

Schadelijke traditionele praktijken en cultureel burgerschap

Integratie, seksualiteit en gender

Martijn de Koning, Edien Bartels en Oka Storms

Nederland haalt nu dus opgelucht adem, zegt Van Es. Maar we hebben het er niet over wat dit betekent voor de vrouwen in die orthodoxe gemeenschappen. Ik spreek zo vaak islamitische vrouwen en meisjes die vertellen dat ze niet vrij zijn. Die vertellen over vrouwen die ze kennen – het gaat nooit over henzelf – die erg jong getrouwd zijn en dat niemand gelukkig is. Of dat ze bang zijn een glas wijn te drinken op een terras, of een sigaret op te steken. En dat zijn de kleine voorbeelden. Het gaat ook om vrouwen die niet de vrijheid hebben de opleiding te volgen die ze willen, of hun eigen partner te kiezen. *Amsterdamse GroenLinks Wethouder A. van Es in Het Parool (2010).*

De Nederlandse grondrechten zijn van fundamenteel belang voor het welbevinden van alle inwoners van het land. Vanuit dat gezichtspunt is het niet aanvaardbaar wanneer allochtone vrouwen en meisjes worden geconfronteerd met traditionele praktijken die hun rechten en veiligheid aantasten en waarvan zij de schadelijke gevolgen ondervinden. Het kan daarbij gaan om eerwraak, genitale verminking alsook praktijken die misschien minder direct in het oog springen zoals het inperken van de fysieke en sociale bewegingsvrijheid. Deze praktijken belemmeren de integratie van allochtone vrouwen en meisjes en zijn in strijd met de Nederlandse grondrechten zoals nader uitgewerkt in de Nederlandse wetgeving, waaronder het Wetboek van Strafrecht. *Beleidsbrief Emancipatie en familiezaken 2003.*

Hebben Nederlandse burgers iets te vrezen van traditionele praktijken die in de verschillende stromingen binnen moslimgemeenschappen in zwang zijn? In een rapport van het Institute for migration and ethnic studies (IMES) over salafisme in Nederland (Roex, Van Stiphout & Tillie, 2010) wordt gesteld dat in ieder geval deze islamitische stroming, vaak vereenzelvigd met radicalisme en geweld, geen bedreiging vormt. In de publiciteit over dit rapport wordt salafisme min of meer gelijk-

gesteld aan orthodoxie. De Amsterdamse wethouder Van Es is, blijkens bovenstaand fragment, minder optimistisch. Zij werpt tegen dat het aspect van gender nagenoeg afwezig is in de discussies over salafisme. Centraal in haar reactie staat het begrip vrijheid en meer in het bijzonder de vrijheid om een eigen levensstijl te kiezen. Het is een argument dat veelvuldig terugkomt in het integratie- en islamdebat in Nederland. Denk aan thema's zoals de hoofddoek, burqa/niqab, besnijdenis, gedwongen hu-

welijken, polygamie enzovoorts: voortdurend komt het zelfbeschikkingsrecht van vrouwen terug als heet hangijzer. In het tweede citaat, uit de beleidsbrief *Emancipatie en familie zaken 2003*, worden dergelijke praktijken geschaard onder het begrip 'schadelijke traditionele praktijken' (STP) en in verband gebracht met integratie.

Het verband dat wordt gelegd tussen bepaalde praktijken, integratie, autonomie en gender roept diverse vragen op. We gaan hier niet in op de vraag in hoeverre dergelijke praktijken daadwerkelijk als schadelijk kunnen worden getypeerd; wij zijn uitgesproken tegenstanders van deze praktijken. In dit artikel willen we wel onderzoeken wat de kenmerken zijn van het discursieve vertoog over deze praktijken in relatie tot integratie en burgerschap en wat de consequenties van dit vertoog zijn.¹ In feministische kritiek op multiculturalisme vinden we vaak een simplistische tegenstelling tussen cultuur en autonomie. Aan de hand van ons onderzoek naar gedwongen huwelijken, meisjesbesnijdenis, jongensbesnijdenis en schaamlippencorrecties, willen we die ter discussie stellen om op die manier een bijdrage te leveren aan theoretische debatten over gender in relatie tot macht en cultuur.

In dit artikel zetten we kort uiteen hoe genoemde verschijnselen zijn te typeren en hoe de discussie is verlopen. We geven aan hoe de debatten over deze fenomenen gezien kunnen worden als voorbeelden van culturalisering van burgerschap; een proces waarbij culturele integratie van minderheden steeds belangrijker wordt voor het verkrijgen van volledig burgerschap. Culturalisering van burgerschap vindt namelijk grotendeels plaats langs lijnen van gender en seksualiteit als basis voor de constructie van alteriteit. Zo wordt duidelijk waarom juist meisjesbesnijdenis en

gedwongen huwelijken zo prominent naar voren zijn gekomen in de debatten over schadelijke culturele praktijken, waarom het zolang geduurd heeft voordat jongensbesnijdenis ter discussie werd gesteld en waarom er nauwelijks debat plaatsvindt over schaamlippencorrecties. Door verder de notie van cultuur en autonomie te ontleden, die schuil gaat achter het begrip schadelijke traditionele praktijken, zullen we laten zien dat dit vertoog allochtonen, en in het bijzonder vrouwen, in een onmogelijke positie plaatst in relatie tot burgerschap en integratie.

Het materiaal voor de studies over partnerkeuze (De Koning & Bartels, 2005 en Storms & Bartels, 2008) is verzameld door middel van focusgroepsdiscussies, analyses van beleidsstukken en semigestructureerde interviews met sleutelinformanten en mensen die te maken hebben gehad met (een vorm van) een gearrangeerd huwelijk. Deze methoden zijn ook gebruikt voor het verzamelen van materiaal voor de studie over meisjesbesnijdenis (Van der Kwaak, Bartels & Meuwese, 2003). Voor deze onderzoeken is steeds samengewerkt met migrantenorganisaties. De discussie over jongensbesnijdenis is in kaart gebracht via literatuuronderzoek en het materiaal over schaamlippencorrecties is verzameld met behulp van studenten via interviews en een kleine enquête (zie noot 3).²

Morele gemeenschap, burgerschap en STP

Vanaf de negentiende eeuw heeft het grootste deel van de protestants-christelijke groepen in Nederland de Nederlandse natie-staat erkend als hun morele gemeenschap: een gemeenschap waarin natie, religie en deugdzaamheid met elkaar verbonden waren (Rooden, 1996). De seculiere

regimes van die tijd stimuleerden het idee van deugdzame burgers die hun morele zelf realiseerden door zich te conformeren aan de dominante ideeën over een goed leven en door het verrichten van goede daden ten behoeve van het welzijn van de natie-staat. Na 1830 werd deze natie-staat een protestantse natie-staat. De bedreiging voor de eenheid hiervan kwam voornamelijk van de katholieken in het zuiden die, zo werd beweerd, loyaler waren aan de paus dan aan de Nederlandse natie (Rooden, 1996).

In de tijd van de verzuiling en daarvoor, was nationalisme dus vooral gebaseerd op het verbonden zijn met een religieuze of ideologische gemeenschap; in de jaren '80 en '90 van de vorige eeuw werd dit vervangen door een idee van morele gemeenschap gebaseerd op een gedeelde cultuur die gebaseerd zou zijn op seksuele vrijheden, emancipatie van de vrouw en vrijheid van meningsuiting (De Koning, 2010). De nadruk op 'Nederlandse' waarden is deel van een trend die opkwam in Nederland en de rest van Europa gedurende de recente jaren '90. Stolcke (1995, p. 7-12), die zich in haar onderzoek richt op een nieuwe retoriek van insluiting en uitsluiting, heeft bijvoorbeeld laten zien hoe in het proces van het opbouwen van een natie-staat, nationale verbondenheid en identiteit worden geïnterpreteerd aan de hand van ideeën over één nationale cultuur. Interne verschillen worden gehomogeniseerd en culturele identiteit en gelijkheid worden voorwaarden voor het verwerven van burgerrechten.

Cultuur, etniciteit en religie worden daarbij steeds meer gezien als een probleem voor de sociale cohesie van de samenleving. Dit dominante cultuurvertoog gaat gepaard met een toenemende nadruk op burgerschap, dat niet meer in de eerste plaats een juridische status aangeeft, maar steeds meer een moreel begrip wordt. Het

begrip burgerschap wordt steeds meer virtueel en geeft in deze nieuwe betekenis vooral een mogelijkheid aan, die echter niet of niet volledig gerealiseerd wordt (Schinkel, 2010). Schinkel laat mede op basis van Vermeulen (2007, p. 101) zien dat een migrant pas als volwaardig burger wordt beschouwd als hij/zij bereid is zich aan te passen aan de morele gemeenschap door bepaalde fundamentele normen en waarden te accepteren. Er ontstaan met andere woorden twee typen burgerschap voor migranten: formeel burgerschap en moreel burgerschap. Voor migranten geldt dus dat zij eerst voldoende (cultureel) moeten integreren, voordat zij beschouwd worden als deel van de morele gemeenschap. Dat zij wel formeel burgerschap hebben verworven maakt dan niet veel uit, want daarmee zijn zij nog geen volledige burgers.

Schinkel (2010, p. 272) stelt daarbij dat het onduidelijk is wat moreel burgerschap nu precies behelst. Juist die onduidelijkheid maakt dit morele burgerschap een strategisch mechanisme voor het in- en uitsluiten van mensen in een morele gemeenschap. In zijn analyse ruimt Schinkel echter nauwelijks plaats in voor seksualiteit en gender, terwijl dit nu precies één van de loci is waar moreel burgerschap wordt gedefinieerd en waar het proces van in- en uitsluiting duidelijk wordt. Het is met name Butler (2008) die stelt dat gender een cruciale rol speelt bij de in- en uitsluiting van migranten op basis van cultureel burgerschap; een ontwikkeling die, zo laten Roggeband en Verloo (2007) zien, al in de jaren '90 is opgekomen. In de wijze waarop Europa als morele gemeenschap wordt gedefinieerd, zo laat Butler zien, wordt het voorgesteld als het voorbeeld voor seksuele vrijheden en moderniteit dat moet worden beschermd tegen opvattingen en praktijken als genderongelijkheid, eerge relateerd

geweld, huiselijk geweld en gedwongen huwelijken, die worden vereenzelvigd met migranten (zie Roggeband & Verloo, 2007). Butler geeft het voorbeeld van migranten in Nederland die tijdens inburgeringscursussen een foto van twee zoenende mannen te zien krijgen. De migranten krijgen daarbij de vraag voorgelegd of deze foto's beledigend kunnen zijn, of ze een uiting zijn van persoonlijke vrijheden en of de cursist wil leven in een democratie die de rechten van homo's respecteert om zich vrij te uiten (Butler, 2008, p. 3).

Moderniteit wordt in dit geval gezien als seksuele vrijheid en mensen die openlijk homo zijn als de verpersoonlijking van deze moderniteit. Culturele normen die specifiek betrekking hebben op seksualiteit en gender worden hier dus gebruikt als voorwaarde voor burgerschap. Het omgekeerde van moderniteit, traditie en cultuur in de vorm van schadelijke traditionele (of culturele) praktijken (STP), markeert de andere kant van de grens van culturalisering van burgerschap, dus dat wat niet past. Juist die schadelijke traditionele praktijken zijn wellicht het duidelijkste voorbeeld van culturalisering en moralisering van burgerschap op basis van gender. Om dit te illustreren zetten we hieronder de discussies over huwelijksdwang en meisjesbesnijdenis op een rij.

Meisjesbesnijdenis

Meisjesbesnijdenis komt vooral voor in Afrika, zowel onder moslims als onder christenen en aanhangers van natuurgodsdiensten. Het aantal besneden vrouwen bedraagt wereldwijd ruim zeventig miljoen. Het vindt op verschillende manieren plaats, variërend van incisie, een sneetje in de clitoris, tot infibulatie waarbij de schaamlippen aan elkaar worden vastge maakt. Geïnfibuleerde vrouwen ondergaan

vaak herinfibulatie na een bevalling. Door de komst van migranten uit Afrika verblijven er nu besneden vrouwen in Europa en wordt er hier ook daadwerkelijk besneden. Dat heeft geleid tot heftige discussies, want meisjesbesnijdenis geldt in Europa als verminkend en amputerend, als een 'achterlijke gewoonte' die niet thuishoort in westerse samenlevingen. Het publieke debat over meisjesbesnijdenis in Nederland kent enkele hoogtepunten, rond 1992 en rond 2002/2003. In 1992 werd een onderzoek gepubliceerd naar het risico van meisjesbesnijdenis onder Somalische vluchtelingen in Nederland (Bartels & Haaijer, 1992). De aanbeveling werd gedaan om een niet-verminkende rituele besnijdenis onder medisch toezicht mogelijk te maken om verminkende besnijdenissen te voorkomen. Dit leidde tot heftige debatten en is niet overgenomen. Tien jaar bleef het stil. In 2002 en 2003 volgde een nieuw onderzoek waarin ook het debat over strafbaarstelling van meisjesbesnijdenis werd geanalyseerd (Bartels, Van der Kwaak & Bartels, 2002; Van der Kwaak, Bartels & Meuwese, 2003). In Engeland, België en Zweden is meisjesbesnijdenis bij wet verboden als specifieke delictsomschrijving. In Nederland geldt meisjesbesnijdenis als mishandeling en is het dus ook strafbaar als algemene delictsomschrijving. Ook het op verzoek terugbrengen van de vaginaopening na een bevalling, naar de staat zoals vóór de bevalling, geldt als besnijdenis en is verboden (Bartels et al., 2002).

Meisjesbesnijdenis is eigenlijk geen omstreden onderwerp. Zowel in het publieke debat als ook door artsen, hulpverleners, juristen en ethici wordt dit veroordeeld. Zo nu en dan verschijnen er stemmen die pleiten voor het invoeren van de niet-verminkende meisjesbesnijdenis, de prik in de clitoris in Nederland (Mulder, 2008;

Maassen, 2010). Het Nederlands beleid is tegen elke vorm van meisjesbesnijdenis. Wel is er discussie over de te voeren strategie. Sinds 2004 is er onder aanvoering van Hirsi Ali een invoering van verplichte controle van meisjes uit risicolanden voorgesteld. Uiteindelijk is gekozen voor preventie en voorlichting. In 2006 zijn er tien meldingen binnengekomen bij het Advies en Meldpunt Kinder mishandeling (AMK), maar deze hebben geen van allen tot juridische stappen geleid (Ploeger, 2007). Jaarlijks wordt er ook een dag 'zero tolerance to FGM' (6 februari) georganiseerd, waarin actie wordt gevoerd om dit gebruik tegen te gaan. Veel organisaties van migranten uit landen waar dit voorkomt, zoals FSAN, een koepel van Somalische organisaties, zijn ook actief in de bestrijding en voeren actie.

Huwelijksdwang

Huwelijksdwang is in Nederland veel besproken. In het populaire discours wordt veelal een zwart-witbeeld geschetst, waarbij 'vrije keuze'- en 'gedwongen' huwelijken tegenover elkaar worden geplaatst. In andere woorden: bij 'vrijkeuze' is er sprake van autonome keuze door de toekomstige (huwelijks)partners. Bij 'gedwongen' huwelijken is die keuze ze uit handen genomen. De realiteit is echter niet zo eenvoudig. Er bestaat een groot, grijs gebied waarbinnen verschillende partijen betrokken bij partnerkeuze strategieën hanteren om een huwelijk doorgang te doen verlenen dan wel te verhinderen.

De Koning en Bartels (2005) gaan uit van een continuüm. Aan het ene uiteinde staan 'eigeninitiatief'-huwelijken, aan het andere uiteinde de 'gedwongen' huwelijken. Gedwongen huwelijken zijn een vorm van gearrangeerde huwelijken. Maar er zijn meer vormen. In navolging van De Koning en Bartels (2005) onderscheiden we er vier.

Ten eerste de geplande vorm: de ouders plannen het gehele proces op basis van voor hen relevante familiale en gemeenschapsfactoren. Er is nauwelijks interactie met de huwelijkspartners. Ten tweede 'gedelegeerd': kinderen, vooral zonen, maken hun voorkeuren duidelijk aan hun ouders met betrekking tot het type partner dat zij prefereren en de ouders proberen aan deze voorwaarden te voldoen. Ten derde de 'gezamenlijke' vorm: ouders en kinderen zijn gezamenlijk actief bij de partnerkeuze. Dat is dan bijvoorbeeld mogelijk. Tot slot 'eigen initiatief': kinderen nemen zelf het initiatief tot het uitzoeken van een geschikte partner en vragen uiteindelijk hun ouders om toestemming.

Verhalen over hoe een geschikte huwelijkspartner te vinden, bevinden zich op het continuüm van de bovenstaande vier vormen. De eerste vorm, waarbij de ouders het heft in handen nemen en er nauwelijks inspraak van de zoon of dochter plaatsvindt, zou het meest als 'gedwongen huwelijk' kunnen worden getypeerd. Maar ook hier is een nuance aan te brengen. Uit de levensgeschiedenissen die door verschillende onderzoekers zijn opgetekend, komt naar voren dat er een groot, grijs gebied bestaat tussen 'vrije keuze' en 'dwang' en dat het moeilijk is de grens daartussen aan te geven (De Koning & Bartels, 2005; Sterckx & Bouw, 2005; Hooghiemstra, 2003; Storms & Bartels, 2008).

Alle respondenten keuren gedwongen huwelijken af, zij het met dien verstande dat ouderen langzamer het repertoire van vrije keuze overnemen dan jongeren (De Koning & Bartels, 2005; Storms & Bartels, 2008). Wel is onduidelijk wat als dwang wordt gezien. Het grote, grijze gebied tussen gedwongen huwelijken en vrije keuze wordt wisselend en met veel vraagtekens ingevuld. Er is niet altijd sprake van

een heel hard 'nee' van de kant van zoon of dochter. Jongeren geven hun ouders uit verlegenheid of respect vaak niet duidelijk aan dat ze geen huwelijk met de aangewezen partner wensen, of aanvankelijk wel, maar later niet meer. Alle ouders zeggen dat zij voor hun kinderen het beste voor ogen hebben. Ouders geven ook aan dat jongeren in hun verliefdheid een verkeerde keuze kunnen maken en dat jongeren een andere mening krijgen over de waarde van een huwelijk. Als een huwelijk vastloopt, kan er een echtscheiding volgen. Daar lijken jongeren minder zwaar aan te tillen dan ouderen. Niettemin zien ouders ook dat huwelijksdwang een huwelijk evenmin tot duurzaamheid zal brengen. De meeste ouders leggen zich neer bij de keuze van hun kinderen, waarbij een onderhandelingsproces plaats vindt. Een kleine groep ouders weigert mee te gaan, al dan niet in verband met familierelaties in het land van herkomst (Storms & Bartels, 2008).

De mythe van seksuele autonomie in Nederland

Het is niet voor niets dat we ons in deze bijdrage richten op zaken die met seksualiteit te maken hebben. Eén van de belangrijkste mythes van het Nederlandse nationale gevoel is toch dat 'we' ons in de jaren '60 hebben vrijgemaakt van allerlei (vaak religieuze) beperkingen en gekomen zijn tot seksuele autonomie door middel van een seksuele revolutie. Niettemin, zo maakt Scott (2009, p. 8) duidelijk, is ook in vrije, geseculariseerde, westerse samenlevingen seksualiteit en sekseverschil de basis voor het construeren van verschil tussen verleden en toekomst, religie en rationaliteit, privé en publiek. We zien dit ook terug bij het begrip schadelijke culturele praktijken; hier vallen immers vooral praktijken onder waar vrouwen het 'slachtoffer' van

zijn (Carpenter, 2004). Het gedrag en het lichaam van meisjes vormen daarmee belangrijke symbolische grenzen tussen wat men ziet als de eigen groep en buitenstaanders. De waarden betreffende vrouwelijk gedrag en kleding dienen volgens Buitelaar (2002, p. 466) om de integriteit van de groep in stand te houden. Met deze interpretatie van burgerschap wordt de noodzaak voor migranten om de 'Nederlandse normen en waarden' te accepteren én te internaliseren, de basis voor het integratiebeleid. Migrantten moeten dezelfde ideeën over deugdzaam burgerschap verwerven die autochtone Nederlandse burgers ook hoog achten, of zouden moeten hoog achten (vergelijk Tonkens, Hurenkamp & Duyvendak, 2008; Verkaaik, 2008; Mep-schen, 2009).

Alteriteit en schadelijke traditionele praktijken

Schinkel stelt dat in discussies en nota's over burgerschap mensen niet aangesproken worden op hun anders zijn, maar op een gezamenlijke verantwoordelijkheid en actieve participatie in de samenleving (Schinkel, 2010, p. 274). Toch lijkt dat in het geval van genderissues anders te zijn. Lees bijvoorbeeld het volgende citaat van het (Europese) Daphneproject tegen huwelijksdwang waar ook Nederland bij betrokken is:

Europa is sinds lange tijd een reusachtige smeltkroes van volkeren, die elk hun unieke bijdrage leveren aan het ontstaan van een rijke, diverse regio. Mensen uit alle hoeken van de wereld hebben zich in Europa gevestigd – en ieder bracht zijn eigen taal, gewoonten, overtuigingen, tradities en rituelen mee. In de meeste gevallen zijn die onderdeel gaan uitmaken van het dagelijks

leven in de lidstaten van de Unie, en worden ze vol enthousiasme gedeeld door alle mensen met een verschillende achtergrond die Europa nu hun thuis noemen, en die een gezamenlijke visie voor de toekomst delen. Helaas wordt er in een aantal gemeenschappen vastgehouden aan praktijken die degenen die er slachtoffer van worden, ernstige schade toebrengen – zelfs bij migranten uit de tweede of derde generatie, waarvan de kinderen of kleinkinderen het land van herkomst van hun familie nooit hebben gekend. Aan deze ‘schadelijke traditionele praktijken’ moet een halt worden toegeroepen, omdat ze een schending zijn van de rechten van de mensen die ze moeten ondergaan – over het algemeen vrouwen en kinderen. De bekendste zijn vrouwelijke genitale verminking/vrouwenbesnijdenis (VGV) en misdaden die worden gerechtvaardigd op grond van ‘eer’ (Kane, 2008, p. 3).

In dit fragment wordt primair naar migrantengemeenschappen verwezen en dat wijst erop, zoals Schinkel (2010) ook laat zien, dat autochtoon versus allochtoon/migranten hét cruciale onderscheid is: bepaalde praktijken van migranten passen niet bij het idee van de, in dit geval, Europese morele gemeenschap. De strijd tegen vrouwenbesnijdenis en tegen huwelijksdwang worden in discussies en beleid voorgesteld als een strijd tegen de negatieve invloed van cultuur of tegen schadelijke culturele/traditionele praktijken. Deze ‘schadelijke praktijk’ wordt vanuit ‘westers’ perspectief aan ‘de ander’ toegeschreven. In dit scherpe ‘wij-zij’-perspectief speelt een geïdealiseerde opvatting van het begrip autonomie een belangrijke rol. ‘De ander’ heeft cultuur en vanuit het verlangen deel uit te blijven maken van die cultuur, zullen gearrangeerde huwelijken voortbestaan. ‘Wij’ daarentegen zouden autonoom

zijn; ‘wij’ maken eigen keuzes, zonder sociale druk om bij de groep te behoren. Deze ‘wij/zij’-constructie zien we terug wanneer we kijken naar enkele verschijnselen die ogenschijnlijk ook onder het begrip schadelijke praktijken zouden kunnen vallen, maar waarbij de verwijzing naar cultuurverschil niet optreedt: jongensbesnijdenis en schaamlippenreconstructie.

Jongensbesnijdenis

Jongensbesnijdenis is niet ritueel voorgeschreven binnen het christendom; de doop is de markering voor opname in de gemeenschap. Toch lijkt jongensbesnijdenis in het Westen tot voor kort zonder meer geaccepteerd. Christenen kennen het via de bijbel en van joodse gemeenschappen. De komst van moslims naar Europa bracht ook geen discussie over jongensbesnijdenis op gang. In Canada en de Verenigde Staten wordt meer dan zestig procent van de jongens na de geboorte besneden als preventieve en hygiënische maatregel en om zelfbevrediging te voorkomen.

In Nederland vindt jongensbesnijdenis zowel op traditionele wijze (in huiselijke kring door een niet-medisch opgeleide besnijder), als onder medisch toezicht plaats. Het gebeurt bij jongens met joodse, islamitische, christelijke ouders en ouders met een natuurreligie als achtergrond. In ieder geval voor de jongens uit de meeste landen van Afrika. Voor velen is dit een verworvenheid van multiculturalisme (Dekker, Hoffer & Wils, 2005). Een eerste inventarisatie (Hoffer, 1990) laat zien dat bijvoorbeeld de joodse jongensbesnijdenis in Nederland anders is georganiseerd dan de islamitische. Joodse besnijders kunnen een cursus volgen, moslimbesnijders niet. Hoffer pleitte daarom in 1990 voor opleidingen voor islamitische besnijders. Daarna komt het debat langzaam op gang. In 1991

wordt in *Medisch Contact* de vraag gesteld of jongensbesnijdenis moet worden tegeengegaan (Van der Burg, 1991) en in 1995 worden meisjes- en jongensbesnijdenis aan de grondrechten getoetst (Veerman, Hendriks & Smith, 1995). In 1997 komt de discussie in reguliere dagbladen op gang. Kritiek op jongensbesnijdenis wordt vanuit medische, joodse en islamitische hoek bestreden (Kater & Evers, 1997). Het valt stil tot oktober 2004, wanneer Hirsi Ali jongensbesnijdenis ongewenst noemt. In het televisieprogramma NOVA vergelijkt zij jongensbesnijdenis met milde (prik) meisjesbesnijdenis. Kinderspecialist De Jong (in hetzelfde NOVA-programma) ziet het als een niet-geïndiceerde medische ingreep bij een wilsonbekwame patiënt en dus als strafbaar. In 2005 roepen diverse wetenschappers op een onderscheid te maken tussen neonatale niet-religieuze en religieuze jongensbesnijdenis. De eerste vraagt ontmoediging, de tweede kan onder voorwaarden worden toegestaan (Dekker, Hoffer & Wils, 2005).

In 2008 ontwikkelt het debat zich verder. Karim en Hage (2008) laten zien dat er verschillende vormen van jongensbesnijdenis bestaan en dat deze lang niet allemaal zo onschuldig zijn als wordt verondersteld. Dit wordt bevestigd door wereldwijd onderzoek (Weiss, Larke, Halperin & Schenker, 2010). In de zomer van 2010 komt er in de Nederlandse dagbladen ook een grote discussie op gang naar aanleiding van een peiling onder de leden van de Koninklijke Nederlandsche Maatschappij tot bevordering der Geneeskunst (KNMG) over jongensbesnijdenis en daaruit voortkomende uitspraken van KNMG om jongensbesnijdenis sterk te ontmoedigen. Het argument is dat ook religieuze jongensbesnijdenis de lichamelijke integriteit aantast (Nieuwenhuijzen-Kruseman & Dijk, 2010). In een

heftige polemiek worden de medische en ethische argumenten naast de religieuze ingezet. Een half jaar later valt ook dit debat weer stil. Het medisch beleid is er nog op gericht te ontmoedigen, maar anders dan bij meisjesbesnijdenis is er met betrekking tot jongensbesnijdenis geen overeenstemming in afkeuring. Aangifte en vervolging zijn niet mogelijk. Hoewel het denken over jongensbesnijdenis dus duidelijk is veranderd en er steeds meer vanuit wordt gegaan dat voor jongensbesnijdenis dezelfde argumenten zouden moeten spelen als voor meisjesbesnijdenis, lijkt de stap naar een gelijke behandeling nog ver weg. Mogelijk, maar hier moeten we speculeren, speelt op de achtergrond de oude gedachte dat jongensbesnijdenis seksuele autonomie voor jongens niet tegengaat, terwijl dat wel gedacht wordt het geval te zijn voor meisjes door meisjesbesnijdenis.

Schaamlippencorrecties³

Schaamlippencorrecties vinden sinds het eind van de vorige eeuw vooral plaats in de westerse wereld, ook in Nederland. Met de documentaire 'Beperkt houdbaar' van Sunny Bergman (2007) is schaamlippencorrectie ook een bekende ingreep geworden. Cijfers zijn niet bekend, maar het aantal schaamlipcorrecties correleert met het toenemend aantal klinieken die deze operatie aanbieden (Davison & West, 2008). Het gaat hier om het corrigeren van labia hypertrofie, dat is het verschil in maat van de kleine, binnenste schaamlippen met de buitenste schaamlippen van vrouwelijke genitaliën. Er zijn verschillende redenen waarom vrouwen overgaan tot correcties: soms zijn er functionele redenen (pijn bij het sporten of bij seksueel verkeer, aandrang van de partner), soms psychologische redenen (een laag zelfbeeld en afschuw van de eigen genitaliën), maar

de meest voorkomende reden is de cosmetische: vrouwen zouden bang zijn dat de schaamlippen zichtbaar zijn buiten strakke kleding en na het scheren van de schaamdelen (Goodman, 2009).

De drie belangrijkste discussies over schaamlippencorrecties betreffen de keuzevrijheid van vrouwen voor correcties (ook als er geen functionele redenen zijn), de betrouwbaarheid van informatie aan vrouwen en tot slot juridische en ethische aspecten (Hart et al., 2010). Wat betreft de keuzevrijheid: door alle onderzoekers wordt erkend dat vrouwen de vrijheid hebben om te doen met hun lichaam wat ze willen en een correctie te ondergaan. De vraag wordt evenwel opgeworpen of vrouwen wel eigen keuzes maken. Door sociale controle en de media kunnen vrouwen zodanig worden beïnvloed dat ze zich verplicht voelen de ingreep te ondergaan (Braun, 2009). Toch worden deze operaties gerechtvaardigd op grond van vrije keuze. Vrouwen geven aan dat ze niet tevreden zijn over hun geslachtsdelen en artsen zijn daarop begonnen om nieuwe methoden te ontwikkelen. Vrouwen komen zelf met hun verzoek naar artsen toe. Anderzijds bestaat er inmiddels erg veel reclame en wordt schaamlippencorrectie in de media gepropageerd en als normaal gepresenteerd. Vrouwen kunnen daardoor onzeker worden en daarom kiezen voor een correctie. Er is dan dus geen sprake van dwang, maar impliceert de afwezigheid daarvan vanzelfsprekend de aanwezigheid van keuzevrijheid? De keuze voor een operatie wordt niet gezien als cultureel bepaald, maar de vraag is wat hier met het begrip cultuur wordt bedoeld. Media en reclame maken ook deel uit van de cultuur waar mensen in leven (Braun, 2009; Tiefer, 2008).

Belangrijk is daarom of de informatie die vrouwen ontvangen wel betrouwbaar

is. Uit onderzoek blijkt dat vrouwen onrealistische voorstellingen ontwikkelen over hoe hun vagina er na de operatie uit zal zien. Gezien de grote verschillen in vagina's is er geen standaardmaat te geven; vrouwen zijn dus afhankelijk van de informatie van artsen, die echter tegelijkertijd ondernemers zijn en er belang bij hebben deze operaties te 'verkopen' (Lloyd, 2005). Ook de reclames met de boodschap dat deze correcties meer seksueel genot opleveren, zijn dubieus. Voor een dergelijke claim zijn geen duidelijke bewijzen; eerder het tegendeel: correcties kunnen zelfs seksueel genot doen afnemen door littekenweefsel, infecties en complicaties (Derrick, 1998; Lloyd, 2005). In een interview in Opzij geeft Paarlberg aan dat schaamlippencorrecties niet ethisch zijn, omdat deze operaties medisch gezien niet noodzakelijk zijn, ook niet voor functionele klachten. Gynaecologen zien geen relatie tussen pijnklachten of ongemak en de omvang van schaamlippen (Brandt, 2008). Maar als deze correcties alleen cosmetisch zijn, kunnen ze dan verboden worden? Er worden meer operaties uitgevoerd om mensen 'mooier' te maken zonder medische noodzaak, zoals bijvoorbeeld borstvergrotingen. Schaamlippencorrecties daarentegen kennen een specifieke associatie, namelijk met meisjesbesnijdenis. Er is geen leeftijdsgrens aan gesteld. Op internet circuleren verhalen dat het al gebeurt vanaf twaalf jaar.⁴ Misschien dat individuele artsen leeftijdsgrenzen stellen – bijvoorbeeld zestien jaar voor schaamlippenreconstructie –, maar wettelijk ligt er niets vast. Meten we dan niet met twee maten? Besneden volwassen vrouwen die opengemaakt zijn voor een bevalling mogen niet meer in oude staat terug gebracht worden, omdat dit geldt als besnijdenis, maar twaalfjarige

meisjes kunnen zonder hindernis schaamlippencorrecties ondergaan.

Het 'wij' van de autonomie

Wat betekenen de discussies over jongensbesnijdenis en schaamlippenreconstructie nu voor het debat over schadelijke culturele praktijken? Essén en Johnsdotter (2004) komen, evenals Brandt (2008), tot de conclusie dat meisjesbesnijdenis en schaamlippencorrecties volgens de Deense wetgeving en volgens de omschrijving van de World Health Organisation als gelijksoortig gezien moeten worden, maar toch is schaamlippencorrectie niet strafbaar (Braun, 2009). Het wordt gerechtvaardigd vanuit keuzevrijheid, terwijl meisjesbesnijdenis als strafbaar wordt gezien vanuit de gedachte dat het om cultuur en sociale druk gaat (Bartels, Van der Kwaak & Bartels, 2002). De vraag is dan op welk moment er sprake is van een omslagpunt. Braun stelt: *'Women are invited into a regime of vulval choice and desire; the vulva has become another part of the female body to be scrutinised, worked on, and improved, but within narrow aesthetic bounds.'* (2009, p. 244). In de discussies en beleidsnota's over STP worden al deze nuances en de parallellen tussen bijvoorbeeld schaamlippenreconstructies en meisjesbesnijdenis nauwelijks behandeld. Doordat cultuur en de dwingende invloed ervan vooral wordt toegeschreven aan allochtone groepen en het bij autochtonen vooral zou gaan om autonomie en eigen keuze, dient het vertoeg over STP vooral de constructie van 'de ander'. Merry (2003) wijst erop dat deze tendens om problemen te culturaliseren de verantwoordelijkheid voor de problemen van vrouwen in rijke landen verschuift naar lokale groepen en in het bijzonder naar de mannen in die groepen die de vrouwen 'immers' onderdrukken. Er wordt

geen rekening gehouden met het gegeven dat ook deze vrouwen diverse motieven kunnen hebben voor bepaalde praktijken. In bovenstaande gevalbeschrijvingen zien we dat meisjesbesnijdenis als cultureel bepaald wordt gezien, dat jongensbesnijdenis naar een overgangspunt lijkt te gaan en dat schaamlippencorrectie vanuit de associatie met keuzevrijheid nauwelijks ter discussie staat.

Het overzicht in deze paragraaf ondersteunt Schinkels stelling dat het cruciale onderscheid bij beleidsnota's en discussies over burgerschap gaat om autochtoon versus allochtoon. Van allochtonen worden de etniciteit, de religie (al dan niet radicaal) en de cultuur gethematiseerd, met als gevolg dat er een *'dispensation of ethnicity'* plaatsvindt voor autochtonen (Schinkel, 2010, p. 274). 'Nederlands' wordt zo de norm en tegelijkertijd een neutrale categorie, en alles wat etnisch is, wordt intrinsiek problematisch. Zoals Winter, Thompson en Jeffreys (2002) laten zien in hun analyse van het begrip STP in de benadering van de Verenigde Naties, is STP gebaseerd op een hiërarchie tussen westers en niet-westers, vooral door het onderscheid modern-traditioneel (of cultureel). STP is daarmee een nieuwe vorm van seksuele regulering die in Europa vooral gericht is op migranten en hun nakomelingen. In termen van burgerschap en morele gemeenschap betekent dit dat het voor migranten noodzakelijk is dat zij de seksuele rechten en vrijheden erkennen en STP afkeuren (vergelijk Scott, 2009).

Cultuur, lichaam, seksualiteit en autonomie

Het onderscheid tussen autonomie enerzijds en cultuur anderzijds dat in de debatten over meisjesbesnijdenis en huwelijksdwang duidelijk wordt, staat dus in dienst

van de constructie van 'de ander'. Bij die constructie speelt – zoals gezegd – een specifieke invulling van de begrippen cultuur en autonomie een rol. Dat verdient hier nog een verdere uitwerking. Op basis van Mahmood (2005) en Mack (2005) laat Scott (2009) zien hoe begrippen als *agency* en autonomie geïnstrumentaliseerd worden om bijvoorbeeld het dragen van een hoofddoek te verwerpen. Beiden gaan uit van Foucault's definitie van subjectivering: *'The very processes and conditions that secure a subject's subordination are also the means by which she becomes a self-conscious identity and agent'* (Mahmood, 2005, p. 17). Degenen die de hoofddoek verwerpen gaan uit van een autonomie- en agency-begrip waarbij een individu vrijelijk kiest en niet beïnvloed wordt door de druk van de omgeving of onder sociale druk toch een eigen keuze kan maken. Ook bij het begrip schadelijke traditionele praktijken speelt dit een rol (Winter, Thompson & Jeffreys, 2002). Vrouwen en kinderen die het 'slachtoffer' zijn van schadelijke culturele praktijken zouden iedere vorm van autonomie en agency ontberen, terwijl in de 'westerse' opvatting vrouwen juist allerlei rechten hebben en vrij hun keuzes zouden maken zoals voor schaamlippencorrecties.

Wanneer we op basis van Scott opnieuw kijken naar bijvoorbeeld de discussie over partnerkeuze dan kunnen we zien dat de dichotomische opvatting over autonomie niet houdbaar is. Aan de ene kant zien we dat zich onder migranten met betrekking tot partnerkeuze eenzelfde proces van individualisering voltrekt als onder autochtonen in West-Europa onder invloed van de verzorgingsstaat (Storms & Bartels, 2008; Coontz, 2005). Anderzijds blijkt ook aan het romantische vrije keuze huwelijk dat autochtonen zou typeren, een proces van 'soort zoekt soort' ten grondslag te lig-

gen (De Hoog, 2005). Dat begint bij de ouders en de opvoeding die de kinderen genieten. Er is vaak geen directe bemoeienis van ouders, maar indirect is er wel degelijk sprake van sturing. De vriendenkring bekleedt een tweede belangrijke rol. Groepsvorming naar interesses in muziek, kleding, werk, sport, religie of politieke kleur bepalen een sociale context van gelijken. Partnerkeuze komt veelal binnen dit netwerk tot stand. Bij interetnische huwelijken worden grenzen overschreden en het zijn met name vrouwen die zich daar goed bewust van zijn (Hondius, 1999). Desalniettemin worden de discussies over schadelijke praktijken gevoerd met in het achterhoofd de norm dat autochtonen zelfbewuste, en *self-made* burgers zijn (vergelijk Schinkel, 2010; Winter, Thompson & Jeffreys, 2002).

Tegenover de utopie van het vrije individu staat een cultuurbegrip dat behoort bij het idee van schadelijke praktijken en waarin autonomie volledig ontkend wordt. Het cultuurbegrip waar STP vanuit gaat, gaat bijna altijd over groepen waar mannen dominant zouden zijn. Deze culturen zijn daarmee intrinsiek vrouwonvriendelijk, hetgeen ook blijkt uit het feit dat STP vooral betrekking heeft op praktijken die schadelijk geacht worden voor vrouwen. De *locus* van vrouwenonderdrukking ligt in die opvatting van STP in het domein van normen en waarden die resulteren in bepaalde praktijken. STP is daarmee eigenlijk een tautologie zoals Winter, Thompson en Jeffreys, (2002) dan ook terecht stellen: als cultuur gedomineerd wordt door mannen en altijd ten dienste staat van de mannelijke dominantie, dan zijn culturele praktijken per definitie schadelijk voor vrouwen.⁵ Cultuur en traditie worden gezien als de katalysatoren voor vrouwenonderdrukking, iets dat niet zou passen in een moderne samenleving. Integratie in een moderne

samenleving zou vrouwen 'bevrijden' van dergelijke vormen van onderdrukking en tegelijkertijd is de mate waarin vrouwen niet meer onderworpen worden aan dergelijke praktijken een maatstaf voor integratie, zoals volgend citaat uit de inleiding van de recente integratienota laat zien (VROM, 2007):

Tegelijkertijd moet worden onderkend dat er allochtone Nederlanders zijn die teruggetrokken leven in hun eigen etnische kring en geloof, min of meer met de rug naar de samenleving toe. Deze groep bevestigt bij autochtonen het beeld dat de islam niet verenigbaar zou zijn met de moderne samenleving. Deze groep voelt zich niet medeverantwoordelijk voor de leefbaarheid in de eigen buurt. De etnische solidariteit maakt ook dat geen afstand wordt genomen van tradities of gedragingen (bijvoorbeeld uithuwelijken) die zich niet verhouden met onze rechtsstaat (in dit geval vrijepartnerkeuze) uit angst voor afwijzing in eigen kring.

In het onderzoek naar partnerkeuze en huwelijksdwang door De Koning en Bartels (2005) en Storms en Bartels (2008) ging het over migrantengroepen. Dit betekent dat al in de opdracht van respectievelijk de Adviescommissie Vreemdelingenzaken in Nederland en het Europese Daphne-project (Daphne, 2009) huwelijksdwang specifiek werd toegeschreven aan bepaalde etnische groepen. Zoiets is eigenlijk alleen zinvol, wanneer men cultuur ziet als een homogene entiteit, een eigenschap van mensen waarmee de ene groep van de andere kan worden onderscheiden. Op deze manier kan de 'wij'-groep van 'de ander' worden onderscheiden en vormt de instroom en aanwezigheid van mensen 'met een andere cultuur' per definitie een probleem voor iedere staat. Tevens stelt een dergelijk cul-

tuurbegrip de dragers van een bepaalde cultuur voor als dragers en niet meer dan dat. Het hebben van een bepaalde cultuur maakt dat vrouwen die daaronder zouden vallen, per definitie het risico lopen uitgetrouwlijkt te worden of besneden te worden, waardoor de mannelijke dominantie in die groep intact blijft. Weliswaar spreekt men over 'risicogroepen', waardoor de directe relatie tussen bepaalde normen en waarden aan de ene kant en schadelijke praktijken aan de andere kant enigszins open blijft, maar het uitgangspunt blijft toch een monolithisch en essentialistisch perspectief. In de discussie is wel aandacht voor migrantenvrouwen (zoals Hirsi Ali) die STP afwijzen, maar nauwelijks voor mensen met een alternatieve visie op meisjes- en vrouwenbesnijdenis (zie Ahmadu & Shweder, 2009). Ook migranten die actief actie voeren tegen meisjesbesnijdenis merken alleen allochtone etnische groepen aan als risicogroepen voor schadelijke praktijken.

Het gaat ook bij huwelijksdwang vooral om vrouwen die 'risico lopen'; in een dergelijke formulering wordt agency eveneens als afwezig bij vrouwen voorondersteld. De reden waarom deze vrouwen risico lopen is, opnieuw, het idee dat 'de cultuur' van deze groepen per definitie vrouwenonvriendelijk is vanwege de 'traditionele opvattingen' van mannen. Uit het hierboven genoemde citaat van het Daphne-project blijkt al dat het voorkomen van deze praktijken vooral wordt gelokaliseerd in zogenaamde wij-culturen waar het individu ondergeschikt zou zijn aan de gemeenschap. Ook het volgende citaat uit het verslag van een Algemeen overleg van de minister voor Vreemdelingenzaken en Integratie (2003) met de kamer over het integratiebeleid wijst hierop:

Veel allochtone vrouwen brengen van daar een leefpatroon met zich dat de integratie in ieder geval niet bevordert. Zij hebben weinig of geen opleiding, zijn ondergeschikt aan hun man en hebben geen mogelijkheden om deel te nemen aan het openbare leven. Als zij het recht op seksuele zelfbeschikking of zelfbeschikking in het algemeen opeisen, lopen zij het risico van geweldadige acties.

Voor de mannen bestaat in een dergelijk cultuurbegrip overigens eveneens nauwelijks agency; de misogyne cultuur maakt van hen per definitie een vrouwenonderdrukker. De wijze waarop klasse in de vorm van sociaal en cultureel kapitaal hier een rol speelt, blijft buiten het gezichtsveld. De enige die in dit proces agency hebben zijn de instituties die een dergelijk cultuurbegrip opleggen aan een hele categorie mensen. Daar tegenover staat dan de constructie van de Nederlandse identiteit en cultuur als een cultuur die zou berusten op individuele vrijheden en autonomie voor iedereen, maar in relatie tot het integratiedebat in het bijzonder voor vrouwen. Eventuele schadelijke 'Nederlandse' praktijken worden als het ware 'onschadelijk' gemaakt doordat ze zouden berusten op eigen vrije keuze of – wanneer ze moeilijk daarmee te rijmen zijn – als het resultaat van een individuele pathologie, drank- of drugsmisbruik en problemen van 'relationele aard'.

Terug naar burgerschap

Het is een goede zaak wanneer bij integratie en burgerschap aandacht wordt gegeven aan het bestrijden van ongelijkheid tussen mannen en vrouwen en aan geweld tegen vrouwen. We kunnen echter grote vraagtekens zetten bij beleid dat uitgaat van het begrip schadelijke traditionele praktijken. We

hebben in dit artikel laten zien dat burgerschap en integratie niet alleen betrekking hebben op een juridische status, maar dat het ook gaat om het behoren bij de morele gemeenschap. Burgerschap wordt daarbij steeds cultureler ingevuld en de discussies en het beleid met betrekking tot schadelijke praktijken zijn daar een voorbeeld van. De culturalisering van burgerschap vindt grotendeels plaats op basis van gender en seksualiteit en werkt als basis voor de constructie van alteriteit. Cultuur, etniciteit en tradities horen in de opvattingen over burgerschap bij allochtonen, terwijl de morele gemeenschap van 'de' Nederlander zich kenmerkt door vrijheid, autonomie en sekselijkheid. Dat is althans de norm. Daartegenover staat een toewijzing van cultuur aan allochtone groepen op een manier die uit gaat van cultuur als vrouwonvriendelijk en gedomineerd door mannen én een cultuurbegrip dat alle autonomie en agency van vrouwen én mannen ontkent.

Dit resulteert in een onmogelijke situatie voor allochtonen. Bepaalde praktijken, zoals gearrangeerde huwelijken en vrouwenbesnijdenis, worden bekritiseerd en bestreden omdat zij tegen de autonomie van vrouwen in zouden gaan, maar de desbetreffende groepen worden tegelijkertijd gecategoriseerd op een manier die autonomie per definitie ontkent. Hierdoor ontstaat op vier manieren een tweederangs burgerschap voor migranten. Allereerst kunnen zij weliswaar formeel burgerschap hebben, maar dat wil nog niet zeggen dat zij deel uit maken van de Nederlandse morele gemeenschap; een onderscheid dat bij autochtonen niet wordt gemaakt. Ten tweede is er sprake van een gegenderde vorm van uitsluiting op basis van de wijze waarop cultuur en autonomie in de discussies worden ingevuld. Vrouwelijke migranten worden gezien als slachtoffers van de misogyne

cultuur waar zij toe behoren waar mannen het voor het zeggen zouden hebben. De mannelijke migranten zijn daarmee per definitie onderdrukkers die onmondige vrouwen onderwerpen aan praktijken die haaks staan op 'onze' morele gemeenschap. Ten derde maakt de mythe dat Nederlandse vrouwen volledig vrije individuen zijn, die hun keuzes kunnen maken zonder dat ze beïnvloed worden door de omgeving, integratie van allochtone vrouwen onmogelijk. Ze kunnen namelijk nooit aan dat ideaalbeeld van vrije keuze voldoen. Enerzijds, omdat ze uit culturen zouden komen waarin vrouwen per definitie ondergeschikt zijn aan mannen, anderzijds, omdat het ideaal van volledig vrije keuze geen reëel bestaande situatie is. Ten vierde is de culturalisering van burgerschap en het onderscheid in formeel en moreel burgerschap een manier om de controle van de staat te vergroten. Op basis van ons onderzoek kunnen we deze suggestie ondersteunen; de in- en uitsluiting van burgers in de morele gemeenschap vindt plaats langs de lijn van gender en beleid. Traditionele schadelijke praktijken worden vastgesteld door de overheid en migranten hebben daar part nog deel aan, behalve dan als object van integratiebeleid. In het debat over bijvoorbeeld vrouwenbesnijdenis en gedwongen huwelijken komen wel migrantenvrouwen aan het woord die sterk gekant zijn tegen dergelijke praktijken, maar er zijn nauwelijks vrouwen te horen die een alternatieve visie bepleiten. Zo kunnen ouders bijvoorbeeld heel begrijpelijke redenen hebben om de partnerkeuze van hun dochter af te keuren en in te grijpen wanneer die jongere in een drugs- en/of prostitutiecircuits verkeert. In het geval van het debat over meisjesbesnijdenis werden (allochtone en autochtone) stemmen zeer fel veroordeeld toen zij een niet-mutulerende vorm bepleitten (prik)

om mutulerende vormen te voorkomen. Er was geen discussie mogelijk. Het idee van cultureel burgerschap en integratie impliceert zo een cultuurperspectief waarin agency afwezig is en zij maakt vrouwen monddood. Vrouwen hebben alleen toegang tot het debat wanneer ze de gewenste normen en waarden ondersteunen.

Noten

- 1 Beschrijvingen en strategieën om deze praktijken tegen te gaan vragen een genuanceerde benadering. Dit komt in andere publicaties aan de orde.
- 2 Dank aan anonieme referenten en redactie voor commentaar op dit artikel.
- 3 Mede gebaseerd op onderzoek in 2010 door studenten antropologie van de Vrije Universiteit Jorien Hart, Elisa Matse, Stéphanie van Noord, Marloes Rendering, Johanna van Rijn, Femke Stoutjesdijk (Zie Hart et al., 2010).
- 4 <http://www.medischforum.nl/onderwerp/1173/350>, Sandra 11, geplaatst op 09-02-2006 19.03
- 5 Het is met name Okin (1999) die deze lijn volgde en de relatie tussen feminisme en multiculturalisme daarom ter discussie stelde.

Literatuur

- Ahmadu, F. & Shweder, R.A. (2009). Interview with Fuambai Ahmadu on 'Disputing the myth of sexual dysfunction in circumcised women'. *Anthropology Today*, 23(6), 14-17.
- Bartels, E., Kwaak, A. van der & Bartels, H. (2002). Meisjesbesnijdenis in justitieel perspectief. *Proces*, 81(3-4), 49-54.
- Bartels, K., & Haaijer, I. (1992). 's Lands wijs 's lands eer? *Vrouwenbesnijdenis en Somalische vrouwen in Nederland*. Rijswijk: WVC/Centrum Gezondheidszorg voor Vluchtelingen, Pharos.
- Brandt, E. (2008). Lippen knippen. *Gynaecologie Marieke Paarlberg voert ontmoedigingsbeleid tegen schaamlipverkleining. OPZIJ*, 36(3), 52-55.
- Beleidsbrief Emancipatie en familie zaken (2003). Tweede Kamer der Staten-Generaal, vergaderjaar 2002-2003. [WWW document]. URL:<http://www.iiav.nl/epublications/2002/>

- beleidsbrief_emancipatie_2003.pdf [3 november 2010].
- Braun, V. (2009). The women are doing it for themselves. *Australian Feminist Studies*, 24(60), 233-249.
- Buitelaar, M. (2002). Negotiating the rules of chaste behaviour: re-interpretations of the symbolic complex of virginity by young women of Moroccan descent in the Netherlands. *Ethnic and Racial Studies*, 25(3), 462-489.
- Burg, A. van der (1991). Over het besnijden van meisjes, vrouwen en jongens. Is een verbod op zijn plaats? *Medisch Contact*, 46 (01/32), 921-922.
- Butler, J. (2008). Sexual politics, torture, and secular time. *British Journal of Sociology*, 59(1), 1-23.
- Carpenter, C.R. (2004). Some other conceptual problems. *International Feminist Journal of Politics* 6(2), 308.
- Coontz, S. (2005). *Marriage, a history: from obedience to intimacy, or how love conquered marriage*. New York: Viking Press.
- Daphne (2009). Active against forced marriage. Recommendations Hamburg. <http://www.hamburg.de/contentblob/1406660/data/dokumentation-eng.pdf> of http://www.movisie.nl/onderwerpen/huwelijksdwang/Docs/Active_Against_Forced_Marriage.pdf
- Davison, S. & West, J. (2008). Labiaplasty and Labia Minora reduction, *eMedicine*. [WWW document]. URL: <http://emedicine.medscape.com/article/1372175-overview> [18 februari 2010].
- Dekker, W., Hoffer, C. & Wils, J.P. (2005). *Besnijdenis, lichamelijke integriteit en multiculturalisme. Een empirische en normatief-ethische studie*. Budel: Damon.
- Derrick, L. (1998). Dr. Tight. *JENdA, Journal of Culture and African Women Studies*, 1(1), 1-4.
- Essén, B. & Johnsdotter, S. (2004). Female genital mutilation in the West: traditional circumcision versus genital cosmetic surgery. *Acta Obstetrica et Gynecologica Scandinavica*, 83(7), 611-613.
- Goodman, M. (2009). A large multicenter outcome study of female genital plastic surgery. *Journal of Sexual Medicine*. [WWW document]. URL: <http://www3.interscience.wiley.com/journal/119878168/issue> [13 februari 2010].
- Hart, J.E., Matse, S., Noord, S. van, Rendering, M., Rijn, J. van & Stoutjesdijk, F. (2010). Onderzoeksrapport: *meisjesbesnijdenis en schaamlipcorrecties*. Bachelorproject Sociale en Culturele Antropologie. Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Het Parool (2010). 'Treurig lot voor veel moslima's' 25 september 2010. [WWW document]. URL: <http://www.parool.nl/parool/nl/5/POLITIEK/article/detail/1016352/2010/09/25/Treurig-lot-voor-veel-moslima-s.shtml> [15 oktober 2010].
- Hooghiemstra, E. (2003). *Trouwen over de grens. Partnerkeuze van Turken en Marokkanen in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Hoffer, C. (1990). *Moslimbesnijdenissen in Nederland*. Leiden: LIDESCO (Leiden Institute of Development Studies and Consultancy Services).
- Hondius, D. (1999). *Gemengde huwelijken, gemengde gevoelens: aanvaarding en ontwijking van etnisch en religieus verschil in Nederland sinds 1945*. Den Haag: SDU.
- Hoog, K. de (2005). Partnerselectie. Manoeuvreren tussen sociale druk en individuele vrijheid. In J. Kok & M.H.D. van Leeuwen (Red.). *Genegenheid en gelegenheid. Twee eeuwen partnerkeuze en huwelijk*. Amsterdam: Aksant.
- Kane, J. (2008). *Schadelijke Traditionele Praktijken*. Daphne-programma, Brussel, EU [WWW document]. URL: http://ec.europa.eu/justice_home/daphnetoolkit/files/others/booklets/03_daphne_booklet_3_nl.pdf [4 november 2010].
- Karim, R. & Hage, J. (2008). Jongens wel, meisjes niet. *Medisch Contact*. 38, 1536-1539.
- Kater, L. & Evers, R. (1997). Besnijden is zonder risico's. *NRC/Handelsblad* 1/5/1997.
- Koning, M. de & Bartels, E. (2005). *Over het huwelijk gesproken. Partnerkeuze en gedwongen huwelijken onder Marokkaanse, Turkse en Hindostaanse Nederlanders*. Den Haag: Adviescommissie Vreemdelingenzaken. [WWW document]. URL: www.acvz.com/publicaties/Vs-ACVVZ-NR9-2005-pdf.
- voorstudie nr.9.
- Koning, M. de (2010). Understanding Dutch Islam: Exploring the relationship of Muslims with the state and the public sphere in the Netherlands. In H. Moghissi & H. Ghorashi (eds.), *Muslim*

diaspora in the West negotiating gender, home and belonging (p. 181-197). Burlington: Ashgate Publishing.

- Kwaak, A. van der, Bartels, E. & Meuwese, S. (2003). *Strategieën ter voorkoming van besnijdenis bij meisjes. Inventarisatie en aanbevelingen*. Den Haag: ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid.
- Lloyd, J. (2005). Female genital appearance: 'normality unfolds'. *BJOG: International Journal of Obstetrics and Gynaecology*, 112(5), 643-646.
- Maassen, H. (2010). Sta symbolische vrouwenbesnijdenis toe. *Medisch Contact*, 21, 943.
- Mack, P. (2005). Religion, feminism, and the problem of agency: reflections on eighteenth-century Quakerism. In S. Knott & B. Taylor (Eds.), *Women, gender and enlightenment* (p. 434-459). Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Mepschen, P.J.H. (2009). *Erotics of persuasion. sexuality and the politics of alterity and autochthony*. (Amsterdam: Amsterdam School for Social Science Research, ASSR). [WWW document]. URL: <http://www.assr.nl/conferences/documents/Burgerschap-EroticsOfPersuasionbyPaulMepschen.pdf> [20 november 2009].
- Merry, S.E. (2003). Human rights law and the demonization of culture (and anthropology along the way). *PoLAR: Political Legal Anthropology Review* 26(1), 55-76.
- Ministerie van VROM/WWI (2007). Integratienota 2007-2011. *Zorg dat je erbij hoort!* [WWW document]. Ministerie van VROM/WWI. URL: <http://www.rijksoverheid.nl/bestanden/documenten-en-publicaties/brochures/2007/11/01/integratienota-2007-2011-zorg-dat-je-erbij-hoort/w1009.pdf> [1 november 2010].
- Mulder, J.H. (2008). Buig vrouwenbesnijdenis om in onschuldige, symbolische traditie. *Medisch Contact*, 21, 912.
- Nieuwenhuijzen-Kruseman, A. & Dijk, G. van (2010). Jongensbesnijdenis krachtig ontmoedigen. *Medisch Contact*, 21, 944-947.
- Okin, S.M. (1999). Is multiculturalism bad for women? In S.M. Okin, J. Cohen, M. Howard & M.C. Nussbaum (eds), *Is multiculturalism bad for women?* (p. 9-24). Princeton: Princeton University Press.
- Ploeger, D. (2007). Leren praten over vrouwenbesnijdenis. *Medisch Contact*, 6, 242-244.
- Rapportage Integratiebeleid Etnische Minderheden 2003* (2003). Verslag van een Algemeen Overleg. Tweede Kamer, vergaderjaar 2003-2004, 29 203, nr. 9 [WWW document]. URL: <http://www.degeschiedenisvaninburgering.nl/docs/AOminderheden.pdf> [1 november 2010].
- Roex, I., Stiphout, S. van & Tillie, T. (2010). *Salafisme in Nederland; aard, omvang en dreiging*. Amsterdam: IMES.
- Roggeband, C. & Verloo, M. (2007). Dutch women are liberated, migrant women are a problem. *Social Policy and Administration*, 41 (3), 271-288.
- Rooden, P. van (1996). *Religieuze regimes: over godsdienst en maatschappij in Nederland 1570-1990*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Schinkel, W. (2010). The virtualization of citizenship. *Critical Sociology*, 36(2), 265-283.
- Scott, J.W. (2009). *Sexularism*. RSCAS *Distinguished Lecture 2009/01*. [WWW document]. URL: <http://cadmus.eui.eu/handle/1814/11553> [5 Oktober 2010].
- Sterckx, L. & C. Bouw (2005). *Liefde op maat. Partnerkeuze van Turkse en Marokkaanse jongeren*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Stolcke, V. (1995). Talking culture: new boundaries, new rhetoric's of exclusion in Europe. *Current Anthropology* 36(1), 1-24.
- Storms, O. & Bartels, E. (2008). *De keuze van een huwelijkspartner. Een studie naar partnerkeuze onder groepen Amsterdammers*. Onderzoeksrapport. Amsterdam: Vrije Universiteit, Faculteit Sociale Wetenschappen, Afdeling Sociale en Culturele Antropologie.
- Tiefer, L. (2008). Female genital cosmetic surgery: freakish or inevitable? Analysis from medical marketing, bioethics and feminist theory. *Feminism & Psychology*, 18(4), 466-479.
- Tonkens, E., Hurenkamp, & J.W. Duyvendak, J.W.. (2008). *Culturalization of citizenship in the Netherlands*. Amsterdam: Amsterdam School for Social Science Research

(ASSR). [WWW document]. URL: <http://www.assr.nl/conferences/documents/StaffsempaperTonkens41108.pdf> [10 December 10 2009].

Veerman, T., Hendriks, A. & Smith, J. (1995). Recht doen aan de gezondheid(sbelangen) van kinderen. Het overheidsbeleid inzake polioïncinatie en meisjes- en jongetjesbesnijdenis, aan de grondrechten getoetst. *Recht en kritiek*, 21, 136-165.

Verkaaik, O. (2008). *The cachet dilemma: Ritual and agency in new Dutch nationalism*. Amsterdam: Amsterdam School for Social Science Research (ASSR).

Vermeulen, B.P. (2007). *Vrijheid, gelijkheid, burgerschap. Over verschuivende fundamente van het Nederlandse minderhedenrecht en -beleid: immigratie, integratie, onderwijs en religie*. Den Haag: Sdu Uitgevers.

Weiss, H., Larke N., Halperin, D. & Schenker, I. (2010). Complications of circumcision in male neonates, infants and children: a systematic review. *BMC Urology* 10(2). <http://www.biomedcentral.com/content/pdf/1471-2490-10-2.pdf>

Winter, B., Thompson, D. & Jeffreys, S. (2002). The UN - Approach to harmful traditional practices. *International Feminist Journal of Politics*, 4(1), 72-94.



Bruidsjurken Foto: Marije Koudstaal