.¹⁰ In de feministische academische narratieven leven religie en feminisme in het Westen, met name in Europa, veelal op gespannen voet. Het tweede-golf-feminisme van de jaren zestig, zeventig en tachtig wordt beschreven als overwegend seculier en vaak antireligieus georiënteerd. Feministische denkers en activisten klaagden allerlei traditionele vertogen over vrouwelijkheid aan. Kritiek ten aanzien van de visies van religieuze autoriteiten op de rol van vrouwen wordt hierbij beschouwd als van groot belang. Beschrijvingen van het West-Europese feminisme van de tweede golf gaan gepaard met verhalen over verzet tegen de macht van mannelijke, christelijke autoriteiten in het dicteren van religieuze overtuigingen, praktijken en daarbij behorende sociale verhoudingen. De filosofe Rosi Braidotti schrijft:

“As the secular and rebellious daughters of the Enlightenment, feminists were raised on rational argumentation and detached self-irony. The feminist believe system is accordingly civic, not theistic, and is viscerally opposed to authoritarianism and orthodoxy.”¹¹

Volgens Braidotti heeft de Europese continentale feministische erfenis twee kernideeën voortgebracht. Het eerste betreft ‘high secularism’, ofwel de historisch geconsolideerde consensus over de noodzaak van het scheiden van Kerk en Staat op het vlak van morele

ben in West-Europa historisch gezien bijgedragen aan het verlies van de autoriteit van de Kerk. De Kerk is de afgelopen decennia minder belangrijk geworden in het definiëren van de rol van vrouwen. De kerkgang van vrouwen is mede daardoor achteruit gegaan.¹⁵ In de woorden van Aune: “Thus feminism, in providing a discourse of femininity that challenged traditional religion, helped lead women away from it.”¹⁶

Dit is de lezing die we vaak horen als het gaat om de geschiedenis van de houding van



Bron: AVG.Carnif.Brussel

Symforsa, opgericht in 1988.

waarden en religieus en spiritueel geloof, normen en praktijken. Het tweede betreft een diepgewortelde vorm van antiklerikalisme. Een belangrijk kenmerk van Europees feministisch secularisme is dan ook, zo stelt Braidotti, de kritiek op het christendom, in het bijzonder ten aanzien van de dogmatische en patriarchale houding van de Katholieke Kerk.¹² Ook wanneer meer specifiek over feminisme van de tweede golf in Nederlandstalig België wordt gesproken, hebben vrouwenbewegingen hun strijd voor gelijke rechten voor en gelijke waardering van vrouwen voor een groot deel tegen de katholieke kerk en politieke partijen moeten leveren.¹³ De Britse sociologe Kristin Aune stelt dat het tweede-golf-feminisme vrouwen tot op de dag van vandaag helpt om een kritische afstand aan te nemen ten opzichte van patriarchale vormen van religie en om vragen te stellen bij beeldvorming en rolpatronen.¹⁴ Feministische kritieken ten aanzien van christelijke vertogen over vrouwelijkheid heb-

het Westers feminisme tegenover religie. Het idee van de historisch gespannen relatie tussen feminisme en religie is juist, maar incompleet. Er bestaan vele andere vormen van historische relaties tussen feminisme en religie en evenveel lezingen en interpretaties. Zo wijst Braidotti op verschillende typen van niet-seculier feminisme, zoals Afro-Amerikaans feministisch denken, feministische theologie en de postkoloniale theorievorming.¹⁷ Aune verwijst naar de vele vormen van feministische betrokkenheid bij alternatieve spiritualiteit sinds de jaren zestig.¹⁸

Religieus feminisme tijdens de eerste golf

Uit het werk van hedendaagse feministische historici blijkt dat het eerste-golf-feminisme, zeker op internationaal vlak, een belangrijke religieuze component heeft gekend. Zowel in Groot-Brittannië als in de Verenigde Staten werden de feministische strijd en de strijd

voor de afschaffing van de slavernij gevoerd (mede) op basis van protestantse overtuigingen over een rechtvaardige samenleving.¹⁹ Ook in Nederland vormden protestantse en katholieke vrouwenorganisaties en individuen, ofwel feministen geïnspireerd door of handelend binnen religieuze kaders, de overgrote meerderheid van het eerste-golf-feminisme. Daarnaast waren er tevens feministische denkers en schrijfsters met directe connecties met de vrijdenkerij. Zij werkten samen met religieuze vrouwenorganisaties op concrete strijd-



Poster van de debatreeks 'Diversiteit in Realiteit', georganiseerd door BOEH! in 2009.

punten zoals meisjesonderwijs en vrouwenkiesrecht.²⁰ In Duitsland speelde tijdens de eerste golf de Protestantse Vrouwen Liga geen onbelangrijke rol. De historica Ann Taylor Allen merkt op dat in een aantal (vroegere) Duitse feministische historische werken deze protestantse vrouwenbeweging niet serieus werd genomen als feministisch. Normatieve weberiaanse aannamen over modernisering als noodzakelijkerwijs leidend tot secularisering en emancipatie lagen ten grondslag aan de beoordeling van de protestantse vrouwenbeweging als op zijn minst ouderwets en conservatief, of zelfs antifeministisch.²¹ In tegenstelling tot Duitse feministische geschiedschrijving verwijzen Engelse feministische historici wel degelijk vaak naar religie als een belangrijke en positieve component van vormen van feministisch bewustzijn. Engelstalige historici benadrukken eerder complexiteit en ambiguïteit in de relatie tussen religie en feminisme, in plaats van antagonisme. Allen suggereert dat het verschil ligt in een grotere invloed in Duitsland van de theoretici Weber en Marx – die religie vaak beschouwen als een vorm van vals bewustzijn –, alsook in het bestaan van een grotere religieuze diversiteit in Groot-Brittannië.²² Ook het katholiek feminisme is in België in en buiten de literatuur lang beschouwd als een inherente tegenstelling en als een product van partijpolitieke recuperatie. Wellicht liggen ook hier weberiaanse vooronderstellingen ten aanzien van moderniteit, secularisering en religie aan de basis. De historica Julie Carlier uit kritiek op dit narratief over katholiek feminisme:

“We moeten [de relatie] tussen feminisme en katholicisme [herzien]. Volgens de bestaande literatuur moest het Belgische katholieke

feminisme het onverenigbare verenigen: het anti-feminisme van de Kerk en het streven naar vrouwenemancipatie. ... De internationale literatuur toont echter aan dat men religieus feminisme niet als een contradictio in terminis mag beschouwen. In tegendeel, we moeten oog hebben voor de complexiteit en ambivalentie van godsdienst als een patriarchaal instituut en geloof als een inspiratiebron voor zelfontplooiing en emancipatie.”²³

Door de oprichting van de katholieke vleugel van het Belgisch feminisme – *Le Feminisme*

me Chretien de Belgique– in 1902 te beschrijven, toont Carlier dat beide vooronderstellingen ten aanzien van katholiek feminisme in België niet opgaan.²⁴ Deze Belgische vereniging werd autonoom opgericht door Louise van den Plas (1877-1968). *Le Feminisme Chretien de Belgique* was “niet geworteld [...] in de katholieke zuil, maar in transnationale [met name Franse] feministische connecties over de levensbeschouwelijke grens heen”.²⁵ Van Den Plas zette zich net in om aan het feministische project een religieuze dimensie toe te voegen. De christelijke inspiratie was voor Van den Plas en haar collega's zowel spiritueel als politiek-strategisch van belang: katholieke steun voor de beweging voor vrouwenrechten beschouwden zij als onmisbaar in een land gedomineerd door het katholicisme. De nauwe banden van de katholieke feministische vereniging met de vrijdenkersbeweging doorbreekt bovendien het idee van de onoverbrugbare levensbeschouwelijke breuklijn. Gemeenschappelijke campagnes van feministen van velerlei levensbeschouwelijke strekkingen leidden tot belangrijke vooroorlogse overwinningen op het niveau van de wetgeving, zoals het onderzoek naar vaderschap (1908) en stemrecht en verkiesbaarheid voor de werkrechtersraden (1910). Belangrijk is ook dat katholieke feministen “moderne en progressieve noties van zelfontplooiing en emancipatie in het katholieke geloof [importeerden]”.²⁶

Religieus feminisme vanaf de jaren zeventig

Ook tijdens de overwegend vrijzinnige en antiklerikale tweede golf is religieus geïnspireerd feminisme in België blijven voortbestaan. Een belangrijk voorbeeld in Vlaanderen

vormde de Vrouw en Geloofbeweging die eind jaren zeventig ontstond in de context van de Universitaire Parochie te Leuven. Het is van belang om dit meer recente narratief over religieus feminisme onder de aandacht te brengen om huidige vertogen over feminisme als intrinsiek seculier/seculariserend te kunnen weerleggen.²⁷

De historicus Bart Latré situeert het werken aan een vrouwvriendelijker christelijk geloof en gemeenschap door de Vrouw en Geloofbeweging binnen de context van zowel de tweede feministische golf als van de bredere kerk- en maatschappijkritische beweging van linkse progressieve christenen.²⁸ In 1979 werd Kristendom en Feminisme – later Vrouw en Kristendom – opgericht. Binnen deze Leuvense beweging gingen een aantal werkgroepen van start, die het doel hadden vrouwen (en mannen) de kans te geven te werken aan veranderingen in de Kerk vanuit feministisch perspectief. Er werd gediscussieerd over thema's zoals de positie van vrouwen binnen de christelijke traditie, priesterschap en seksualiteit. De vzw (vereniging zonder winstoogmerk) Vrouw en Geloof die in 1986 werd opgericht, bood structuur en coördinatie aan de groeiende beweging.²⁹ De Universitaire Parochie van Leuven speelde met de Vrouw en Geloofbeweging een belangrijke stimulerende rol in het inbrengen van feministische kritiek binnen de bredere kerk- en maatschappijkritische beweging, maar ook elders binnen de beweging groeide de aandacht voor feministische perspectieven. Zo startte Kristenen voor Socialisme in 1985 een werkgroep feminisme.³⁰ Latré stelt dat vooral vanaf de jaren tachtig wat hij de ‘vrouwenproblematiek’ noemt een grotere rol begon te spelen binnen de kerk- en maatschappijkritische beweging.³¹ Een ander voorbeeld van de groeiende aandacht voor feministische perspectieven is de bewondering die de Duitse feministische bevrijdingstheologe Dorothee Sölle oogstte binnen de bredere linkse kritische beweging van progressieve christenen. In 1987 trok zij voor ontmoetingen en lezingen van Antwerpen naar Leuven en Brugge. Vooral de Leuvense universiteitsparochie had een grote inbreng in de organisatie, maar ook andere kerk- en maatschappijkritische groepen hielpen mee.³² Uit Latré's beschrijving blijkt dat er tot in de jaren negentig een continue wisselwerking bestond tussen theorie, in de vorm van feministische theologie vooral afkomstig uit het buitenland, en praktijk, in de vorm van experimenten met liturgische vieringen.

Uit de Vrouw en Geloofbeweging zijn twee onafhankelijke feministische religieuze tijdschriften voortgekomen. De eerste was de Vrouw en Geloofkrant, opgericht in 1987. De oprichtsters van dit tijdschrift, Roos Maes en Annemie Laurysens, streefden veranderingen na binnen de Kerk op het vlak van de verhoudingen tussen vrouwen en mannen. De redactrices gingen op zoek naar nieuwe godsbeelden en nieuwe interpretaties van Bijbelverhalen en van de rol die vrouwen in Bijbelverha-

>>

len en de christelijke traditie speelden. Ze wilden ondanks het patriarchale karakter van de christelijke traditie het geloof en de Kerk niet verlaten. Het geloof bood hen juist inspiratie en kracht om de feministische strijd te voeren, zowel binnen als buiten de Kerk.³³ Het tijdschrift *Symforosa* werd opgericht in 1988, twee jaar na de oprichting van de *Vrouw en Geloofkrant*. Annemie Lauryskens was opnieuw een van de oprichtsters. Het nieuwe tijdschrift werd opgericht vanuit een diepe onvrede met de starheid van het patriarchale instituut van de Katholieke Kerk en de positie van vrouwen daarin. Het stelde het christendom niet langer centraal, maar ging op zoek naar alternatieve en emanciperende vormen van spiritualiteit voor vrouwen.³⁴ De houding die beide tijdschriften aannamen ten opzichte van de kerk en het christendom was dus fundamenteel verschillend. De *Vrouw en Geloofkrant* en *Symforosa* waren het wel eens over de gedachte dat geloof en spiritualiteit belangrijke bronnen van inspiratie kunnen zijn voor de feministische strijd.

Naast de feministische strijd binnen de kerkgemeenschap en/of op het vlak van spiritueel leven, hebben christelijke en spirituele feministen ook na 1968 voortdurend samengewerkt met vrijzinnige feministen rond sociaal-maatschappelijke eisen voor de verbetering van de kansen en de positie van vrouwen. Een belangrijk kader voor deze samenwerking vormde het pluriforme *Vrouwen Overleg Komitee*, een overlegstructuur die werd opgericht begin jaren zeventig en waarin vrouwen namens een organisatie of op basis van individueel lidmaatschap deelnamen. Christelijke en vrijzinnig feministen voerden de gezamenlijk strijd voor bijvoorbeeld gelijke toegang tot onderwijs en de arbeidsmarkt, voor evenwichtige politieke vertegenwoordiging, tegen geweld tegen vrouwen en tegen de loonkloof. Vooral op ethisch vlak bestonden verschillen tussen de visies en praktijk van christelijke en vrijzinnige feministen, waarbij de abortusstrijd een breekpunt vormde.³⁵

Uit bovenstaande niet-exhaustieve verkenning blijkt de historische veelzijdigheid van de relatie tussen feminisme en religie, ook in de Belgische context. In de volgende paragraaf belicht ik enkele voorbeelden van hedendaagse feministische religieuze visies en ga ik in op de hedendaagse houdingen van Nederlandstalige vrouwenorganisaties ten aanzien van religie. Vervolgens verleg ik de aandacht naar seculariteit als een normatief kader voor feminisme.

Religie en feminisme vandaag de dag

Net als tijdens de eerste en tweede golf van feministisch activisme, worden ook vandaag de dag feministische religieuze visies uitgedragen. Enkele voorbeelden hiervan vinden we terug in een recent gepubliceerd themanummer van het Tijdschrift voor Geestelijk Leven rond religie, theologie en feminisme.³⁶ Zo werd hierin een interview opgenomen door

Roos Maes, die het gesprek aanging met vier jonge vrouwen die zich allen feminist en theoloog noemen.³⁷ Goedroen Juchtmans, onderzoeker aan de HIVA-KULeuven, vertelt hierin hoe haar gevoel van onrecht over de ongelijkheid van mannen en vrouwen in de kerk haar “vrouwenbewustzijn” al op jonge leeftijd heeft aangescherpt. Zij droomde er als tiener van om priester te worden, maar kon als vrouw deze ‘roeping’ binnen de katholieke kerk niet volgen. Als godsdienstwetenschapper stelt Juchtmans dat religie en godsdienst niet los van de mens en de samenleving gedacht kunnen worden. De feministische theologie stelt haar in staat om het belang van macht en religie maar ook van (vrouwelijke) ervaring in te zien. Het nadenken over en ter discussie stellen van bestaande machtsverhoudingen, mede op basis van geloof en theologische inzichten, is voor haar een manier om bij te dragen aan een meer gelijke wereld.

In hetzelfde themanummer werd een tekst opgenomen van Samira Azabar. Zij is educatief medewerkster van Motief, een vormingsinstelling op het gebied van levensbeschouwing en samenleving, en sinds enkele jaren actief bij Baas Over Eigen Hoofd! (BOEH!).³⁸ Azabar ziet religie als een belangrijke basis voor de emancipatie van vrouwen. Ze schrijft dat islam voor haar in essentie feministisch is. Ze wijst op het belang van het werk van hedendaagse islamitische feministische theologen als Amina Wadud en Aziza al-Hibri en op het feit dat de koran voor vele moslimvrouwen “een bron van kracht [is] om meer vrijheid en gelijkheid te verkrijgen”. Moslimvrouwen doen volgens Azabar overigens niet uitsluitend beroep op de islam, zij gebruiken evengoed seculiere vertogen over mensenrechten en sociale rechtvaardigheid. Wat Azabar betreft kan emancipatie velerlei persoonlijke invullingen hebben. Ze eist erkenning voor de manier waarop moslimvrouwen vrijheid, emancipatie en zelfbeschikking opvatten en steun voor de keuzes die zij maken. Azabar ziet erkenning en solidariteit als een wederkerige plicht op basis van feministische waarden en vindt dat levensbeschouwelijke verschillen er niet toe zouden moeten doen.

Seculariteit als onzichtbaar normatief kader voor feminisme

Een indicatie van de houding van feministen in Vlaanderen ten opzichte van religie is te vinden in de opinies en statements van de verschillende Nederlandstalige vrouwenorganisaties. Wanneer het religie betreft, lijken de visies en houdingen sterk uiteen te lopen. De discussies over en reguleringen van de hoofdzaak zijn de afgelopen jaren verworden tot een heuse splijtzwam in de Nederlandstalige vrouwenbeweging. De thematiek van feminisme en religie, te vaak verengd tot de hoofdzaak, brengt de laatste jaren de vrouwenbeweging bij tijd en wijle in beroering, waarbij eensgezindheid vaak ver te zoeken is.³⁹

Bij de Nederlandstalige Vrouwenraad

(NVR) lijkt religie op het eerste gezicht gemengde gevoelens op te roepen. Als koepel van zo'n veertig organisaties vertegenwoordigt de NVR een belangrijke stem in het Nederlandstalig feministisch landschap. De Raad is pluralistisch: zij wenst op basis van consensus een waaier aan vrouwenorganisaties te vertegenwoordigen. Deze structuur maakt het voor de NVR tot nu toe onmogelijk om met een eenduidig standpunt naar buiten te komen rond hoofddoekverboden, de verscheidenheid aan visies op dat vlak is binnen de Raad te groot en onoverbrugbaar. Vrijzinnige Vrouwen (VV), de feministische werkgroep van de Humanistisch-Vrijzinnige Vereniging, vormt een klein onderdeel van de Nederlandstalige vrouwenbeweging, en hun strikt antireligieuze stellingnamen kunnen niet als representatief worden opgevat voor het bredere landschap van de vrouwenbewegingen. Wel vinden hun standpunten momenteel aansluiting bij de secularistische vertogen die een aantal politici en opiniemakers hanteren in het publieke debat over integratie, minderheden, de islam en de hoofddoek.⁴⁰ Deze aansluiting versterkt aan beide kanten de overtuiging over de onverzoenbaarheid van religie en emancipatie in de multiculturele samenleving en vergroot daarmee ook het draagvlak voor antireligieuze sentimenten. Kleinere linkse organisaties zoals het Vrouwen Overleg Komitee (VOK), ella en het autonome protestplatform Baas Over Eigen Hoofd! (BOEH!) komen grotendeels overeen in hun kritische houding in het publieke debat en (relatieve) openheid ten aanzien van religie. Met de folder “Een Feministische Kijk op de Multiculturaliteit” stelt het VOK zich kritisch op ten aanzien van antireligieuze sentimenten die hun inziens vooral bij vrijzinnige denkers en opiniemakers (waaronder feministen) te vinden zijn en die meestal gericht zijn tegen moslimminderheden. Religie verschijnt hier dus vooral als een aandachtspunt binnen de antiracistische houding en strijd.⁴¹ Ella spreekt als kenniscentrum op vlak van gender en etniciteit vanuit de ervaringen en emancipatietrajecten van allochtone meisjes en vrouwen. Het benadrukt de manier waarop seksisme en racisme op elkaar inwerken en daarbij de kansen van meisjes en vrouwen uit migrantengroepen beperken. Het strijdt dan ook tegen “racisme en seksisme, én de combinaties ertussen”.⁴² Ook bij ella verschijnt religie wanneer er gereflecteerd wordt over de negatieve beeldvorming die discriminerend uitpakt voor minderheden en vrouwen uit minderheidsgroepen.⁴³ Religieus feminisme is geen centrale bezigheid voor ella, hoewel de organisatie in sommige van haar activiteiten wel bijdraagt aan reflectie op religieuze visies en waarden en progressieve interpretaties onder de aandacht brengt. Zo ging ella eind 2012 een samenwerking aan met MANA, een expertisecentrum voor islamitische culturen. Ella, MANA en De Buren organiseerden gezamenlijk een lezingenreeks rond emancipatie, feminisme en religie, die plaatsvond in Antwerpen, Brussel en Gent. Deze lezingenreeks zette aan



Poster uit de BOEH! campagne 'Hoofddoek? De Vrouw Beslist', waaraan 21 bekende Vlamingen meewerkten.

tot genuanceerde en kritische discussies over de implicaties van religieuze tradities voor vrouwen en de mogelijkheden en barrières voor emancipatie die daaruit voortkomen. Bij ella verschijnt religie dus op verschillende manieren in haar visies en activiteiten.⁴⁴

BOEH! vormt sinds 2007 een uniek autonoom platform van vrouwen van verschillende levensbeschouwelijke overtuigingen die de handen ineen hebben geslagen uit protest tegen hoofddoekverboden.⁴⁵ Het protestplatform hekelt reguleringen van de hoofddoek omdat deze leiden tot de uitsluiting van gesluisde moslimmeisjes en –vrouwen van onderwijs en tewerkstelling.⁴⁶ BOEH! baseert zich op het idee van keuzevrijheid en geloof in een veelvoud aan vormen van vrouwenemancipatie, waarbij de islam wordt gezien als een mogelijk kader voor feminisme. BOEH! heeft met haar activisme op unieke wijze publiekelijk getoond dat een religieuze identiteit goed te verzoenen valt met een feministische overtuiging én met feministisch activisme. Religie, islam in het bijzonder,

wordt hier dus affirmatief benaderd met het oog op de zelfontplooiing en emancipatie van vrouwen.⁴⁷ Het VOK, ella en BOEH! vertegenwoordigen echter een meer radicale, linkse en pluralistisch ingestelde stroming binnen de Nederlandstalige vrouwenbeweging. Gily Coene en Chia Longman concluderen in hun bespreking van het Belgische hoofddoekendebat dan ook dat Nederlandstalige vrouwenorganisaties aanzienlijk variëren in hun positie ten aanzien van de hoofddoek, mede afhankelijk van hun etnische, regionale, filosofische en politieke achtergronden. Opvallend is wel dat activisme tegen hoofddoekverboden heeft geleid tot een toegenomen aandacht voor de status en behoeften van vrouwen uit etnische minderheden, zowel binnen de vrouwenbeweging als op het institutionele domein, met name in het gelijkemansbeleid. De hoofddoekcontroverse heeft, zo observeren de auteurs, naast het bestendigen van vooroordelen over de islam, ook meer inhoudelijke debatten uitgelokt over religie, vrouwen, de staat en de samenleving,⁴⁸ binnen en

buiten de vrouwenbeweging.

Deze korte schets van verschillende Nederlandstalige vrouwenorganisaties en hun relaties tot religie maakt duidelijk dat ook vandaag de dag een grote eenvoudigheid aan visies en praktijken bestaat ten aanzien van feminisme en religie. Een belangrijke factor die de mate van openheid ten opzichte van religie in Vlaanderen bepaalt, is de toenemende dominantie van seculiere vertogen en wereldbeelden en de secularisering vanaf de jaren zeventig, dit op zowel algemeen maatschappelijk vlak als binnen de vrouwenbeweging. Met andere woorden, seculariteit – levensvisies en praktijken die zich niet (direct) laten inspireren of inkaderen door godsdienst – is normatief geworden. De opkomst van secularistische stemmen kan wellicht worden verklaard als een poging tot een bestendiging van verschuivende machtsverhoudingen tussen groepen mensen in de samenleving op basis van levensbeschouwelijke (en etnische) identiteit. Volgens Kathleen Sands, onderzoekster in religiestudies, lijken sommige vrouwenorganisaties en individuele feministen in deze context opzettelijk hun eigen religieuze geschiedenis en wortels te vergeten.⁴⁹ Seculariteit blijft dan ook in de discussies over de mogelijkheid van emancipatie binnen religieuze kaders vaak comfortabel buiten beeld. Dat geldt voor het publieke debat in het algemeen, maar ook voor de houding en stellingnamen van de vrouwenorganisaties in het bijzonder. Dit zorgt voor de productie en bestendiging van het idee dat emancipatie per definitie voordeel heeft bij secularisme (als politieke ideologie) en bij een seculariserende samenleving (waar het belang van religie in het publieke leven afneemt). Seculariteit vormt het normatieve en onzichtbare kader voor vooruitgang en emancipatie.⁵⁰ De excursies uit voorgaande paragrafen hebben al getoond dat religieuze kaders net zo goed een mogelijkheid bieden om interne kritiek te formuleren en te werken aan progressieve verandering. Juist vanuit een feministisch perspectief dienen we de kritische focus dus te verschuiven en religie niet louter als een problematische factor te beschouwen. Hoe zit het met de historische en huidige relaties tussen feminisme en seculariteit? En wat betekent het precies wanneer vandaag de dag feministische bezorgdheid wordt geuit omtrent seculariteit?

Het verleggen van de focus: feminisme en seculariteit

Seculariteit wordt vandaag bestudeerd vanuit verschillende disciplines, waaronder filosofie, theologie, literatuur, geschiedschrijving, culturele theorie, sociologie en antropologie. Volgens een interdisciplinaire logica wordt seculariteit dan ook best benaderd vanuit diverse analytische invalshoeken, zoals discoursanalyse en historisch en etnografisch onderzoek. Het baanbrekende werk van Janet Jakobsen en Ann Pellegrini richt zich op seculariteit als een dominante formatie van verschillende, >>

maar sterk samenhangende discoursen. Deze auteurs bieden een kritische omschrijving van dominante narratieven over seculariteit.⁵¹ De seculariseringsthesis, zo stellen zij, verbindt noties als moderniteit, rationaliteit en universalisme in een lineair ontwikkelingsnarratief dat niet alleen beschrijvende maar ook morele implicaties heeft. Dit narratief is door onderzoekers sterk bekritiseerd,⁵² maar domineert nog altijd in onderwijs en in politieke en publieke debatten. Het narratief over secularisering bevat volgens de auteurs een aantal veronderstellingen die in grote mate bijdragen aan de morele en politieke kracht ervan: 1) se-

culariteit bloot te leggen, hopen de auteurs te interveniëren in de morele legitimeringen die worden gehanteerd bij de uitoefening van moderne seculiere vormen van politieke macht. Ze tonen hoe de discursieve koppeling tussen seculariteit en vrijheid en emancipatie is ingebed in een breder vertoog over secularisering, verlichting, scheiding van Kerk en Staat, rationalisering, autonomie en modernisering.⁵³

In het kritisch nadenken over seculariteit en emancipatie is een historisch perspectief wederom aangewezen. Volgens de Amerikaanse historica Joan Scott is de dominante opvatting van secularisme als een eenduidig historisch

niet als vanzelfsprekend kunnen beschouwen. Scott stelt dan ook in navolging van het werk van de antropoloog Talal Asad⁵⁶ dat seculariteit niet enkelvoudig, uniek is wat betreft historische ontstaanswijze en een instabiele historische identiteit bezit. Seculariteit functioneert door middel van een reeks van sterk gegenderde opposities, zoals het politieke versus het religieuze, en de publieke ruimte versus de privé-sfeer. En, zo benadrukt Scott, door het opzetten van een oppositie tussen de rede en wat gezien wordt als de vrouwelijke natuur. Seksueel verschil werd/wordt gekoppeld aan irrationaliteit, emotie en natuur op basis van het idee van het seksueel afwijken van de vrouw ten opzichte van de man en de normatieve mannelijke rede. Een genuanceerde benadering biedt ruimte voor inzicht in de trajecten van zowel religie als seculariteit, en staat ons toe de veronderstelde binaire oppositie te destabiliseren. Zo kan de focus worden verlegd naar de wederzijdse historische en discursieve afhankelijkheid van religie en seculariteit, en naar de sociaal-politieke trajecten die hieruit voortkomen.⁵⁷

Feministische theoretici verleggen dan ook in toenemende mate de focus naar seculariteit als een vorm van discours ingebed in politiek-sociale machtsverhoudingen. Ze uiten kritiek op de mechanismen van uitsluiting die huidige vertogen over seculariteit met zich meebrengen. Zij deconstrueren het rigide denken in termen van een onderscheid tussen de categorieën 'religie' en 'seculier' in discoursen over integratie, etnische minderheden en vrouwen uit etnische minderheden. In hedendaagse multiculturele samenlevingen heeft dit denken nefaste uitwerkingen. Joan Scott en de filosofe Judith Butler stellen dat vertogen gebaseerd op een rigide en hiërarchisch onderscheid tussen deze categorieën medeplichtig zijn aan discriminatie, uitsluiting en marginalisering van religieuze gemeenschappen.⁵⁸ Butler verwijst naar de culturele normen die in toenemende mate in Europese landen gezien worden als vereisten voor het verkrijgen van burgerschap door migranten. Ze argumenteert dat 'seculiere vrijheden' worden ingezet als een dwanginstrument om etnische minderheden en migranten te assimileren of buiten de grens te houden. Gaat het hier wel om vrijheid, of eerder om het veiligstellen van het blanke en seculiere karakter van het hedendaagse Europa, zo vraagt zij zich af, "in ways that do not interrogate the violence that underwrites that very project?"⁵⁹

Zo komen de argumenten van voorstanders van hoofddoekverboden – veelal geformuleerd in termen van de noodzaak de seculariteit van de publieke sfeer te beschermen en moslimvrouwen te emanciperen – voort uit een discours dat tegelijkertijd seculiere, nostalgische en neokolonialistische kenmerken vertoont. Sociologe Sarah Bracke omschrijft seculiere nostalgie als een transformatie van het seculiere regime op basis van de veronderstelde noodzaak de seculariteit en diversiteit van de publieke sfeer te waarborgen.⁶⁰ De 'bescha-



Poster van de lezingenreeks 'Tussen Ziel en Zonde', georganiseerd door ella en MANA in samenwerking met De Buren in 2012.

cularisering gaat hand in hand met rationalisering, wat in de Europese context heeft geresulteerd in de Verlichting; 2) sociale en structurele differentiatie als kenmerk van het seculariseringproces, zoals de scheiding van kerk en staat, heeft geleid tot een autonome samenleving; 3) rationalisering en autonomie bieden vrijheid van religieuze autoriteiten, emancipatie en bevrijding in de publieke sfeer, en brengen daarmee de mogelijkheid tot democratie voort; 4) de Europese Verlichting produceert vormen van rede die universele geldigheid kennen in tegenstelling tot de specifieke claims van religieuze tradities; 5) alle voorgaande aspecten tezamen maken deel uit van een bepaalde conceptie van moderniteit, die gekenmerkt wordt door de veronderstelling van vooruitgang ten opzichte van het verleden. Door deze basisveronderstellingen omtrent se-

kader voor vooruitgang en emancipatie te rooskleurig.⁵⁴ Met een analyse van de geschiedenis van de Franse Revolutie toont zij dat de revolutie niet automatisch heeft geleid tot gelijke rechten voor vrouwen. Zo moesten feministen een harde strijd leveren om het stemrecht voor vrouwen te verkrijgen. Dit werd hen door de Franse revolutionairen van het eerste uur onthouden omdat zij vrouwen zagen als te emotioneel en beïnvloed door katholieke autoriteiten en dus onbekwaam voor het stemrecht. Uit onderzoek van Jan Art en Thomas Buerman blijkt overigens dat de negentiende-eeuwse antiklerikale beweging in Vlaanderen dezelfde argumenten gebruikte tegen het stemrecht voor vrouwen.⁵⁵ Deze analyses tonen dat we een eenduidige historische gevolgtrekking tussen de scheiding van kerk en staat en verbeteringen in de positie en status van vrouwen

vingsmissie' ligt in de neiging om moslimvrouwen te redden uit handen van hun barbaarse en onderdrukkende mannen en hen (voor het oog) gelijk te maken met en aan seculiere blanke vrouwen.⁶¹ Voorstanders van hoofddoekverboden lijken zich niet te realiseren dat de debatten en hoofddoekregulaties stigmatiserend zijn voor moslimvrouwen, hun keuzevrijheid eerder beperken dan verbreden en hen een plaats toewijzen van waaruit ze moeten spreken en handelen en waar ze zich lang niet altijd thuis voelen.⁶² Bovendien is een anti-hoofddoekopvatting in een seculiere publieke ruimte juist vijandig aan diversiteit,

is een seculier blikveld in de huidige context normatief en werkt daarmee bij tijd en wijle onderdrukkend voor bepaalde vormen van vrouwelijke, al dan niet feministische, religiositeit. Deze context bemoeilijkt dialoog en samenwerking tussen feministen van verschillende levensbeschouwelijke overtuigingen.⁶⁴

In het publieke debat krijgt de criticus die de focus verschuift naar de seculariteit nogal eens het verwijt de wereldwijde impact van conservatieve religieuze instanties en ideologieën op lokaal politiek beleid, de praktijk van *non-governmental organisations* en de levens van mensen te bagatelliseren. Uiteraard kan

ontbreekt. Deze blinde vlekken impliceren een seculiere feministische strijd tegen religie. En deze implicatie plaatst religieuze vrouwen en religieus geïnspireerd feminisme buiten spel.

Zoals Sarah Bracke en Nadia Fadil beargumenteren, is er allereerst een ontmanteling van de antikerikale reflex nodig.⁶⁷ Religieuze tradities zijn immers niet enkel de behoeders van conservatieve en vrouwonvriendelijke praktijken, maar behelzen ook de feministische theologie en liberale interpretaties en praktijken. Een doctrinair gebruik van het secularisme en een essentialistische benadering van religieuze tradities van met name culturele 'anderen'⁶⁸ helpt de vrouwenbeweging niet verder in het uitbouwen van een variëteit aan emancipatiemodellen en solidaire samenwerkingsverbanden over verschillen heen.

Ik ben ervan overtuigd dat het discours dat feminisme en religie als tegengestelden positioneert en seculariteit als normatief kader hanteert, doorbroken dient te worden – allereerst binnen de vrouwenbeweging. Ik pleit voor wat feministische theoretici en onderzoekers, zoals Rosi Braidotti en Eva Midden, een postseculier feministisch perspectief noemen. Zo'n perspectief gaat in tegen het idee dat feminisme per definitie seculier moet zijn.⁶⁹ Het durft de uitdagende en belangrijke theoretische en politiek-activistische vraag te stellen:

"If the traditional secularization narrative is the basis for a [feminist] politics marked by narrow choices, what other possibilities are there for imagining contemporary [feminist] political contexts?"⁷⁰

Een postseculier feministisch perspectief houdt een aantal narratieve verschuivingen in. In de eerste plaats moet de manier waarop seculariteit en hedendaags seculier feminisme is beïnvloed door religie en religieus geïnspireerd feminisme (en vice versa) erkend en herwaardeerd worden. Zowel seculariteit als religie kennen een veelvoud aan historisch bepaalde en lokale verschijningsvormen en relevante raamwerken waarbinnen individuen en groepen hun levens ontplooiën en progressieve strijd voeren.⁷¹ Een postseculier perspectief benadert levensbeschouwelijke verschillen tussen vrouwen positief en voert een dialoog. Het vormt de basis voor de ontwikkeling van een meer inclusieve vorm van antiracistisch feminisme,⁷² die broodnodig is in de Belgische context. Postseculier feminisme, als huis van verschil,⁷³ strijdt tegen alle vormen van machtsongelijkheid en uitsluiting van individuele vrouwen en groepen vrouwen – en van alle andere individuen en groepen die buiten de blanke, mannelijke, heteroseksuele, seculiere, middenklassenorm vallen.

Ik ben er sterk van overtuigd dat we zowel in theorievorming als in activisme rekenschap moeten afleggen van de specifieke locaties en lichamen van waaruit we spreken en handelen. De kritische vraag naar het wie, waarom en namens wie is essentieel om universaliserende en paternalistische uitspraken en praktijken te vermijden. Een reflecterende blik op machtsposities en –verhoudingen is evengoed een



Folder VOK Een Feministische Kijk op de Multiculturaliteit, 2005

in plaats van dat het deze beschermt. Uit de hoofddoekdebatten blijkt dat seculariteit geen emancipatorisch kader voor alle vrouwen is, maar net een vorm van onderdrukking van bepaalde vormen van, al dan niet feministische, vrouwelijke religiositeit en identiteit. Een dogmatisch seculier discours pretendeert dat begrippen als 'neutraliteit', 'secularisme' en 'seculier' eenduidig zijn qua betekenis en invulling.⁶³ Het werpt zich op als hét kader voor de emancipatie van vrouwen en recreëert en bestendigt de moeilijke relatie tussen feminisme en religie.

Afsluitend: naar een postseculier perspectief

De historische en huidige relatie tussen feminisme, religie en seculariteit blijkt meervoudig, gelaagd en complex. In termen van macht

dit niet de bedoeling zijn. In bredere zin is het cruciaal dat vrouwenorganisaties de intersecties tussen religie, politiek en het dagelijks leven in de gaten houden daar waar de rechten en keuzevrijheid van vrouwen het onderspit delven.⁶⁵ Tegelijkertijd is het problematisch dat zowel een deel van de hedendaagse vrouwenbeweging als het publieke debat vooral aandacht hebben voor de conservatieve en onderdrukkende kanten van religie, maar geen oog lijken te hebben voor de positieve en mogelijk emanciperende aspecten van religie in de levens van vrouwen. De liberale tendensen die in alle religieuze tradities bestaan en de historische en hedendaagse inspanningen van religieus geïnspireerde feministen voor een meer gelijke wereld lijken te vaak niet te worden erkend.⁶⁶ Bovendien is het problematisch dat een kritische blik op seculariteit veelal

vereiste voor religieuze als seculiere standpunten, positioneringen en lichamelijke ervaringen. Een bewuste politiek van locatie,⁷⁴ ofwel gesitueerd feministisch spreken, luisteren en handelen, gaat niet samen met de uitsluiting van religie als mogelijke inspiratiebron en leefkader voor vrouwen en van religieuze vrouwen als feministische actoren en partners in samenwerking.

Kleinere linkse feministische organisaties en groepen als VOK, ella en BOEH! bieden met hun (relatieve) openheid naar de thematiek van feminisme en religie al enkele richtingaanwijzers voor wat postseculier feministisch activisme kan inhouden en doen. Alleen een postseculier feminisme kan coalities tussen vrouwen van verschillende levensbeschouwelijke achtergronden werkbaar maken en houden. ///

Noten:

- 1 Met dank aan Sophie Withaecx, de redactie van *Historica* en de anonieme reviewer voor het meelesen, meedenken, tips en literatuurverwijzingen die allemaal hebben bijgedragen aan de totstandkoming van dit artikel.
- 2 <http://www.vrouwenraad.be/content.aspx?Pagelid=698>
- 3 K. Aune, 'Much less religious, a little more spiritual: the religious and spiritual views of third-wave feminists in the U.K.', in: *Feminist Review*, 2011, 97, pp. 32-35; R. Braidotti, 'In spite of the times: the postsecular turn in feminism', in: *Theory, Culture & Society*, 2008, 25, 6, 1-24.
- 4 N. van den Brandt, 'Religie split Vlaamse vrouwenbeweging', in: *Tijdschrift voor Geestelijk Leven*, 2012, 68, 6, pp. 49-57.
- 5 Sara S'Jegers, *Een feminisme voor alle vrouwen? De witte vrouwenbeweging in Vlaanderen in relatie tot multiculturaliteit, 'allochtone' vrouwen(organisaties) en het hoofddoekendebat*. Master thesis, VAO Vrouwenstudies Antwerpen, 2005.
- 6 A. Decoene & J. Lambelin, 'Feminisme a-Dieu? De transformatieve kracht van feministische theologien in België', in: *Sophia, Genderstudies: Een genre apart? Een stand van zaken*, Colloquium, Brussel, 2009.
- 7 S. Bracke & N. Fadil, 'Tussen dogma en realiteit: secularisme, multiculturalisme en nationalisme in Vlaanderen', in: K. Arnaut e.a. (red.), *Een eeuw in een kooi: de grenzen van het multiculturele Vlaanderen*, Antwerpen, 2009, pp. 93-110.
- 8 A.C. Mulder, 'Twee geloven op een kussen: over feminisme en religie', in: *Tijdschrift voor Genderstudies*, 2004, 7, 1, redactioneel.
- 9 C. Longman & G. Coene, 'Is zingeving vrouwelijk?', in: *Tijdschrift voor Genderstudies*, 2008, 11, 3, pp. 2-5.
- 10 A. T. Allen, 'Religion and gender in modern German history: a historiographical Perspective', in: K. Hagemann & J. H. Quataert (red.), *Gendering Modern German History: Rewriting Historiography*, New York/Oxford, 2007, pp. 190-207.
- 11 R. Braidotti, 'In spite of the times ...', pp. 3.
- 12 R. Braidotti, 'In spite of the times ...', pp. 3-4.
- 13 K. Roggeman, 'Feminisme en religie', in: *Vlaams Marxistisch Tijdschrift*, 2012, 46, 2, pp. 95-101.
- 14 K. Aune, 'Much less religious ...'
- 15 K. Aune, S. Sharma & G. Vincett, *Women and religion in the West: challenging secularization*, Aldershot/Burlington, 2008.
- 16 K. Aune, 'Much less religious ...', pp. 48.
- 17 R. Braidotti, 'In spite of the times ...', pp. 7-8.
- 18 K. Aune, 'Much less religious ...', pp. 49-50.
- 19 A. Braude, 'A religious feminist – who can find her? historiographical challenges from the National Organization for Women', in: *The Journal of Religion*, 2004, 84, 4, pp. 555-572; A. van Drenth & F. de Haan, *The Rise of Caring Power*, Amsterdam, 1999, pp. 24.
- 20 U. Jansz, 'De ergste vijand: levensbeschouwing en feminisme in Nederland in de tweede helft van de negentiende eeuw', in: *Tijdschrift voor Genderstudies*, 2008, 11, 3, pp. 19-32.
- 21 A. T. Allen, 'Religion and Gender ...', pp. 193.
- 22 A. T. Allen, 'Religion and Gender ...', pp. 195.
- 23 J. Carlier, 'De verzuiling voorbij: een transnationale 'verweven' geschiedenis van de eerste feministische golf in België', in: *Uitgelezen*, 2010, 16, 4, pp. 3.
- 24 J. Carlier, 'De verzuiling voorbij ...'
- 25 J. Carlier, 'De verzuiling voorbij ...', pp. 5.
- 26 J. Carlier, 'De verzuiling voorbij ...', pp. 6.
- 27 M. Michielssen, 'Gender en Humanisme: Voor een combattief

- vrijzinnig feminisme', in: *Antenne*, 2009, 27, 2, pp. 5-10.
- 28 B. Latré, *Strijd en inkeer: De kerk- en maatschappijkritische beweging in Vlaanderen*, Leuven, 2011.
- 29 A. Decoene & J. Lambelin, 'Feminisme a-Dieu? ...'; S. Smits, 'Hoer noch heilige': *Vrouwen op zoek naar een alternatief vrouwbeeld uit onvrede met het christelijk discours: Een discourseanalyse van de Vrouw en Geloofkrant en Symforosa*, Master thesis, UGent Geschiedenis, 2011.
- 30 Latré, *Strijd en inkeer* ...
- 31 Latré, *Strijd en inkeer* ... pp. 429.
- 32 Latré, *Strijd en inkeer* ...
- 33 S. Smits, 'Hoer noch heilige' ...
- 34 S. Smits, 'Hoer noch heilige' ...
- 35 K. Roggeman & I. Dequeecker, 'Feminisme in Vlaanderen: Op zoek naar de identiteit van het Vlaams feminisme van de tweede golf', in: *Rosa Uitgelezen*, 2005, 11, 4, pp. 1-7.
- 36 'Uit het vaderhuis: Emancipatie en het veelkleurig geloven van vrouwen', themanummer van *Tijdschrift voor Geestelijk Leven*, 2012, 68, 6.
- 37 R. Maes, 'Feministische theologen: Tussen structuren en secularisme', in: *Tijdschrift voor Geestelijk Leven*, 2012, 68, 6, pp. 59-65.
- 38 S. Azabar, 'Jihad voor het feminisme', in: *Tijdschrift voor Geestelijk Leven*, 2012, 68, 6, pp. 67-74.
- 39 S. S'Jegers, 'Een feminisme voor alle vrouwen ...'; G. Coene & C. Longman, 'Gendering the Diversification of Diversity: The Belgian Hijab (in) Question', in: *Ethnicities*, 2008, 8, 3, pp. 302-321.
- 40 <http://www.h-vv.be/vrijzinnige-vrouwen-voor-hoofddoekenverbod>; S. Bracke & N. Fadil, 'Tussen dogma en realiteit ...'
- 41 De visie van het VOK is terug te vinden in de folder 'Een Feministische Kijk op de Multiculturaliteit', gepubliceerd in 2005 en te downloaden via: <http://www.vrouwendag.be/images/stories/multiculturaliteit.pdf>. Ook het recente artikel door Kitty Roggeman in het *Vlaams Marxistisch Tijdschrift* kan worden beschouwd als een visie voortkomend uit interne discussies in het VOK over religie en feminisme: K. Roggeman, 'Feminisme en Religie ...'
- 42 <http://www.ellavz.be/vrouwen/ella-in-het-kerk>
- 43 <http://www.mo.be/opinie/waarom-de-strijd-tegen-homofobie-ook-een-strijd-tegen-racisme-vergt>
- 44 http://www.deburen.eu/userfiles/files/2012_3/deBuren_brochure_2012_3.pdf
- 45 <http://www.baasovereigenhoofd.be>
- 46 <http://www.kifkif.be/actua/teen-hoofddoekjes-achter-de-kassa-maar-voor-de-kassa-zijn-ze-meer-dan-welkom>
- 47 A. Decoene & J. Lambelin, 'Feminisme a-Dieu? ...'; S. Smits, 'Hoer noch heilige' ...
- 48 G. Coene & C. Longman, 'Gendering the Diversification ...'
- 49 K. Sands, 'Feminisms and Secularisms', in: J. Jakobsen & A. Pellegrini (red.), *Secularisms*, Durham, 2009.
- 50 J. Jakobsen & A. Pellegrini (eds.), *Secularisms*, Durham, 2009.
- 51 J. Jakobsen & A. Pellegrini, *Secularisms*.
- 52 K. Aune, S. Sharma & G. Vincett, *Women and religion in the West* ...
- 53 J. Jakobsen & A. Pellegrini, *Secularisms*.
- 54 J.W. Scott, 'Sexualism: RSCAS Distinguished Lectures', Robert Schumann Centre for Advanced Studies, Florence, 2009.
- 55 J. Art & T. Buerman, 'Is de katholieke man wel een echte vent?', in: *Historica*, 2007, 30, 2, pp. 27-29.
- 56 T. Asad, *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, 2003.
- 57 J.W. Scott, 'Sexualism'.
- 58 J.W. Scott, *The politics of the veil*, Princeton/Oxford, 2007; J. Butler, 'Sexual politics, torture and secular time', in: *The British Journal of Sociology*, 2008, 59, 1, pp. 1-23.
- 59 J. Butler, 'Sexual politics ...', pp. 5.
- 60 S. Bracke, 'Subjects of debate: secular and sexual exceptionalism, and Muslim women in the Netherlands', in: *Feminist Review*, 2011, 98, pp. 28-46.
- 61 G. Coene & C. Longman, 'Voorbij de onzichtbaarheid van naar een verdere stigmatisering van 'de allochtone vrouw' in een actief pluralistisch Vlaanderen?', in: *Migrantenstudies*, 2006, 22, pp. 31-40; J.W. Scott, *The politics of the veil*.
- 62 N. van den Brandt, 'De wording van een feminist: een analyse van het narratief van een moslimactiviste in Antwerpen', in: *Tijdschrift voor Gender Studies*, 2012, 15, 2, pp. 19-31.
- 63 S. Bracke & N. Fadil, 'Tussen dogma en realiteit ...'
- 64 N. van den Brandt, 'Vrouwen in gesprek: het kritisch oefenen en realiseren van interculturele vaardigheden in een gemengde samenleving', in: I. Pisters, A. van Dienderen & C. Longman (red.), *Guess who is coming for dinner: liber amicorum voor Rik Pinxten*, Gent, 2012.
- 65 S. Razavi & A. Jenichen, 'Critical intersections: the politics of gender and religion', in: *Open Democracy*, 1 February 2011, <http://www.opendemocracy.net/anne-jenichen-shahra-razavi/critical-intersections-politics-of-genderand-religion>.
- 66 S. Bracke & N. Fadil, 'Tussen dogma en realiteit ...'
- 67 S. Bracke & N. Fadil, 'Tussen dogma en realiteit ...'
- 68 C. Longman, 'Priesteres van de miniatuurtempel: joodsorthodoxe vrouwen, onderdrukt, empowered of geëmancipeerd?', in: *Tijdschrift voor Genderstudies*, 2004, 7, 1, pp. 18-29.

- 69 R. Braidotti, 'In spite of the times ...'
- 70 J. Jakobsen & A. Pellegrini, 'Times Like These', in: J. Jakobsen & A. Pellegrini (red.), *Secularisms*, Durham, 2009, pp. 17.
- 71 J. Jakobsen & A. Pellegrini, *Secularisms*.
- 72 E. Midden, 'Geloof in feminisme: Ayaan Hirsi Ali en de relatie tussen religie, secularisme en feminisme', in: *Historica*, 2007, 30, 2.
- 73 S. Bracke, 'Het verschil kennen: ...'
- 74 A. Rich, 'Notes towards a politics of location', in: A. Rich (red.), *Blood, bread and poetry: selected prose 1979-1985*, London, 1987.

Nella van den Brandt (1983) is promovendus aan het Centrum voor Interculturele Communicatie en Interactie aan de vakgroep Talen en Culturen aan de Universiteit van Gent.

Contact: Hendrikapetronella.vandenbrandt@ugent.be