

De verbeelding van het feminisme

Interview met Sarah Bracke

Evelien Geerts, Nella van den Brandt en Sarah Bracke

TVGENE 17 (1): 65–80

DOI: 10.5117/TVG2014.1.GEER

Keywords: feminisme, Vlaanderen, verbeelding, post-feminisme, beschavingsstrijd, reddingsverhalen

Ter ere van de Internationale Vrouwendag op 8 maart 2013 organiseerde De Wereld Morgen, een Vlaamse online krant die een links alternatief biedt op berichtgeving in mainstream Nederlandstalige media in België, een journalistieke Week van het Feminisme. Daarin gaven zij een week lang speciale aandacht aan velerlei aspecten van de nog steeds bestaande ongelijkheid tussen mannen en vrouwen in België.¹ Op een koude donderdagochtend in januari 2013 zetten we ons aan tafel in een café in hartje Brussel. Op ons programma stond een gesprek met Sarah Bracke over de hedendaagse West-Europese context van het feminisme en de uitdagingen waarvoor feministische denkers en activisten staan. We wilden hierbij specifieke aandacht geven aan de Belgische situatie met tegelijkertijd besef van de manier waarop die is ingebed in een bredere geopolitieke context. Tot deze uitdagingen behoren, volgens ons als interviewers, onder meer het breed gedragen idee van het afnemend belang van feminisme, het kritisch omgaan met politieke instrumentalisering van feministische vertogen en het rekenschap afleggen voor de historische erfenis en hedendaagse praktijk van racistisch feminisme. Deze onderwerpen vormden dan ook de startpunten voor ons gesprek dat uitmondde in een interviewartikel voor De Wereld Morgen als bijdrage aan de Week van het Feminisme. Onze conversatie is echter niet gestopt sinds die donderdagochtend in januari 2013 en is ondanks het vertrek van Sarah Bracke uit België in de zomer van 2013 blijven doorlopen tot op de dag van vandaag. Onderstaand gesprek vormt hiervan een voorlopige weerslag.

Sarah Bracke doet onderzoek naar vrouwen, gender, seksualiteit, cultuur en religie en werkt op het snijpunt van feministische, postkoloniale en *queer*

theory. Ze promoveerde in Vrouwenstudies aan de Universiteit Utrecht, en werkte aan de University of California, Santa Cruz, de University of California Berkeley en de KU Leuven. Momenteel is ze werkzaam in het Women's Studies in Religion Program aan de Harvard Divinity School en is tevens verbonden aan de vakgroep Sociologie aan de UGent. Haar werk werd gepubliceerd in tijdschriften zoals *European Journal of Women's Studies*; *Theory, Culture & Society*; *Feminist Review* en *Journal of Muslims in Europe*, en ze is coauteur van het boek *Een leeuw in een kooi. De grenzen van het multiculturele Vlaanderen* (2009). Ze is redactielid bij het *Tijdschrift voor Genderstudies* en *Religion and Gender*. Ze maakte tevens twee documentaires: *Haar Antwerpen* (2005) over verschillende vrouwenlevens in Antwerpen en *Pink camouflage* (2009) over de wijze waarop de taal van holebirechten ingezet wordt in het hedendaagse 'islam versus het westen' geopolitieke kader. Ze was vele jaren actief binnen een aantal feministische groepen en vrouwenbewegingen in Vlaanderen en Nederland en maakt deel uit van de Raad van Beheer van Sophia, het Belgische netwerk voor genderstudies, en ella vzw, het expertisecentrum gender en etniciteit in Vlaanderen.

Recentelijk maakte de term postfeminisme opgang in de literatuur over de toestand van het feminisme in de westerse wereld. De term staat voor een samenleving waarin de dominante gedachte stelt dat het feminisme ooit belangrijk was maar nu zijn tijd heeft gehad. De gelijkheid tussen vrouwen en mannen zou inmiddels bereikt zijn.² Is België een postfeministische samenleving, en zo ja, op welke manier?

Het idee dat feminisme voorbijgestreefd is en dat de feministische strijd niet meer nodig is, is wellicht zo oud is als het feminisme zelf. Een gekende illustratie hiervan is het moment waarop Olympe de Gouges ten tijde van de Franse Revolutie haar verklaring voor de rechten van de vrouw openbaar maakte. Olympe de Gouges deelde de revolutionaire tijdsgeest en richtte zich specifiek op de rechten van de vrouw. Zij is onder de guillotine beland omdat haar feminisme niet relevant of zelfs ongepast was voor de revolutie. Vandaag de dag krijgen we nog steeds regelmatig te horen dat vrouwenrechten gegarandeerd worden door algemene mensenrechten: de strijd voor vrouwenrechten zou niet langer nodig zijn omdat die onlosmakelijk deel is van een meer algemene strijd voor rechten voor iedereen. Een van de cruciale paradoxen die het feminisme duidelijk maakte, is dat 'universeel' in onze samenleving, met haar structurele machtsongelijkheden, in feite niet voor iedereen op een gelijkaardige manier geldt.³

Kortom, van bij het prille begin heeft het feminisme sterke tegenreacties uitgelokt. Een feministische machtsanalyse van de maatschappe-

lijke verhoudingen tussen mannen en vrouwen wordt maar al te gauw ontkracht door de ongelijkheid aan andere oorzaken toe te dichten. Zo zou de significante genderongelijkheid op de arbeidsmarkt niet wijzen op een complex geheel aan discriminaties die zich in verschillende domeinen van de samenleving afspelen nog lang voordat iemand zich op de arbeidsmarkt begeeft, maar wel op een vrouwelijke natuur die meer neigt naar de zorg voor kinderen en huishouden en minder naar leiderschap. Of op het 'toeval' dat vrouwen nu eenmaal vrije keuzes maken die hen in minderbetaalde banen en posities doen terechtkomen.

Het huidige postfeminisme situeert zich met andere woorden in een lange traditie van machtsontwijkende vertogen, die de structurele werking van macht miskennen door de genderorde te gronden in een natuurlijke of goddelijke orde, of meer recentelijk in de neoliberale vrije keuze. Maar het postfeminisme doet nog iets anders: het roept een lineaire tijdslijn in het leven. Vroeger waren vrouwen onderdrukt, toen kwam de vrouwenbeweging en het feminisme, en ondertussen zijn we alweer 'de emancipatie voorbij'. En op slag worden hedendaagse maatschappelijke verschillen gereduceerd tot de laatste overblijfselen van een vorig stadium die wel vanzelf zullen verdwijnen. Een dergelijke voorstelling is nefast op verschillende fronten. Door emancipatie als het resultaat van het verloop van tijd voor te stellen, wordt het effectief gedepolitiseerd: mensen en sociale bewegingen zijn niet meer de actoren van emancipatie, maar emancipatie wordt een quasi-mechanische aangelegenheid. 'Laat de tijd zijn werk maar doen' staat echter haaks op het gekende verloop van de emancipatieprocessen en bevrijdingsstrijden van de 19de en 20ste eeuw. En bovendien reanimeert een dergelijke notie van emancipatie een vooruitgangdenken dat ondertussen al grondig aan kritiek onderworpen is. Een van de problemen met het westerse vooruitgangsgeloof is de wijze waarop het abstractie maakt van het concrete verloop van de geschiedenis in het westen, dat meervoudig is en vol met tegenstrijdigheden zit, en vervolgens die abstractie universaliseert en tot maatstaf van emancipatie *in se* maakt. Die westerse moderniteit heeft inderdaad een aantal emancipatieprocessen mogelijk gemaakt, maar is tevens de bron van onderdrukking en geweld. Het verhaal van Olympe de Gouges is hier een treffende uitdrukking van. Als we het begrip van emancipatie vastpinnen binnen een lineair tijdsbegrip en de krijtlijnen van die westerse moderniteit, dan is er geen analytische en kritische afstand om dat geweld in kaart te brengen, noch om andere processen van emancipatie te herkennen.

Het huidige postfeministisch vertoog in België is geënt op een neoliberale logica. Met de dominantie van zo'n liberaal denkkader is het in het

algemeen moeilijk om mensen over onze samenleving te doen nadenken in termen van machtsverschillen. We worden voortdurend aangespoord om over onze conditie te denken in termen van vrije keuze. We leven in een samenleving die louter bestaat uit individuen, dixit Margaret Thatcher, en die individuen maken allemaal keuzes. Je kiest of je al dan niet gaat studeren en welke richting. Je kiest of je al dan niet gaat trouwen, en zo ja, met wie. Je kiest of je al dan niet kinderen krijgt. Je kiest welk beroep je al dan niet gaat uitoefenen. Dat is het verhaal dat we alsmaar te horen krijgen, dat is de *common sense*. Het feminisme heeft natuurlijk van meetaf aan gestreden voor het zelfbeschikkingsrecht van vrouwen, maar dit was ingebed in een structurele analyse van de samenleving alsook een collectief begrip van emancipatie. Een neoliberaal begrip van vrije keuze daarentegen ontwikkelt zich in een machts*vacuüm* en benadert emancipatie als een louter individueel gegeven, vaak met een therapeutische inslag. Een dergelijke mythe van de vrije keuze verhuult de wijze waarop ervaringen en keuzes gestructureerd worden door klasse, etniciteit en gender.

Er wordt soms gezegd dat mensen in onze samenleving apolitiek of passief zijn – je krijgt ze moeilijk in beweging voor zaken die hen zouden moeten aanbelangen. Dit hangt echter nauw samen met de bril en kaders waarmee mensen naar hun eigen situatie en de samenleving kijken. Een belangrijke basis van de sociologie is het idee van de sociologische verbeelding.⁴ Dat wil zeggen dat je leert om individuele levens en individuele biografieën – inclusief de jouwe – te verbinden met elkaar en met structurele maatschappelijke processen. Je hebt daarvoor kritische verbeeldingskracht nodig: je moet verbanden kunnen leggen en een structurele analyse kunnen maken. Deze verbeeldingskracht is echter onderontwikkeld in onze samenleving. Ik merk dat bijvoorbeeld aan de weerstand bij studenten, die natuurlijk kinderen van hun tijd zijn. Als je een verhaal brengt over hoe klasse, etniciteit en gender onze samenleving structureren, dan is het antwoord vaak ‘dat is toch een keuze die mensen zelf maken?’⁵ Dus als we willen werken aan politieke mobilisatie, moeten we ook werken aan de verbeelding: politieke bewogenheid groeit immers uit collectieve verhalen en verbeelding.

Op welke manier is die verbeeldingskracht van belang voor het feminisme? Kun je hier een voorbeeld van geven?

Het feminisme, dat we natuurlijk in het meervoud moeten begrijpen, bestaat bij gratie van het leggen van verbanden tussen verschillende (vrouwen) levens. In de Angelsaksische context werd dat tijdens het tweede golf feminisme van de jaren zeventig *consciousness-raising* genoemd. Dat was niets

anders dan het tot stand brengen van een nieuwe politieke verbeelding. Dat was een collectief proces; dit soort verbeelding ontwikkel je immers niet alleen achter jouw bureau, maar komt tot stand door ervaringen en visies uit te wisselen met anderen. Concreet hield *consciousness-raising* in dat vrouwen samenkwamen en hun levensverhalen deelden en op basis daarvan verbanden en sociale structuren begonnen te zien en benoemen – het persoonlijke werd politiek. Een structurele analyse groeide uit het inzicht dat bepaalde dingen niet alleen in jouw individuele leven zo zijn gebeurd, of uit het besef dat het leven van iemand anders net anders verliep en dat sociale klasse of etnische achtergrond daarbij het verschil maakten. Dus het verband tussen, en de complexiteit van, al die verhalen laten toe om een structurele analyse te maken.

Consciousness-raising is nu een verouderde term. Maar ik zou durven stellen dat we het evenzeer, zo niet meer, nodig hebben nu als in de jaren zeventig van de vorige eeuw. Die jaren waren immers gevoed door de ontwikkelingen van mei 1968, waarin de reflex om op een structurele manier over de samenleving na te denken meer onderdeel van de *common sense* was. In neoliberale tijden is die structurele verbeelding zo onderontwikkeld dat we zo'n bewustwordingsproces meer nodig hebben dan ooit.

Zou je iets meer kunnen zeggen over de specificiteit van Belgische postfeministische vertogen?

Twee zaken vallen mij op als ik kijk naar de machtsontwijkende vertogen met betrekking tot gender en feminisme in België. Ten eerste, de uitgesproken tendens om het sociaal geconstrueerde karakter van gender in vraag te stellen. Die tendens laat zich kennen in de populariteit van evolutionair-psychologische verhalen en ik denk hier in het bijzonder aan de gepopulariseerde versies van 'vrouwen komen van Venus en mannen komen van Mars'.⁶ Dit vertoog is wijdverspreid in de publieke opinie – vooral in Vlaanderen, lijkt me – en mensen vallen hier ontzettend makkelijk op terug om de sociale werkelijkheid te verklaren. Een andere uitdrukking van deze tendens is het vertoog van de 'genderideologie' dat vooral in Frankrijk in de afgelopen jaren honderdduizenden mensen op de been bracht.⁷ Een van de slagzinnen van de meest recente betoging drukt precies uit waar het hen om gaat: 'Raak niet aan onze genderstereotypen' met op de achtergrond een silhouet van een jongen verkleed als ridder en een meisje als prinses.

Het is niet simpel om tegen het idee van 'vrouwen komen van Venus en mannen komen van Mars' te argumenteren, onder meer omdat mensen voortdurend bevestiging zien van het kader waarmee ze hun wereld interpreteren en ook zichzelf begrijpen, en dit is natuurlijk een performatief

proces. Die performativiteit merkte ik heel sterk op toen mijn dochtertje naar de kleuterschool begon te gaan. Tot dan kende ze de roze-blauwe *color-codings* niet – iets waar ik veel belang aan hechtte, maar wat ook veel moeite kost in de huidige samenleving. Maar ondertussen leerde ze dus impliciet op school dat roze aantrekkelijk is voor meisjes, en niet voor jongens. De heersende veronderstelling is dat kinderen zo snel mogelijk gesocialiseerd dienen te worden als jongen of meisje. Dit neemt groteske vormen aan: zelfs babysokjes worden aangeboden in een jongens- of meisjesversie. En wanneer men een kind probeert af te schermen van dergelijke vergaande genderdisciplineren, volgt er doorgaans veel commentaar. Denk bijvoorbeeld aan alle beschuldigingen die de Zweedse ouders naar hun hoofd geslingerd kregen – onder meer die van kindermishandeling! – die het geslacht van hun jongste kind niet aan hun omgeving kenbaar wilden maken.⁸ Ik denk dat we deze vormen van intense, stereotiepe ‘gendering’ kunnen begrijpen als een tegenreactie op de culturele onrust die het feminisme met zich meebrengt, die tegelijkertijd wonderwel past in de logica van een laatkapitalistische samenleving: hoe meer gedifferentieerde producten, hoe beter. Het valt in ieder geval op dat deze vorm van ‘gendering’ van kinderen in onze contreien de afgelopen decennia aan het intensifiëren is. De voorbeelden zijn legio: velen uit mijn generatie groeiden bijvoorbeeld op met legoblokken die gewoon legoblokken waren; tegenwoordig zijn legoblokken in grote mate onderverdeeld in Lego Friends (in roze en paars) en Lego Action. Kortom, het gedrag van jonge kinderen wordt in onze samenleving voortdurend verklaard vanuit inherent jongen- of meisje-zijn, terwijl zich tezelfdertijd bijzonder goed georkestreerde pogingen afspelen om kinderen tot jongen of meisje te disciplineren. En dat laatste gebeurt werkelijk overal, ook op de plaatsen waar ik mijn feministische voeding haal.

Een tweede zaak die mij opvalt bij het feminisme in België, en met name in Vlaanderen, is de moeilijkheid om kwesties van etnische identiteit en racisme op een gedegen manier te integreren. Dit heeft een maatschappelijke context: er is weinig gevestigd, kritisch vertoog over racisme en etniciteit voorhanden in België, dit in tegenstelling tot bijvoorbeeld de Angelsaksische wereld. Een analyse in termen van *racial politics* valt in België al snel op dovemans oren: het wordt simpelweg niet gehoord, en men stelt al gauw dat het om politieke correctheid gaat, of dat er overdreven wordt, of dat de analyse uit een ivoren toren komt. En hoe langer hoe meer wordt nu ook gesuggereerd dat we nu toch wel voorbij racisme zouden zijn. Dit vertoog van de *postracial society* is goed ontwikkeld in de vs – waar de verkiezing van Obama als finaal bewijsstuk moest dienen – en vindt tevens weerklank in onze contreien.⁹ Sociologisch bekeken is het natuurlijk onzin dat onze



Sarah Bracke

Foto: © Daniel Suy

samenleving niet meer door racisme en discriminatie op basis van etniciteit gekenmerkt zou worden. Allerhande sociaal-economische indicatoren maken dat meer dan duidelijk, maar ook op het culturele vlak blijft het mislopen. De hele controverse rond de figuur van Zwarte Piet heeft alvast de verdienste gehad om dat zichtbaar te maken: vooral in Nederland, maar met veel weerklank in België, is toen werkelijk een beerput van reflexen en onderbuikgevoelens geopend die de structuren van het (alledaags) racisme erg zichtbaar maakten.¹⁰

Ook in feministische kringen blijft het vaak moeilijk om (interne) structuren van racisme bespreekbaar te maken. Bovendien heeft Vlaanderen een kortere en beperktere geschiedenis van etnische minderheidsvrouwenbewegingen dan Nederland, waar de zmv-vrouwenbeweging al wel vier decennia actief is.¹¹ Toch zijn er ook in Vlaanderen belangrijke boegbeelden van de etnische minderheidsvrouwenbeweging. Zo is er *ella*, het kenniscentrum gender en etniciteit dat groeide uit het Steunpunt voor allochtone meisjes en vrouwen, dat in 2000 opgericht werd en het kruispuntdenken in Vlaanderen op de agenda zette.¹² Daarnaast is er *Baas Over Eigen Hoofd (BOEH!)*, het actieplatform tegen het hoofddoekenverbod dat in 2007 opgericht werd en verscheidene leden uit zowel etnische minderheids- als meerderheidsvrouwenbewegingen samenbrengt in een vernieuwende coalitiepolitiek.¹³ Bij de langer gevestigde groepen heeft vooral het *VrouwenOverlegKomitee*, een autonome feministische denkgroep die sinds 1972 bestaat en de jaarlijkse *Vrouwendag* organiseert, de kwestie van racisme en etnische machtsverhoudingen au sérieux genomen.¹⁴ Maar al bij al blijft het een grote uitdaging in Vlaanderen, zowel om racisme en etnische machtsverhoudingen als volwaardige en centrale kwesties mee te nemen in de feministische strijd, en om bijgevolg ook intern racisme aan te kaarten.

We zouden in deze context ook het idee van het failliet van het multiculturele denken en samenlevingsmodel willen bespreken. Kunnen we hier een verband leggen met postfeminisme?

Het verhaal van het failliet van het multiculturalisme was er al van bij het begin van het 'multiculturele debat' aan het eind van de jaren 1980. Multiculturalisme is bij wijze van spreken geboren onder het gesternte van haar crisis.¹⁵ Het vertoog van multiculturalisme in Vlaanderen is nauw verbonden met de doorbraak van het toenmalige Vlaams Blok eind jaren 1980.¹⁶ Er is dus nooit een moment geweest waarin we op een onbevungen manier de samenleving multicultureel noemden en multiculturalisme als een ideaal voorstelden dat we vervolgens de rug zouden hebben toegekeerd omdat het zogenaamd niet werkte. Het dominante verhaal van crisis en teleurstelling klopt dus niet met de historische en politieke feiten. Maar het is natuurlijk wel een efficiënte manier om multiculturalisme als politiek project te delegitimeren. Dit mechanisme lijkt inderdaad op wat het postfeminismevertoog doet.

Of ik mij daarom geroepen voel om het multiculturalisme als vertoog en politiek project te verdedigen, weet ik niet. Dat onze samenleving culturele, religieuze, etnische en andere vormen van verschil kent, dat is een feit dat allesbehalve recent is. Vervolgens stelt zich de vraag hoe we dit gegeven benaderen en kaderen, en welke termen we gebruiken om het over dat verschil te hebben. Aan het einde van de 20ste eeuw hadden we het over multiculturalisme, nu hebben we het hoe langer hoe meer over superdiversiteit. Ik blijf bezorgd over de machtsanalyse die dergelijke kaders en terminologie al dan niet mogelijk maken. Multiculturalisme wordt bijzonder snel gereduceerd tot een festival van culinaire en vestimentaire uitwisseling, en (super)diversiteit is maar al te vaak een manier om het niet over racisme te hebben. In haar analyse van het vertoog en de (beleidsmatige) praktijken van diversiteit, wijst Sara Ahmed op de manier waarop de taal van diversiteit bestaande normen en machtsverhoudingen al te makkelijk bestendigt. Er leidt geen twijfel over, zo schrijft ze, dat institutionele witte privileges gereproduceerd kunnen worden doorheen de logica van diversiteit.¹⁷ Dat wil uiteraard niet zeggen dat we meteen termen zoals multiculturalisme en (super)diversiteit overboord moeten gooien, maar we moeten wel beter bewust zijn van de machtsontwijkende tendensen die klitten aan gebruikte terminologie. Ik vind nog steeds dat het denken in termen van verschil en ook het kruispuntdenken een meer kritische grip op de sociale werkelijkheid biedt. Verschil verwijst immers ook naar verschil in macht, verschil in privilege, verschil in gelijkheid, op een meer prangende wijze dan de kaders van diversiteit of multiculturaliteit. En kruispuntdenken richt de aandacht op de complexe verwovenheid van machtsrelaties.

Het crisisvertoog over het multiculturalisme kent uiting in de opvatting van een spanning tussen het feminisme of de strijd voor vrouwenrechten enerzijds, en de multiculturele samenleving met aandacht voor culturele rechten anderzijds. Deze polarisering brengt bepaalde reddingsverhalen met zich mee. Daarin wordt gesteld dat vrouwen en holebi's gered of beschermd dienen te worden ten opzichte van patriarchale minderheidsgroepen. Ze stellen ook dat minderheden westerse normen en waarden moet worden bijgebracht. Kun je iets zeggen over deze narratieven en de dynamiek die erachter schuilgaat?

Kwesties van gender en seksualiteit spelen inderdaad een cruciale rol in het verhaal van de crisis van het multiculturalisme. In een notendop komt het erop neer dat vrouwenemancipatie voorgesteld wordt als incompatibel met multiculturalisme, en meer specifiek met etnische en religieuze minderheidsculturen. In de academische literatuur werd deze redenering leven in geblazen door Susan Moller Okins essay 'Is multiculturalism bad for women?' uit 1999.¹⁸ Dit debat op het niveau van de multiculturele natie staat hangt nauw samen met een geopolitieke vertoog waarin een westers model van vrouwenemancipatie als kenmerk van beschaving dient, en gecontrasteerd wordt met vrouwenonderdrukking in de rest van de wereld.

Wat beide niveaus verbindt is de opkomst van een nieuw westers beschavingsoffensief dat vorm kreeg sinds 1989 onder het teken van de 'botsende beschavingen' en dat met name in Islam de gedoodverfde vijand of bedreiging ziet. Na 20 jaar van dit beschavingsoffensief moeten we vaststellen dat in West-Europa een moslimvraagstuk gecreëerd werd, in resonantie met Europa's eerdere (en in een aantal opzichten voortdurende) Jodenvraagstuk.¹⁹ Gender, seksualiteit en feminisme zijn cruciale elementen in de creatie van die vraagstukken²⁰ en het lijkt mij cruciaal dat we als feministen meer inzicht krijgen in de wijze waarop gender en seksualiteit het 'moslimvraagstuk' mee tot stand brengen, en ook hoe onze noties van gender en seksualiteit veranderen doorheen dergelijke cultuurpolitiek.

Het vertoog van de botsende beschavingen mag dan nieuw zijn, het borduurt voort op de geschiedenis van de Europese kolonisatie alsook de Europese omgang met interne verschillen. De emancipatie van vrouwen en meer recentelijk ook seksuele minderheden is een belangrijk motief in die geschiedenis en reddingsverhalen spelen hierin een centrale rol. Reddingsverhalen waren cruciaal ter legitimering van het Europese koloniale project – dit is wat Gayatri Spivak benoemde als '*white men saving brown women from brown men*'.²¹ Het moge duidelijk zijn dat feministische bewogenheid hier niets mee te maken had. Het paradigmatische voorbeeld is de Britse Lord Cromer die meer dan 20 jaar over Egypte regeerde. Terwijl hij geregeld het lot van de Egyptische vrouwen inriep als verantwoording

voor zijn beleid nam hij tegelijkertijd een aantal maatregelen die vrouwen in Egypte benadeelden op vlak van onderwijs en arbeid, en thuis in *Groot-Brittannië* ontpopte hij zich tot een uitgesproken tegenstander van het eerste golf-feminisme en stemrecht voor vrouwen.

Maar naast de kwestie van wat die verhalen over het redden van onderdrukte vrouwen animeerde, stelt zich een vraag die wellicht belangrijker is voor ons: hoe positioneerden feministen zich ten aanzien van die reddingsverhalen? En dat is een gemengd verhaal: sommige figuren binnen de eerste feministische golf verzetten zich tegen het koloniale project, zoals Sylvia Pankhurst in *Groot-Brittannië* of Wilhelmina Drucker in Nederland, anderen lieten het gebruik van feministische retoriek voor het koloniale project gewoon gebeuren of waren overtuigd van de noodzaak van de koloniale politiek. Leila Ahmed heeft het in deze context over *'feminism as the handmaiden of colonialism'*.²² Als we het over België hebben, dan lijkt het feministisch verzet tegen de koloniale politiek vooral afwezig. Ten tijde van opkomst van het eerste golf-feminisme in België was de kolonisering van Congo volop aan de gang. In het kader van de Wereldtentoonstelling werden toen hele dorpen uit Congo naar België verscheept onder mensonterende omstandigheden die wel in kranten indertijd aangeklaagd werden, maar niet vanuit de vrouwenbeweging. Met andere woorden, was het Belgische eerste golf-feminisme sterk anti-imperialistisch geweest, dan hadden hun schrijfsels vol gestaan met aanklachten. Maar wat opvalt, zijn de stiltes, en als je stil blijft in zo'n context van onrecht dan werk je mee aan het voortbestaan ervan.²³

Vandaag de dag zien we een proliferatie van reddingsverhalen: sommigen hiervan worden ingeroepen om de oorlogen van onze tijd te legitimeren, zoals de westerse militaire interventie in Afghanistan, en andere verhalen zijn banaal alledaags geworden, zoals de aanname dat een hoofddoek een vrouw per definitie onderdrukt en zij daar het liefst van bevrijd wil worden. De positie van redders is ondertussen gediversifieerd, het zijn niet meer hoofdzakelijk *'white men'* die zich als redders opwerpen, ook *'white women'* eigenen zich die rol toe, zoals Lila Abu-Lughod argumenteert in *Do Muslim women need saving?*, waarin ze de aandacht richt op *'white women saving brown women from brown men'* (denk aan Femen of Caroline Fourest), en zelfs *'brown women'* (denk aan Ayaan Hirsi Ali).²⁴ En ook de sfeer van zij die gered moeten worden is uitgebreid van vrouwen naar seksuele minderheden, zoals ik in mijn video-essay *Pink camouflage* wilde aankaarten.²⁵

Kun je misschien meer zeggen over de logica achter het misbruiken van het feministisch gedachtegoed voor politieke agenda's en doeleinden?

Als we het hebben over het inzetten van de taal van het feminisme voor een beschavingspolitiek en voor racistische agenda's, dan zijn er twee manieren van waaruit je dit kan bekijken. Enerzijds kunnen we stellen dat het feminisme geïncorporeerd wordt in bepaalde politieke ideologieën. In het slechtste geval gaat het dan om een laagje vernis op een ander politiek vertoog. De inlijving van feministische argumenten gebeurt trouwens niet alleen binnen het rechtse spectrum, zoals op dit moment heel erg het geval is. Denk maar aan de oudere discussies over het feminisme binnen de sandinistische beweging in Nicaragua. Of denk aan de feministische retoriek die gehanteerd werd door communistische regimes. Rechts heeft geen monopolie op de incorporatie van het feminisme. Wat duidelijk is, is dat het merendeel van hen die momenteel naar vrouwenrechten verwijzen vanuit racistische agenda's echt niet wakker liggen van feminisme en vrouwenrechten, en deze dus louter op retorische wijze invoeren en misbruiken voor hun eigen politieke doeleinden.

Maar het verhaal van de incorporatie of zelfs kaping van het feminisme is niet genoeg: als we het enkel op die manier bekijken, dan duikt snel de suggestie op dat feminisme inherent 'goed' is maar soms voor 'slechte' politieke agenda's ingezet wordt. Alsof er een 'zuiver' feminisme bestaat dat per definitie antiracistisch, antiheteronormatief en antikapitalistisch zou zijn. Maar dat klopt dus niet. Ik stel het misschien te scherp, maar ik wil benadrukken dat we ook moeten erkennen dat vrouwen en feministen belang kunnen hebben bij racisme, koloniale overheersing en heteronormativiteit. Deze belangen kunnen materieel en symbolisch van aard zijn: in een situatie van baanschaarste kan de implementatie van een hoofddoekenverbod bijvoorbeeld ook betekenen dat er een aantal mogelijke concurrentes op de arbeidsmarkt wegvallen, vrouwen zonder hoofddoek kunnen daar materieel belang bij hebben. Op symbolisch vlak gaat het om identiteitsconstructie en kan er een groot symbolisch belang mee gemoeid zijn om zichzelf als superieur te kunnen construeren, als meer beschaafd, als meer geëmancipeerd, enzovoort.

We hebben, met andere woorden, effectief te maken met vormen van feminisme die doordrongen zijn van racisme. 'Niet in onze naam' is een krachtige politieke strategie tegen de kaping van het feminisme voor racistische of imperialistische agenda's, een strategie waar ik zelf geregeld beroep op doe,²⁶ maar wat deze strategie naar de achtergrond duwt, is het feit dat sommige van die problematische agenda's door een aantal feministen, en in de naam van het feminisme, verdedigd worden. Met andere woorden, de logica achter de reddingsverhalen en andere beschavingsnarratieven is er niet alleen een van misbruik. Dit heeft te maken met het feit dat feminisme

meervoudig is, maar verwijst ook weer naar de (soms erg beperkte) wijze waarop feminisme verbeeld wordt en de verbanden die (soms niet) tussen verschillende vrouwenlevens gelegd worden.

Dit roept de vraag op naar de spanning tussen solidariteit en machtsverschil. Er is wel degelijk nood aan feministische solidariteit tussen vrouwen van verschillende achtergronden in het licht van velerlei vormen van onderdrukking. Bovendien is het vanuit geprivilegieerde posities, met grotere toegang tot financiële en andere middelen, makkelijker om aandacht te vragen voor en te werken naar een eind van vormen van onderdrukking. Tegelijkertijd zijn machtsverschillen een heus obstakel voor het vormen van solidariteit en samenwerking. Zou je iets kunnen zeggen over deze spanning?

De vraag naar solidariteit en collectieve strijd in het licht van ongelijke posities is een cruciale vraag, die veel meer dimensies omvat dan wat we hier bespreken. De kwestie van reddingsverhalen raakt slechts aan een dimensie van deze vraag en blijft beperkt tot het niveau van macht en representatie: het gaat over hoe de 'ander' tegenover het 'zelf' gerepresenteerd wordt.

Representatiekritiek wordt vaak verweten dat het zich louter richt op een culturele werkelijkheid en daarmee belangrijkere dimensies van de sociale werkelijkheid over het hoofd ziet. Maar culturele en materiële werkelijkheden zijn op intieme wijze met elkaar verbonden, en de manier waarop sociale werkelijkheden gerepresenteerd worden doet er (materieel) veel toe.²⁷ Het maakt een erg groot verschil – in bloed geschreven – of men een situatie van onderdrukking interpreteert als culturele achterlijkheid die verder niets met 'ons' te maken heeft en waarin we kunnen ingrijpen van buitenaf, liefst met veel militair geweld (Laura Bush' verwijzing naar het lot van Afghaanse vrouwen aan de vooravond van de militaire interventie geleid door de VS) of als het resultaat van een complex geheel van geopolitieke machtsrelaties (waarin 'wij' een grote rol spelen). Dat laatste vraagt om nieuwe vormen van solidariteit en gezamenlijke politieke strijd in plaats van reddingsinterventies (waar bijvoorbeeld de Afghaanse vrouwenbeweging *rawa* de internationale feministische gemeenschap op blijft interpellieren²⁸). Gegeven dat het hegemonische geopolitieke kader van onze tijd zich in culturele termen ontwikkelt, klinkt het wegwuiven van cultuurkritiek op zijn zachtst gezegd vreemd. Een hegemonische representatie van de werkelijkheid aan kritiek onderwerpen is uiteraard niet genoeg om die werkelijkheid te veranderen, maar omgekeerd stelt zich de vraag of we onze samenleving kunnen veranderen als we binnen de krijtlijnen van dominante denkbeelden, in dit geval de 'botsende beschavingen', blijven. Ik denk van niet. De neerbuigendheid ten aanzien van kritische culturele

analyses lijkt vaak op het zich afschermen van kritiek op problematische stereotypen en culturele aannames.

Representatiekritiek wordt tevens vaak gezien of ervaren als iets wat de grond onder de voeten van een gezamenlijke strijd wegmaait. Ik meen echter dat het omgekeerd in elkaar zit: dit soort kritisch werk is een mogelijkhedenvoorwaarde – een van meerdere – om tot gedegen vormen van solidariteit en gezamenlijke strijd te komen.

Solidariteit houdt immers in dat we ‘de andere’, wie het ook moge wezen, als een kennend subject benaderen. Daar waar onrecht en onderdrukking is, ontwikkelt zich ook verzet of in ieder geval cruciale strategische kennis over de situatie en dus over welk verzet mogelijk zal werken en wat niet. Er moet dus geluisterd worden en de kennis van andere vrouwen over hun levensomstandigheden moet centraal staan in een gezamenlijke strijd. Dit lijkt bijzonder banaal, maar de lijst van goedbedoelde interventies die echt niets bijdragen aan de levens van de mensen waar het om gaat, of die ze soms ronduit in meer nood of gevaar brengen, is ondertussen zo bedroevend lang dat dit wel eens herhaald mag worden.

Bovendien vergt solidariteit dat uiteenlopende levenscondities aan elkaar verbonden worden. Zoals de Aboriginal activiste Lilla Watson het zo treffend verwoordde: *‘If you have come here to help me, you are wasting our time. But if you have come because your liberation is bound up with mine, then let us work together.’* Dit houdt in dat gedeelde kwetsbaarheid erkend wordt, maar ook de structurele verschillen. En dit brengt ons weer bij de politieke verbeelding: om een gezamenlijke bevrijdingsstrijd te ontwikkelen, moeten we verschillende levensverhalen en ervaringen aan elkaar leren te verbinden.

En tot slot vraagt solidariteit dat zij die zich in posities van privileges bevinden zich bewust worden van het feit dat een gezamenlijke strijd het opgeven van privileges inhoudt. Dit staat in contrast met een reddingsverhaal, waarin de redder vaak bevestigd wordt in een positie van privilege precies doorheen het ‘redden’. Binnen de vrouwenbeweging kun je dit volledig aannemelijk maken als het over man-vrouw verhoudingen gaat: de feministische strijd voor zelfbeschikking was niet gediend met mannelijke ridders die bij wijze van spreken de jonkvrouw in nood kwam redden uit haar onderdrukking. Men is er integendeel vanuit gegaan dat mannelijke solidariteit ook effectieve herverdeling (van huishoudelijk werk en kindzorg, leidinggeven, materiële vergoeding, spreektijd, agendasetting, etc.) inhield. Het komt er op aan om dat uitgangspunt ook relevant te maken voor andere machtsrelaties.

Een simpel voorbeeld maakt duidelijk hoe ver deze uitgangspunten ons brengen van de reddingsverhalen. Op het eerste gezicht kan een vrouwenleven in België erg weinig (materieel) verbonden lijken met een vrouwenleven in Afghanistan of in het Midden-Oosten, maar dat verandert op slag wanneer we in rekening brengen dat België tot de grootste wapenexporteurs ter wereld behoort, en specifiek voor de wapenexport naar het Midden-Oosten. Het is veelzeggend dat de eerste vrouwenstaking voor gelijk loon voor gelijk werk in België, in 1966, zich afspeelde in de FN-Herstal wapenfabriek. Wat als uit een ontmoeting en uitwisseling, een *consciousness-raising*, tussen vrouwen uit de betrokken locaties zou blijken dat de bevrijding van vrouwen in Gaza of Syrië veel meer baat zou hebben bij de sluiting van wapenfabrieken in België en elders, dan bij een sensibiliseringscampagne rond eengerelateerd geweld? Ongetwijfeld moeilijke conversaties, als plots de eigen baan op het spel staat, maar wel het soort ontmoetingen en gesprekken die een grond leggen voor echte solidariteit.

Om het in filosofische termen uit te drukken, op het moment dat feminisme haar 'subject' gevonden heeft, en daar een agenda op bouwt die bij wijze van spreken in steen gebeiteld wordt, begint het mis te lopen. Nieuwe condities, nieuwe generaties, nieuwe vragen, nieuwe levensverhalen, nieuwe ontmoetingen moeten die feministische verbeelding kunnen blijven voeden en verruimen, zodat die verbeelding sterk genoeg wordt om steeds meer vormen van onderdrukking, en dus ook bevrijding, met elkaar te verbinden.

Noten

1. <http://www.dewereldmorgen.be/tags/week-van-het-feminisme>
2. McRobbie, A. (2004) 'Post-feminism and popular culture.' *Feminist Media Studies*, 4(3): 255-264; Redfern, C. & K. Aune (2010) *Reclaiming the f-word: the new feminist movement*. London: Zed Books; Tasker, Y. & Negra, D. (eds.) (2007) *Interrogating postfeminism: gender and the politics of popular culture*. Duke University Press.
3. Scott, J. (1997) *Only paradoxes to offer: French feminists and the rights of man*. Cambridge: Harvard University Press.
4. Mills, C.W. (1959) *The sociological imagination*. Oxford: Oxford University Press.
5. Zie ook de analyse van de Australische Chilla Bulbeck van de individualistische retoriek van haar studenten in cursussen vrouwenstudies, waarbij noties van structurele achterstelling worden verworpen in het voordeel van het geloof in individualisme, liberalisme, persoonlijke kracht en gelijke kansen, Bulbeck (2001) 'Articulating structure and agency: How women's studies students express their relationship with feminism.' *Women's Studies International Forum*, 24(2): 141-156.
6. Kaplan, G. & Rogers, L.J. (2003) *Gene Worship: Moving Beyond the Nature/Nurture Debate Over Genes, Brains, and Gender*. New York: Other Press; Longman, C. (2010) 'Researching gender: The challenge of global diversity today', *Africa Focus*, 23(2): 25-37.

7. Zie Joan Scott in dit tijdschrift over deze nieuwe invulling van het begrip gender dat in feite een miskenning is, en gender opnieuw met sekse laat samenvallen. Scott (2013) 'The uses and abuses of gender,' *Tijdschrift voor Genderstudies*, 16(1): 63-77.
8. <http://www.theguardian.com/lifeandstyle/2010/jun/22/swedish-parents-baby-gender>
9. Kaplan, H.R. (2011) *The myth of post-racial America: searching for equality in the age of materialism*. Rowman & Littlefield.
10. Voor kritische commentaren op het Zwarte Piet debat in Vlaanderen, zie Olivia Rutazibwa (<http://www.mo.be/opinie/het-jaar-van-de-allochtoon>), Bambi Ceuppens (<http://www.dewereldmorgen.be/artikels/2013/10/29/opiniemakers-die-zwarte-piet-een-non-issue-vinden-wiegen-zichzelf-in-slaap>), Johnny Van Hove (<http://www.dewereldmorgen.be/artikels/2013/11/13/van-zwarte-piet-naar-kuifje-en-leopold-culturele-dekolonisatie-broodnodig>), Anaïs Van Ertvelde & Egon Van Ertvelde (<http://www.dewereldmorgen.be/artikels/2013/12/01/alle-ogen-op-zwarte-piet>) of Nella van den Brandt (<http://www.dewereldmorgen.be/artikels/2012/12/06/zwarte-piet-alleen-een-kwestie-van-racisme-ook-seksisme>).
11. zmv-vrouwenbeweging staat voor zwarte, migranten- en vluchtelingen-vrouwenbeweging, een terminologie die in Vlaanderen niet gebruikt wordt. Voor een goed overzicht van de visies en geschiedenis van de zmv-vrouwenbeweging in Nederland, zie Botman, M., Jouwe, N. & Wekker, G. (red.) (2001) *Caleidoscopische visies. De zwarte, migranten- en vluchtelingen-vrouwenbeweging in Nederland*. Amsterdam: KIT publishers.
12. <http://www.ellavzw.be/>
13. <http://www.baasovereigenhoofd.be/>
14. Zie bijvoorbeeld de VOK brochure 'Feministische kijk op de multiculturaliteit', <http://www.vrouwendag.be/images/stories/multiculturaliteit.pdf>
15. Lentin, A. & Titley, G. (2011) *The crises of multiculturalism. Racism in a neoliberal age*. London: Zed.
16. Arnaut, K., Bracke, S., Ceuppens, B., De Mul, S., Fadil, N. & Kanmaz, M. (2009) *Een leeuw in een kooi. De grenzen van de multiculturele verbeelding in Vlaanderen*. Antwerpen: Meulenhof|Manteau.
17. Ahmed, S. (2012) *On being included: Racism and diversity in institutional life*. Durham: Duke University Press.
18. Okin, S. M. (1999) 'Is multiculturalism bad for women?' In: Cohen, J., Howard, M. & Nussbaum, M.C. (eds.) *Is multiculturalism bad for women?* Susan Moller Okin. Princeton University Press.
19. Anidjar, G. (2003) *The Jew, the Arab: A history of the enemy*. Stanford University Press; Norton, A. (2003) *On the Muslim question*. Princeton University Press.
20. Kandell (2002) 'Feminism and anti-semitism.' In: Griffin, G. & Braidotti, R. (eds.) *Thinking differently: A reader in European women's studies*. London: Zed Books, pp. 183-204.
21. Spivak, G.C. (1994) 'Can the subaltern speak?' In: Williams, P. & Chrisman, L. (eds.) *Colonial discourse and postcolonial theory: A reader*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf.
22. Ahmed, L. (1992) *Women and gender in Islam*. New Haven: Yale University Press.
23. Bracke, S. & De Mul, S. (2009) 'In naam van het feminisme. Beschaving, multiculturaliteit en vrouwenemancipatie,' Arnaut et al. *Een leeuw in een kooi. De grenzen van de multiculturele verbeelding in Vlaanderen*. Antwerpen: Meulenhof|Manteau.
24. Abu Lughod, L. (2013) *Do Muslim women need saving?* Boston: Harvard University Press.
25. Bracke, S. (2012) 'From 'saving women' to 'saving gays': Rescue narratives and their discontinuities,' *European Journal for Women's Studies*, 19 (2): 237-252.
26. Bracke, S. (2004) 'Niet in onze naam! Een hartekreet tegen de inzet van het feminisme in de 'beschavingsoorlog.' *Ethiek en Maatschappij*, 7(4): 113-128).
27. Butler, J. (1997) 'Merely cultural', *Social Text*, 52 (3).

28. <http://www.rawa.org/rawa/2009/07/08/why-is-a-leading-feminist-organization-lending-its-name-to-support-escalation-in-afghanistano.html>

Over de auteurs

Evelien Geerts (1987) behaalde een master in de Wijsbegeerte aan de Universiteit Antwerpen, deed als uitwisselingsstudente onderzoek aan het *Women's Studies* departement van UCLA en studeerde recentelijk af aan de Universiteit Utrecht met een onderzoeksmaster in *Gender and Ethnicity Studies*. Ze is gespecialiseerd in continentale en feministische filosofie, seksuele differentiefilosofie en *cultural studies*. Momenteel specialiseert ze zich verder in *diversity management* en in haar vrije tijd houdt ze zich bezig met journalistieke en activistische projecten.

Nella van den Brandt (1983) is doctoraal onderzoeker aan het Centrum voor Interculturele Communicatie en Interactie (CICI) aan het departement Talen en Culturen van de Universiteit Gent en verricht onderzoek naar religie, secularisme en feminisme. Ze behaalde de master *Comparative Women's Studies in Culture and Politics* aan de Universiteit Utrecht. Ze is de boekrecensiedacteur van het tijdschrift *Religion and Gender*.