

Multiculturaliteit of rechten van vrouwen?

De discussie over de islamitische hoofddoek herzien¹

ODILE VERHAAR

Nederland als multiculturele samenleving

Het feitelijk door elkaar heen leven van diverse culturele groepen op Nederlands grondgebied heeft bij velen geleid tot de wens om ook *politiek* een ‘multiculturele samenleving’ te zijn. Dit houdt in dat het publieke belang wordt erkend van culturele identiteiten die vooralsnog privé worden geacht. Culturele minderheidsgroepen zouden in dat kader speciale rechten en voorzieningen moeten krijgen. In Nederland is er op dit terrein al het een en ander gebeurd. Zo is er, om aan de wens van moslims tegemoet te komen om zelf ritueel schapen te slachten, een uitzondering gemaakt in de wet, en is ook de Wet op de Lijkbezorging aangepast aan het culturele gebruik om lijken in doeken gewikkeld te begraven: overledenen mogen voortaan in een open kist begraven worden.² Via dergelijke praktische compromissen hebben nieuwkomers en gevestigden een *modus vivendi* gevonden. Dit neemt niet weg dat het samenleven tussen ‘autochtone’ en ‘allochtone’ Nederlanders nog regelmatig spanningen en conflicten oplevert, waarvoor in politiek en beleid vaak nog geen oplossing is gevonden. Ik denk hier bijvoorbeeld aan gedwongen gearrangeerde (kinder)huwelijken, het oprichten van eigen imamopleidingen, het islamitische hoofddoekenvoorschrift, vrijstelling van gemengde gym-en zwemlessen, vrouwenbesnijdenis, polygamie, officiële erkenning van islamitische feestdagen, abortus op grond van geslacht, de stichting van islamitische (hoge)scholen, echtscheiding door verstoting, oproep tot gebed vanuit de moskee (vergelijk kerkklokgelui), leerplichtontduiking van minderjarige meisjes, maagdverklaringen en maagdevlies-hersteoperaties.

De meeste³ van deze conflicten raken aan het islamitisch geloof, en zouden daar ook direct uit voortvloeien.⁴ Daardoor heeft een ‘religisering’ van te erkennen cultuurverschillen plaatsgevonden in Nederland.⁵ Een groot aantal van bovengenoemde gebruiken en praktijken wordt geacht op gespannen voet te staan met seculiere en democratische waarden van de Nederlandse rechtsstaat. De vraag daarbij is hoeveel ruimte de Nederlandse rechtsstaat moet geven aan culturele gebruiken die strijdig lijken met waarden die fundamenteel worden geacht voor de Nederlandse democratie, zoals individuele vrijheid, gelijke rechten en waardenpluralisme. De grenzen van de Nederlandse multiculturele samenleving werden voortaan vooral afgetast en afgebakend aan de hand van de islam als paradigmatisch problematisch, want (vermeend) on-liberaal en ondemocratisch cultuurverschil. De islam en de daarmee ver-

bonden culturele identiteiten en praktijken lijken de toetssteen van de Nederlandse multiculturele samenleving geworden. Men weet niet goed raad met de vraag om respect voor en erkenning van de vermeend anti-liberale moslimcultuur, en Nederland als 'multiculturele samenleving' krijgt dan ook maar moeizaam vorm.

Sekse

In de discussies over de multiculturele samenleving is tot nu toe weinig oog geweest voor de rol die sekse speelt in interculturele spanningen (zie onder anderen Taylor 1992; Kymlicka 1995; Galenkamp 1998a, 1998b). Bovengenoemde conflicten worden waargenomen als conflicten tussen *culturen*: dat vele, zo niet het gros ervan over sekseverhoudingen gaan⁶, wordt gezien als toeval en bijkomstigheid. Als er al aandacht is voor sekseverhoudingen in interculturele conflicten, en die was en is er soms wel degelijk en zelfs veel, denk bijvoorbeeld aan de kwestie van vrouwenbenedenlijdenis en sekse-selectieve abortus, dan wil dit evenwel niet zeggen dat men ze ook ziet als *gender-issues*. Men ziet die conflicten primair als een kwestie van cultuur, waarbij ongelijke sekseverhoudingen slechts ter *illustratie* van culturele 'vreemdheid' dienen. Het systematisch samengaan van etniciteit en sekse in interculturele conflicten blijft onbesproken, en niet alleen in het publieke debat. Ook in het wetenschappelijke en filosofische debat over multiculturalisme wordt daar zelden of nooit op ingegaan. Illustratief hiervoor is dat liefst zes van de zeven grensgevallen die de rechtsfilosofe Marlies Galenkamp noemt in het kader van een liberale tolerantietheorie betrekking hebben op sekse, zonder dat daarover ook maar iets wordt opgemerkt (Galenkamp 1998b, p.1).

We lijken hier te maken te hebben met een exclusieve relatie: ofwel men is tolerant jegens cultuurverschillen, en dan neemt men de geconstateerde sekse-ongelijkheid op de koop toe, ofwel men stelt die sekse-ongelijkheid aan de orde en dan is men een 'cultureel imperialist', iemand die van migranten eist 'dat ze zich aanpassen'. Een andere optie lijkt niet voorhanden: een multiculturalist kan niet tegelijkertijd cultuurverschillen respecteren én kritiseren. De multiculturalist ziet zich gedwongen om sekse-ongelijkheid oogluikend toe te staan omwille van (het hogere goed van) culturele diversiteit en tolerantie.

Behalve deze 'strategie van onderschikking', waarin de spanningsverhouding tussen cultuur en sekse onzichtbaar wordt gemaakt en geneutraliseerd, is er ook nog een tweede 'strategie' in omloop. Deze treffen we onder andere aan in beleid. De spanningsverhouding tussen cultuur en sekse lijkt hier te worden opgelost door de volgende boedelscheiding: problemen die de integratie van minderheden betreffen, vallen onder het integratiebeleid, terwijl problemen van allochtone vrouwen deels ook apart worden geregeld, in het vrouwenemancipatiebeleid (zie onder anderen Saharso 1995). De nadruk die in het integratiebeleid wordt gelegd op het verrichten van betaald werk, positieve actie, inburgering en dergelijke, getuigt daar ook van. De gespannen verhouding tussen cultuur en sekse wordt hier dus onzichtbaar gemaakt en 'gepacificeerd' door het bestaan van twee gedeeltelijk aparte *gendered* beleidsterreinen.

Interculturele conflicten sekse-conflicten

Een klein aantal – veelal feministische – wetenschappers dat nadenkt over multiculturaliteit als normatief programma, veronderstelt dat veel van de vigerende interculturele conflicten over sekseverhoudingen gaan en dat dit niet toevallig zo is (zie onder anderen Lutz 1996; Okin 1997, 1998; Saharso en Verhaar 1996; Yuval-Davis & Anthias 1989). Vrouwelijkheid is dan een functie in het vertoog over etnische en/of culturele specificiteit en authenticiteit: *'women are expressions of cultural communities'* (vergelijk Shahidian 1997). Vrouwen fungeren als bewakers van de nationale culturele identiteit en traditie, en zijn er tevens de grootste bedreiging voor (vgl. Bloul 1997). Zo kon (kan) de sluier of hoofddoek bijvoorbeeld gebruikt worden als demonstratie van authentieke religieuze cultuur tegenover de moderne, westerse seculiere cultuur, en was (en is) tegelijkertijd de emancipatie en integratie van moslimvrouwen, die wordt gesymboliseerd door het onbedekte vrouwenhoofd, vaak synoniem met assimilatie aan en integratie in moderne seculiere culturen (en wordt die door de ene, islamitische partij als bedreigend, en door de andere, westerse partij, als positief beschouwd) (vergelijk Bloul 1997, en zie ook Lutz en Moors 1989; Veen 1998). Vrouwen markeren bij uitstek etnisch-culturele grenzen, doordat ze via kleding en gedrag zichtbaar cultuurverschillen representeren.⁷ De positie van moslimvrouwen lijkt daarom zo belangrijk, omdat deze kennelijk fungeert als breekpunt tussen twee beschavingen of culturen (vergelijk Veen 1998, en zie ook Prins 1998). In dit licht bezien is het niet zo vreemd dat in de bovenbeschreven discussie over de omgangsvorm die moderne seculiere democratieën zoeken met 'de botsende waarden en normen' van met name islamitische culturen, seksegebonden kwesties als het hoofddoekvoorschrift, besnijdenis, verstoting, polygynie en dergelijke, fungeren als paradigmatische grensgevallen van tolerantie in liberale samenlevingen (vergelijk Galeotti 1993, en zie ook Galenkamp 1998b).

In de literatuur bestaan verschillende visies op de samenhang tussen culturele en sekse-identiteit. Nira Yuval-Davis en Floria Anthias (1997) formuleren de seksegebondenheid van de omstreden cultuurverschillen uitermate scherp door te stellen dat culturen vaak zijn gedefinieerd in termen van cultureel specifieke genderverhoudingen, die erop zijn gericht om etnische grenzen te bewaken. Het verst in de these dat er een inhoudelijke, welhaast noodzakelijke en zelfs intentionele samenhang bestaat tussen sekse-ongelijkheid en de religieuze culturele identiteiten die erkenning nastreven in 'de multiculturele samenleving', gaat wellicht de Amerikaanse liberaal-feministisch theoretica Susan Moller Okin. Okin betoogt dat de culturele conflicten die spelen in de multiculturele samenleving veelal gaan om traditionele, patriarchale culturen, die de controle van vrouwen en hun seksualiteit expliciet tot doel hebben, en die – uiteraard! – vijandig tegenover vrouwen staan (1997, p. 26). Volgens Okin hebben vrouwen dan ook alleen maar te verliezen bij de speciale rechten die culturele minderheden kunnen krijgen, omdat die speciale rechten culturen beschermen die inherent schadelijk zijn voor vrouwen: *'When minority culture win group rights, women lose out'* (idem). Ter illustratie daarvan noemt ze onder andere de voorbeelden van vrouwenbesnijdenis, kinderhuwelijken, weduwenverbranding, polygamie. Feministen die speciale rechten voor culturele minderheden bepleiten, schildert ze

af als naïeve sukkels, die niet inzien dat het multiculturalisme in feite de vijand van vrouwen is: *Multiculturalism is bad for women*, zo luidt dan ook de niet mis te verstaane titel boven één van haar artikelen. Feministen die uitgaan van hun welbegrepen eigenbelang zouden tégen culturele rechten moeten pleiten. Aldus waagt Okin het om de progressieve veronderstelling in twijfel te trekken dat de multiculturele samenleving 'goed' is, voor iedereen.

Zullen in een 'goede' multiculturele samenleving van morgen, waarin ook rekening wordt gehouden met de aspiraties van vrouwen, genoemde sekse-gebonden gebruiken als polygynie, het dragen van de islamitische hoofddoek in openbare ruimten, maagdenvlieshersteloperaties, verstoting van echtgenotes, enzovoort, simpelweg verboden moeten zijn omwille van de idee dat dergelijke culturele praktijken strijdig zijn met democratische waarden als sekse-gelijkheid en individuele autonomie? Moeten culturele rechten het veld ruimen indien de rechten van vrouwen in de knel dreigen te komen, en behoort de multiculturele samenleving van morgen dus eigenlijk reeds tot het verleden, daar het evident is dat traditionele culturele identiteiten sekse-ongelijkheid met zich meebrengen (vergelijk Okin 1997)?⁸ Of is dit een verkeerde, al te gepolariseerde én pessimistische voorstelling van zaken, en sluiten de rechten van vrouwen en culturele rechten elkaar niet uit? Of, sterker nog: sluiten die elkaar in het geheel niet uit, omdat die rechten elkaars 'natuurlijke vrienden en bondgenoten' zijn en feministen alleen maar te winnen hebben bij het ideaal van de multiculturele samenleving, zoals Will Kymlicka ons bijvoorbeeld wil doen geloven (Kymlicka 1997)?⁹ Kortom, is de multiculturele samenleving aartsvijand of boezemvriend van vrouwen, of wellicht geen van beide?

De Nederlandse hoofddoek-affaire herzien

Ik zal de vraag naar de verhouding tussen culturele rechten en rechten van vrouwen uitwerken aan de hand van het voorbeeld van het islamitische voorschrift om een hoofddoek te dragen in openbare ruimten zoals in de klas en op het werk.¹⁰ Aan de hand hiervan wil ik de sterk gepolariseerde voorstelling van zaken – multiculturaliteit of vrouwenrechten – ter discussie stellen, alsook de oplossing die sommigen voorstellen voor dit 'dilemma': absolute voorrang voor de rechten van vrouwen. Zijn er ook andere, minder polariserende manieren om om te gaan met de spanningsverhouding die zich zo vaak voordoet tussen culturele rechten en de rechten van vrouwen, manieren die ons niet dwingen te kiezen voor democratische rechten en (dus) tégen culturele rechten, of voor de multiculturele samenleving en (dus) tégen rechten van vrouwen? Opener geformuleerd: hoe ligt de verhouding tussen rechten die zijn verbonden met culturele identiteit en rechten van vrouwen als we kijken naar het islamitische hoofddoekvoorschrift?

De Nederlandse discussie over multiculturalisme en het islamitische hoofddoekvoorschrift wordt vaak afgezet tegen de Franse. De Franse discussie over *l'affaire du foulard* zou zich onderscheiden doordat ze principieel, 'esthetisch' en *sophisticated* zou zijn. Hier worden immers fundamentele (republikeinse) waarden ingezet, zoals universele gelijkheid en mensenrechten, individuele zelfbepaling, scheiding van kerk en staat, neutraliteit van de publieke sfeer, vrijheid van meningsuiting en van

godsdiens, en sekse-gelijkheid (zie onder anderen Bloul 1997; Coppes 1994; Galeotti 1993; Poulter 1997; Reysoo 1992). De Nederlandse discussie daarentegen, zou weinig om het lijf hebben en zou worden gekenmerkt door platvloerse pragmatiek en prozaïsche compromissen, in de geest van halfopen lijkkasten en een 'beetje' besneden vrouwen¹¹, met als summum het voorstel om moslim-meisjes en vrouwen een *badmuts* te laten dragen indien hun hoofddoek ongelukken dreigt te veroorzaken, zoals in de gymnastiekles of aan de lopende band (zie onder anderen Reysoo 1992). Die hang naar pragmatische oplossingen en compromissen wordt door velen in verband gebracht met de Nederlandse politieke traditie. Want zijn pragmatisme en het zoeken naar compromissen niet kenmerkend voor onze 'overleg-democratie' en verzuilingstraditie (vergelijk Galenkamp 1998a, p. 47)?

Het lijkt mij dat de Nederlandse discussie over de islamitische hoofddoek (of althans de boventoon daarin) echter minstens zo principieel is als de Franse, zij het 'anders' principieel. Daarbij lijkt de Nederlandse principiële inkadering van de problematiek evenzeer geïnspireerd door nationale tradities als de Franse discussie. Ik wil laten zien welke vergaande consequenties deze principiële argumentatielijn heeft voor de verhouding tussen culturele rechten en 'vrouwenrechten'. Ik baseer mij hiervoor op een zestal uitspraken die de Commissie Gelijke Behandeling (voortaan: CieGB) tussen 1995 en 1996 heeft gedaan inzake een verbod op het dragen voor hoofddoeken in werksituaties in de (semi-)privé-sector. Dat ik juist deze argumentaties van de CieGB heb uitgekozen is, omdat ik meen dat deze in Nederland gezaghebbend en toonaangevend zijn. De oordelen hebben betrekking op de klachten van een islamitische schoonmaakster, huisarts-assistente, inpakster (2x), postkamermedewerkster en data-typiste. In al deze gevallen oordeelde de Commissie dat een verbod strijdig is met de Nederlandse anti-discriminatiewetgeving. Eén oordeel daarvan (oordeel 9531, van 7 augustus 1995), beschouw ik als exemplarisch. Daarin ging het om een islamitische schoonmaakster die uit religieuze overwegingen haar hoofddoek niet af wilde doen tijdens het werk. Daarop wilde haar werkgever haar overplaatsen naar een werkplek waar ze de hoofddoek wel kon dragen. Na haar weigering om elders te gaan werken werd zij ontslagen. De onderstaande argumentatie tegen een hoofddoekenverbod van de Commissie Gelijke Behandeling ontleen ik aan dit 'exemplarische' oordeel van de Commissie. Ten behoeve van de discussie zal ik mij hier beperken tot hoofdzaken, op het gevaar af onvoldoende recht te doen aan allerlei technisch-juridische details van de oordelen.

De CieGB vat de hoofddoek steevast op 'als één van de voorschriften die rechtstreeks voortvloeien uit de Moslim-geloofsovertuiging'. Op basis van die interpretatie komt de commissie in vrijwel alle gevallen tot de conclusie dat de werkgever die de hoofddoek verbiedt zich schuldig maakt aan discriminatie op grond van godsdiens (zie onder andere oordeel 95-31). Hier wordt gerefereerd aan één van de grondrechten die vastgelegd zijn in de Grondwet, te weten art. 6 lid 1, waarin de vrijheid van godsdiens en levensovertuiging is vastgelegd, alsook de gedragingen daarnaar. Daar de CieGB het dragen van de hoofddoek opvat als een gedraging die 'rechtstreeks voortvloeit' uit de godsdiensstige overtuiging¹², acht de commissie het verbod van de hoofddoek in dat specifieke geval een vorm van zogenaamd 'direct onderscheid' naar godsdiens (zie Possel 1995, p. 35). In tegenstelling tot indirect on-

derscheid, is hier geen enkele objectieve rechtvaardiging voor te geven.

Wanneer de hoofddoek als ondubbelzinnig ‘directe’ godsdienstige uiting wordt gedefinieerd, wordt het recht op het dragen van de hoofddoek sacrosanct. Deze krijgt de status van een absoluut en onvervreemdbaar recht, waarvoor alle andere rechten en belangen moeten wijken.¹³ In de praktijk beperken die andere rechten zich vooralsnog tot de bescherming van zekere bedrijfsbelangen – veiligheids-, representatieve en hygiënische belangen, beschermd door dwingende kledingvoorschriften.¹⁴ Steeds weer oordeelde de Commissie dat dergelijke economische belangen – die overigens vaak ook niet altijd hard gemaakt kunnen worden – ondergeschikt zijn aan het fundamentele belang van godsdienstvrijheid. Als een andere juridische instantie, zoals de (kanton)rechter, tot een andere conclusie kwam dan de Commissie en een verbod wel toestond, omdat een zeker bedrijfsbelang hier mocht prevaleren boven het recht op godsdienstvrijheid (zie onder anderen Van Ekdom 1997, p. 53), dan werd dit gekritiseerd met een beroep op het recht op godsdienstvrijheid in internationale regelgeving (idem, p. 75-76). Deze gaat verder dan de nationale bepalingen in die zin, dat alleen fundamentele rechten van anderen – en eigenlijk alleen godsdienstige – inbreuk kunnen maken op het recht op godsdienstvrijheid (idem, p. 55). We kunnen hierbij denken aan een christelijk-gereformeerde school, die zich voor een verbod op de hoofddoek beroept op het beginsel van vrijheid van godsdienst. De internationaliseringstendens in recht en rechtspraak die zich aftekent zou kunnen betekenen dat de godsdienstige verdediging van de hoofddoek alleen maar terrein wint. Dit maakt het onwaarschijnlijk dat een ander, niet-fundamenteel (lees: niet-godsdienstig) belang zal kunnen concurreren met het belang dat aan het hoofddoekvoorschrift wordt toegeschreven. Nu lijkt het weliswaar een specifiek juridische neiging om culturele minderheidsgroepen te conceptualiseren als religieuze groepen (vergelijk Galenkamp 1998b, en zie ook De Winter 1996), maar dat neemt niet weg dat dit religieuze perspectief op culturele probleem en oplossingen – wellicht juist *als juridisch perspectief* – dominant en invloedrijk is in het Nederlandse vertoog over tolerantie jegens cultuurverschillen.

Vooronderstellingen

De vraag is wat de implicaties zijn van de verdediging van het dragen van de hoofddoek met een beroep op het liberale kader van vrijheid van godsdienst en van levensovertuiging voor de belangen en rechten van moslimvrouwen. In hoeverre komen die hierdoor in de knel? Is het niet veeleer zo dat de rechten van vrouwen in dit geval juist in harmonie zijn met het ‘culturele recht’ op het dragen van een hoofddoek dat hen via het recht op vrijheid van godsdienst wordt toegekend? Daartoe wil ik een aantal vooronderstellingen van het godsdienstvrijheidskader expliciteren, die samenhangen met de Nederlandse politiek-filosofische traditie van godsdienstige tolerantie.

Het oordeel van de CieGb dat hoofddoekjes als ‘direct’ godsdienstige gedraging moeten worden toegestaan indien geen andere zeer fundamentele (lees: godsdienstige) rechten in het geding zijn, lijkt op het eerste gezicht geheel in overeenstemming

met de Nederlandse traditie en geschiedenis van tolerantie die oorspronkelijk is toegesneden op religieuze overtuigingen (zie Van der Burg 1997, en zie ook Mendus 1987 en Galeotti 1993). Leggen we de parameters van deze Nederlandse (godsdienst-)tolerantie-traditie bloot, dan blijkt dat het oorspronkelijk object van tolerantie de geloofsovertuiging is – en dus niet zozeer de geloofs*praktijk* – en dat, behalve het geloof, ook het *individu* dat het geloof aanhing object van tolerantie was – geloof was met andere woorden een geïndividualiseerd, en geen collectief geloof (zie onder anderen Van der Burg 1997). Specifieker was geloof een kwestie van ‘individueel geweten’ (Mendus 1987, p. 6-7). Geloof was ‘oprecht’ en ‘authentiek’, een kwestie van diepste, ‘eigen’ overtuiging en persoonlijke religieuze integriteit. Het gevolg hiervan was dat de persoon in gewetensnood raakte indien niet aan het geloof kon worden toegegeven. ‘Autonomie’ was dus een vereiste voor gewetensvrijheid. Niet-autonome, niet-zelfgekozen overtuigingen hadden geen recht op tolerantie (zie onder anderen Van der Burg 1997). Aldus raakten tolerantie, autonomie en keuzevrijheid in deze traditie met elkaar verbonden. Later werd het terrein van tolerantie uitgebreid en vielen ook politieke en filosofische ideeën eronder. Daarmee strekte tolerantie zich uit tot de vrije pers, omdat het drukken van een boek ook in verband kon worden gebracht met ‘*sincere convictions*’ (Van der Burg 1997, p. 4). Later werden religieuze overtuigingen verbreed tot levensbeschouwelijke overtuigingen, en tot ‘opvattingen van het goede leven’ in het algemeen die centraal staan in liberale democratietheorieën, waarin autonomie en zelfbestemming zo’n centrale rol spelen. Het individualistische en ‘geestelijke’, immateriële karakter van geloofsovertuigingen die getolereerd moeten worden in de privé sfeer, blijft daarbij onveranderd. Hiermee zijn in een notendop de vooronderstellingen van het Nederlandse recht op godsdienstvrijheid geschetst waarop de CieGB zich beroept voor de onderbouwing van haar oordelen inzake een verbod op het dragen van een hoofddoek.¹⁵

Een eerste vraag die deze vooronderstellingen oproepen is of de Commissie gelijke behandeling zich met de opvatting van de hoofddoek als godsdienstige gedraging die voortvloeit uit de moslimgeloofsovertuiging geen al te vrije en ongebruikelijke uitleg is van het beginsel van godsdienstvrijheid zoals we dat in Nederland kennen. Deze definieert godsdienst immers als een zaak van individueel geweten en als privé-zaak. In het hoofddoekconflict daarentegen, gaat het om een wel of niet gelegitimeerd *praktiseren van een collectief geloof in de publieke sfeer* (die wordt opgevat als verlengstuk van de privé-sfeer), en niet om de garantie van gewetensvrijheid van individuen. Aldus voegt de CieGB het verzoek van moslims om de hoofddoek te dragen in publieke ruimten via deze verdediging dus slechts schijnbaar naadloos in de Nederlandse traditie van tolerantie en vrijheid van godsdienst en levensovertuiging. Een recht dat collectieve publieke identiteiten wil beschermen lijkt hier te worden geperst in de mal van individuele vrijheidsrechten. Wat voor negatieve implicaties heeft dit voor de belangen en rechten van vrouwen?

Implicaties

Eén implicatie van het godsdienstvrijheidsperspectief van de CieGB is dat de interpretaties die moslims geven van het hoofddoekvoorschrift in deze oplossing uit het

zicht verdwijnen. De Commissie geeft blijk van een niet meer dan oppervlakkige interesse daarin en neemt genoeg met de mededeling van de klaagsters dat het dragen van de hoofddoek voor hen als praktiserende moslims van kardinaal belang is (zie onder andere Oordeel nr. 95-31; Oordeel 96-16). We kunnen ons echter afvragen of moslimvrouwen zich met de hoofddoek willen manifesteren als individuen die hun persoonlijke geloofsovertuiging beschermd willen zien en die in gewetensnood raken als dit niet kan. Is niet een andere, en wellicht meer plausibele mogelijkheid dat moslimvrouwen met hun hoofddoek vragen om erkenning van hun collectieve identiteit als moslimvrouwen, en zij, mét hoofddoek en dus *als moslim*, willen worden beschouwd als eersterangsburgers? (vergelijk Van der Burg 1997, en zie ook Galeotti 1993). Als dit klopt – en dat moet worden onderzocht¹⁶ – dan heeft het hoofddoeken-conflict eerder ‘gelijkheid’ tot inzet dan ‘vrijheid’ (van godsdienst, van meningsuiting, van geweten). Daar het hier niet lijkt te gaan om gelijkheid van mensen ongeacht hun achtergrond maar juist met inachtneming daarvan, is hier dus niet de geijkte liberale gelijkheid in het geding maar iets dat omschreven kan worden als ‘gelijk respect’ (vergelijk Galeotti 1993, p. 597, en zie ook Tamir 1995 en Van der Burg 1997). Volgens Andrea Galeotti houdt de vraag om gelijkheid in dit geval het volgende in ‘*appearing in public without shame – a crucial condition (...) for individual well-being and self-esteem*’ (1993, p. 597). Hier komen gelijk respect en het praktiseren van godsdienst in de publieke sfeer samen.

Het bezwaar dat interpretaties van het hoofddoekenvoorschrift uit het zicht verdwijnen als relatief onbelangrijk, belicht een nadeel van de godsdienstvrijheid-oplossing dat bij uitstek van belang is voor de vraag naar de onderschikking van rechten van vrouwen aan culturele rechten: namelijk dat er geen aandacht is voor het sekse-gebonden karakter van het hoofddoekenvoorschrift. De Commissie oordeelt ten faveure van (sommige) moslimvrouwen, maar lijkt dit *haars ondanks* te doen.¹⁷ De Commissie toont met deze oplossing immers weinig oog te hebben voor interpretaties van de moslimvrouwen voor het dragen van de hoofddoek, die kunnen afwijken van de interpretaties van moslimmannen. (Laat staan dat de Commissie oog heeft voor overwegingen tégen het dragen van de hoofddoek.)

Met betrekking tot die overwegingen van vrouwen voor het dragen van de hoofddoek kan worden opgemerkt dat moslimvrouwen wel het recht op het dragen van de hoofddoek in publieke ruimten verdedigen maar, nogmaals, niet of niet alleen om de godsdienstige reden die de CieGB geeft. Nu schiet de notie van sekse-gelijkheid zeker tekort om de positieve overwegingen en interpretaties van vrouwen omtrent het dragen van een hoofddoek mee te beschrijven. Zo verdedigen sommige moslimvrouwen de hoofddoek met het argument dat deze het optreden van vrouwen in publieke ruimten bevordert en vergemakkelijkt en op die manier ook de bewegingsvrijheid van vrouwen – en dat het in die zin meer is dan een symbool van hun identiteit (vergelijk Karam 1998, p. 12, en zie ook Jansen 1993). Zoals Arlene McLeod (1991) heeft uitgezocht, geven middenklassevrouwen in Caïro met behulp van de *hijab* blijk van hun respectabiliteit. ‘De hijab als symbool van vrouwelijk fatsoen transporteert het privé-domein naar de openbaarheid en maakt deze combinatie tegelijkertijd mogelijk’, zo licht Helma Lutz dit onderzoek toe (Lutz 1996, p. 131).

In verband met het gangbare ‘onderdrukkingsperspectief’ op aan vrouwen gere-

lateerde culturele gebruiken als het dragen van de hoofddoek, opperen anderen dat de nadruk op westerse waarden zoals autonomie en gelijkheid voorbijgaat aan de waarden en deugden die met de islamitische cultuur zijn verbonden, zoals groepsloyaliteit en -cohesie, gehoorzaamheid, en nederigheid (vergelijk Mendus 1997). In hoeverre kunnen wij, als 'autonomie-adepten', dergelijke collectivistische traditionele waarden niet anders interpreteren dan als 'onderdrukking', zo vraagt Susan Mendus zich af (idem). Ergo: miskennen en onderschatten wij niet de waarde die de hoofddoek voor moslimvrouwen kan hebben in andere termen dan van individuele autonomie, vrijheid en gelijkheid? Hierop zou ik willen antwoorden dat we inderdaad meer oog moeten hebben voor de 'traditionele' voordelen die de hoofddoek aan vrouwen kan bieden, maar dat we ervoor moeten hoeden om die waarden *tegenover* 'moderne' waarden van gelijkheid en vrijheid te zetten. Zo kan het dragen van de traditionele hoofddoek bijvoorbeeld een individuele keuze zijn, en is het dat feitelijk ook steeds meer (zie onder anderen Jansen 1993; Karam 1996). In het kader van een meer 'open' houding jegens culturele praktijken en haar eventuele seksegebonden betekenissen pleit ik hier voor het doorbreken van dergelijke geijkte tegenstellingen. Deze leiden slechts tot patstellingen in de discussie over de multiculturele samenleving.

Anderen vragen zich af of vrouwen er wel mee gediend zijn als zij de hoofddoek ook buitenshuis kunnen (lees: moeten) dragen. Hoewel de Commissie het dragen van een hoofddoek voor moslimvrouwen als recht en niet als plicht verdedigt, kan de hoofddoek zo toch tot verplichte kledij worden gemaakt. Fungeert de Nederlandse overheid hier niet als handlanger van orthodoxe moslims, en is een verbod van het hoofddoekverbod niet de dolksteek in de rug van moslima's die strijden voor gelijkheid en vrijheid, en die hadden gehoopt daar uitgerekend in een moderne, seculiere democratie die Nederland is, steun voor te vinden? Menigeen brengt immers in de hoofddoekendiscussie naar voren dat de hoofddoek wordt gedragen onder sociale druk van een patriarchale cultuur, zeker waar het jonge vrouwen en meisjes betreft, en dat de hoofddoek daarom met groot wantrouwen benaderd moet worden. Daarom zou de hoofddoek met een beroep op het principe van sekse-gelijkheid verboden moeten worden, eerder dan dat hij uit naam van godsdienstvrijheid toegelaten moet worden.

De hoofddoek als religieuze plicht?

Het probleem van de definitie van de hoofddoek als directe geloofsuiting en onduwbelzinnig religieus symbool die de CieGB hanteert, is dat zij daarmee één bepaalde interpretatie van de islam overneemt, en wel een orthodox religieuze ('fundamentalistische') interpretatie, volgens welke de religieuze bronnen letterlijk moeten worden genomen (zie onder anderen Jansen 1993). Volgens deze stroming is de hoofdbedekking een eenduidige religieuze eis en verplichting. Zoals de antropologe Willy Jansen het formuleert: 'De Commissie bevestigt met zo'n uitspraak de zienswijze van fundamentalistische groeperingen die proberen de hoofddoek als noodzakelijk want islamitisch te presenteren' (1995, p. 164). En: 'Zo'n uitspraak belemmert het pluralisme binnen de moslimgemeenschap. (...) De opvatting van één groep wordt

met een beroep op religie algemeen geldend verklaard, wat ten koste gaat van de keuzevrijheid en de religieuze interpretaties van anderen' (idem).

Het probleem van het toekennen van het recht op het dragen op de hoofddoek is dat er onbedoeld gekozen wordt voor één bepaalde, orthodox religieuze opvatting. Deze wordt betwist door andere, meer liberale moslims, onder wie zich moslim-, feministische en vrouwen-organisaties bevinden (zie Karam 1998). Tegen de dominante interpretatie van de hoofddoek als religieuze plicht in, ijveren zij voor een interpretatie van de hoofddoek als *keuze*. Azza M. Karam: *'Muslim feminists look upon the issue of the veil (...) as one that should be based on a woman's choice and conviction'* (Karam 1998, p. 12). De Commissie gelijke behandeling privilegieert dus een bepaalde religieuze uitleg van het moslimgeloof, die wordt betwist door feministische en vrouwenorganisaties in moslimkringen, omdat die de keuzevrijheid van vrouwen inperkt. Het gaat daarbij niet alleen om een keuze tegen de hoofddoek, want zoals opgemerkt kan het ook een keuze voor de hoofddoek en traditie zijn, en zelfs voor de hoofddoek en moderniteit (vergelijk Jansen 1993).

Aldus kiest de Commissie onbedoeld positie in de discussie over de interpretatie van de islam en het hoofddoekvoorschrift. Ze beslecht hier voortijdig een discussie over de vraag in hoeverre het dragen van de hoofddoek als een godsdienstig of als een cultureel gebruik moet worden beschouwd, of als een religieuze plicht dan wel een persoonlijke keuze. Dit zijn interpretaties die echter ook bestaansrecht hebben, en bovendien vergaande consequenties hebben voor de benadering van het islamitische hoofddoekvoorschrift.¹⁸ De vraag is niettemin in hoeverre het gegeven dat het 'culturele' recht op de hoofddoek dat de Commissie toekent *in de praktijk* botst met een recht van vrouwen op keuzevrijheid, tegen haar oordeel pleit. Had ze, om het risico van verplichte hoofdbedekking te voorkomen, voor een verbod op de hoofddoek moeten pleiten?

Culturele rechten versus vrouwenrechten?

Ik betoogde dat de keuze om conflicten over de hoofddoek te beslechten met een beroep op het recht op godsdienstvrijheid problematisch is, omdat deze voorbij gaat aan de interpretatiestrijd in de islamitische gemeenschap. Daardoor wordt één bepaalde, dominante interpretatie ondersteund, volgens welke de hoofddoek een religieuze noodzaak en plicht is. Aldus zou het 'culturele recht' op het dragen van de hoofddoek (dat hier wordt beschermd via het recht op godsdienstvrijheid), botsen met een recht van vrouwen op keuzevrijheid dat wij minstens zo hoog waarderen als het recht op godsdienstvrijheid of het recht op behoud van cultuur.¹⁹ Illustreert dit dan het gelijk van Okin, en staan culturele rechten inderdaad haaks op de (democratische) rechten van vrouwen? Had het recht van vrouwen op keuzevrijheid dan zonder meer voorrang moeten hebben op culturele rechten? Het lijkt me van niet. Met haar oordeel komt de Commissie hoogstens sommige moslimvrouwen en hun interpretaties van het moslimgeloof en hoofddoekvoorschrift tegemoet en andere niet. Het recht op het dragen van de hoofddoek is hier dus niet per se strijdig met een recht van vrouwen op keuzevrijheid. Dit betekent dat er dus ook geen sprake is van een evidente en 'inherente' tegenstelling van culturele rechten en (democrati-

sche) rechten van vrouwen. De tegenstelling is niet tussen culturele rechten en democratische rechten zoals een recht op keuzevrijheid, maar ligt elders: tussen culturele rechten en de sociaal-politieke context waarin ze worden toegepast: de 'lokale' machtsverhoudingen. Ongelijke machtsverhoudingen kunnen ertoe leiden dat een cultureel recht in de praktijk verwordt tot een plicht. Het probleem verschuift dan van het toekennen van culturele rechten naar de voorwaarden voor die rechten. Die moeten verhinderen dat een recht op cultuur verandert in een plicht tot het naleven van een zekere machtige variant van die cultuur. En dat lijkt alleen mogelijk indien aan de democratische voorwaarden voor culturele rechten is voldaan (onder andere keuzevrijheid). En of dat onder de verantwoordelijkheid valt van degenen die culturele rechten toekennen, is sterk de vraag. Hoogstens noopt dit inzicht tot voorzichtigheid en terughoudendheid met betrekking tot het toekennen van culturele rechten, en tot ondersteuning van democratiseringsprocessen binnen een culturele gemeenschap.

Ter afsluiting kunnen we stellen dat het gegeven dat culturele rechten niet per se strijdig zijn met de rechten van vrouwen, evenwel niet betekent dat men er zonder meer van uit kan gaan dat de toekenning van culturele rechten ook (alle) vrouwen uit de desbetreffende cultuur recht doen. Culturen zijn immers geen monolieten, en definities van cultuur komen niet buiten machts- en sekseverhoudingen om tot stand. Daarom kunnen we stellen dat het belangrijk is om de spanningsverhouding tussen culturele rechten en rechten van vrouwen te onderkennen en zichtbaar te maken. Pas dan kan een *afweging* worden gemaakt tussen rechten en belangen van vrouwen, en culturele rechten en belangen. Daarbij zijn noch culturele rechten noch 'vrouwenrechten' van te voren gegeven. De vraag in hoeverre beide met elkaar in harmonie dan wel in conflict zijn, moet daarom per geval worden bepaald.

Noten

1. Dit artikel is geschreven in het kader van het onderzoek *Sekse, etniciteit en publieke moraal*, dat ik samen met Sawitri Saharso verricht in het kader van het NWO-stimuleringsprogramma *Ethiek en Beleid*, Eerste tranche. Ik wil Sawitri Saharso en de redactie van *Krisis* bedanken voor hun commentaar op eerdere versies.

2. Ik doel hier op de nieuwe Wet op de lijkbezorging, die op 1 juli 1991 in werking is getreden.

3. Een enkel geval heeft te maken met het hindoeïstisch geloof (zie onder anderen Saharso 1998).

4. Van veel van genoemde gebruiken wordt echter betwijfeld of ze wel strikt voorgeschreven worden door de religie, in casu de koran (zie voor het geval van vrouwenbesnijdenis onder anderen Karam 1998, en voor de maagdelijkheidseis onder anderen Mouthaan e.a. 1997).

5. Zie onder anderen Helma Lutz hierover, die aangeeft dat de enige (zelf)representatie van de Turkse of Marokkaanse identiteit in Nederland die van gelovige, lees: moslim is, en die vervolgens als tegenhanger van de westerse, 'moderne' en 'geëmancipeerde' identiteit fungeert. Daarmee zijn de twee opties geschetst die voor leden van deze groepen openstaan: of traditioneel en gelovig, of modern en geëmancipeerd, want beide sluiten elkaar wederzijds uit. Zo is bijvoorbeeld een hoofddoek dragen en toch 'modern' en geëmancipeerd zijn, of geen hoofddoek dragen en toch een ('goed') moslim zijn, binnen dit kader niet goed denkbaar (vergelijk Lutz 1996).

6. Dit geldt gedeeltelijk ook voor het issue van islamitische scholen. Zo kan men zich in verband hiermee afvragen of meisjes wel hetzelfde curriculum moeten volgen als jongens. Dit lijkt namelijk niet in overeenstemming met de islamitische overtuiging dat mannen en vrouwen gelijk-

waardig zijn in hun geloof maar in sociaal opzicht ieder hun eigen (seksespecifieke) taken en verantwoordelijkheden hebben. (Zie onder andere *NRC Handelsblad*, 29 september 1998, 'Er zijn Islamitische scholen in tal van gradaties'). Bovendien speelt in het kader van deze 'omgang tussen de seksen volgens islamitische normen en waarden' die de islamitische school regelt, ook een ander seksegebonden issue een rol: dat van de islamitische hoofddoek, zij het niet als recht maar als plicht. Zo zal het dragen van een hoofddoek voor zowel leerlingen als docenten verplichte kledij zijn op islamitische scholen (vergelijk Rath 1996, geciteerd in Lutz 1997).

7. Een 'bewijs' voor de stelling dat met name vrouwen en hun traditionele kleding van het allergrootste belang zijn voor de markering van een 'authentieke' cultuur, is het gegeven dat het voorschrift om joodse keppeltjes te dragen in de openbare ruimte niet of nauwelijks omstreden is (vergelijk Lutz 1996). Zo werd er, in het kader van de onrust die er ontstond over de status van keppeltjes tijdens een 'hoofddoek-affaire', ook expliciet een uitzondering voor keppeltjes gemaakt (idem).

8. De overtuiging dat sommige culturele praktijken 'intrinsiek schadelijk' voor vrouwen zijn – waarvoor vrouwenbesnijdenis dan paradigmatisch is – wordt overigens gedeeld in veel liberale tolerantietheorieën (vergelijk Baum 1996).

9. Zoals een goed progressief betaamt, want zoals Albert O. Hirschman heeft geschetst, menen progressieven steevast dat 'alle goede dingen samengaan' (A.O. Hirschman, *The rhetoric of reaction. Perversity, futility, jeopardy*. Cambridge, Harvard University Press, 1991). Daarnaast kan worden opgemerkt dat Kymlicka's optimisme is gebaseerd op een onderschatting van cultuurverschillen, en hij ze ontdoet van hun scherpe kantjes ('re-liberaliseert') opdat ze moeiteloos ingepast kunnen worden in liberale samenlevingen.

10. Ik gebruik 'het islamitische hoofddoekvoorschrift' en 'de islamitische hoofddoek' hier gemakshalve door elkaar, maar eigenlijk is het laatste incorrect omdat er op zich niets 'islamitisch' is aan de hoofddoek.

11. Zie de aanbeveling uit het rapport 's *Lands wijs, 's lands eer*' (Bartels & Haaijer 1992) over besnijdenis bij Somalische vrouwen in Nederland, om een milde vorm van besnijdenis ('incisie') toe te staan.

12. De opvatting van culturele groepen als godsdienstige groeperingen waarvan ook dit geval getuigt, is volgens Galenkamp (1998b) typisch voor een juridisch perspectief op multiculturele kwesties.

13. Hetgeen overigens niet wil niet zeggen dat het geen gekwalificeerd recht is.

14. Zo kan een ('islamitische') hoofddoek of (Sikh-)baard bijvoorbeeld tussen de machines komen, terwijl deze veelal ook worden beschouwd als niet-representatieve kleding, die mensen afschrikt (zie Oordeel CGB 96-16 over een islamitische doktersassistente en Oordeel CGB 97-14 over een religieuze Sikh die 'schoonmaker' is in een hotel).

15. Alsook de Sikh-tulband (zie onder andere Oordeel van de CieGB 97-24, 25 maart 1997).

16. Dit lijkt te worden bevestigd, onder andere door antropologisch onderzoek naar Marokkaanse migranten in Nederland, waaruit naar voren komt dat vrouwen 'hun kleding gebruiken om hun identiteit als moslim en als vrouw uit te drukken' en dat de sekse-betekenis van het hoofddoekje daarbij voorop staat (Bartelink 1994, p. 164, 173).

17. Niet uitgesloten is evenwel dat het de commissie, als juridisch orgaan, louter en alleen om het effect van de gekozen termen en classificeringen gaat, dit wil zeggen dat het resultaat en niet om de weg daarnaar van belang is, die louter om tactische redenen gekozen kan zijn.

18. Algemener en daaraan voorafgaand, bevestigt deze visie de 'constructie' van Turkse en Marokkaanse migranten als gelovigen c.q. moslims: de enige legitieme bestaanswijze en identiteit die voorhanden is, is die van moslim – niet alleen voor henzelf en Nederlanders, maar ook voor de overheid, die alleen religieuze zelforganisaties en hun woordvoerders als legitiem aanspraakpunt en onderhandelingspartij erkent (zie onder anderen Lutz 1996).

19. Zo is de idee dat wanneer de hoofddoek 'slechts' een cultureel gebruik is, er minder rekening mee kan worden gehouden dan wanneer het dragen ervan een religieus imperatief is.

Literatuur

- Bartelink, Yvon (1994) *Vrouwen over islam. Geloofsvoorstellingen en -praktijken van Marokkaanse migranten in Nederland (Brabant)*. Proefschrift Katholieke Universiteit Nijmegen.
- Baum, Bruce (1997) Feminism, liberalism and cultural pluralism: J.S. Mill on mormon polygyny. In: *Journal of political philosophy*, jrg. 5/3 September 1997, pp. 230-253.
- Burg, Wibren van der (1997) *Beliefs, persons and practices: beyond tolerance*. Paper voor de KNAW-conferentie 'Nationalism, multiculturalism and liberal democracy'. Amsterdam, 26-28 november 1997 (ongepubliceerd).
- Bloul, Rachel A. (1997) Victims of offenders? 'Other' women in french sexual politics. In: K. Davis (red.), *Embodied practices. Feminist perspectives on the body*, pp. 93-109. Londen, Sage.
- Commissie Gelijke Behandeling, *Oordeel 96-85, 1996; Oordeel 96-109, 1996; Oordeel 96-16, 1996; Oordeel 97-14, 1996; Oordeel 97-16, 1996; Oordeel 95-31, 1995*
- Coppes, Rosan (1994) Niet zomaar een stukje stof. Hoofddoekaffaires in Frankrijk, Nederland en Groot-Britannië. In: *Sociologische Gids* 94/2, pp. 130-142.
- Ekdorf, Renske van (1997) *Suikerfeesten en hoofddoekjes. De rechtspositie van werknemers met een niet-christelijke religie*. Utrecht, Wetenschapswinkel.
- Galeotti, Anna Elisabetta (1993) Citizenship and equality. The place for toleration. In: *Political theory*, jrg. 21, nr. 4, pp. 585-605.
- Galenkamp, Marlies (1998a) Van 'non-discriminatie' naar 'eigen identiteit'. Trends in het multiculturalisme-debat. In: *Beleid & Maatschappij* 1999/1, pp. 40-50.
- (1998b) Minderheden en hun praktijken. Ruimte en grenzen van liberale tolerantie. In: *Filosofie & Praktijk* 19/1 1988, pp. 1-19.
- en Sasja Tempelman (1997) Cultuur terug in het minderhedenbeleid. Naar een islamitische zuil? In: *Justitiële verkenningen* 6, pp. 83-95.
- Heerma van Voss, G.J.J. (1996) Noot bij Oordeel Commissie gelijke behandeling 7 aug. 1995, Nr. 95/31 (Onderscheid op grond van godsdienst, directe discriminatie). In: *Nemesis* 2, maart/april 1996, jrg. 12, pp. 2-4.
- Jansen, Willy (1993) *Mythen van het fundament*. Inaugurale rede Katholieke Universiteit Nijmegen. Nijmegen, SUN.
- (1995), Recht uit 't hart. In: *Nemesis* nr.6, pp. 163-164.
- Karam, Azza M. (1996) Veiling, unveiling and meanings of 'the veil'. In: *Thamyris* jrg. 3, nr. 2, pp. 219-236.
- (1998) *Women, islamisms and the state. Contemporary feminisms in Egypt*. Londen, MacMillan Press.
- Kymlicka, Will (1997) Liberal complacencies. In: *Boston review*, October/November 1997.
- (1995), *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*. Oxford, Clarendon Press.
- Lutz, Helma en Annelies Moors (1989) De mythe van de ander. Beeldvorming over Turkse migranten in Nederland. In: *Lover* nr.1, pp. 4-7.
- Lutz, Helma (1996) Doeken des aanstoots. In: Gloria Wekker en Rosi Braidotti (red.), *Praten in het donker. Multiculturalisme en anti-racisme in feministisch perspectief*, pp. 119-149. Kampen, Kok Agora.
- Mendus, Susan (1987) Introduction. In: Susan Mendus and David Edwards (red.), *On toleration*, pp. 1-16. Oxford, Clarendon Press.
- (1995) Toleration and recognition: education in a multicultural society. In: *Journal of philosophy of education*, jrg. 29. Nr. 2, 1995, pp. 191-201.
- Okin, Susan Moller (1997) Is multiculturalism bad for women? When minority cultures win group rights, women lose out. In: *Boston review*, October/November 1997, pp. 25-28.
- (1998), Feminism and multiculturalism: Some tensions. In: *Ethics* 108 (Juli 1998), pp. 661-684.
- Possel, Anne C. (1995) Onrechtmatig ontslag wegens dragen van hoofddoekje. In: *LBR-Bulletin* 4-5/95, pp. 32-36.
- Poulter, Sebastian (1997) Muslim headscarves in school: contrasting legal approaches in England and France. In: *Oxford legal studies* jrg. 17, pp. 43-62.

- Prins, Baukje (1998) Het hoofddoekje van Bolkestein. Moslimvrouwen in het minderhedendebat. In: *Lover* 98/3, pp. 48-53.
- (1999) *Omstreden kennis. Het minderhedendebat in Nederland*. Amsterdam, Van Gennep.
- Reysoo, Fenneke (1992) Symbool en anti-symbool van culturele identiteit. De hoofddoekjes-affaire in Frankrijk. In: *Focaal* no. 17/18, pp. 43-61.
- Saharso, Sawitri en Odile Verhaar (1996), *Sekse, etniciteit en publieke moraal*. NWO stimuleringsprogramma Ethiek & Beleid (eerste tranche), Aandachtsgebied Migranten-en vluchtelingenbeleid.
- Saharso, Sawitri (1995) Een jaar koperen bruiloft. Twaalf en een half jaar sekse en etniciteit in het gecombineerde vrouwen-en minderhedenbeleid. In: *Migrantenstudies*, 1995, nr.4.
- (1998) Female autonomy and cultural imperative: two hearts beating together. In: Will Kymlicka and Wayne Norman (red.), *Citizenship in diverse societies*. Oxford, Oxford University Press (te verschijnen).
- Shahidian, Hamed (1997) The politics of the veil. Reflections on symbolism, islam, and feminism. In: *Thamyris* jrg. 4, nr. 2, pp. 325-337.
- Tamir, Yael (1995) Two concepts of multiculturalism. In: *Journal of philosophy and education*, jrg. 29, nr. 2, pp. 161-172.
- Taylor, Charles (1992) The politics of recognition. In: Amy Gutmann (red.), *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, pp. 25-75. Princeton, Princeton University Press.
- Veen, Sandra (1998) Islam zit in je hart, niet op je hoofd. Vrouwen en islam in Nederland: 'weten' en 'handelen' in het leven van een Amsterdamse moslima. In: *Religiöses Wissen und alltägliches Handeln* (te verschijnen).
- Wayland, Sarah V. (1997) Religious expression in public schools: kirpa's in Canada, hijab in France. In: *Ethnic and racial studies*, jrg. 20, nr. 3, juli 1997.
- Winter, R.E. de (1996) Godsdienst als alibi. In: *Nederlands juristen blad*, 5 januari 1996, afl. 1, pp. 1-8.