

Culturele verschillen.

Over de AEL, identitaire politiek en de linkerrijde

► *Matthias Lievens*

De stormachtige discussie over de Arabisch-Europese Liga (AEL) binnen de Vlaamse linkerrijde is de uitgelezen gelegenheid om ook een fundamentele denkoefening op te zetten over de culturele kwestie. Deze blijft vaak de spreekwoordelijke blinde vlek van het marxistische discours van de klassieke linkerrijde, die zich door dat gebrek aan reflexiviteit nagenoeg volledig onbewust is van de eigen culturele erfenis die ze als een juk met zich meedraagt. Binnen dit discours is het moeilijk gebleken culturele diversiteit echt te denken. Tijd om bepaalde schema's uit de marxistische problematiek open te breken, om ruimte te scheppen voor het denken van de culturele differentie, en van daaruit het belang van identitaire politiek te begrijpen.

Klassenstrijd en de culturele differentie

Globalisering is cultureel gezien een bijzonder contradictoerisch proces. De 'Macdonaldisering'¹ als gevolg van de wereldwijde inplanting van grote corporaties die een eigen specifieke cultuur met zich meeslepen, en de universalisering van de warenlogica², hebben als keerzijde een enorme verspreiding van culturele vormen. Die is het gevolg van een vaak onderbelicht creatief proces dat samenhangt met het toenemend cultuurcontact en met de sociale strijd. Die zijn op zichzelf weer het resultaat van de toenemende mobilisering door het kapitaal van mensen en middelen uit hun sociale, ecologische en culturele habitat. De culturele impact van multinationale bedrijven kan moeilijk onderschat worden. Deze manifesteert zich bijvoorbeeld in de uniformisering van het stedelijk panorama en van consumptiege-

woonten overal ter wereld. De bewering dat de bourgeoisie "zich een wereld naar haar eigen beeld" scheidt³, verdient echter een aantal ferme kanttekeningen. Het kapitaal lijkt als zodanig niet in staat komaf te maken met particuliere tradities. We zijn immers tegelijk getuige van een verspreiding van cultuurverschillen die opnieuw geaffirmeerd of heruitgevonden worden of gewoon het creatieve product zijn van het cultuurcontact, en die vaak tegen de warenlogica ingaan. Tegelijk gaat de introductie van de culturele vormen van de globalisering gepaard met processen van 'indigenisering', waarbij deze culturele vormen in de lokale context een eigen betekenis krijgen die ingebed is in het geheel van de lokale sociale en culturele verhoudingen.

Levi-Strauss verbond die dynamiek van uniformisering, en het zich afzetten daarvan via het affirmeren van verschillen, met een 'ecologische' theorie van de culturele verschillen. In zijn optiek is het benadrukken van verschillen een quasi-natuurlijke respons op culturele uniformisering, en vice versa. Deze fetisjerende benadering gaat voorbij aan het feit dat het de (collectieve) praxis van reële mensen is die culturele betekenissen aanmaakt en affirmeert, binnen de context van de sociale verhoudingen waarin ze ingebed zijn. In het tijdsgewricht van de globalisering hangen die culturele manifestaties vaak samen met vormen van verzet tegen de hegemonie van de kapitalistische corporaties, de koloniale en neokoloniale culturele logica's van de staat en van het imperialisme of het 'imperium'. De onderschatting van de culturele kwestie heeft in de linkerrijde geleid tot een zekere blindheid voor die strategieën van cultureel verzet of tenminste voor hun conflictgela-

den karakter. Deze zijn nochtans omnipresent, van de heropleving van kerkbewegingen in Subsahara Afrika tot de islam-revival, van de Zapatisten tot de adbusters. Vaak spelen die contrahegemonische verzetstrategieën zich af op een zeer gefragmenteerde manier binnen lokale contexten. Zo krijgen universeel wordende betekenaars uit Hollywood bijvoorbeeld een lokaal specifieke betekenis door de inbedding ervan binnen de relevante sociale verhoudingen van de 'subalternen'. Ter illustratie: de betekenaars van de Ninja Turtles, Buffalo Bill of Terminator worden in lokale Congolese jongerenmilieus binnengebracht in de zeer traditionele betekeniswereld van de jacht, waar deze figuren een volstrekt andere betekenis krijgen dan in de Hollywood-scene zelf.⁴ Zo ontstond de beweging van het 'Billisme', waarbij jongeren delen van de stad zelf gingen inpalmen en belasting eisten van doorgangers. Door deze toe-eigening van de koloniale act wordt het kolonialisme zelf op de korrel genomen. Dergelijke strategieën van culturele hybridisering maken – vaak selectief – bepaalde culturele tradities opnieuw actueel; ze brengen doorheen een proces van 'indigenisering' de betekenaars van de globalisering binnen in een lokale setting, en deconstrueren zo hun universaliteitspretenties. Op die manier blijkt het 'universeel' karakter van de burgerlijke cultuur gekenmerkt door zeer particuliere trekken. Mechanismen van 'indigenisering' van de 'vruchten' van de moderniteit vinden overal plaats, niet in het minst in de 'islamitische wereld', die tegelijk past voor elke vorm van 'verwestering'. Een frigo en een TV in elke huiskamer, verre reizen en de nieuwste informatietechnologieën worden met veel begeerte onthaald. De wijze waarop de geïmporteerde globaliserende vormen lokaal worden toegeëigend en gedomesticeerd, en dus getransformeerd conform de lokale culturele schema's, geeft aanleiding tot wat men 'multiple modernities' is gaan noemen. Hiervan is ook de zogeheten 'Afrikaanse renaissance' een illustratie. Er is echter geen sprake van het opgeven van de islam als zingevende context, die tevens meer en meer verweven geraakt met een eigensoortige vorm van anti-imperialisme. De identitaire kwestie, de vraag wie men eigenlijk is en waar men

staat na de ervaring van het kolonialisme, de ontgoocheling van de dekolonisatie en de globalisering, speelt in het hele proces een sluetelrol. Ze worden alle gekenmerkt door hun specifieke manieren om de wereld en haar subjecten te definiëren.

Aan de onderschatting van de culturele kwestie en het cultureel verzet is ter linkerzijde een zeker evolutionisme schatplichtig, dat een dankbare voedingsbodem vond in een aantal als 'marxistisch' geboekstaafde intuïties. Deze zeer koppige ideologie houdt in dat vanuit een – vaak impliciete – lineaire geschiedenisopvatting culturele elementen 'voor' of 'achter' worden gesitueerd in de openvolging van universele stadia in de geschiedenis. Hoe vaak hoort men niet dat de Afrikanen onder de Sahara in een soort neolithische fase zijn blijven steken, en de moslims in 'onze' Middeleeuwen? Of nog, dat de industrialiserende 'derdewereldlanden' met al hun sociale ellende in 'onze 19^{de} eeuw' zitten, en nu dezelfde culturele, politieke en sociale evolutie moeten doormaken zoals 'wij' de laatste eeuw. Alsof al die mensen niet vandaag, nu, samenleefden in één groot wereldsysteem. Johannes Fabian karakteriseerde dergelijke historische representaties in termen van de "denial of coevalness", de ontkenning van de gelijktijdigheid⁵. In zo'n demarche worden culturele verschillen gereduceerd tot kenmerken van verschillende stadia in de geschiedenis. Er is dus geen werkelijke diversiteit; verschillen hangen samen met het bereikte evolutionaire niveau en zijn doorheen de loop van de geschiedenis toch gedoemd te verdwijnen. Het 'linkse' discours over de AEL en de islam verhult veel over dit impliciete evolutionisme. Stellingen over het 'reactionair' karakter van Abou Jahjah's opvattingen of over zijn 'middeleeuws' (sic) wereldbeeld veronderstellen noodzakelijk een bepaalde geschiedenisopvatting, en miskennen het contradictorisch en contemporain karakter van een fenomeen als de AEL.

De stalinisten zijn de meesters van een dergelijke naturalisering van de geschiedenis: de heerschappij van Stalin verscheen voor hen als het logisch noodzakelijke eindpunt van de natuurlijke evolutie van de geschiedenis doorheen verschillende

*Hoe vaak hoort men niet dat
de Afrikanen onder de Sahara
in een soort neolithische fase
zijn blijven steken, en de
moslims in 'onze'
Middeleeuwen?*

stadia. Voor revolutionaire marxisten komt het er daarentegen op aan te laten zien dat er contingentie is in de geschiedenis, dat het anders mogelijk was geweest, dat het niet noodzakelijk is dat het kapitalisme vandaag overheerst, of dat het stalinisme het gevolg was van de revolutie. Dat hangt immers af van de concrete klassenstrijd. De trotskistische notie van de 'ongelijke en gecombineerde ontwikkeling' was een belangrijke stap in het doorbreken van dit unilineaire schema, maar bleef grotendeels gecontamineerd door een onderliggend evolutionisme.

In het klassieke marxisme vindt het evolutionisme een voedingsbodemp in de verbinding van de logische orde van de concepten en de historische orde. De prijs die Althusserianen betaalden om die verbinding te doorbreken, was de introductie van het onderscheid tussen reëel object en kenobject, wat hen verzeild deed geraken in een vorm van idealisme⁶. Het vroege werk van Hindess en Hirst was in dat opzicht exemplarisch: zij verheugden zich erover dat hun productie van de concepten van de verschillende productiewijzen niets met 'de werkelijkheid' te maken heeft⁷. Er bestaat nochtans een andere manier om binnen het marxisme de valkuil van het evolutionisme te vermijden zonder in idealisme terecht te komen. Het benadrukken van de contingentie van de klassenstrijd laat namelijk de logica ervan in zekere zin 'ontpuffen'. De klassenstrijd is constitutief voor de specifieke productieverhoudingen waardoor een bepaalde productiewijze wordt gekenmerkt, ook in haar culturele dimensies (resultierend in vormen van racisme als productieverhouding bijvoorbeeld). Deze demarche blijft trouw aan Marx' fetisjismekritiek. Wat hij wilde laten zien, is dat het kapitaal als verhouding een menselijk-maatschappelijke verhouding is, die dagelijks opnieuw aangemaakt wordt doorheen de menselijk-maatschappelijke praxis. In die zin oversteeg hij ook het onderscheid tussen structuur en initiatief. Elke conceptualisatie van een productiewijze los van de concrete historische klassenstrijd resulteert dus in een vorm van reïficatie⁸.

Deze benadering impliceert de koppeling van een radicaal empirische, maar uiteraard kritische, invulling van het historisch materialisme⁹ met de benadrukking van de centraliteit van de klassenstrijd, in al haar contingentie, creativiteit, openheid en onbepaaldheid. Het is die onbepaaldheid die een 'concrete analyse van een concrete situatie' (Lenin) noodzaakt. Door de radicalisering van dit inzicht voert onder andere Cornelis Castoriadis een soort deconstructie van de notie 'economische wetten' door¹⁰. Hierdoor verschuift de

aandacht naar processen van autonoom verzet, naar de klassenstrijd zoals die zich afspeelt op zeer uiteenlopende niveaus en in al haar dimensies, ook de culturele¹¹.

Het is enkel door de contingentie en creativiteit van de klassenstrijd te koppelen aan de contingentie van haar verwevenheid met allerlei culturele vormen, waarbij tegelijk aandacht wordt besteed aan het verzetskarakter van die culturele productie, dat binnen het marxisme een begin kan worden gemaakt met het overstijgen van het evolutionisme, en ruimte kan worden gecreëerd voor het denken van de culturele differentie, en dus bij uitstek ook van verschillende concepties van emancipatie. Wanneer in de anti-imperialistische strijd wordt teruggegrepen naar bepaalde tradities of wanneer doorheen hybridiseringsprocessen nieuwe culturele vormen worden gecreëerd, zoals in bewegingen die hun antikoloniaal of anti-imperialistisch verzet een religieus tintje geven, dan kunnen die culturele vormen niet worden ingeschat als 'symptoom' van het reactionaire karakter van de beweging waarin ze zijn ingebed. De aard van de reële beweging kan niet louter worden afgelezen uit het feit dat de culturele en ideologische vormen waarmee ze is verweven en die haar gedeeltelijk definiëren, nieuwe actualisering zijn van verleden vormen. Die culturele productie in allerlei manifestaties van anti-imperialistisch verzet is een creatieve en relatief contingente kwestie. Startpunt van de inschatting moet de reële beweging zijn zoals die zich concreet manifesteert, en niet een theoretisch schema waarvoor bepaalde culturele vormen achterlijk zijn en andere vooruitstrevend. Centraal is het feit dat mensen zich organiseren, een strijd voeren, de imperiale representaties onderuithalen, ruimtes van culturele autonomie produceren et cetera.

Uiteraard zijn er in de geschiedenis verschillende productiewijzen, die mekaar opvolgen (indien niet logisch-noodzakelijk, dan toch tenminste als gevolg van de historische, contingente klassenstrijd). Die hangen samen met allerlei culturele en sociale vormen. Binnen de context van de globalisering kan men de diversiteit van de culturele vormen echter niet louter begrijpen in termen van hun overeenkomst met bepaalde productiewijzen. Integendeel, op het moment dat de reële subsumptie van de arbeid onder het kapitaal zeer vergevorderd is, kunnen culturele vormen niet langer gedacht worden als 'functioneel' voor, of als 'mogelijkheidsvoorwaarde' van, een bepaalde prekapitalistische productiewijze. De creatieve

affirmatie van culturele verschillen is dan ook in de eerste plaats verweven met allerlei vormen van cultureel verzet en anti-imperialistische strijd.

In die zin is de feitelijke historische opeenvolging van productiewijzen onvoldoende als argument over het 'reactionair' karakter van de islam vandaag. Die argumentatie gaat immers volledig voorbij aan het feit dat ook in het land dat zogezegd 'verst' in de lijn van de geschiedenis is gevorderd, de Verenigde Staten, allerlei vormen van bijgeloof, particularistische gebruiken en overtuigingen en fundamentalismen heersen. Ook pakweg fenomenen als New Age, het succes van meditatie, yoga en consoorten, zijn niet louter een duik in een 'verleden' irrationalisme. Ze dienen in de eerste plaats gelezen te worden als vormen van individueel protest tegen de flexibilisering onder het neoliberalisme, de versnelling van het arbeidsritme, en de onzekerheid, – als culturele antwoorden op de ontmenselijking door het kapitaal vandaag. In de creatie van een nieuw antikapitalistisch bewustzijn, zal de linkerzijde dan ook wars van de klassieke schemata op zoek moeten gaan naar dergelijke bijzonder onvertrouwde aanknopingspunten.

Islam is the solution!?

Op die manier is de islam-revival van de laatste 15 jaar niet een 'overblijfsel' (nog zo'n evolutionistische term) van prekapitalistische verhoudingen. Deze tendens (elk 'islamitisch' land is vandaag 'méér islamitisch' dan 15 jaar geleden, met uitzondering van Koeweit, althans volgens Huntington¹²) wordt immers niet gedragen door een soort oude, rurale, onder 'half-feodale' productieverhoudingen werkende, traditionalistische elite met baarden en lange gewaden in ware talibanstijl (zoals die in het Westerse imaginaire over de islam figureren). Een eenvoudige klassenanalyse toont al aan hoe complex het fenomeen is, en niet te recupereren in de eenvoudige schema's van het ge vulgariseerde marxisme. De islam-revival vandaag wordt in de eerste plaats gedragen door de geschoolde, stedelijke, jonge bovenlaag van de arbeidersklasse die door de crisis en het imperia-

lisme in zijn sociale mobiliteit en levenskansen is geremd (in de stratificatiesociologie – te onderscheiden van de sociologie van het klassenconflict, zoals de marxistische – zou men spreken van 'middenklasse'). 'Islam is the solution' is het antwoord van een jonge generatie strijdbare mensen, na de implosie van het stalinisme en de mislukking van het Arabisch nationalisme (hoewel het uiteraard een illusie is dat de sociaal-economische en politieke problemen louter door het geloof zouden kunnen worden opgelost). Die religieuze revival is een veel breder fenomeen dan het zogeheten 'fundamentalisme', en kent belangrijke emancipatorische tendensen.

Ook in de migratiecontext vindt een gelijkaardige revival plaats onder jongeren, wat aanleiding geeft tot ernstige generatieconflicten met de oudere,

meer gematigde generaties. Terwijl die ouderen noodgedwongen afstand poogden te nemen van hun culturele identiteit, gaat een jongere generatie die precies uitdrukkelijk affirmeren als een daad van verzet tegen hun onderdrukking. Dat is dan ook de invalshoek van de AEL die haar radicaliteit typeert: te kunnen functioneren in deze maatschappij, zonder daarbij de culturele eigenheid te moeten opgeven. De heropleving van dat ideaal is het duidelijkste bewijs dat we hier te maken hebben met een creatief cultureel proces, dat vandaag plaatsvindt: een antwoord op de discriminatie en het verlangen naar erkenning, en geen 'overblijfsel' dat meegebracht is uit het 'land van herkomst' met 'achterlijke' verhoudingen.

Empire speaks back ...

Op het moment dat de mechanismen van de globalisering de klassieke natiestatelijke circuits van betekenisproductie doorbreken, wordt het terrein geëffend voor stemmen uit de periferie om de (neo)koloniale representaties op de korrel te nemen. Het belang en de omvang van de strijd die zich rond de kwestie van de definitie van de eigen identiteit en plaats binnen het 'Imperium' heeft ontsponnen, kan moeilijk onderschat worden. En ze leidt tot belangrijke politieke en filosofische conclusies. Deze crisis van de representatie maakt

*Terwijl die ouderen
noodgedwongen afstand
poogden te nemen van hun
culturele identiteit, gaat een
jongere generatie die precies
uitdrukkelijk affirmeren als
een daad van verzet tegen hun
onderdrukking.*

een radicalisering noodzakelijk van de kritiek op het substitutionisme – waarbij men meent in de plaats van een andere te kunnen spreken. Deze noodzaak laat zich niet enkel gevoelen om morele redenen, maar ook om pragmatisch-politieke. En dit niet enkel op het vlak van de politieke representatie, maar in de eerste plaats op het veel subtielere vlak van de discursieve re-presentatie.

De traditionele, gesloten natiestatelijke circuits van symbolische productie vormden de mogelijkheidsvoorwaarde voor koloniale representaties zoals het oriëntalisme. In de postkolonie wordt de definitiemacht van het 'centrum' echter in toenemende mate gecontesteerd door stemmen uit de 'periferie'. Een voorbeeldje. Sinds korte tijd weerklinkt vrouwelijk protest uit die 'periferie' tegen de representaties van Westerse feministen. Deze meenden lange tijd 'namens' de ganse vrouwengroep op deze planeet te kunnen spreken. Ze instrumentaliseerden daarbij op selectieve manier gevallen van onderdrukking van 'subalterne' vrouwen om hun eigen zaak kracht bij te zetten, meenden beter te weten wat goed was voor de emancipatie van die vrouwen et cetera. Dit zelfvoldaan hegemonisch discours wordt nu serieus op de korrel genomen door een aantal 'niet-Westerse' feministen en vrouwenbewegingen met hun eigen, alternatieve opvatting over wat voor hen vrouw-zijn en emancipatie betekent (de gekendste is misschien Vandana Shiva). De poging om het statuut van vrouwen en hun onderdrukking overal ter wereld uniform te definiëren wordt door hen ervaren als een vorm van machtsuitoefening, die noodzakelijkerwijze gefundeerd is op simplificaties en stereotypen.

Een gelijkaardige kritiek steekt de kop op in de moslimwereld. Verschillende opvattingen over emancipatie, die bij uitstek culturele constructies zijn, drukken zich daarbij uit in de verschillende vormen die de vrouwenbeweging aanneemt. Zo maakt Azza Karam voor de islamitische wereld grofweg het onderscheid tussen het seculiere feminisme, dat focust op de universaliteit van de mensenrechten, maar relatief gemarginaliseerd blijft, het moslimfeminisme, dat wil aantonen dat gelijkheid tussen mannen en vrouwen mogelijk is binnen een flexibele islamitische context, en het islamitisch feminisme, dat poogt de onderdrukking op te heffen door zich strikt te beroepen op de islamitische voorschriften¹³.

Uiteraard wordt daarbij door de betrokken subjecten het woord feminisme zelf nauwelijks gehanteerd. Het heeft in postkoloniale moslimgemeenschappen bijzonder negatieve connotaties gekregen als gevolg van zijn band met allerlei 'Westerse' strategieën om de lokale cultuur te ondermijnen. Het is immers deels onder het mom van de verbetering van de positie van de vrouw dat allerlei imperialistische ingrepen werden geëtièmeerd¹⁴. Op dezelfde manier is het opvallend hoe de Vlaamse rechterzijde plots hevige feministen zijn geworden in hun strijd tegen de AEL. Daardoor wordt het feminisme door de slachtoffers van dat discursief geweld geconnoteerd aan cultureel imperialisme en gelijkgesteld aan belediging van de islam. Tegelijk wordt dat argument ook aangewend door mannen om vrouweninitiatieven voor meer zeggenschap binnen de islam zelf in diskrediet te brengen, op de zelfde manier als in het 'Westen' het feminisme hardnekkig geconnoteerd wordt met mannenhaat, irrationalisme et cetera.

Dat de notie feminisme wordt afgewezen, betekent echter niet dat er geen feministisch bewustzijn of feministische strategieën bestaan. Het is niet omdat

men meent dat een bepaald soort feminisme bourgeois of 'Westers' is, dat men de vrouwenstrijd moet opgeven. Voor de islamistische feministen speelt bijvoorbeeld de dwang en de last om gelijk te zijn aan de mannen, een cultureel importproduct van het imperialisme, een sleutelrol in hun onderdrukking. Door hun verschijning op de arbeidsmarkt worden ze gedwongen de concurrentie met de mannelijke arbeiders aan te gaan, verliezen ze de autonomie over de terreinen die hen eigen zijn, en komen ze in allerlei in hun culturele ogen vernederende situaties terecht. Hun oproep voor een 'structurele djihad' heeft dan ook onder andere als doel te strijden voor de herwaardering van de rol die zij opnemen als moeder en echtgenote, en om die reden organiseren ze zich ook of engageren ze zich in de islamistische beweging. Op die manier kan men in de marge van deze beweging ongetwijfeld interessante fenomenen ontwaren. Terwijl moslimfeministes het dragen van de hoofddoek als een persoonlijke keuze beschouwen, staat dit voor islamistische feministes niet ter discussie.

Dezelfde mechanismen komen terug in de migratiecontext, waar vrouwen op zoek zijn hoe ze als

*Terwijl moslimfeministes het
dragen van de hoofddoek als een
persoonlijke keuze beschouwen,
staat dit voor islamitische
feministes niet ter discussie.*

moslim in de West-Europese wereld binnen het kader van hun cultuur zelfstandig kunnen bepalen wie ze zijn. In hun strategieën maken ze gebruik van het islamitische discours, dat hybride verknoppingen aangaat met andere emancipatorische ideeën. Ze zijn op zoek naar wat 'autonomy-within-culture'¹⁵ wordt genoemd. Dit concept vertrekt vanuit de idee dat culturen hun leden niet tot geïndoctrineerde automaten kunnen herleiden waarbij er geen ruimte is tot een kritische bevraging van culturele overtuigingen en praktijken, maar tegelijk dat er geen radicale breuk, een afwerpen van de traditie mogelijk is zoals naïeve Verlichtingsdenkers – en sectoren van de hedendaagse linkerzijde – verlangen¹⁶.

In elk geval kunnen problemen van Arabische en Afrikaanse vrouwen niet opgelost worden in feministische groepen in Europa¹⁷. Net zoals de klassentegenstelling de vrouwenbeweging doorsnijdt en zich manifesteert in de tegenstellingen tussen het burgerlijk en het socialistisch of radicaal feminisme, stelt de culturele en structurele positie van vrouwen in het wereldsysteem hun internationale samenwerking op de proef. Hoewel dat niet betekent dat een wederzijdse dialoog en leerproces onmogelijk zijn, is enige bescheidenheid in het interpreteren van eigen en ander-vrouws ervaringen toch op zijn plaats. De meer collectieve cultuur van bepaalde 'niet-Westerse' vrouwen maakt bijvoorbeeld dat publicaties in Westerse media van persoonlijke ervaringen en meningen van die vrouwen, vanuit de gedachte dat het persoonlijke politiek is, door henzelf niet worden ervaren als een bijdrage aan hun strijd. Deze maken hen immers kwetsbaar, kunnen hun reputatie in eigen kring kapotmaken en hen isoleren van andere vrouwen.

Ook op andere domeinen dan de vrouwenkwestie weerklinkt de kritiek op de Westerse representaties (zie b.v. (post)postcolonial studies, subaltern studies). Lapidair geformuleerd: 'Empire speaks back'. Men kan een inhoudelijke moraalfilosofische discussie beginnen over wie het bij het rechte eind heeft (over gelijkheids- en verschilfeminisme, over wat nu eigenlijk de échte emancipatie is). Men kan zich de vraag stellen of die subalterne (of de Westerse?) feministen niet het slachtoffer zijn van een 'vals bewustzijn' en de 'internalisering van hun onderdrukking' en dergelijke. In de eerste plaats is voor een 'Westerse man' een zekere bescheidenheid op zijn plaats: aan hem komt het niet toe over die filosofische kwesties een definitieve uitspraak te doen. Op het gevaar af een vorm van

positivisme, of zelfs relativisme te worden verweten, meen ik echter dat die substantiële filosofische discussie in politiek opzicht in verregaande mate irrelevant wordt. Zei al niet ene Marx: "Communisme noemen we de werkelijke beweging die de huidige toestand opheft"¹⁸?

In de 19^{de} eeuw kon Marx zonder problemen de idee van de 'progressiviteit' in de geschiedenis en haar toenemende rationalisering en verwetenschappelijking, atheïsme en antitraditionalisme, verbinden met de noodzaak om uit te gaan van de "reële beweging" (van de arbeidersklasse) in plaats van abstracte principes te poneren. Op het moment dat de "reële beweging" aan wetenschapskritiek begint te doen (de ecologische beweging), of de culturele assumpties van het Verlichtingsproject bekritiseert (culturele minderheden), wordt het plaatje ingewikkelder. Strikt vasthouden aan de atheïstische, sciëntistische en antitraditionalistische posities neigt dan naar een vorm van idealisme dat in naam van abstracties de reële strijd miskent. Het alternatief bestaat erin kritisch aan te sluiten bij de reële beweging waarin mensen zich organiseren om tegen hun onderdrukking te strijden, en open te staan voor de wijsheid die in die autonome strijd is geïncarneerd. Uitgaan van de reële strijd van de zelforganisaties van de onderdrukten is nog iets anders dan een pleidooi voor een gemakkelijk cultureel relativisme, hoewel de linkerzijde daar veel deugd van zou hebben.

De kwestie komt er niet in de eerste plaats op neer het correcte principe van emancipatie te vinden. Dat kan immers niet los worden gezien van de reële beweging waarin bijvoorbeeld vrouwen zich organiseren. De discussie moet in de eerste plaats politiek gevoerd worden: er bestaan *de facto* vormen van zelforganisatie van vrouwen in de 'periferie', of van naar het 'centrum' gemigreerde vrouwen¹⁹, die de spreekpositie van Westerse feministen en hun representaties in toenemende mate kritisch benaderen. De kritiek op de (post)koloniale representaties is niet (enkel) een filosofische kritiek, maar een kritiek van de feiten. Het antwoord daarop kan niet (enkel) een kritiek zijn van hun inhoudelijke stellingen, maar moet in de eerste plaats politiek zijn. Fundamenteel draait de strijd van veel subalterne bewegingen om de aanmaak van ruimtes van zelfrepresentatie, namelijk om de mogelijkheid een spreekpositie te verwerven, van waaruit het (post)koloniale spreken op de korrel kan worden genomen en de

eigen identiteit zelfstandig kan worden gedefinieerd.

Dat is een deel van de inzet van veel van de huidige culturele, politieke en sociaal-economische strijdbewegingen van geografisch en cultureel overigens zeer verscheiden groepen en individuen: de controle over een politiek van identiteit als zelfrepresentatie, wat betekent dat deze identiteit zelf gegenereerd en zelf geconstrueerd en ontworpen is. De klassieke definities van identiteit en autoriteit worden zo door de stemmen uit de 'periferie' gedeconstrueerd. De controle over deze definitiepolitiek ontglipt het centrum in zekere mate. In haar marge pogen 'subalternen' ruimtes van zelfdefinitie te produceren, waarbij ze op creatieve wijze aanknopen bij prekoloniale, koloniale en postkoloniale metaforen die ze verbinden in palimpsestuele representaties.

Dat is ook deels de context waarin het heftige verzet van moslims in West-Europa moet worden gesitueerd wanneer zij voor de honderdste keer worden geassocieerd met het 'fundamentalisme' in de eis – niet in het minst van de linkerzijde – om zich van Osama en co af te zetten en 'duidelijkheid te creëren'. Ze vertikken dit: de onzelfbewuste 'Westerse' linksen moeten zich niet wentelen in het genot van hun stereotypes. Ze weigeren aan hen een bevredigend antwoord te geven, en zo hun definiërende praktijken te legitimeren. Ze ontwikkelen daarentegen liever een contrahegemonisch en uitdagend discours dat een aantal van die pre/post/koloniale stereotypes binnenbrengt in een zeer 'moderne' symbolische context en dat vooringenomen linksen op het verkeerde been zet.

De crisis van de representatie noopt ons opnieuw – en op geradicaliseerde wijze – aansluiting te zoeken bij de marxiaanse leuze dat de bevrijding van de onderdrukten enkel het werk van de onderdrukten zelf kan zijn²⁰. Die zelfemancipatie wordt door hen *de facto* gekoppeld aan de strijd voor zelfrepresentatie. De onderdrukten hebben (als 'slaaf' tegenover de 'meester') steeds een bijzondere positie (dat had Marx al gezien): zij vertolken dikwijls onbewust vanuit een heel particuliere positie een aantal inzichten die deze particulariteit ver overstijgen. De wijsheid die aanwezig is in de autonome beweging van de onderdrukten vormt een aanknopingspunt voor een geactualiseerde revolutionaire theorie. De slaaf weet vaak beter dan de meester wat onderdrukking is, hoe die te overstijgen, en hoe mee te voelen met andere groepen die gelijkaardige onderdrukking ondergaan. Dat is duidelijk in al die vormen van

lokaal verzet tegen het kapitaal en haar culturele hegemonie: van vrouwenbewegingen in het Zuiden tot cultureel verzet tegen de hegemonische politiek van de postkoloniale staat enzovoort. Een verzet dat de kiem kan zijn van een veel bredere en openlijk politieke strijd.

Zelforganisatie en de daaraan gekoppelde politiek van zelfrepresentatie zijn de motoren van de revolutie. Een revolutionaire theorie kan enkel aanknopen bij die bestaande gefragmenteerde uitdrukkingen van de 'reële beweging', ze met elkaar verbinden en synthetiseren. Niemand kan (met 'kunnen' zowel in feitelijke, pragmatische zin als in moraalfilosofische zin) in naam van een ander spreken. Hetero's weten niet beter wat emancipatorisch is voor homo's dan zijzelf, mannen moeten niet willen de feminist uithangen, westerlingen moeten niet pretenderen beter te weten hoe de Amazone-indianen zich moeten emanciperen. Dat betekent niet dat er geen discussie kan zijn. En het ontslaat zeker de eersten niet van hun plichten: aan de mannen om hun machisme achter zich te laten bijvoorbeeld. Maar het impliceert wel dat elke *a priori* substantiële invulling van wat bevrijding is, achterwege moet blijven tot gebleken is waar de onderdrukten zelf voor staan. Dat hangt noodzakelijk samen met de erkenning dat er verschillende mogelijkheden bestaan van 'geëmancipeerd zijn'. Er is niet één levenswijze of één type manvrouwverhouding die voor vrouwen de enige vorm van bevrijding zou zijn. Verschillende vormen van verzet tegen het patriarchaat zijn denkbaar en bestaan. Loonarbeid voor vrouwen als emancipatieproject in het kapitalistische centrum betekent voor hen lage lonen (waardoor ze toch niet écht onafhankelijk zijn van hun man), dubbele dagtaak, minderwaardige jobs (minder prestige). Het is een emancipatieproject waarvan de inhoud uiteindelijk is gedicteerd door en functioneel is voor het kapitaal. Verzet tegen het patriarchaat bestaat elders bijvoorbeeld in een andere opvatting over de huiselijke sfeer (veel hoger gewaardeerd, zelfs ontoegankelijk voor mannen), en de veel sterkere collectieve organisatie en wederzijdse steun van vrouwen. Kritiek op beide is een must, maar op voorhand stellen dat die ene vrouw noodzakelijkerwijs zoveel minder weerbaar is dan de andere, is zeer gewaagd.

De erkenning daarvan en van het belang van de strijd voor zelfrepresentatie is cruciaal in elk project van radicale democratie: mensen moeten zichzelf representeren, en daar de kans toe krijgen door een houding van openheid aan de kant van de luisteraar (zoals in de 'postmoderne' ethiek en ethische epistemologie). Het veroveren van de

macht impliceert ook het veroveren van de definitiemacht in haar vele vormen. Emancipatie is zelfbepaling, conform het geradicaliseerde principe van instemming. De benadrukking van het belang van zelfrepresentatie is nog iets anders dan een pleidooi voor politieke correctheid ...

Dit is het minimum van wat overblijft van het kantiaanse adagium 'denk zelf' en van zijn pleidooi voor mondigheid²¹. De toegenomen reflexiviteit in het denken over de grenzen van het rationalistische Verlichtingsproject en de morele, sociale en ecologische crisis in haar spoor, noopt tot een soort bescheidenheid en een kritische herformulering ervan. Als in de plaats van de pastoor de technowetenschapper, of (waarom niet?) de linkse intellectueel (met zijn atheïsme, antitraditionalisme, rationalisme et cetera), verantwoordelijk wordt voor de 'aan zichzelf verschuldigde onmondigheid' van de onderdrukten, dringt een dergelijke meer 'verlichte' Verlichting zich de facto op. Tegelijk noopt dit ons ertoe kanttekeningen te plaatsen bij het statuut van intellectuelen zoals dat sinds Kants fundamentele tekst over de Verlichting gemeengoed is geworden. De

crisis van de representatie noopt hen hun – nog steeds belangrijke²² – rol op een zeer reflexieve en behoedzame manier op te nemen, en in de eerste plaats ruimtes te creëren voor verschillen, voor het spreken van de onderdrukten zelf.

In principe moet een echte filosofische discussie over wat emancipatie betekent, mogelijk zijn. Maar dit veronderstelt een ethiek van het spreken en luisteren waar de Vlaamse linkzijdige vandaag niet klaar voor lijkt. (Post)koloniale representaties doorkruisen elk debat, verhinderen het proces van zelfrepresentatie en dit doet elke discussie vastlopen. Op de koop toe hebben veel linkse mensen niet het minste besef van het fundamenteel politieke en zelfs autoritaire karakter van hun spreken. De antiracistische beweging staat voor grote moeilijkheden. Ze zal niet enkel een antwoord moeten formuleren op het differentialistische racisme (ut infra). In de context van de crisis van de Westerse representatie bestaat haar uitdaging erin haar eigen spreken overbodig te maken om de slachtoffers van het racisme zichzelf te laten representeren. Vandaag zijn we mijlenver verwijderd van die zelfrepresentatie. Zelfs linkse kringen

hebben het bijzonder moeilijk te erkennen dat er voor bepaalde types van onderdrukking verschillende opvattingen over emancipatie mogelijk zijn (zoals voor de bevrijding van vrouwen, homo's, culturele minderheden et cetera). De veroordeling van de AEL omdat Abou Jahjah een aantal vrouwonvriendelijke uitspraken zou hebben gedaan, waarvan het belangrijkste probleem erin bestaat dat ze uit de mond van een man komen, spreekt in dat opzicht boekdelen. De belangrijke militante rol van vrouwen in de AEL, mét al hun door 'westerlingen' zo verafschuwde attributen (de hoofddoek!), doet nochtans iets anders vermoeden. In de bestuursorganen van de AEL is de genderverhouding minstens gelijklopend aan die van de parlementaire democratie in haar geheel.

De vrouw is bij uitstek het object van een discursieve demarche waarbij de ander als ander wordt geconstrueerd teneinde 'onszelf' beter te begrijpen en gunstiger te definiëren. Reminiscenties van die koloniale negatieve zelfdefinitie, door Saïd treffend geanalyseerd in zijn 'Orientalism', bepalen nog steeds de discussie

over de islam vandaag en de moslimgemeenschap in België. Niet enkel binnen de linkzijdige, maar ook ver daarbuiten denkt men de zo onderdrukte moslimvrouwen ter hulp te moeten snellen, en en passant hun 'case' te moeten instrumentaliseren om hun opvattingen over de achterlijkheid van de 'niet-Westerse' wereld te adstrueren. Het Westerse imaginaire heeft immers het afhakken van handen nodig om zijn eigen superioriteit te vestigen. Hoe kan het anders dat de zelforganisaties van de culturele minderheden op dit soort argwaan worden onthaald?²³

En nu de rechtse kritiek op de politieke correctheid ook de linkzijdige gecontamineerd heeft, kunnen dit soort opmerkingen uiteraard ongegeneerd worden geventileerd. Het echte object van het discours over gestenigde vrouwen en andere lijfstraffen kan echter niet anders dan het eigen zelf zijn. In het debat met de zelforganisaties van de moslimminderheid in Vlaanderen hebben dat soort argumenten immers geen enkele zin.

Het terugspreken van de periferie veranderde echter ook de positionering van dit essentialise-

*De vrouw is bij uitstek het
object van een discursieve
demarche waarbij de ander als
ander wordt geconstrueerd
teneinde 'onszelf' beter te
begrijpen en gunstiger te
definiëren.*

rende spreken: dezelfde denkfiguur wordt ook gehanteerd door de onderdrukten van toen, zoals religieuze extremisten die 'de ander' als 'de vijand' of 'het kwaad' bestempelen, een discursieve demarche die door menig auteur occidentalisme²⁴ wordt genoemd. Op die manier verwordt de discussie tot een wederzijdse beschuldigingsgang van 'Westerse' en 'islamitische' mannen over de positie van vrouwen in de maatschappij van de ander, een mechanisme dat de eigen 'positionele superioriteit' moet bevestigen. Zo leidt men ook de aandacht af van hoe vrouwen in beide 'werelden' worden gecontroleerd. Zo'n waarheidsdiscours is niet enkel bevooroordeeld ten opzichte van de ander, maar minstens evenzeer ten aanzien van het zelf. Met een beetje geluk kan een 'Westerse' feministe nog van zich laten horen in het debat, al is het maar omdat het de ijdelheid van 'hun' mannen streelt die zo hun imago van vrouwvriendelijkheid gestand doen en verder ontslagen worden van een al te zware verantwoordelijkheid voor de nog steeds bestaande achterstelling van vrouwen in het 'Westen' vandaag. De subalterne vrouw blijft echter grotendeels verstoten van het debat²⁵.

Identitaire politiek

Niet enkel het onbegrip rond de culturele kwestie en het ongemak over het zelfbewuste terugspreek van de moslims tegen de 'Westerse' stereotypen spelen de AEL parten. Elke nieuwe strijdbeweging en elke nieuwe politieke vorm lijken eerst onthaald te moeten worden op een vlaag van onbegrip en terughoudendheid. De ecologische beweging werd geassocieerd met romantisch irrationalisme. De vrouwenbeweging werd afgedaan als een groep mannenhaters, de halebibbeweging als onzedelijk en overgeseksualiseerd. De andersglobaliseringsbeweging werd gecriminaliseerd, verzwegen, geridiculiseerd. En de geschiedenis herhaalt zich: de opkomst van de AEL was het startsein voor een stormachtig maar weinig hoogdravend debat waarin wordt gezwaaid met uit hun context gerukte, binnen de eigen theoretische kaders gedwongen en slecht begrepen citaten. Er wordt geschermd met abstracte principes, waarbij volledig wordt voorbijgegaan aan de reële beweging die zich aan het aftekenen is en die erin bestaat dat één van de meest onderdrukte en uitgesloten lagen van de werkende bevolking zich de democratische middelen van deze maatschappij heeft toegeëigend om voor haar rechten te strijden.

Zelfs binnen de linkerkant stoot de AEL, die slechts één factor is in een breder bewustwordingsproces van de moslimminderheid in ons land, op een aantal hardnekkige vooroordelen. Ze wordt beschuldigd van de 'etnisering van de politiek' (*blame the victim*, als de slachtoffers van het racisme zich organiseren!), van een wij-versus-zij-denken et cetera. In naam van een abstract universalisme wordt bekritiseerd dat ze slechts een bepaalde groep vertegenwoordigen en niet de 'mensheid' met haar universele belangen.

Dergelijke reacties zijn symptomatisch voor het linkse wanbegrip van het belang van identiteit en identitaire strijd. Dat hangt ongetwijfeld samen met het feit dat mensen die de heersende culturele hegemonie als natuurlijk ervaren, zich moeilijk kunnen inbeelden wat het betekent cultureel geïsoleerd te worden, tenzij ze ooit al eens een serieuze cultuurschok hebben ervaren. Nochtans is de culturele politiek van identiteit een cruciale kwestie in de migratiecontext, waarin aan de slachtoffers van het racisme het recht op zelfdefinitie wordt ontzegd, of in de postkolonie, waar het beëindigen van de formele koloniale overheersing niet synchroon verliep met de dekolonisatie van de culturele verbeelding. Deze vormen van culturele aliënering geven dan ook aanleiding tot een heftige strijd rond de kwestie van de definitie van de eigen identiteit.

De strijd van de slachtoffers van het racisme kan, zeker in de Vlaamse context die getekend is door de hegemonie van het Vlaams Blok en haar neo-racistische ideologie, niet anders dan identitair zijn. Deze breuklijn is het gevolg zelf van de dynamiek van het cultuurcontact, de assimilatie dwang en het racisme, dat hen het recht op zelfdefinitie ontzegt, en hen precies omwille van die eigenheid discrimineert. Het antwoord hierop is er steeds één waarbij die identiteit wordt geassumeerd en gecultiveerd: 'Inderdaad, ik ben moslim/Marokkaan/Berber/..., en ik ben er trots op'. De eerste generatie die daar noodgedwongen afstand poogde van te nemen, staat nu onder toenemende druk van de jongere en radicalere generatie 'nieuwe Belgen'. Die identificatieprocessen gebeuren bij uitstek aan de hand van religieuze betekenaars. Op die manier worden verschillende etniciteiten tot een zeker niveau geabsorbeerd, waarbij de supra-etnische religiositeit een aantal 'modulatoren' genereert voor de sociale positionering van 'allochtone' gemeenschappen²⁶. In die zin kan het profiel van de AEL niet gelezen worden als een importproduct van een etnische realiteit elders. Dat de AEL zich baseert op de islam en het Arabisch nationalisme, en tegelijk voor 90% uit Ber-

bers bestaat, maakt duidelijk dat het hier gaat om een beweging die een specifieke lokale reactie is op een specifieke onderdrukking binnen de West-Europese context.

De kritiek dat de AEL het politiek debat zou 'etniciseren', berust op een miskenning van de specificiteit van de onderdrukking die in het geding is, en dus van de strijd die daarrond noodzakelijk gevoerd moet worden, evenals op een miskenning van de autonomie van deelstrijden. Deze kritiek komt immers op hetzelfde neer als de stelling dat de vrouwenbeweging het politieke debat zou 'seksualiseren' en de sociale beweging zou verdelen door de introductie van een breuklijn die haar overstijgt. Nochtans is het belangrijk voor de linkerkzijde te erkennen dat een toename van vrouwen in het parlement of op belangrijke posities elders een verbetering is, ook al moeten die vrouwen eventueel onmiddellijk bestreden worden om de politiek die ze voeren. Van de vrouwenbeweging eisen dat ze eerst antikapitalistisch wordt voor we haar strijd voor haar legitieme eisen kunnen steunen, is precies de miskenning van de autonomie van hun strijd. Hetzelfde geldt voor de eis dat de moslimminderheid in ons land eerst onze standpunten dient over te nemen op de enkele punten waarop we het niet met hen eens zijn (b.v. het homohuwelijk), vóór we haar legitieme strijd voor haar culturele en religieuze rechten kunnen steunen.

De strijd van de slachtoffers van het racisme is niet te reduceren tot een strijd voor weliswaar belangrijke sociale eisen (huisvesting, tewerkstelling, onderwijs, enzovoort), hij is ook en vooral een strijd voor erkenning en waardigheid. De reductie ervan tot een strijd voor sociale kwesties en de miskenning van de identitaire en culturele dimensie, typisch voor bepaalde sectoren in de linkerkzijde, ontslaat deze laatste van de plicht over de eigen ideologische en culturele premissen te reflecteren (hun door en door bepaald zijn door de burgerlijke hegemonie, haar antitraditionalisme, atheïsme, filosofisch materialisme, sciëntisme et cetera). Dit is een mechanisme waarmee de kwestie (ook voor linksen) controleerbaar en onschuldig gemaakt, en van zijn radicaliteit en gevaar voor het eigen narcisme ontdaan wordt. De reductie tot sociale kwesties ontzenuwt elke radicale cultuurkritiek en bevestigt de bestaande culturele hegemonie.

Het belang van een waarachtige erkenning van het cultuurverschil bestaat in het besef dat de uit-

daging voor de linkerkzijde veel complexer is dan een vorm van moreel indifferente tolerantie voor de culturele praktijken, tradities en opvattingen van de ander. Het gaat erom te erkennen dat alternatieve opvattingen van mens-zijn en emancipatie mogelijk zijn, het gaat om de eis de diepe opvattingen en emoties van die culturele groepen te begrijpen en te respecteren. De zelforganisaties van de slachtoffers van het racisme stellen oprechte antiracisten voor een bijzondere uitdaging. Ze confronteren ons met hun eis van zelfdefinitie die onze vertrouwde categorieën uitdaagt. Dat conflict is de rijkdom en tegelijk de moeilijkheid van de échte multiculturele samenleving. Het is daar om te blijven, genereert nieuwe eisen voor nieuwe soorten rechten, en dat zal belangrijke maatschappelijke veranderingen teweegbrengen. Aan de linkerkzijde en de sociale beweging om die eisen op te pikken, een dialectiek tussen verschillende deelstrijden tot stand te laten komen en deze te verenigen in één globale maatschappelijke strategie.

Het is een misvatting dat een strijd langs identitaire breuklijnen, gevoerd door de zelforganisaties van de slachtoffers van het racisme, noodzakelijk een 'omgekeerd racisme' zou impliceren, waarbij de eigen uitsluiting en onderdrukking zou worden beantwoord met de uitsluiting van anderen. Als dit het geval was, zou het ook moeilijk denkbaar zijn hoe het mogelijk is dat de arbeidersklasse doorheen haar revolutie ook de andere klassen en zelfs de burgerij van hun ketens zou bevrijden, of hoe de vrouwenbeweging ook een emancipatorisch effect kan hebben voor mannen. Onderdrukten hebben een bijzondere positie. Hoewel dit niet noodzakelijk is, zijn ze meer dan anderen in staat te begrijpen waar onderdrukking in bestaat, hoe die te overstijgen valt, en hoe mee te voelen met andere groepen die een gelijkaardige onderdrukking ondergaan.

De strijd van de slachtoffers van het racisme neemt vaak een vorm aan die het 'omgekeerde racisme' overstijgt. Figuren als Frantz Fanon of de négritudebeweging (Senghor, Césaire...), met haar naturalistisch essentialisme van de 'Afrikaanse ziel', werden bijvoorbeeld verweten op een omgekeerde manier racistisch te zijn. De facto had hun strijd echter een zeer 'universeel' en inclusief karakter: voor gelijke rechten, gelijkberechtiging van alle culturele en sociale groepen of identiteiten ... En vond ze weerklank bij andere onderdrukte groepen. Ook voor de AEL gaat de strijd

voor culturele erkenning gepaard met de centrale eis 'gelijke rechten' en 'tegen racisme, uitsluiting en discriminatie van etnische minderheden en alle andere groepen in de maatschappij'.

Een politiek voeren voor een aantal culturele en religieuze rechten en voor de erkenning van de culturele identiteit van een bepaalde groep is niet noodzakelijk in tegenspraak met de bevrijding van andere culturele minderheden, noch leidt het noodzakelijk tot de miskenning van de interne verschillen, zoals het belang van de Berbers binnen de AEL aantoon²⁷. Dat er echter belangrijke conflicten kunnen zijn met andere bevrijdingsbewegingen, is duidelijk. Zo is de LGBT-kwestie een heikel punt²⁸. Het is pas zeer recent dat homoseksuelen binnen de 'Westerse' cultuur een beperkte erkenning krijgen. In de islamitische context blijft dat voorlopig problematisch, hoewel er helemaal geen incompatibiliteit hoeft te zijn tussen het islamitisch geloof en de erkenning van homoseksuelen. In elk geval is een open en niet-paternalistisch debat hierover noodzakelijk, en niet een publieke veroordeling zoals bepaalde sectoren van de linkerzijde die wensen. Zij lijken te eisen dat de woordvoerders van de beweging van de moslimminderheid eerst publiek hun stigma's bevestigen en hun eigen achterban veroordelen omwille van vermeend seksisme of homofobie, voor ze de legitieme strijd voor hun culturele en religieuze rechten kunnen aanvaarden. Ze verlangen dat de culturele minderheden eerst hún taal spreken voor het eigenlijke politieke debat kan plaatsvinden. De manier waarop Abou Jahjah zelfbewust en niet onderdanig daartegen in gaat, is hen onvertrouwd. Hij heeft een gevoelige snaar geraakt bij een generatie, waarvan de AEL enkel een deel is, die het paternalisme verwerpt en het niet langer pikt vastgepind te worden op steeds dezelfde onbegrepen kwesties, maar onafhankelijk opkomt voor haar rechten en haar eigenheid gerespecteerd wil zien zonder zich daar steeds eerst voor te hoeven rechtvaardigen of verontschuldigen.

Er is nog nooit van een syndicalist geëist dat hij voor een staking begon, zijn eigen kameraden zou veroordelen omwille van seksisme of homofobie. Uiteraard is de grond van dat onderscheid het feit dat tenminste in het Westerse imaginaire homofobie en seksisme op een niet-contingente manier zijn verbonden met de islam en haar culturele

praktijken en tradities, in tegenstelling tot dezelfde fenomenen in de vakbeweging. Dat de erkenning van de rechten van bijvoorbeeld homoseksuelen perfect mogelijk is binnen de context van de islam, zullen de homoseksuele moslims zelf moeten aantonen doorheen hun strijd. Wat betreft de kwestie van de vrouw, lijkt het imago dat de AEL kreeg door een aantal vermeend vrouwonvriendelijke uitspraken van Abou Jahjah, zeer onterecht. De belangrijke rol die vrouwen binnen de AEL spelen, getuigt van het feit dat zij de AEL inschatten als de uitgelezen context waar zij voor hun waardigheid kunnen strijden. Voor veel moslimvrouwen heeft de AEL een katalyserend effect waar 'Westerse' feministische bewegingen heel weinig tegenover konden stellen.

De AEL en de bredere beweging van culturele en religieuze minderheden kan niet ingeschat of beoordeeld worden louter op basis van een aantal citaten van hun woordvoerders in de media, of op basis van proposities uit de canon van hun culturele traditie. Inzicht in de specificiteit van de onderdrukking van de moslimminderheid impliceert het besef dat vroeg of laat een beweging als de AEL wel moest ontstaan: een strijdbare, autonome, gepolitiseerde zelforgan

nisatie, die moeilijk in de vertrouwde categorieën te denken valt en dan ook een op het eerste gezicht erg contradictorisch karakter lijkt te hebben. De AEL maakte als zelforganisatie de interessante strategische keuze op een onafhankelijke manier, buiten de traditionele partijen om, te wegen op de politieke verhoudingen. Ze bezorgde daarmee niet enkel de *classe politica* de daver op het lijf, maar had tegelijk ook een enorm politiserend en emanciperend effect bij de moslimgemeenschap zelf²⁹.

De multiculturele context geeft noodzakelijkerwijze aanleiding tot dergelijke nieuwsoortige conflicten rond nieuwe rechten, de zogenaamde 'derde generatie' rechten, na de politieke en burgerlijke rechten en de sociaal-economische rechten. Hier gaat het om groepsrechten, of om wat Kymlicka 'groepsspecifieke' rechten noemt, namelijk culturele rechten die toekomen aan het individu, omdat voor haar de culturele groep waartoe ze behoort nu eenmaal belangrijk is en constitutief voor wie ze is. Vaak zijn het een soort uitzonderingsrechten die moeten toelaten te participe-

*De belangrijke rol die vrouwen
binnen de AEL spelen, getuigt
van het feit dat zij de AEL
inschatten als de uitgelezen
context waar zij voor hun
waardigheid kunnen strijden.*

ren in de maatschappij zonder de culturele eigenheid op te geven. Het zijn precies het gebrek aan die rechten en de halfslachtige toepassing van bestaande rechten die door de AEL terecht worden aangeklaagd. Haar strijd voor de erkenning van de culturele en religieuze rechten van de moslimminderheid (b.v. de erkenning en subsidiëring van moskeeën³⁰, het dragen van de hoofddoek, islamitisch onderwijs et cetera) is een strijd voor de democratisering van de maatschappij in haar geheel, waarin die minderheid vandaag zelf het initiatief neemt.

Een minderheidsstatus impliceert per definitie een minderheidsstrategie waarbij wordt gepoogd te wegen op de politieke verhoudingen om een aantal rechten te verkrijgen. Het heeft voor de AEL geen zin een totaalprogramma voor de maatschappij voor te leggen, noch is het zinvol voor de linkerkant haar te beoordelen op elementen daarvan die in haar culturele traditie te onderkennen zijn – bij voorbeeld opvattingen over de (shoera-)democratie, de economische politiek et cetera. Per definitie is een dergelijke politieke stroming niet een drager van een globaal maatschappijproject. Voor andere deelstrijden is dat trouwens evenmin het geval. Vandaar heeft ze over veel zaken, zoals over homoseksualiteit, als politieke actor geen opinie. De inschatting van de AEL moet dan ook in de eerste plaats gebeuren in termen van haar strijd voor haar culturele, sociale en politieke rechten, en niet op basis van bepaalde opvattingen over maatschappijordening, hoewel die uiteraard niet volledig irrelevant zijn.

Opium van het volk?

Het is opmerkelijk dat de islam meer dan andere godsdiensten wordt verbonden met fundamentalisme en als reactionair wordt gebrandmerkt, wat de islam in al haar diversiteit oneer aandoet. Dit verwijt geldt trouwens voor alle vormen van religieus extremisme in pakweg christelijke of hindoeïstische contexten. Dat vooroordeel zegt meer over de Westerse culturele hegemonie dan over de islam zelf. Immers, religie is niet noodzakelijkerwijze een maatschappelijke kracht die elke vorm van emancipatie in de weg staat. Getuige daarvan is de bevrijdingstheologie, of de analyses van Friedrich Engels over de Duitse boerenoorlog, waar de revolutionaire partij van kleine boeren en stedelijke plebejers zich inspireerden op de opvattingen van Thomas Münzer en het millenaristisch katholicisme. Maar voor de islam wordt blijkbaar

een uitzondering gemaakt: die kan onmogelijk een emancipatorische rol hebben in de strijd van de onderdrukten.

Nochtans verschilt het militante atheïsme dat sectoren van de linkerkant typeert, wezenlijk niet van het militante geloof. Het atheïsme heeft als overwinning van de religie nog steeds de vorm van de religie. Het blijft nog steeds een ideologisch corpus van ideeën waarvoor men eeuwige geldigheid claimt (zoals in het filosofisch materialisme). Het is immers nog steeds een abstractie, haar filantropie “een filosofische abstracte filantropie, terwijl de filantropie van het communisme onmiddellijk reëel is, direct gericht op de handeling”³¹. Rabiatische atheïsten hebben niet begrepen waarin Marx’ dialectiek bestaat, namelijk dat bijvoorbeeld het proletariaat zichzelf én daarmee haar tegendeel moet opheffen³². Als het atheïsme het al noodzakelijk zou vinden de religie te overstijgen, zal het ook zichzelf moeten opheffen, en een ander soort praktijk voor de dag moeten leggen dan de loutere godsdienstkritiek. In elk geval dreigt de rabiatische atheïstische respons op de zelforganisaties van de culturele en religieuze minderheden de religieuze antithese nog meer op de voorgrond te brengen. Daardoor wordt de aandacht afgeleid van de sociale strijd naar vormen van antiklerikalisme. De erkenning van de culturele en religieuze rechten van groepen binnen de arbeidersklasse is nochtans noodzakelijk om samen die strijd te voeren.

De wetenschap, het filosofisch materialisme en het atheïsme zijn overigens als substituut voor tradities en religie niet noodzakelijk meer bevrijdend. De moderne wetenschap speelt juist een cruciale rol in wat Adorno en Horkheimer de “dialectiek van de Verlichting” hebben genoemd. De wetenschap kan in plaats van een emancipatorische, een knechtende rol spelen. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de ‘wetenschappelijke’ theorie die het neoracisme onderschraagt. Een multiculturele samenleving is onmogelijk omwille van de beperkte compatibiliteit en flexibiliteit van culturen.

Met de ervaring van het stalinisme en vanuit een zeker actueel scepticisme – en vanuit een daarbij horende tolerantie – ten aanzien van levensbeschouwelijke opvattingen, kunnen we het niet langer maken om op dezelfde manier aan religiekritiek te doen als voorheen. Daarentegen moet op bijzonder genuanceerde wijze gezocht worden naar de mate waarin levensbeschouwing een bijdrage kan leveren aan de kritiek op de ontmense-

lijking door het kapitaal. Er moet vrije ruimte gegeven worden aan mensen, zowel in de private als de publieke sfeer, om daarbij een spirituele invalshoek te hanteren. Het belang van de strijd tegen de katholieke dominantie in onze samenleving rechtvaardigt niet een zelfde virulent antigodsdienstige positie ten aanzien van de moslimminderheid vandaag. Vanuit het perspectief van de arbeidersklasse was de katholieke zuil immers gedomineerd door de conservatieve burgerij en kleinburgerij, en vormde een middel om via de apparaten van de geïnstitutionaliseerde religie een deel van de arbeidersklasse aan zich te binden in een politiek van klassencollaboratie (van 'rerum novarum' tot het 'medebeheer') en om aan de samenleving haar ideologie op te leggen, b.v. via haar bijna-monopolie op kwaliteitsvol onderwijs. De moslimminderheid daarentegen is een groep binnen de werkende klasse, die bijzonder geproletariseerd is, en slachtoffer van een specifieke onderdrukking. Als we de fragmentatie van die arbeidersklasse willen overstijgen om een gemeenschappelijke klassenstrijd te voeren, dan staat de linkerkant en de antiracistische beweging een enorme taak te wachten om hun specifieke verzuchtingen te erkennen.

Vele identiteiten

Omwille van haar essentialistische tendensen benaderen hedendaagse structuralistische denkers de identitaire politiek met een flinke portie argwaan. Links vreest sterk dat men andere politieke tegenstellingen en andere maatschappelijke posities zal onderschikken aan de identitaire, of zelfs volledig miskennen. In de meest hilarische versie van deze denkfiguur worden islamitische dictators of kapitalisten in bescherming genomen, enkel en alleen omdat ze moslim zijn. Die vrees zien ze bevestigd in de slogan "eenheid van alle moslims" van de AEL. Het klopt uiteraard dat moslims in West-Europa zich in verregaande mate verbonden weten met hun geloofsbroeders elders. Dit hangt samen met de wijze waarop globalisering gedeterritorialiseerde 'ingebeelde gemeenschappen'³³ creëert. De nieuwe media laten de 'verplaatste' mensen toe gemeenschap te ervaren zonder gevoel voor plaats³⁴, een situatie die Gilles Deleuze en Felix Guattari bedachten met de notie 'rhizoom'³⁵. Die nieuwe vormen van ingebeelde gemeenschappen drukken zich bijvoorbeeld uit in een sterk gevoel van verbondenheid met de Palestijnse strijd of met het anti-oorlogsverzet, waarbij steeds werd samengewerkt met de linkerkant en de vredesbeweging. Op dezelfde manier ontstaan

wereldwijde allianties tussen 'subalternen', zoals bijvoorbeeld boerenbewegingen.

In een gevoel van ongemak en onbegrip daaromtrent, wordt moslims echter een imaginaire toegeschreven waarin zij zich op onmiddellijke wijze met hun geloofsbroeders zouden identificeren precies omdat het moslims zijn. Het essentialiseren van die identiteit is echter iets wat vrij vreemd is aan de manier waarop de mensen zelf hun identificaties en het geheel van politieke tegenstellingen percipiëren: alsof moslims geen onderlinge conflicten zouden hebben, alsof gelijk welke moslim op onvoorwaardelijke steun zou kunnen rekenen.

Inderdaad erkennen de mensen het bestaan van verschillende identiteiten, breuklijnen en vormen van onderdrukking. De AEL houdt bijvoorbeeld niet op zware kritiek te spuien op de islamitische regimes op deze wereld. Ze beweert dat na de eerste vier kaliefen de islam is ontspoord en ondemocratisch is geworden, en dat vandaag voor een 'democratische islam' (wat dat ook moge betekenen) moet worden gestreden. In elk geval betekent die slogan niet dat kritiekloos alle moslims worden gesteund omdat ze moslim zijn.

Maar ook de klassentegenstelling wordt erkend. Een anekdote. Op het electoraal congres van Resist stelde een meisje uit de zaal dat ze in de programmaverklaring van Resist een antwoord miste op de vraag wie zou moeten betalen voor de sociale eisen die naar voor werden geschoven. Kris Merckx, die aan het woord was, begon daarop rond de pot te draaien over hoe het geld van de Amerikaanse Stealth-bommenwerpers ingezet zou kunnen worden voor gezondheidszorg. Dat was uiteraard niet het antwoord dat het meisje wilde. Toen nam Dyab Abou Jahjah het woord en stelde kordaat dat het patronaat moet opdraaien voor de realisatie van hun sociale eisen. Hij kaderde zijn opvatting over de legitimiteit van een zware last op de kapitaalaccumulatie binnen de precepten van de islam. En dat brengt ons bij een ander interessant motief dat de houding van de linkerkant zou moeten kenmerken ten aanzien van bewegingen die gebaseerd zijn op de affirmatie van hun tradities. Tegenover het idealisme van de militante atheïst, die a priori dat religieus gekleurd verzet afwijst, staat een attitude die erin bestaat in elk product van de burgerlijke maatschappij op zoek te gaan naar het verzetspotentieel dat het in zich draagt. Zo zijn marxisten niet op een moralistische *a priori* wijze tegen technologie, hoewel die een cruciale rol kan spelen in de ecologische crisis of in de mechanismen van klas-

senoverheersing. Een interessante houding ten aanzien van technologie is op zoek te gaan naar de mate waarin daardoor nieuwe vormen van verzet mogelijk worden gemaakt. Technologie die eerst geconcipieerd werd als overheersingsmechanisme door het kapitaal of als bron van surpluswinst, kan in het gezicht van de heersende klasse terugkaatsen (denken we maar aan de GSM's en internet, die de andersglobaliseringsbeweging mogelijk maakten). Ook de identitaire strijd en de hybridisering als gevolg van de mobilisatiekracht van het kapitaal moeten worden beoordeeld op hun verzetspotentieel tegen de burgerlijke maatschappij, en niet in naam van abstracte (de facto Westerse) morele principes. In die zin is het moralisme of het rabiate antitraditionalisme van delen van de linkerzijde volstrekt antimarxistisch. Het isoleert de strijd van de moslimminderheden van een mogelijke bredere alliantie. Doordat het aanknopingspunten voor een nieuw contestatair bewustzijn miskent, isoleert het tegelijk zichzelf. De inzet bestaat erin doorheen gemeenschappelijke ervaringen en discussie open te staan voor de mate waarin in casu de islam kiemen bevat voor een kritiek op de ontmenselijking door het kapitaal. *Every tool is a weapon if you hold it right*³⁶.

Cultuur en democratie

De crisis van de representatie uit zich ook op het enge politieke niveau. De multiculturele kwestie is een aanknopingspunt voor een fundamentele kritiek van de burgerlijke staat, de representatieve democratie en het klassieke liberalisme. Net zoals Marx in de staat een illusoire compensatie zag van de vervreemding op het niveau van de 'bürgerliche Gesellschaft' (het idee van vrije en gelijke burgers die het algemeen belang voorstaan in de politieke sfeer als maskering van het privé-belang en het antagonisme in de civiele maatschappij), is het ideaal van de neutrale staat een maskering van de culturele verschillen in de civiele maatschappij en van het feit dat via de staat de burgerij haar cultu-

rele hegemonie aan de maatschappij oplegt. Hoewel het klassieke liberalisme het probleem van het pluralisme trachtte op te lossen door het privatiseren van de levensbeschouwing (de scheiding kerk/staat), stelt het multiculturalisme ons voor een veel gesofisticeerder probleem: een staat kan per definitie nooit a-cultureel zijn, alleen al omwille van de taal die ze spreekt, de omgangsvormen die ze organiseert, de gewoonten en moraliteit die ze noodzakelijkerwijze incarneert. Dit brengt met zich mee dat de zelforganisatie en de strijd van de slachtoffers van het racisme ook een strijd is langs de as civiele maatschappij/staat, die zich uit in openlijk verzet, zoals de burgerpatrouilles van de AEL tegen het repressieve staatsapparaat, maar ook in cultureel verfijnder vormen van contrahegemonisch verzet, zoals het

ostentatief etaleren van bepaalde culturele attributen als de hoofddoek, tegen de hegemonische politiek van de burgerlijke staat in. Het democratisch potentieel van de strijd rond de contradictie van de burgerlijke, representatieve democratie is niet te onderschatten, en uit zich in de artificiële postkoloniale staten in de periferie net zo goed als in het cultureel verzet van minderheden tegen de Westerse staatshegemonie. Het diskrediet van de postkoloniale staat in de moslimwereld, waarbij meer en meer een beroep wordt gedaan op lokale structuren, die vaak gecontroleerd worden door radicale religieuze bewegingen, is hier een uitdrukking van.

De culturele strijd voor zelfrepresentatie is op die manier een aanknopingspunt voor een diepgaand debat over de noodzaak van radicale participatieve democratie, waar mensen alles wat hen na aan het hart ligt (ook religieuze en metafysische opvattingen) zelf in het debat mogen brengen. Ze kunnen het niet overlaten aan anderen hen te re-presenteren. Wat betreft democratie en cultureel pluralisme, kan het pleidooi van de AEL voor een soort pluralisme aan rechtsstelsels trouwens een interessant denkspoor zijn, al is het maar om de gebreken van het Westers continentaal recht te kunnen inzien.

*Tegenover het idealisme van de
militante atheïst, die a priori dat
religieus gekleurd verzet afwijst, staat
een attitude die erin bestaat in elk
product van de burgerlijke maatschappij
op zoek te gaan naar het
verzetspotentieel dat het in zich draagt.*

Marx bekritiseerde reeds de illusie dat de maatschappelijke problemen en noden via de staat zouden worden opgelost. Hij was bijvoorbeeld van mening dat niet enkel de kerk, maar ook de staat zich van het onderwijs moest onthouden (!)³⁷. Des te meer is het opmerkelijk linksen te horen schermen met de liberale idee van de privatisering van de religie, in de illusie dat het staatsapparaat het neutrale domein is waar maatschappelijke problemen moeten worden uitgeklaard. Elke toename van de controle vanuit georganiseerde krachten uit de civiele maatschappij op het staatsapparaat, zoals in de burgerinspecties van de AEL, is daarentegen toe te juichen. Het is een versterking van de weerbaarheid van de mensen en verschaft de basis voor het 'afsterven van de staat'.

In tweede instantie gaan dezelfde die de privatisering van de levensbeschouwing voorstaan, de (terechte!) feministische opvatting aanhangen dat het persoonlijke politiek is, en dat de machtsverhoudingen in de privé-sfeer moeten worden onthuld en bestreden. Dit wordt een contradictie op het moment dat culturele minderheden ook in hun privé-sfeer hun culturele eigenheid moeten laten varen, een eigenheid waarom ze eerst het publieke domein zijn uitgejaagd. Op zich zou dit geen probleem vormen in de mate dat er werkelijk een probleem is van manifeste onderdrukking in die privé-sfeer (en in zekere zin is die er zeker, zowel bij 'allochtone' als 'autochtone' gezinnen). Het punt is echter dat vaak een volslagen onbegrip leeft over wat als onderdrukkend en wat als emancipatorisch wordt ervaren. Voor veel vrouwen is bijvoorbeeld het dragen van de hoofddoek een zeer persoonlijke keuze, een markering van identiteit, een bevestiging van hun waardigheid. Getuige waarvan bepaalde 'allochtone' vrouwen, die met sluijer en al, op het publieke forum fel van zich laten horen. De mondigheid en weerbaarheid van veel Palestijnse vrouwen spreekt boekdelen. Waarmee tegelijk door de keuze van de vergelijking de heersende hegemonie wordt bevestigd.

Dyabolisering: neoracisme en controle

De AEL is in de eerste plaats interessant om haar strategie die van haar een volledig nieuw fenomeen maakt in de strijd tegen de achterstelling en

het racisme. Na jarenlange betutteling door de gevestigde elite en haar apparaten, is een groep mensen opgestaan die beseft dat gedeelde macht geen macht is, dat de gunst op 'inspraak' in het 'beleid' enkel een manier is om hun legitieme protest te ontzenuwen. Echte macht is macht die je neemt. De AEL beseft dat echte veranderingen enkel afgedwongen kunnen worden, door de opbouw van krachtsverhoudingen, door de zelforganisatie van de onderdrukten. De illusie dat de heersende elite, een aantal 'allochtone' politici binnen de gevestigde partijen of het paternalisme van de linkerzijde het probleem zullen oplossen, is doorprikt. En het is precies dát verlies aan controle dat het establishment vreest. De grond van de criminalisering van de AEL door de regeringspartijen en de media is de onafhankelijkheid van

*De AEL beseft dat echte
veranderingen enkel
afgedwongen kunnen worden,
door de opbouw van
krachtsverhoudingen, door de
zelforganisatie van de
onderdrukten.*

de AEL en het feit dat men de legitieme eisen van de AEL niet kan en wil inwilligen.

De isolatie van de AEL is daarboven een bevestiging van de recente draai die het 'inburgeringsdebat' heeft genomen, waarin de mislukking van het 'integratiebeleid' meer en meer bij de 'allochtonen' zélf, bij hun 'onwil' om zich te emanciperen, en bij de 'onaangepastheid' van hun cultuur wordt gelegd. Die demarche bevestigt de diagnose van de Franse marxist

Etienne Balibar die het veranderde gezicht van het racisme betitelde met de notie 'differentialistisch racisme' of 'neoracisme'³⁸.

De laatste tien jaar is onder invloed van 'nieuw rechts' een heropleving van het racisme merkbaar. Door op een intelligente wijze het traditionele antiracisme te parafaseren, neemt het een duidelijk andere gedaante aan dan het klassieke racisme. Dat laatste was gekenmerkt door een vorm van – vooral biologisch – essentialisme en een hiërarchisering van de verschillen. Het klassieke antiracisme reageerde daarop vanuit een kosmopolitisch humanisme met de stelling dat verschillen cultureel zijn, en dus contingent, veranderlijk, en dat er geen culturele superioriteitsverhoudingen bestaan, maar een pluralisme en egalitarisme van culturen. Dit discours staat bekend als het cultureel relativisme en was lange tijd een belangrijk ideologisch wapen van de antiracistische beweging.

Vandaag wordt het antiracisme echter in de rug aangevallen. Een nieuwe hegemonie heeft zich

uitgekristalliseerd, gekenmerkt door een nieuwe articulatie tussen een doctrine (het neoracisme) en een politieke beweging (nieuw rechts), waarbij de sociologische notie immigratie als substituuft functioneert voor de biologische notie ras. Deze theorie incarneert een soort pseudo-wetenschappelijkheid, waardoor het gemakkelijk reso-neert in 'het verlangen om te weten' van de massa, waarvan het de spontane sentimenten bevestigt en systematiseert. Het neoracisme zegt in feite precies hetzelfde als het cultureel relativisme: verschillen zijn cultureel en contingent, en er is een pluralisme aan gelijkwaardige culturen. Alleen voegt het eraan toe dat die verschillende 'culturen' incompatibel en inflexibel zijn. Dat betekent dat de confrontatie en vermenging (hybridisering) van cultuurelementen negatieve reacties met zich zal meebrengen. Met andere woorden, moslims mogen doen wat ze willen, hun cultuur is geenszins minderwaardig noch biologisch gefundeerd, maar ze moeten het wel elders doen, want wat zij doen is incompatibel met de 'Vlaamse cultuur'. Tegelijk is dit neoracisme permanent in crisis, wat tegelijk haar sterkte verklaart. Het neoracisme berust op de reïficatie of verdinglijking van de cultuur, die wordt opgevat als een gesloten totaliteit die op een dingmatige manier in contradictie kan komen met een gelijkaardige verdinglijkte entiteit. Het neoracisme trekt een volstrekt artificiële grens rond de eigen cultuur, die echter door de globalisering voortdurend onderuit wordt gehaald, wat aanleiding geeft tot processen van culturele hybridisering³⁹. Minder dan ooit is het mogelijk een grens te trekken tussen 'wij' en 'zij', minder dan ooit kan het mechanismen van alterisering (dat erop neerkomt dat de 'ander' symbolisch wordt geconstrueerd als de absolute Ander, het absolute tegendeel van het zelf, zoals gebeurt in koloniale discoursstrategieën als het oriëntalisme, cf. Edward Saïd) uitgespeeld worden in het racistisch discours. Figuren als de woordvoerders van de AEL zijn allesbehalve de prototypische "muzelmannen" die in het klassieke populaire imaginaire functioneren als het volstreckte tegendeel van het koloniale zelfbeeld. Ze zijn gekleed als 'westerling' (of beter, zoals de geglobaliseerde elite), spreken en gedragen zich op die manier, en zijn tegelijk verbonden met een aantal 'vreemde' elementen. Er vindt dus een constante transgressie van culturele onderscheidingen plaats, die de premisse waarop het neoracisme is gebaseerd onderuithaalt, het in crisis brengt, en tegelijk de kracht

van het neoracistisch fantasma verklaart (de transgressie is precies de vijand van dat racisme). Het antwoord van antiracisten hierop is bijzonder moeilijk. Enerzijds immers is er een kern van waarheid in de stelling van de incompatibiliteit van culturele kenmerken. De linkerzijde moet bijvoorbeeld de strijd van indigene groepen steunen tegen het grootkapitaal dat in verafgelegen gebieden die door die groepen worden bewoond, grondstoffen e.d. komt zoeken. Het contact met of de 'integratie' van die groepen in de 'moderne' samenleving afdwingen, komt neer op sociocide. De pogingen daartoe met de indianen in de Amerikaanse maatschappij is faliekant afgelopen: sommigen die niet zijn teruggekeerd naar het 'reservaat' en opnieuw aanknoping hebben gezocht met hun traditionele levenswijzen, zijn het slachtoffer van alcoholisme, demoralisatie, psychische problemen et cetera. Die incompatibiliteit wordt algemeen erkend. Het erkennen van het recht op een eigen levensvorm van die 'indigene' groepen (die daarvoor ook zelf een belangrijke politieke strijd leveren) is een emancipatorische kwestie die door de linkerzijde meer zou moeten worden opgepikt.

Tegelijk echter functioneert de toepassing van dezelfde idee in de context van onze actuele samenleving als een legitimering van een aantal onderdrukings- en uitsluitingspraktijken, die maken dat het neoracistische discours wel degelijk racistisch is. De uitdaging bestaat erin de illusie van de zuivere 'Vlaamse cultuur' te deconstrueren en aandacht te hebben voor het creatieve en bevrijdende in processen van culturele hybridisering, en tegelijk aan te knopen bij een humanistische benadering van de cultuur, waarbij in de eerste plaats het belang van de cultuur voor de concrete mensen wordt benadrukt, en niet het belang van het overleven van cultuur als zodanig. Dat is ook de intuïtie achter Kymlicka's benadering van groepsspecifieke rechten, die toekomen aan individuen omdat hun cultuur voor hen nu eenmaal belangrijk is.

Conform haar premisse van de culturele geconstrueerdheid van verschillen, staat het neoracisme een assimilatiepolitiek voor. Veel gedoe over 'integratie' komt nota bene ook op assimilatie neer, waaruit blijkt dat het neoracisme veel wijder verspreid is dan enkel in fascistische kringen. Zelfs Robert Voorhamme (sp.a) beweerde het failliet van de 'integratiepolitiek' op het conto te mogen

·schrijven van de 'onaangepastheid' van de cultuur van de minderheden in Vlaanderen.

Die politiek komt neer op de 'controle' van verschillen, volgens graden van deviantie ten opzichte van het blanke ideaal. Volgens de Franse filosoof Gilles Deleuze werkt het racisme niet via alterisering. "Racism operates by the determination of degrees of deviance in relation to the white-man face, which endeavors to integrate nonconforming traits into increasingly eccentric and backward waves, sometimes tolerating them at given places under given conditions in a given ghetto (...)"⁴⁰. Er is dus zoals gezegd niet langer een openlijke koloniale wij-zij-breuklijn. De politiek die wordt gevoerd, leidt tot de inkapseling van sectoren van de 'zij' in de bestaande apparaten, waardoor de onderdrukte gemeenschap haar intelligentia wordt ontnomen en verdeeldheid wordt gecreëerd, en waarbij de minderheidscultuur via allerlei subtiele mechanismen wordt gediscredeerd. Degene die zich verzet, wordt platweg neergeslagen (getuige waarvan: het gevangenisavontuur van Dyab). Dit wordt vaak gelegitimeerd in niet direct racistische termen, maar onder het mom van de 'rechtstaat', de 'publieke orde' enzovoort. Dat is controle, en verschilt fundamenteel van het klassieke koloniale racisme. Onbewust speelt ook de linkerzijde haar rol in die controlemechanismen: bepaald als ze is door de burgerlijke hegemonie met haar homogeniserend discours, bevestigt ze met haar eisen ten aanzien van de Belgische moslimgemeenschap de burgerlijke definitiemacht.

En de linkerzijde?

Het heersende discours over de AEL en de islam leert ons minstens evenveel over de linkerzijde als over de AEL. Het belang van de discussie blijft dan ook grotendeels beperkt tot het leveren van aanknopingspunten voor een onderzoek naar het linkse imaginaire rond culturele verschillen.

De discussie over 11 september onthult bijvoorbeeld veel over het moralisme en fetisjisme van de linkerzijde⁴¹. Er is van 11 september een fetisj gemaakt. De terreurdaad in kwestie verschijnt in het imaginaire van veel mensen als het absolute dingmatige kwaad, dat onbespreekbaar en onbenoembaar is. Het is bijna blasfemie te pogen een verklaring te geven van 11 september in termen van een geheel van imperialistische verhoudingen, net zoals het spreken over en verklaren van de Holocaust lange tijd taboe was. Dat is nochtans wat vele moslims centraal stellen: je kunt 11 september niet veroordelen zonder tegelijk de oorzaken ervan in het Amerikaanse imperialisme te situeren.

Elke reïficatie is een vergeten⁴². In casu is het reïficeren van 11 september een vergeten van de geopolitieke verhoudingen, maar de 'subalternen' hebben een verdomd goed geheugen. Steeds opnieuw wordt aan de mensen van de AEL de vraag naar 11 september voorgelegd, waaruit niet enkel het homogeneousme en de associaties blijken die impliciet in het Westers imaginaire aanwezig zijn, maar ook een soort moralisme. Voor Freud bestond een vorm van lust in het zich voegen naar de morele eisen van het Über-Ich. Hij bedacht deze met de term 'superegoïstische lust'. Volgens Freud putten mensen niet enkel genot uit het doorbreken van morele ge- en verboden, maar ook uit de ultrastrikte navolging van de Wet⁴³. Misschien is het moralisme rond 11 september veeleer een zich wentelen in de eigen morele superioriteit dan het aansnijden van een werkelijk debat, dat immers volstrekt overbodig is.

De critici die volharden in de boosheid en de AEL blijven interpellieren over 11 september en co, doen overigens veel meer dan vragen stellen. Ze reproduceren het netwerk van betekenaren dat in het Westerse (post)koloniale imaginaire rond de islam wordt geweven en aan de hand waarvan de moslims het recht op zelfdefinitie wordt ontzegd. In de marge van hun vragen schuilt de machtsverhouding tussen zij die de definitiemacht bezitten en zij die gedefinieerd worden. De obstinate weigering voor de honderdste keer in te gaan op dat soort vragen, is dan ook een daad van verzet tegen de Westerse definitiemacht en het paternalisme van een linkerzijde die morele lesjes te koop heeft.

Gegeven de actuele stand van het debat binnen de linkerzijde zal de uitdaging voorlopig bescheiden moeten blijven, maar daarom niet minder moeilijk blijken. De linkerzijde heeft nood aan een ethiek van het spreken en het luisteren, aan een begrip van de culturele differentie, aan inzicht in de wijze waarop representaties machtsgrepen zijn, aan de erkenning van het emancipatorische in de strijd voor zelfrepresentatie. Net zoals het 'autonomy-within-culture'-programma, waarbij mensen zich doorheen vormen van introspectie en empathie de contingentie van de eigen culturele kaders leren inbeelden, zal de linkerzijde haar prenties moeten terugschroeven doorheen een poging tot introspectie, om zich tenminste bewust te worden van de eigen culturele premisen en de impliciete veronderstellingen van een vaak autoritair discours. Ze zal doorheen vormen van empathie moeten leren omgaan met andere mogelijke concepties van emancipatie.

Het marxisme legde de grondslag voor de erkenning van het belang van standpuntelijkheid in de sociale epistemologie. Volgens Lukács is het bijvoorbeeld de inname van het standpunt van het proletariaat die het Marx mogelijk maakte de totaliteit te denken⁴⁴. Dit idee is ook opgepikt door feministen zoals Hartsock, die aan de hand van de object-relationale psychologie argumenteerde hoe vrouwenonderdrukking bij uitstek vanuit het vrouwelijke standpunt kan worden begrepen⁴⁵. De uitdaging bestaat erin een poging te doen zich in te leven in het standpunt van culturele minderheden en van daaruit hun strijd mee te denken. Een poging die op voorhand gedoemd is uiteraard, want gevaarlijk neigend naar de miskening van het cultureel verschil, maar die in elk geval het debat binnen de linkerzijde over de culturele kwestie en de identitaire politiek op een ander niveau zou kunnen brengen.

Eén van de uitdagingen voor de linkerzijde bestaat erin te erkennen dat de verhouding traditie versus moderniteit enerzijds en emancipatie anderzijds veel complexer is dan 'traditioneel'⁴⁶ wordt ingeschat. Hoewel tradities uiteraard bijzonder onderdrukkend kunnen zijn (denken we maar aan de LGBT-kwestie), is de verlichte kritiek op tradities, emoties en levensbeschouwelijke overtuigingen en de vervanging ervan door 'wetenschappelijk' verantwoorde gebruiken en opvattingen niet altijd noodzakelijk meer emancipatorisch. Het is bijvoorbeeld helemaal niet zo dat na de seksuele revolutie mensen noodzakelijkerwijze meer 'bevrijd' zouden zijn dan ervoor. Dat hangt ervan af. Net zoals de klassieke katholieke positie bleef deze het seksuele immers situeren in het lichamelijke, animale, alsof het een behoefte betrof zoals een ander waarrond enkel de algemeen-maatschappelijke morele precepten gelden. Door de ruimte die ze zo liet voor de commodificatie van de seksualiteit is ze verworden tot een andere manier waarop mensen gedisciplineerd worden, hun lichaamshouding genormaliseerd. De eigen taal en ethiek van de seksuele sfeer gingen erbij teloor. Op die manier situeert de macht zich aan weerszijden, en dienen nogal wat kanttekeningen te worden geplaatst bij het bevrijdend karakter

De uitdaging bestaat erin een poging te doen zich in te leven in het standpunt van culturele minderheden en van daaruit hun strijd mee te denken.

van de seksuele revolutie, ook en vooral vanuit feministisch gezichtspunt.

Eén van de fundamentele kwesties in het debat over de Verlichting is de vraag of uit de wetenschap praktische politieke en maatschappelijke conclusies moeten getrokken worden. Uit de eventuele 'wetenschappelijke'⁴⁷ ontmaskering van de hoofddoek als 'onderdrukkingsmechanisme' lijkt echter – zeker voor de subjecten in kwestie – geen enkele concrete maatschappelijke of politieke conclusie voort te vloeien. Net zomin als minnaars zouden besluiten dat ze hun liefdesrelatie als illusoir moeten beschouwen en stopzetten omdat de wetenschap aantoont dat het ideaal van de romantische liefde een ideologie is van een bepaalde maatschappij die hen onderdrukt, en dat

hun liefde volstrekt leeg is, want volledig weg te verklaren in sociologische en psychologische termen. Het is precies de onzin van dat soort radicale conclusies die ertoe noopt in de eerste plaats de wijsheid te gaan opzoeken zoals die aanwezig is in de 'reële beweging' van mensen die zich verzetten, in plaats van in de (Westerse, academische) wetenschappelijke rationaliteit. Het gaat hier

om een wijsheid die sterk verbonden is met hun praxis, en die geen enkele bureauwetenschapper kan achterhalen. Deze intuïtie ligt in het verlengde van de attitude van Marx, die pas doorheen de ervaring van de Commune van Parijs een aantal ideeën kon formuleren over het socialisme, of van latere marxisten die pas op basis van de revolutie van 1905 het perspectief van de radendemocratie naar voor konden schuiven. Een theorie van het verzet en de revolutie is iets anders dan de louter toepassing van de 'reëel bestaande' wetenschappelijke rationaliteit, zeker omdat in de marges van deze laatste altijd fragmenten binnensluiten die bepaalde maatschappelijke en culturele standpunten verraden.

Een dialectiek tussen theoretische stellingen en de reële strijd is noodzakelijk. De theorie die los van het verzet zelf de onderdrukking en haar oplossing (weg met die hoofddoek!) wil denken, verzandt in idealisme. Fundamenteel is er geen oordeel mogelijk los van de ervaring van de zich verzettende subjecten zelf. Het bedekken van het eigen lichaam met de hoofddoek of andere vormen van kledij kan in die zin een uiting zijn van

trots en waardigheid, een symbool in de strijd⁴⁸, en is niet noodzakelijk een soort onderdrukking door tradities. Of nog: het kan net zo goed een vorm van onderdrukking en disciplineren zijn als de wetenschappelijke rationaliteit en de modernisering er één kan zijn. In elk geval zullen de vrouwen in kwestie eens glimlachen bij de 'wetenschappelijke' ontmaskering van hun 'onderdrukking'.

Het is de verhouding van traditionalisme versus antitraditionalisme die maakt dat de multiculturele kwestie voor een stuk de links-rechts-tegenstelling doorsnijdt. Nederland levert op dat vlak een interessant politiek voorbeeld, waar de linkse SP zich bijzonder op de vlakte houdt hieromtrent⁴⁹, terwijl de rechts-conservatieve CDA wel voorzichtige stappen zet in de richting van een moslim-zuil. Op politiek-filosofisch vlak is het communisme een zaak van eerder rechtse denkers, terwijl figuren als Will Kymlicka ter linkerzijde te situeren vallen. In Vlaanderen weegt de invloed van het Vlaams Blok over deze kwestie zo zwaar, dat haar neoracistisch discours ook delen van de linkerzijde contamineert. Enkel een aantal groepen en individuen binnen de radicale linkerzijde, de groenen en de sociale bewegingen doen nog pogingen om op een ernstige manier de kwestie op te pikken.

Wanneer marxisten nog een klassenpolitiek willen voeren, zullen ze moeten leren omgaan met verschillen en het ongelooflijk groot belang dat identiteit heeft voor de betrokkenen. De culturele verschillen nemen toe met de globalisering en het losrukken van mensen uit hun sociale, culturele en ecologische context door het kapitaal, met als gevolg een zeer creatief cultureel productieproces. De groep mensen die zich aangetrokken voelt tot de AEL behoort trouwens tot de meest geproletariseerde lagen van de maatschappij, die tegelijk bijzonder mobiliseerbaar zijn. Grote delen van de linkerzijde doen door hun discours ontzettend hard hun best om de alliantie met deze lagen, die veel breder gaan dan de AEL alleen, te doen mislukken. Een flinke portie idealisme, een onderschatting van de culturele kwestie en een gebrek aan vertrouwen in de zelforganisatie en de autonome activiteit van de onderdrukten lijken hier in het spel.

noten

- 1 Een term die is geïntroduceerd door George Ritzer, *The McDonaldisation of Society*, Pine Forge Press Thousand Oaks, California, 2000.
- 2 Bij het bestaan van een dergelijke universele 'kapitalistische logica' van de kapitaalaccumulatie, de ruil en cetera, wordt vanuit de culturele antropologie een aantal kanttekeningen geplaatst. Aandacht gaat daarbij naar de manier waarop binnen lokale contexten een soort herontdekking van het kapitalisme plaatsvindt, waarbij de marktlogica wordt onderworpen aan een aantal culturele logica's, die instrumenten van verzet vormen tegen de verwoestende impact van de markt. Zo verkrijgen bepaalde goederen de culturele betekenis onruikbaar te zijn (bv. Shipton, P., *Bitter Money: Forbidden Exchange in East Africa*, in: Grinker, R.R. en Steiner, C.B. (eds.), *Perspectives on Africa. A Reader in Culture, History and Representation*, Blackwell Publishers, 1977, pp. 163-189), of is accumulatie cultureel onmogelijk in potlach-systemen (bv. in de diamantontginning in Congo/Angola).
- 3 Marx, K., en Engels, F., *Het communistisch Manifest*, Amsterdam, Uitgeverij Pegasus, 1979, p. 45.
- 4 Deboeck, F., *Borderland Breccia: The Mutant Hero in the Historical Imagination of a Central-African Diamond Frontier*, *Journal of Colonialism and Colonial History*, 2000.
- 5 Fabian, J., *Time and the other: how anthropology makes its object*, Columbia University Press, New York, 1983.
- 6 Mandel, E., *Het Laatkapitalisme. Proeve van een marxistische verklaring*, Amsterdam, Van Gennep, 1976, p. 15.
- 7 Hindess, B., en Hirst, P.Q., *Pre-capitalist modes of production*, Routledge and Kegan Paul, Londen, 1977.
- 8 Dat impliceert ook dat productiewijzen niet gehypostiseerd kunnen worden en gereduceerd tot enkele types (de feodale, kapitalistische, Aziatische,...), maar dat er enkel concrete, onder de invloed van de klassenstrijd steeds veranderende productiewijzen bestaan waartussen, Wittgensteiniaans geformuleerd, 'familiegelijkenissen' kunnen worden gezocht.
- 9 Een absolute aanrader is Sayer, D., *The violence of abstraction. The analytic foundations of historical materialism*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.
- 10 Castoriadis, C., *The Castoriadis Reader*, Blackwell, Oxford, 1997, p. 17.
- 11 Reeds Friedrich Engels benadrukte de multidimensionaliteit van de klassenstrijd. Hij onderscheidde expliciet drie vormen: de politieke, economische en de theoretische strijd. "In deze om zo te zeggen concentrische aanvallen liggen juist de kracht en de overwinnelijkheid van de Duitse beweging." Engels, F., *De Duitse Boerenoorlog*, Uitgeverij Pegasus, Amsterdam, 1970, p. 23.
- 12 Huntington, S.P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York, 1996, p. 215.

- 13 A.M. Karam, Moslim-feminisme of het belang van de middenpositie, in: M. Alkan (red.), *Islam in een ontzuilde samenleving. Discussies over vrouwenemancipatie, kunst en onderwijs*, Amsterdam, Soeterijn, 1996, pp. 99.
- 14 Zo werden de Amerikaanse imperialisten in Afghanistan plots de grote vrouwenbevrijders.
- 15 D.T. Meyers, Feminism and Women's autonomy: the challenge of Female Genital Cutting, in: *Metaphilosophy*, 2000, pp. 469-491.
- 16 Dit concept speelt ook een centrale rol in de discussie over hoe vrouwen binnen hun culturele context een strijd kunnen voeren tegen 'cultural harmful practices' zoals genitale verminking.
- 17 Hoogenboom, A., Vrouwen in niet-westerse samenlevingen, in: S., Poldervaart (red.), *Vrouwenstudies – Een inleiding*, Nijmegen, SUN, 1991, pp. 294-295.
- 18 Marx, K., en Engels, F., *De Duitse Ideologie. Deel I: Feuerbach*. Nijmegen, SUN, 1974, p. 37.
- 19 Nota bene, een grote meerderheid van de leden van de AEL zijn vrouwen (!).
- 20 Marx: "the emancipation of the working classes must be conquered by the working classes themselves". <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1864/iwma/rules.htm>. Zie ook: MEW. 16, p. 14 en MEW. 17, p. 440. (Uit de algemene statuten en bestuursreglementen van de Internationale Arbeidersassociatie)
- 21 Kant, I., *Was ist Aufklärung?*, in: Werke, Band VI, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, pp. 53-61.
- 22 De onthulling van het subtiel racisme veronderstelt bijvoorbeeld niet enkel de kritiek van de slachtoffers ervan, maar blijkbaar ook de verheldering door intellectuelen, en dan nog liefst intellectuele moslims zelf. De spreekpositie van de slachtoffers wordt immers op voorhand geridiculiseerd.
- 23 De uitspraken van figuren van AEL-Nederland worden hierbij dankbaar naar voor gehaald om reeds eerder ingenomen posities te verdedigen. Niettemin lijkt het inderdaad zo dat de Nederlandse AEL een ander profiel aanneemt dan de club van Dyab en co, iets wat in de nabije toekomst een opheldering zal eisen.
- 24 Bijvoorbeeld Nader, L. Orientalism, occidentalism and the control of women, *Cultural dynamics*, 1989, Vol. II/3, pp. 323-355.
- 25 Zie bijvoorbeeld: Spivak, S., Can the subaltern speak? In: Nelson & Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan, Basingstoke, pp. 271-313.
- 26 Leman, J., *The Dynamics of Emerging Ethnicities*, Peter Lang, Frankfurt am Main, p. 12.
- 27 Er bestaat binnen de AEL een aparte commissie over Berberkwestes.
- 28 LGBT staat voor 'Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender'.
- 29 Ook hier geldt Marx' opvatting over de zelfverandering van de mens doorheen de maatschappijveranderende praxis. Zie Marx/Engels, *Collected Works* 5, Londen, Lawrence & Wishart, 1975, p. 214. Zie ook de derde stelling over Feuerbach, Marx/Engels, *De Duitse Ideologie*, p. 8, zie ook p. 41. (MEW. 3, p. 5-6; p. 38)
- 30 Waardoor deze zich ook zouden kunnen losmaken van het moederland, dat nu grotendeels instaat voor de financiering ervan.
- 31 Marx, K., *Economisch-filosofische manuscripten, 1844*, Moskou, Uitgeverij Progres, 1987, p. 99. (MEW. Ergb. I, p. 537; cursivering door Marx)
- 32 Marx, K., en Engels, F., *The Holy Family*, in: *Collected Works* 4, Lawrence and Wishart, 1974, p. 36. (MEW. 2, p. 37)
- 33 Deze gelukkige term komt van Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, Londen, 1996.
- 34 Appadurai, A. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy, in: *Public Culture*, nr. 2, pp. 1-24.
- 35 Deleuze, G., and Guattari, F., *A Thousand Plateaus: capitalism and schizophrenia*, Athlone, Londen, 1988.
- 36 Ani DiFranco, geciteerd in Negri, T., en Hardt, M., *Empire*, Harvard University Press, Cambridge/Londen, 2000, p. v.
- 37 Marx, K., *De burgeroorlog in Frankrijk*, Den Haag, L.J.C. Boucher, p. 74. (MEW. 17, p. 339)
- 38 Balibar, E., "Y a-t-il un 'néo-racisme'?", in: Balibar, E., en Wallerstein, I., *Race, nation, classe: les identités ambiguës*, La Découverte, Parijs, 1990, pp. 27-41.
- 39 Opgemerkt moet worden dat de notie van hybridisering in principe in hetzelfde bedje ziek lijkt. Ze veronderstelt immers de zuiverheid van de culturen of culturele elementen die worden vermengd.
- 40 Deleuze, G., en Guattari, F., *A Thousand Plateaus*, p. 178.
- 41 Over deze kwestie schreef Dyab Abou Jahjah een interessante tekst, zie: <http://www.arabeuropean.org/Documents/ourcollateral.html>. De linkerzijde kan iets leren van zo'n vermogen tot introspectie.
- 42 Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, New York, Herder and Herder, 1972, p. 230.
- 43 Het echt perverse van de psychoanalyse is dus niet één of ander panseksualisme, maar de idee dat moraal en lust zeer nauw met mekaar zijn vervlochten.
- 44 Lukács, G., *Histoire et conscience de classe: essais de dialectique marxiste*, Ed. de Minuit, Parijs, 1970, p. 189 e.v..
- 45 Hartsock, N., "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism", in: Hartsock, N., *The Feminist Standpoint Revisited & Other Essays*, Westview Press, Oxford, 1998, pp. 105-132.
- 46 Inderdaad bestaat de contradictie erin dat het antitraditionalistisch Verlichtingsdenken zelf een hardnekkige traditie is geworden.
- 47 De mediatie door de wetenschap lijkt nodig in de mate waarin men wil vasthouden aan het bestaan van een 'vals bewustzijn'.

- 48 Op 11 mei organiseerden de vrouwen van de AEL een vrouwenbetoging onder de slogan "Niet de hoofddoek onderdrukt ons, maar het systeem".
- 49 Zie bijvoorbeeld Schultz, P., SP-migratienota. Van apart naar samen, in *Grenzeeloos*, nummer 67, juli-augustus 2002,
<http://www.grenzeeloos.org/artikel/viewartikel.php?id=420>.