

De historische hoofddoek

Het Franse debat over kwesties rond de islam laat vooral zien hoe het niet moet

De laïcité moet in Frankrijk in de eerste plaats de strikte scheiding van kerk en staat waarborgen. Maar deze variant van het secularisme zweeft zelf tussen redelijkheid, geloof en ideologie.

In het Nederlandse debat over integratie, islam en de scheiding van kerk en staat wordt met enige regelmaat verwezen naar de Franse discussie over deze onderwerpen. Critici van het multiculturalisme, zoals Herman Philipse, Ayaan Hirsi Ali, Paul Cliteur, Afshin Ellian en Sylvain Ephimenco, bepleiten dat Nederland een voorbeeld neemt aan het Franse republikanisme, dat een strikte scheiding van kerk en staat voorstaat. In Frankrijk bestaat echter evenmin consensus over wat deze scheiding precies impliceert en wat daaruit volgt voor de plaats van moslims in de samenleving. Om die reden is het zinvol kennis te nemen van de ambivalenties en tegenstrijdigheden in het Franse debat.

Debatten over integratie worden in Frankrijk vooral gevoerd in termen van de *laïcité*. Deze Franse variant van het secularisme moet in de eerste plaats de strikte scheiding van kerk en staat waarborgen. De *laïcité* is gebaseerd op een wet uit 1905 die stelt dat de Republiek de vrijheid van godsdienst garandeert, maar dat zij geen enkele religie ideologisch of financieel ondersteunt. Dit wordt ook wel de 'neutraliteit van de staat' tegenover religie genoemd. Volgens velen impliceert *laïcité* daarnaast dat religie een privéaangelegenheid behoort te zijn en volgens sommigen dat overheidsdienaren en zelfs leerlingen van openbare scholen in de publieke ruimte geen zichtbare uiting mogen geven aan hun religie. Dit laatste is echter in Frankrijk zelf niet onweersproken.

Hoe centraal de *laïcité* staat in de debatten over de positie van islamitische migranten in Frankrijk, bleek vooral tijdens de hoofddoekenaffaires. Meestal dateert men het begin van deze affaires in 1989, toen drie leerlingen in een Parijse buitenwijk van school werden gestuurd omdat zij weigerden in de klas hun hoofddoek af te doen. De affaires bereikten hun voorlopige hoogtepunt in 2004, toen het Franse parlement een wet aannam die het dragen van 'opvallende religieuze tekens' als hoofddoeken voor leerlingen van openbare scholen verbood. Dit gebeurde mede op advies van de door president Chirac ingestelde Commissie Stasi, die eind 2003 een rapport publiceerde over de *laïcité* en de wenselijkheid van wetgeving over 'opvallende religieuze tekens'.

'OOK FRANKRIJK HEEFT ALTIJD MET DE SCHEIDING VAN KERK EN STAAT GESCHIPPERD.'

De *laïcité* vervult een centrale rol in de Franse nationale geschiedschrijving. Volgens de meest gangbare visies op het moderne Frankrijk namen de republikeinen, als voorstanders van de verlichting en de Franse Revolutie, het vanaf de achttiende eeuw op tegen de klerikale katholieken, die de invloed van de kerk op de staat verdedigden. Met name in de negentiende eeuw concentreerde het conflict tussen deze 'Twee Frankrijken' zich op het beperken van de invloed van de jezuïeten op het onderwijs. De republikeinen wilden het onderwijs 'laïciseren' omdat zij zich er in toenemende mate van bewust werden dat voor een republiek niet alleen een grondwet nodig is, maar ook een goed opgeleide bevolking die zich niet de wet laat voorschrijven door het religieuze gezag. Een voorlopig evenwicht in de strijd werd bereikt met de aanneming van de genoemde wet van 1905, die de kerk definitief van de staat scheidde en tegelijk de vrijheid van godsdienst garandeerde.

Op deze wet beroepen voorstanders van de hoofddoekenwet zich tegenwoordig vaak wanneer zij bepleiten dat de islam zich aan de *laïcité* moet aanpassen. Zij zien de islam als een religie die net als het katholicisme van weleer gepacificeerd moet worden door de staat, door haar uit het publieke leven te verwijderen en in een privéaangelegenheid te transformeren. Het is dan ook niet toevallig dat de hoofddoekenaffaires in de Franse publieke perceptie zijn begonnen in 1989, het jaar van de tweehonderdste verjaardag van de Revolutie. Ook ondertekende in dat jaar een aantal Franse intellectuelen een petitie over het dreigende 'München van de Republiek' als de hoofddoek op school werd toegestaan.

Het is echter de vraag of het kader van de *laïcité* volstaat om de plaats van de islam en de moslims in het hedendaagse Frankrijk te beoordelen. Pierre-Jean Luizard's *Le choc colonial et l'islam*, John Bowens *Why the French Don't Like Headscarves* en Charlotte Nordmann's *Le foulard islamique en questions* benadrukken alle drie de relevantie van de Franse koloniale geschiedenis voor een beter begrip van de plaats van de islam in het huidige Frankrijk. De auteurs laten zien hoe de islam al tijdens de kolonisatie van grote delen van Afrika en het Midden-Oosten, en in het bijzonder van Algerije, een politieke kleur heeft gekregen die zij ook in Frankrijk niet meer zomaar kan verliezen. In hun benadering garandeert de *laïcité* niet meer vanzelfsprekend de neutraliteit van de staat tegenover religie. In plaats daarvan analyseren ze de *laïcité* als deel van de politieke geschiedenis en laten ze zien dat dit ook een instrument is voor de Franse staat om bevolkingsgroepen en individuen te controleren en te sturen.

'BIJ DE TOTSTANDKOMING VAN DE HOOFDDOEKENWET ZIJN JUIST DIE VROUWEN
UITGESLOTEN DIE ER IN NAAM VAN Zouden PROFITEREN.'

De historicus Luizard zet die zienswijze stevig in. 'De laïcité is het wapen van de nieuwe kruisvaarders!' is het citaat waarmee *Le choc colonial et l'islam* opent. Deze door Luizard geredigeerde bundel neemt de islamistische slogan als uitdaging op en behandelt de relatie tussen laïcité, kolonisatie en islam. In zijn inleiding stelt Luizard dat de Franse koloniale onderneming nooit in termen van laïcité is geformuleerd en dat er evenmin een expliciete politiek gericht op religie heeft bestaan. Toch is er volgens hem tijdens de koloniale *mission civilisatrice* (beschavingsmissie) wel degelijk een politiek gevoerd waarin religieuze identiteiten een kardinale rol speelden, ja zelfs gedeeltelijk ook gecreëerd werden met politieke doeleinden. De bundel analyseert zulke religieuze identiteitsvorming tijdens de Franse koloniale moderniseringspolitiek in onder meer Syrië, Libanon, Irak, Tunesië en Algerije.

Een voorbeeld van de samenhang tussen laïcisme en religieuze identiteitsvorming werkt Luizard uit in een artikel over de invloedrijke Franse politicus Jules Ferry. In de eerste decennia van de Derde Republiek (vanaf 1870) voerde Ferry de laïcistische onderwijswetten in die nog steeds aan de basis liggen van het Franse openbaar onderwijs. Naast republikein was hij pleitbezorger van het kolonialisme. Hij meende dat de 'grote Europese naties de superieure plicht hebben om te beschaven'. Zijn grote voorbeeld was de Engelse liberaal John Stuart Mill, die de koloniale onderneming in India ook in termen van een beschavende invloed rechtvaardigde. Vrijheid zou triomferen dankzij de opvoeding van de mensheid. Een belangrijk aspect van dit beschavingsoffensief was de oprichting van openbare Franse scholen in Algerije, de 'écoles Jules Ferry', waarop Ferry buitengewoon trots was.

Tegelijk was hij wel kritisch over het daadwerkelijke verloop van de kolonisatie, vooral na 1892, toen hij als voorzitter van een senaatscommissie geruime tijd in Algerije verbleef. Hij ontdekte dat grote delen van de Arabische bevolking door de Franse overheersing in armoede waren gestort. Maar Ferry weet het scherpe contrast tussen het republikeinse beschavingsideaal en de praktijk in Algerije voornamelijk aan de *colons*, de Fransen die zich definitief in Algerije vestigden. In zijn ogen minachtten zij de *indigènes*, de inheemse bevolking, en pleegden zij verraad aan de idealen van de Republiek. Hiermee staat Ferry aan het begin van een lange Franse traditie waarin niet het universalisme van de Republiek als de oorzaak van de mislukking van het kolonialisme wordt gezien, maar het particularisme van hen die zich niet aan die idealen hielden. Luizard betoogt dat het onvermogen om het universalisme zelf ter discussie te stellen heeft bijgedragen aan een fixatie op hoe men graag wilde dat de moslims waren, in plaats van te zien en te horen wie zij waren en wat zij wilden.

Wat Ferry met name niet zag, was dat 'beschavingspolitiek' altijd ook islampolitiek impliceerde, en niet viel te scheiden van andere aspecten van het koloniale project. Zijn 'écoles Jules Ferry' waren niet expliciet gericht tegen de islam. 'Beschaven' hing voor hem echter wel samen met het bestrijden van het in zijn ogen 'religieuze fanatisme' van de moslims en het overwinnen van hun 'achterlijkheid' omdat religie 'nog' een te sterke rol speelde. Deze visie was een van de redenen om de moslims, in tegenstelling tot de joden, na 1870 geen burgerschap te verlenen.

'DE OVERDREVEN POLEMISCHE TOON IN HET NEDERLANDSE DEBAT LEIDT TOT
SIMPLIFICATIES EN VERDACHTMAKINGEN.'

Raberh Achi en Anna Bozzo laten in hun bijdragen aan Luizards bundel voorbeeldig zien hoe deze politiek van de uitzondering voor de moslims tot regel werd in Algerije en ook na 1905 in stand bleef. Zoals de moslims werden uitgesloten van de burgerrechten, zo ook van de laïcité. Weliswaar werd de wet van 1905 ook in Algerije consequent ingevoerd, maar er werden al snel aanpassingen voor de islam gemaakt. De Franse overheid financierde vanaf 1907 een soort islamitische congregaties, waarin sterk gedepoliteerde visies werden uitgedragen. Dit gebeurde in naam omdat 'de islamitische populatie nog te mystiek was om zich de scheiding van kerk en staat te kunnen voorstellen en, algemener, de laïcisering van de maatschappij', zoals de Franse gouverneur Maurice Violette nog in 1931 stelde. Het Franse beleid kwam echter ook voort uit de angst dat het geheel vrijlaten van de islam zou kunnen leiden tot een politieke, antikoloniale beweging onder moslims.

Helaas beperkt de bundel zich tot de koloniale geschiedenis en legt geen enkele auteur expliciete relaties met wat in Frankrijk zelf gebeurde of met de positie van de islam in het hedendaagse Frankrijk. Hierdoor blijven belangrijke aspecten van de relatie tussen islam en laïcité buiten beeld. Door bijvoorbeeld te betogen dat in de koloniën de uitzondering op de laïcité de regel werd, lijkt het alsof de scheiding van kerk en staat in Frankrijk zelf wel principiële werd doorgevoerd. Ook Frankrijk heeft echter altijd met de laïcité geschipperd. Vanaf 1908 werden compromissen met religie gesloten, die tegelijk de controle van de staat op religie vergrootten. Kerken en kathedralen werden publiek bezit en vanaf 1919 waren privéscholen op religieuze grondslag niet alleen toegestaan, maar konden zij ook een beroep doen op overheidsfinanciering. De bijdragen aan Luizards bundel scheiden de koloniale geschiedenis te zeer van Frankrijk, waardoor de moslims toch weer de vreemde eend in de bijt lijken van de Franse seculiere Republiek.

Een ander nadeel van de klassieke historische aanpak in de bundel is dat de doorwerking van de

koloniale geschiedenis in het heden nergens wordt geanalyseerd, terwijl die overduidelijk wel wordt gesuggereerd. In Luizard's eigen artikel over Ferry ontbreekt bijvoorbeeld een verwijzing naar de manier waarop het beschavingsideaal in het heden doorklinkt. Ook de hoofddoekenwet is tenslotte gedeeltelijk gemotiveerd als een manier om de Franse moslims te 'emanciperen'.

'OOK DE HOOFDDOekenWET IS GEDEELTELIJK GEMOTIVEERD ALS EEN MANIER OM DE FRANSE MOSLIMS TE "EMANCIPEREN".'

De relatie tussen (post)koloniale geschiedenis en *laïcité* in het huidige Frankrijk staat wel centraal in *Le foulard islamique en questions*. Deze door de filosofe Charlotte Nordmann samengestelde bundel verscheen in 2004, tijdens het hoogtepunt van het publieke debat over de hoofddoeken. Het omvat een aantal van de beste Franse teksten die een kritisch licht werpen op de hoofddoekenwet, onder andere van de filosofen Étienne Balibar en Sidi Mohammed Barkat, de sociologen Pierre Bourdieu, Nilüfer Göle, Saïd Bouamama en Farhad Khosrokhavar, de historicus Todd Shepard en van vertegenwoordigers van de Liga voor de Rechten van de Mens en van de Liga voor het Onderwijs.

De Amerikaanse historicus Shepard draagt bij aan het inzicht in de betekenis van de Frans-Algerijnse geschiedenis voor de hoofddoekenaffaires. Zijn artikel over de geschiedenis van de hoofddoeken in Algerije maakt duidelijk hoe naïef het is om het begin van de affaires pas in 1989 te dateren. De fascinatie voor de hoofddoek is in Algerije al in de negentiende eeuw ontstaan. In Franse ogen was die toen al een bewijs voor de onderdrukking van de Arabische vrouw. De Franse overheid zelf deed echter weinig om de positie van vrouwen te verbeteren. Zo verzuimde ze lange tijd scholing voor meisjes op te zetten uit angst dat er dan een groep goed opgeleide vrouwen zou ontstaan die noch door Europese noch door islamitische maatschappijen geaccepteerd zou worden.

Tijdens de Frans-Algerijnse onafhankelijkheidsoorlog werd de hoofddoek ingezet om het Franse bezit van Algerije te rechtvaardigen. Aan het einde van de jaren vijftig maakte de Franse regering een Engelstalige documentaire met als titel *The Falling Veil* (de vallende sluier), die ten doel had de koloniale politiek aan het Amerikaanse publiek uit te leggen. Centraal in deze film stond een door de 'Beweging voor vrouwelijke solidariteit' georganiseerde bijeenkomst in Algiers die in het teken stond van de 'ontsluiering van de vrouw'. Moslima's trokken collectief hun hoofddoeken af terwijl zij schreeuwden dat ze net zo wilden zijn als Franse vrouwen. De representativiteit van deze bijeenkomst was echter dubieus. Voorzitster van de 'Vereniging voor vrouwelijke solidariteit' was Madame Raoul Salan, de echtgenote van de commandant van het op grote schaal martelende Franse leger. Hij werd later de voorman van de OAS, de terroristische organisatie die de dekolonisatie van Algerije probeerde te verhinderen.

De bijeenkomst in Algiers werd becommentarieerd door de antikoloniale intellectueel Frantz Fanon, een van de ideologen van het Algerijnse bevrijdingsleger FLN, dat evenmin terugschrok voor extreem geweld. Fanon politiseerde hevig mee over de hoofddoeken en suggereerde in zijn essay 'L'Algérie se dévoile' (1959) ('Algerije ontsluit zich') dat alleen 'bedienden onder bedreiging te worden ontslagen, arme vrouwen die uit hun huizen zijn getrokken en prostituees' aan Salans manifestatie hadden meegedaan. Zijn interpretatie brengt een andere dimensie aan het licht van het in Frankrijk circulerende verwijt dat moslima's die geen hoofddoek dragen 'hoeren' zouden zijn. Dit verwijt wordt meestal uitgelegd in termen van de vrouwonvriendelijkheid van de 'islamitische traditie'. Het heeft echter ook een achtergrond in het Algerijnse nationalisme en anti-imperialisme - wat het niet minder verwerpelijk maakt, maar wel duidelijker tot een product van een complexe geschiedenis waarin de islam maar één factor is.

'EEN VAN DE CHARMES VAN DE FRANSE POLITIEKE CULTUUR IS DAT VERTEGENWOORDIGERS VAN ALLERLEI MAATSCHAPPELIJKE SFEREN MET ELKAAR IN DISCUSSIE GAAN EN OOK KENNISNEMEN VAN ELKAARS STANDPUNTEN.'

Is de zorg van secularisten om het welzijn van moslima's en hun kritiek op de hoofddoeken dan alleen maar een kwestie van een onverwerkte koloniale geschiedenis? Pierre Bourdieu meent van wel, zoals blijkt uit zijn bijdrage aan Nordmann's bundel. Volgens hem verbergt de 'expliciete vraag of het dragen van de islamitische hoofddoek moet worden geaccepteerd op school de impliciete vraag of immigranten met een Noord-Afrikaanse achtergrond in Frankrijk geaccepteerd moeten worden'. De secularisten die zich beroepen op principes als *laïcisme*, vrijheid en gelijkheid om een aantal leerlingen van scholing te kunnen uitsluiten, geven blijk van hun onuitgesproken negatieve oordeel over de immigratie van Noord-Afrikanen.

Eenzijds geeft Bourdieu hiermee een scherpzinnige analyse van de inzet van de debatten over de hoofddoeken. Anderzijds interpreteert hij hiermee elk *laïcistisch* standpunt als verblind door ideologie of zelfs als een blijk van kwade trouw. Een dergelijke reductie van de argumenten van *laïcisten* tot een kwestie van raciale in- of uitsluiting is niet behulpzaam. De *laïcité* is een in het Franse onderwijs en de Franse cultuur verankerd ideaal met betrekking tot de relatie tussen individu, publieke ruimte en staat waarop sommigen wel degelijk te goeder trouw een beroep doen, en waarvan het streven naar de gelijkheid van mannen en vrouwen ook al lang deel uitmaakt.

Bourdieu's gechargeerde redenering is tekenend voor de Franse debatten. Ook van de zijde van de *laïcisten* wordt hevig overdreven en gepolemiseerd. Zij associëren bijvoorbeeld elke vorm van

communautarisme – dat min of meer met multiculturalisme vertaald kan worden – steevast met beladen termen als ‘balkanisering’, ‘libanisering’ of ‘ottomanisering’. Ook in het Nederlandse publieke debat heeft de laatste jaren een dergelijke overdreven polemische toon postgevat, maar het is de vraag of juist dit aspect van de Franse debatten zo nastrevenswaardig is. Het leidt tot simplificaties en verdachtmakingen.

‘DE FRANSEN WAREN BANG DAT HET GEHEEL VRIJLATEN VAN DE ISLAM ZOU KUNNEN LEIDEN TOT EEN ANTIKOLONIALE BEWEGING ONDER MOSLIMS.’

John Bowens *Why the French Don't Like Headscarves. Islam, the State, and Public Space* heeft te bieden wat het Franse debat grotendeels ontbeert. Met gedistantieerde ironie en zonder zich in polemieken of filosofie te verliezen, analyseert deze Amerikaanse antropoloog de Franse debatten. Bowen presenteert de strijd rond de hoofddoeken als een historisch spektakel waarin het grootste gelijk van de wereld voor niemand is weggelegd. Hij is gevoelig voor de koloniale en postkoloniale aspecten van de islam; zijn bekendste boek gaat over de islam in de context van de twintigste-eeuwse Indonesische geschiedenis.

Bowen noemt zichzelf ‘antropoloog van het publiek redeneren’ en hanteert een eenvoudige maar doeltreffende methodologie. In zijn ironische maar tegelijk betrokken en gedetailleerde verslag doet hij recht aan de argumenten van alle spelers, zonder zelf een oordeel uit te spreken over de wenselijkheid van de hoofddoekenwet. Hij presenteert bijvoorbeeld zowel de commentaren op de laïcité van hoge Franse functionarissen als de visies van bekende intellectuelen, evenals die van de vrouwen over wie het allemaal gaat. Bowen schetst bovendien de geschiedenis van de laïcité en doet verslag van de vele stappen die in de hoofddoekenaffaires zijn gezet. In zekere zin zou je kunnen zeggen dat hij in zijn boek de basisingrediënten biedt voor het wederzijdse begrip dat in het Franse gekrakeel nooit is ontstaan, maar dat wel had kunnen ontstaan. Want, zoals Bowen schrijft, is een van de charmes van de Franse politieke cultuur dat vertegenwoordigers van allerlei maatschappelijke sferen met elkaar in discussie gaan en ook kennismaken van elkaars standpunten.

Uit Bowens boek blijkt hoe groot de hiaten zijn tussen de diverse begrippen van de laïcité die in de loop der jaren naar voren zijn gebracht en de uiteindelijke wet tegen de hoofddoeken. Tot die wet moest men het doen met de uitspraak van de *Conseil d'État* (het Franse equivalent van de Raad van State) dat het dragen van een hoofddoek op school in principe niet strijdig is met de laïcité, mits er geen bekeringsdrang mee gepaard gaat. Ook de Commissie Stasi baseert haar advies voor een verbod niet op het argument dat religieuze uitingen tot de privésfeer beperkt moeten blijven. Als uiteindelijke argument stelt zij dat de wet in het belang van de openbare orde moet worden ingevoerd. Kortom, er is niets in de Franse politieke cultuur wat de reikwijdte van de laïcité precies vastlegt, noch volgt uit de diverse interpretaties direct de aanname van de hoofddoekenwet.

Doordat Bowen op deze manier de flexibiliteit van het begrip ‘laïcité’ zelf aantoonde, wordt duidelijk hoeveel politieke speelruimte er is en ook hoeveel doodgewone menselijke verwarring er bestaat over de kernbegrippen van een politieke cultuur. Tegelijk laat hij zien hoe deze verzameling bijna onsamenhangende publieke argumenten, mediavorkeuren, toevallige omstandigheden en politieke doeleinden zich toch als een soort onontkoombaar mechaniek ontrollen. De aanname van de wet blijkt onafwendbaar, zonder dat die uitkomst op de een of andere manier uit het begrip ‘laïcité’ zelf af te leiden is. Hierdoor leest Bowens verslag als een roman die toont wat een boeiende en irrationele machines hedendaagse politieke culturen zijn.

‘DE LAÏCISTEN ASSOCIËREN ELKE VORM VAN MULTICULTURALISME MET BELADEN TERMEN ALS “BALKANISERING”, “LIBANISERING” OF “OTTOMANISERING”.’

De ironie van de laïcité is dat ze, zelf zwevend tussen redelijkheid, geloof en ideologie, pleit voor een nauwgezet onderscheid tussen privé-geloof en publieke rede. Een schitterend voorbeeld van het geschipper waarin dit ideaal in de praktijk uitmondt, vindt Bowen in het dagelijks management van de Franse kerkhoven. Zo is het kerkhof van Bobigny, ten noorden van Parijs, in bezit van de overheid, hoewel het voorheen eigendom was van het islamitische ziekenhuis, dat inmiddels een algemeen ziekenhuis is geworden. De poort naar de begraafplaats herinnert nog aan deze islamitische geschiedenis, maar is wel zorgvuldig overgeschilderd. De moskee die op het terrein staat, bevindt zich op het privé-terrein van een stichting, maar de graven zelf bevinden zich weer op publieke grond. Behalve de precieze plek van de diverse grafstenen: die staan juist op privé-grond, wat legitimeert dat er islamitische tekens op prijken, ‘mits’, in de woorden van de beheerder van de begraafplaats, ‘deze niet omvallen en aldus op publieke grond terecht komen’. Goed onderhouden dus!

In één belangrijk opzicht sluit Bowens relaas van de gebeurtenissen rond de aanname van de hoofddoekenwet feilloos aan op Luizards kritiek op de republikeinse blindheid voor de grenzen van het universalisme en het daarbij behorende onvermogen om de ander te horen. Bowen laat zien dat de draagsters van hoofddoeken zelf sterk ondervertegenwoordigd waren in de debatten over de hoofddoeken. Zij werden bij voorbaat gezien als onmondige, door hun broers, vaders of door islamisten onderdrukte meisjes en hun stem werd nauwelijks gehoord omdat die toch niet aan henzelf werd toegeschreven.

De Commissie Stasi had negentien leden, maar geen van hen was actief in een Franse

moslimgemeenschap, laat staan in een gemeenschap waarin het dragen van de hoofddoek als een religieuze plicht wordt gezien. Zelfs sociologen met meer verstand van de motieven van moslima's zelf dan van de laïcité werden nauwelijks gehoord. De commissie nodigde voor haar openbare zittingen precies één vrouw met een hoofddoek uit, maar die maakte kennelijk zo weinig indruk op voorzitter Bernard Stasi, dat hij zich kort daarna haar naam niet bleek te herinneren. Tijdens het interview met deze Saïda Kada gaf zij herhaaldelijk aan dat er belangrijkere problemen zijn dan de hoofddoek, zoals die rond stedelijk management, politieoptreden, discriminatie en armoede. De enige vragen die zij kreeg, gingen echter over de mogelijke redenen voor het dragen van een hoofddoek.

'DE STRIJD ROND DE HOOFDDOEKEN IS EEN HISTORISCH SPEKTAKEL WAARIN HET GROOTSTE GELIJK VAN DE WERELD VOOR NIEMAND IS WEGGELEGD.'

Door zijn gevoeligheid voor de betekenis van dit soort subtiliteiten en kleine omissies in het 'publieke redeneren' is Bowen in staat te laten zien dat Frankrijk grote moeite heeft om zijn publieke media, intellectuelen en politici te laten luisteren naar degenen over wie het gaat. Media en publieke cultuur produceren een voorselectie die uitgaat van de vooronderstelde mening van de meerderheid en van de overheid. Zo verduidelijkt zijn boek wie er zeggenschap kan claimen over de betekenis van de hoofddoeken en wie niet. En hoewel Bowen zich als onderzoeker niet expliciet uitspreekt over de hoofddoekenwet, maakt zijn uitgebreide en genuanceerde verslag des te duidelijker dat bij de totstandkoming van deze wet juist die vrouwen zijn uitgesloten die er in naam van zouden profiteren.

Samen vormen de drie hier besproken boeken een prachtige inleiding op de complexiteit van de Franse situatie en het debat daarover. Ze laten zien dat uit het laïcitémodel geen enkele concrete beleidslijn volgt. Bovendien kan het geen ideaal kader genoemd worden voor kwesties rond de islam. Zelfreflectie en realiteitszin met betrekking tot de situatie van moslims in Frankrijk ontbreken te zeer in de door de laïcité gedomineerde discussie. In dit opzicht valt voor Nederland vooral van Frankrijk te leren hoe het niet moet. Wat wél het Nederlandse debat zou kunnen verdiepen, is een voorbeeld te nemen aan de scherpzinnigheid van de critici van de laïcité en hun gevoeligheid voor de manier waarop idealen en principes nogal eens botsen op een complexe historische werkelijkheid.

Yolande Jansen is als docent geschiedenis van de filosofie en als NWO-postdoctoraal onderzoeker verbonden aan de Faculteit Wijsbegeerte van de UvA. Haar onderzoek maakt deel uit van het NWO-project 'The Sacred and the Secular. Self, State and Society in the Contemporary Islamic World'. Dit essay werd genomineerd voor de ABG VN Essay Prijs 2008.