

ESSAY

Godsdienstvrijheid onder druk?

Over de hoofddoek en het moslimvraagstuk

Samira Azabar*

Abstract

In Belgium, religious freedom is protected as a fundamental right, as enshrined in the constitution and international treaties. This stands in stark contrast to contemporary debates about Islam in Belgium, where issues of integration, cultural diversity, and security are central. The headscarf ban, Islamic education, the ban on ritual slaughter, the lack of recognition of mosques, and the Muslim Council (formerly Muslim Executive) have all sparked significant debates. How can we reconcile these heated discussions – and the accompanied restrictions – with the religious freedom that every citizen enjoys? Belgian Muslims reject the imposed limits on religious freedom, which has often led to (legal) resistance. They challenge the notion that religion should be excluded from the public sphere and emphasize the societal value religion can offer. This essay relies on the Muslim Question as theoretical framework discussing contemporary challenges in Belgium (i.e. the headscarf ban).

Keywords: Islam, Muslims, freedom of religion, headscarf, secular, neutrality, Muslim Question

Inleiding

In België, maar ook breder in West-Europa, krijgen maatschappelijke en academische debatten over islam en moslims steeds meer aandacht (Cesari 2014; Fadil et al. 2015; Sunier 2021). Academici wijzen op hoe globalisering en een verhoogde migratie, maar ook belangrijke events zoals de Salman Rushdi-affaire, de verschillende terroristische

* Samira Azabar is werkzaam als postdoctoraal onderzoeker bij het onderzoeksinstituut Radboud Social Cultural Research, departement Sociologie, Radboud Universiteit Nijmegen.

aanslagen in de Verenigde Staten en Europa en het succes van radicaal-rechts die het idee van de onverenigbaarheid tussen islam en Europese waarden versterken. Deze maatschappelijke en academische discussies concentreren zich vooral rond thema's als integratie en nationale veiligheid (Ahmed en Matthes 2016; Fadil et al. 2015; Kallis 2018; Sunier 2009; Sunier 2021; Zemni 2011). Een belangrijk en wederkerend thema is de godsdienstvrijheid, en hiermee gepaard, welke rol religie mag en kan spelen in een seculiere samenleving (Brems 2020; Bracke en Fadil 2012; Smet 2023). Hoewel de godsdienstvrijheid een fundamenteel recht is dat stevig verankerd is in zowel de Belgische grondwet als internationale verdragen, zijn er steeds vaker discussies over de incompatibiliteit van islam met Europese waarden en normen, zoals de gelijkheid van mannen en vrouwen en queerrechten (Bracke en Fadil 2012; Fadil et al. 2015; Zemni 2011). Deze spanningen hebben geleid tot verschillende beleidsmaatregelen en wetsvoorstellen die de godsdienstvrijheid van moslims beperken, waaronder het hoofddoekenverbod in openbare scholen en loketfuncties bij de overheid, het verbod op ritueel slachten, het gebrek aan erkenning van moskeeën en de striktere controle van het islamitisch onderwijs (Brems 2020). Daarnaast is er kritiek op de rol van de Moslimraad (vroeger Moslim Executieve) als vertegenwoordiger van de moslimgemeenschap, omdat de overheid zich te veel zou bemoeien met de inrichting van de religieuze instelling en dus de scheiding kerk en staat niet zou respecteren. Het moslimvraagstuk gaat dan ook vaak over deze kwesties die betrekking hebben tot de integratie van moslims in de samenleving, hun religieuze praktijken en de manier waarop deze praktijken worden gepercipieerd. Een van de meest prangende issues binnen dit vraagstuk is het hoofddoekenverbod dat een belangrijke rol speelt in hoe moslimvrouwen in de publieke ruimte gepositioneerd worden.

Deze beperkende maatregel wordt vaak voorgesteld als een noodzakelijke stap om de seculiere staat te beschermen, maar wordt door moslims gezien als een disproportionele inperking van hun rechten en vrijheden (Azabar 2023; Fadil et al. 2015; Brems, 2020). Vaak gaat deze discussie over het zichtbaar uiten van islam, en dus de plaats van islam in publieke ruimtes. Critici waarschuwen dat dergelijke maatregelen moslims kunnen marginaliseren en bijdragen aan een polariserend maatschappelijk klimaat (Fadil et al. 2015; Finlay en Hopkins 2019; Zemni 2011). Voor Belgische moslims is de inperking van hun godsdienstvrijheid een terugkerend struikelblok dat niet zelden aanleiding geeft tot verzet (Azabar 2024; Brems 2020). Ze wijzen op de tegenstrijdigheid tussen de formele bescherming van religieuze rechten en de restrictieve maatregelen die hen in de praktijk treffen, en betwisten het idee dat het belijden van islam per definitie een bedreiging vormt voor de maatschappelijke orde en veiligheid.

In dit essay wordt dieper ingegaan op de spanningen tussen de constitutionele bescherming van godsdienstvrijheid en de beperkingen die worden gesteld aan moslims in België. Ik betoog dat deze beperkingen – meer specifiek het hoofddoekenverbod – negatieve implicaties hebben voor moslimvrouwen en onderbouw mijn argumentatie aan de hand van het analytisch raamwerk van het moslimvraagstuk. Om de huidige context te begrijpen situeer ik de erkenning en financiering van levensbeschouwingen in België. Vervolgens wordt het kader waarin maatschappelijke debatten rond islam en moslims in Vlaanderen (België) plaatsvinden kort toegelicht door te steunen op het theoretisch raamwerk van het moslimvraagstuk (Bracke en Hernández Aguilar 2022). Het hoofddoekenverbod als specifiek kader licht ik verder toe als voorbeeld van een beperking van de godsdienstvrijheid. Ten slotte bespreek ik welke consequenties het hoofddoekenverbod voor vrouwen heeft. Dit essay verkent of deze beperkingen, meer specifiek het hoofddoekenverbod, rijmen met de godsdienstvrijheid en debatten over de rol van religie in een seculiere samenleving.

Godsdienstvrijheid volgens het Belgisch model

In België worden erkende levensbeschouwingen actief ondersteund, maar mag de staat zich niet bemoeien met de inhoud van levensbeschouwelijke activiteiten. Dit principe van scheiding van kerk en staat waarborgt de neutraliteit, zodat de gelijke rechten van burgers niet in het gedrang komen. Overheidsbeslissingen mogen bepaalde overtuigingen niet bevorderen noch burgers bevoorrechten omwille van hun levensbeschouwing (Franken 2015). De Belgische grondwet beschermt de vrijheid van levensbeschouwingen en de vrije openbare uitoefening van de eredienst (Artikel 19¹), maar ook de vrijheid om niet deel te nemen aan religieuze plechtigheden (Artikel 20²) (Torfs 1990). De financiering en logistieke ondersteuning van erkende levensbeschouwingen, eveneens verankerd in de grondwet, heeft betrekking op de rooms-katholieke, anglicaanse, protestantse, islamitische, joodse, orthodoxe en boeddhistische religies, het vrijzinnig humanisme en het boeddhisme³ (Franken 2023), waarbij de staat bijvoorbeeld voorziet in de lonen en pensioenen van religieuze bedienaren en morele consultants zoals voorgangers van religieuze diensten (priesters, dominees, imams, rabbijnen), leerkrachten van levensbeschouwelijke vakken en vrijzinnige consultants, maar ook het onderhoud van gebedshuizen.

Critici werpen op dat het Belgisch financieringsmodel gedateerd is en vooral de Rooms-Katholieke Kerk bevoordeelt. De Rooms-Katholieke Kerk steekt namelijk met kop en schouders boven de andere levensbeschouwingen uit: in 2022 ontving ze 75% van het totale budget. Ter vergelijking, de vrijzinnige humanisten ontvingen 15%, terwijl de andere erkende levensbeschouwingen 10% van het totaalbudget ontvingen

(Franken 2023, 3). Die onevenredigheid zou te maken hebben met subsidiecriteria die historisch gezien op maat zijn van katholieken. Onderzoekers wijzen dan ook op een schending van het principe van gelijke behandeling en non-discriminatie verwijzend naar de vaag geformuleerde criteria voor erkenning (Coene en Longman 2008; Franken 2023; Torrekens 2010). Dit roept de vraag op of de Rooms-Katholieke Kerk niet disproportioneel wordt gefinancierd in vergelijking met andere levensbeschouwingen, gezien de toegenomen levensbeschouwelijke diversiteit en secularisering in België. Ook worden levensbeschouwingen gevraagd om zich zo te structureren dat er slechts één representatief orgaan is, naar analogie met de Rooms-Katholieke Kerk. Voor andere levensbeschouwingen is dit echter niet altijd evident (Franken 2023).

Een ander debat verwijst naar de historische strijd tussen katholieken en liberalen over de organisatie van het onderwijs. De liberalen wilden het onderwijs onder de controle van de staat (zonder religieuze inmenging), de katholieken daarentegen wilden het onderwijs in katholieke scholen behouden. Er werden dan ook verschillende beleidsmaatregelen getroffen afhankelijk van wie in de regering zat, de katholieken of liberalen. Dit conflict werd in 1958 beslecht met het Schoolpact. Dit akkoord regelde de organisatie en financiering van zowel vrije scholen (voornamelijk katholieke) als openbare scholen. Er werd overeengekomen dat alle leerlingen, ongeacht hun achtergrond, welkom zijn op elke school. Bovendien werden openbare scholen verplicht om onderwijs te voorzien in alle erkende levensbeschouwingen voor leerlingen (Franken en Vermeer 2019). Deze beginselen werden in 1988 opgenomen in de Grondwet, en blijven tot op de dag van vandaag van kracht, ondanks de ingrijpende veranderingen die de samenleving sindsdien heeft doorgemaakt (Franken 2015; Franken en Vermeer 2019).

Zo speelt de secularisering in België een grote rol waardoor religie minder doorslaggevend is geworden in publieke kwesties. Deze trend gaat gepaard met een algemene daling van de kerkgang, die al vanaf de jaren 1960 vooral in Vlaanderen plaatsvond. Daarnaast hebben andere dynamieken zoals de vele misbruikschandalen binnen de Rooms-Katholieke Kerk, de Mohammed-cartoons en terreuraanslagen in naam van islam bijgedragen aan een toenemende kritiek op religie (Fadil et al. 2015; Sunier 2021).

Het moslimvraagstuk in Europa

Onderzoek stelde vast dat maatschappelijke debatten over religie vaak gaan over (het gebrek aan) integratie van moslims en islam in Europa, de rol van islam in het publieke domein en meer algemeen hoe de scheiding van kerk en staat wordt uitgedaagd door islam (Cesari 2014; Fadil et al. 2015; Zemni 2011). Recent onderzoek

richt zich op de hoe de structurele problematisering van islam in Europa vorm wordt gegeven, waarbij moslims gekarakteriseerd worden als 'de Ander' (Bracke en Hernández Aguilar 2022; Norton 2013). Hoewel ik in dit essay moslims als 'de Ander' conceptualiseer, kan 'de Ander' ook geïnterpreteerd worden als andere gemarginaliseerde groepen, zoals migranten, die vaak worden beschouwd als buitenstaanders die niet behoren tot de ingebeelde natie (zie Said 1979). Echter, in het moslimvraagstuk gaat 'de Ander' over moslims.

In deze onderzoeksagenda verschuift de focus van de verschillen tussen moslims en de dominante groep naar de manier waarop (christelijke) samenlevingen hun eigen identiteit definiëren door zich af te zetten tegen een vijand die nu belichaamd wordt door moslims – en in het verleden door joden (Anidjar 2003; Norton 2013). Het analytisch kader van het moslimvraagstuk – als krachtig instrument om de positie en representatie van moslims in Europese samenlevingen te begrijpen – krijgt steeds meer aandacht binnen academische kringen (Bracke en Hernández Aguilar 2022; Norton 2013). Het begrip komt voort uit vergelijkbare discussies in de geschiedenis, zoals het Jodenvraagstuk in Europa in de 19e en 20e eeuw, waar werd gediscussieerd over de vraag of en hoe Joodse gemeenschappen konden integreren in de dominante cultuur (Bracke 2023, 275). Deze historische parallellen laten zien hoe minderheidsgroepen in Europa worden geproblematiseerd, wat vaak resulteert in de perceptie dat ze gereguleerd moeten worden. Bovendien stellen dekoloniale denkers vast dat het narratief van de onderdrukte moslimvrouw de huidige machtsdynamieken versterkt door Europa als verlicht en democratisch af te beelden, om dominantie over de homogene (moslim) Ander te rechtvaardigen (Bracke 2023; Said 1979; Scott 2007).

Het moslimvraagstuk richt zich specifiek op deze systematische problematisering van moslims en biedt inzichten in hoe deze groepen worden gepositioneerd binnen de context van de moderne Europese natievorming (Bracke en Hernández Aguilar 2022; Norton 2013). Centraal staat hierbij de vraag hoe moslims wel of niet worden opgenomen in nationale gemeenschappen, met een focus op processen van in- en uitsluiting, en de rol van burgerschap (Sayyid en Vakil 2011). Meer concreet benadrukt het concept van het moslimvraagstuk hoe publieke debatten moslims in Europa vaak neerzetten als buitenstaanders binnen de nationale verbeelde gemeenschap die moeten worden geïntegreerd of geassimileerd (Bracke en Hernández Aguilar 2022). Deze framing plaatst moslims voortdurend in een positie van anders-zijn, waarbij ze systematisch worden onderworpen aan eisen om tot volwaardige burgers te worden gemaakt (Sayyid en Vakil 2011). Echter, zoals verschillende onderzoekers opmerken, zijn deze eisen niet ontworpen om integratie te realiseren. In plaats daarvan dienen zij om het beeld van moslims als afwijkend te versterken, waardoor integratie of assimilatie per definitie nooit volledig bereikt kan worden (Norton 2013; Schinkel 2008;

Zemni 2011). Schinkel (2008) en Maly (2012) stellen dat deze dynamiek aansluit bij bredere processen waarin politieke actoren en media een ideaalbeeld van burgerschap construeren, gericht op een homogene en uniforme nationale staat. De eisen om moslims te integreren zorgen er dan ook juist voor dat het anders-zijn in stand wordt gehouden. Anders gesteld, het anders-zijn van moslims wordt niet enkel benadrukt maar ook noodzakelijk beschouwd voor het in standhouden van de dominante waarden (Bracke en Hernández Aguilar 2022; Norton 2013). Godsdienstvrijheid voor moslims wordt op deze manier beperkt door te verwijzen naar de moderne Europese waarden waarmee ze *clashen*. Inclusie wordt vooropgesteld, maar eveneens structureel onmogelijk gemaakt door het overeind houden van het dominant narratief (Bracke 2023).

Deze visie op burgerschap als 'het maken tot burgers' is problematisch: ze sluit minderheden uit die als afwijkend worden beschouwd of als ziekten die het lichaam van de natie aantasten (Schinkel 2008). Moslims worden vaak gedisciplineerd en gereguleerd om de dominante waarden en normen over te nemen, terwijl andere burgers automatisch als deel van de gemeenschap worden beschouwd (Azabar 2024; Maly 2012; Van Es 2019). Het resultaat is een systeem waarin moslims voortdurend moeten bewijzen dat zij onderdeel kunnen zijn van de nationale gemeenschap, terwijl deze bewijslast niet geldt voor de meerderheidsgroep (Bracke en Hernández Aguilar 2022; Maly 2012; Zemni 2011).

De problematisering van islam in Europa gaat hand in hand met racialisatieprocessen, waarbij moslims worden gestigmatiseerd via negatieve stereotypen die maatschappelijke en politieke gelijkheid beperken (Garner en Selod 2015; Selod 2018). In maatschappelijke debatten wordt islam dan ook vaak geportretteerd als fundamenteel in strijd met westerse waarden en normen zoals vrijheid, emancipatie en autonomie. Moslims worden afgebeeld als niet-autonome individuen die handelen vanuit religieuze doctrines en dus een gebrek aan politieke handelingsvermogen vertonen (Azabar 2023; Driezen et al. 2021). Ahmed en Matthes (2016) tonen in hun metareview aan hoe reguliere media bijdragen aan het versterken van negatieve beeldvorming van moslims door islam als een gewelddadige religie af te beelden. Dit frame beïnvloedt publieke percepties en het beleid. In dit kader hebben verschillende onderzoekers kritiek geuit op de manier waarop academisch werk en beleidsonderzoek moslims en islam vaak benaderen binnen een veiligheids- en integratiekader. Deze benadering legt de nadruk op dreiging en afwijking, wat de marginalisering van moslims verder in de hand werkt (Fadil et al. 2015; Sunier 2021; Zemni 2011). Vooral na de terroristische aanslagen van 9/11 heeft deze representatie aan kracht gewonnen, waardoor moslims vaker worden gezien als een bedreiging voor Europa (Cesari 2014; Fadil et al. 2015; Zemni 2012). Dit heeft geleid tot een

versterking van regulerende maatregelen, gericht op zowel individuele moslims als op islamitische instellingen.

In wat volgt gaan we dieper in op het hoofddoekenverbod in België als voorbeeld van regulering en disciplineren uitgaande van onderwijsinstellingen en overheid, en dus hoe het moslimvraagstuk rondom de hoofddoek wordt geconstrueerd in Vlaanderen.

Het hoofddoekenverbod in Vlaanderen als casus

In wat volgt wordt het hoofddoekendebat in Vlaanderen gesitueerd en bespreek ik de gevolgen voor de framing van moslimvrouwen in publieke debatten en de rol van neutraliteit in dit debat. Ten slotte toon ik aan de hand van bestaand onderzoek, wat de consequenties zijn voor moslimvrouwen.

Situering van het hoofddoekendebat

Het einde van de Koude Oorlog, ingeluid door de val van de Berlijnse Muur in 1989 en de ineenstorting van het Sovjetregime, betekende het wegvallen van het communisme als vijand (Maly 2012; Zemni 2011). Al snel werd islam neergezet als de nieuwe vijand van het democratisch Europa (of zelfs het Westen), waarbij werd benadrukt dat het vrije Europa zichzelf moest verdedigen om haar verworvenheden te beschermen (Maly 2012; Dequeecker et al. 2023). De dreiging kwam niet enkel van terrorisme, maar door een link te maken met migratie, werden allerlei samenlevingsproblemen gekoppeld aan moslims als 'de Ander'. Moslims zouden moeilijkheden hebben om zich te integreren, de Nederlandse taal onvoldoende spreken om mee te draaien in het onderwijs en op de arbeidsmarkt, en daardoor misbruik maken van het sociale zekerheidssysteem dat reeds onder druk stond (Maly 2012; Zemni 2011); een narratief dat de radicaal rechtse partij Vlaams Blok (nu Vlaams Belang) eind jaren 80 gretig verspreidde en dat politiek ingeburgerd geraakte (Blommaert 1992). Het beleid verschoof van het benadrukken van sociaaleconomische integratie met nadruk op kansen creëren op de arbeidsmarkt, naar het inbedden van structurele uitdagingen in een cultureel verhaal met verplichte inburgeringslessen en een islam die zich zou moeten aanpassen vanwege een vermeende onverenigbaarheid met de Europese verlichte cultuur (Fadil et al. 2015; Maly 2012; Zemni 2011). Dit discours presenteerde Europa als superieur, waarbij waarden zoals gendergelijkheid, vrijheid van meningsuiting en de scheiding van Kerk en Staat centraal staan – waarden die 'de Ander' zich nog moet leren eigen maken. Na de terroristische aanslagen van 9/11 werd de sfeer nog grimmiger: het wantrouwen ten aanzien van moslims groeide. Dit uitte zich in de publieke vraag aan moslims om zich te uiten en te distantiëren van terreur (Garner en Selod 2015; Selod 2018). De aanslagen in Brussel in 2016 verhardden het debat

verder, de associatie van moslims met terreur en geweld werd versterkt met schadelijke gevolgen. Zo toonde het onderzoek van Fadil et al. (2022) aan dat moslims ten onrechte ontslagen werden, dat bankrekeningen gesloten werden of dat moslims politiecontroles moesten ondergaan, zonder enige geldige reden.

Tegen deze achtergrond werden maatschappelijke en politieke debatten herhaaldelijk gevoerd over moslimvrouwen en de onderdrukking die ze zouden ondervinden. Het narratief waarbij moslimvrouwen bevrijd en geëmancipeerd moeten worden door beleidsmakers staat centraal in de debatten (Bracke en De Mul 2009; Fadil et al. 2015). Eind jaren 90 werd de hoofddoek een uitgesproken doelwit van politici, wat leidde tot verhitte debatten over de plaats van religieuze symbolen in de publieke ruimte, in het bijzonder de staat en onderwijsinstellingen. Een belangrijk keerpunt vond plaats in 1989 in Frankrijk, toen een conflict tussen twee leerlingen en een schooldirecteur die hen de toegang tot school ontzegde omdat ze weigerden hun hoofddoek af te zetten, een nationale discussie over een hoofddoekverbod inluidde. In 2004 stemde men in Frankrijk in met een wet die de hoofddoek verbood in openbare scholen, waarbij de notie van *laïcité* (een strikte scheiding tussen kerk en staat) werd geïnstrumentaliseerd om hoofddoeken uit het onderwijs te weren en daarmee religie te verbannen naar de privésfeer (Bracke en De Mul 2009; Coene en Longman 2008).

Geïnspireerd door de Franse debatten over *laïcité*, pleitte Patrick Dewael (Vlaamse Liberalen en Democraten), destijds vicepremier en minister Binnenlandse Zaken in België, voor het verankeren van een striktere scheiding tussen Kerk en Staat in de Belgische Grondwet. In een opiniestuk in *De Morgen*, getiteld 'Elke dwang tot sluiëren is onaanvaardbaar', betoogde hij dat *ook* islam de scheiding tussen kerk en staat, de vrijheid van meningsuiting en de gelijkwaardigheid tussen vrouwen en mannen moet respecteren. Hij stelde het volgende vast (Dewael 2004): 'Voor sommigen is de verplichte sluier een onbelangrijk detail in de politiek. Voor mij gaat het evenwel om een essentiële kwestie in onze democratische rechtstaat. We moeten immers de ware motieven van de opdringers van de sluier ontmaskeren. En we moeten via de wet diegenen beschermen die onze bescherming behoeven.' De toenmalige minister poneerde, in zijn opiniestuk, dat een hoofddoek geen vrije keuze kan zijn en de ware 'opdringers' ontmaskerd moeten worden. Tegelijk benadrukte hij dat de staat moslimvrouwen moet bevrijden van deze onderdrukking. Zijn redenering bleek onderwijsinstellingen te overtuigen: er volgden hoofddoekenverboden voor leerlingen en leerkrachten op openbare scholen in 2004 (Dequeecker et al. 2023). Op verschillende katholieke scholen was er al een verbod op hoofddoeken van kracht hoewel, in principe, elke katholieke school kon bepalen of het toelaten van een hoofddoek een inbreuk vormde op het onderwijsproject van de katholieke school in

kwestie. De directeur-generaal van het Katholiek Onderwijs Vlaanderen benadrukte hierbij dat de keuze om al dan niet een verbod in te voeren bij katholieke scholen lag (Coene en Longman 2008; Cauwenberghs 2024). Hoewel andere politieke partijen weinig enthousiasme toonden in een grondwetswijziging, zetten lokale overheden in de praktijk toch stappen richting een hoofddoekenverbod. In 2007 voerde Patrick Janssens, de socialistische burgemeester in Antwerpen, een verbod in op het dragen van levensbeschouwelijke symbolen voor lokale ambtenaren onder het mom van neutraliteit. In zijn eerder verschenen boek, *Het beste moet nog komen* (2005), had hij al betoogd dat het ongepast was voor ambtenaren, die de neutraliteit van de overheid belichamen, om hoofddoeken te dragen tijdens hun openbare functies. Daarnaast stelde hij dat hoofddoeken symbool stonden voor een tegenreactie van radicale moslims op het electorale succes van de radicaal-rechtse partij Vlaams Belang (Janssens 2005). In 2011 volgde een wettelijk verbod op gezichtsluiers, ook gekend als het boerkaverbod, met als voornaamste argumenten de openbare veiligheid te verzekeren, open communicatie niet te bemoeilijken en de rechten van de vrouw te beschermen (Nys 2012). Onderzoek van Brems et al. (2012) stelde vast dat het aandeel van vrouwen die een boerka droegen een minderheid was, en niet bevraagd werden op de wenselijkheid van een boerkaverbod. De regering, daarentegen, stelde in debatten dat deze vrouwen beschermd moesten worden omdat vrouwen onmogelijk een keuze voor een boerka zouden kunnen maken; een stelling die weerlegd werd door onderzoek van Brems et al. (2012).

Deze houding van verschillende actoren, waaronder de regering, lokale overheden en onderwijsinstellingen, maken duidelijk dat er wordt vanuit gegaan dat moslimvrouwen geen zelfbeschikkingsrecht hebben als het gaat om het sluiëren in het algemeen, of het nu een hoofddoek of boerka betreft. Het zou namelijk haaks staan op wat in Europa beschouwd wordt als vrouwenemancipatie (Ahmed 1992; Bracke en de Mul 2009; Mahmood 2005).

Moslimvrouwen als 'de Ander'

De negatieve bejegening van de hoofddoek, en bij uitbreiding van moslimvrouwen, wordt versterkt door het dominant narratief dat een universeel, Europees en seculier emancipatiemodel propageert. Binnen dit model wordt de hoofddoek voorgesteld als het ultieme symbool van onderdrukking (Abu-Lughod 2002; Bracke en de Mul 2009; Mahmood 2005). Deze Europese bevrijdingsmythe reproduceert hardnekkige misvattingen die het islamofob discours voeden. Zo wordt gesteld dat feminisme en islam onverenigbaar zijn, en dat moslima's geen autonomie hebben, maar slechts handelen volgens wat imams, vaders, broers of echtgenoten hen voorschrijven. Moslima's worden daarmee gereduceerd tot objecten van patriarchale onderdrukking, ongeacht of ze hun keuzes autonoom maken (Abu-Lughod 2002; Bracke en de

Mul 2009; Mahmood 2005). Ook binnen de (seculiere) vrouwenbeweging in België is men verdeeld over de hoofddoekenkwestie. Sommige vrouwenorganisaties verzetten zich fel tegen het dragen van de hoofddoek omdat ze het beschouwen als een vorm van onderdrukking. Vooral vrouwenorganisaties die in het verleden stredden voor een proces van ontkerkelijking, en dus het drastisch verminderen van de invloed en de macht van religie, verdedigen het idee dat feminisme en religie onverenigbaar zijn (Coene en Longman 2008; Van der Wildt 2005). Anderzijds zijn er vrouwenorganisaties die een veelvoud van emancipatievormen erkennen, en hierbij aangeven de strijd van moslimfeministen te steunen, ook als deze betrekking heeft op de strijd om het dragen van een hoofddoek. Vrouwen zoals Ayaan Hirshi Ali en Darya Safai worden in dit kader naar voren geschoven als de belichaming van succesvolle emancipatie: vrouwen die islam hebben afgezworen en daarmee, volgens deze logica, ware emancipatie en integratie hebben bereikt (Verhofstadt 2006). In Verhofstadts voorstelling zijn vrouwen zoals Hirshi Ali de verlichte tegenpolen van alle andere moslima's die hij portretteert als onderdrukte onmondige slachtoffers met een vals bewustzijn (Dequeecker et al. 2023, 32). Dit discours gaat verder: moslimvrouwen worden niet alleen neergezet als een gevaar voor zichzelf, maar ook als een bedreiging voor de Europese levensstijl.

Binnen dit zogenoemde moslimvraagstuk lijkt het dominante feminisme sterk afhankelijk van het beeld van de onderdrukte moslima als contrast (Bracke en Hernández Aguilar 2022; Dequeecker et al. 2023). De aanhoudende debatten over de hoofddoek en moslimvrouwen versterken voortdurend de idee van het vermeend anders-zijn, en reduceren hen, ongeacht hoe geëmancipeerd zij in werkelijkheid zijn, tot de eeuwige 'Ander' (Said 1979; Fadil et al. 2015). Moslimvrouwen worden daarbij voorgesteld als de ultieme tegenpool van vrije westerse vrouwen die de strijd tegen onderdrukking reeds overwonnen hebben. Het hoofddoekenverbod, als disciplinerende praktijk, toont dan ook hoe islamofobie geïnstitutionaliseerd wordt in de vorm van wetgeving en beleid. Het zelfbeschikkingsrecht van moslimvrouwen wordt genegeerd, zoals hun keuze om een religieuze praktijk op eigen voorwaarden vorm te geven. Meer nog, dit narratief gaat niet over moslimvrouwen, aldus Norton (2013), maar over hoe Europa er niet in slaagt trouw te blijven aan de waarden die men propageert te verdedigen. Norton geeft aan hoe Europa worstelt met racisme, gendergelijkheid en democratie. Door het huidig narratief van de onderdrukte moslimvrouw op te werpen, blijft Europa buiten schot om werkelijke problemen die zich voordoen rond racisme en genderongelijkheid aan te pakken. Ook Scott (2007) bekritiseert hoe debatten rond de hoofddoek niet neutraal zijn, maar wel benadrukken hoe Europa zich vastklampt aan de constructie van de onderdrukte moslimvrouw.

Neutraliteit

De framing van de hoofddoek als teken van fundamentalisme en onderdrukking, illustreert hoe diepgewortelde stereotiepe opvattingen over religie en emancipatie doorwerken in beleid. Zo werd het debat over hoofddoeken vooral een debat over hoe moslimvrouwen bevrijd moeten worden van onder het juk van moslimmannen die hen dwingen tot het dragen van een hoofddoek (Korteweg en Yurdakul 2014). Het zijn dan ook juist deze debatten die zichtbaar maken hoe islam en moslims regelmatig centraal staan in discussies over identiteit, integratie en burgerschap; en hoe een seculiere samenleving zich probeert stand te houden in confrontatie met religieuze diversiteit (Bracke 2023; Norton 2013). Binnen het onderwijs ging dit narratief ook gepaard met het idee dat moslimjongens hun medeleerlingen onder druk zetten om zich vroom te kleden. Heremans, directrice van het diverse Koninklijk Atheneum Antwerpen, ging een stap verder door het dragen van hoofddoeken te koppelen aan radicalisering (Heremans 2011). Heremans maakte verder duidelijk geen concentratieschool van voornamelijk leerlingen met een migratieachtergrond te willen, waarbij ze suggereerde dat te veel diversiteit het imago van de school zou schaden. Deze houding illustreert hoe scholen vaak functioneren als plekken waar structurele ongelijkheden en machtsdynamieken zichtbaar en versterkt worden (Dequeecker et al. 2023). In reactie hierop voerden moslimvrouwen en feministische en antiracistische bewegingen verzet door te pleiten voor het zelfbeschikkingsrecht en de godsdienstvrijheid van moslimmeisjes en -vrouwen. Hiermee trachtten ze het dominante narratief van de passieve, onderdrukte moslimvrouw te doorbreken en benadrukten ze het zelfbeschikkingsrecht van moslimvrouwen (Azabar en Dequeecker 2023; Finlay en Hopkins 2019; Van Es 2019). Niet alleen door acties, betogingen, debatten en opiniestukken, maar ook door rechtszaken aan te spannen om de inperking van de godsdienstvrijheid aan te klagen.

In de rechtszaak aangespannen door leerlingen van een openbare school om het hoofddoekenverbod op school tegen te gaan, merkte de Raad van State in 2014 op dat elk debat 'zelfs indien uitzonderlijk de meer generieke term "levensbeschouwelijke kentekens" wordt gebruikt, bijzonder eenzijdig enkel de hoofddoeken van moslimmeisjes tot voorwerp heeft' (Raad van State 2014). Hieruit afleidend sprak de Raad van State zich uit tegen een hoofddoekenverbod, omdat deze in strijd is met de godsdienstvrijheid en vrije onderwijskeuze van moslimmeisjes. De uitspraken van de Raad van State bevestigen de ervaringen van moslims die wijzen op hoe ze worden gevisieerd en als 'de Ander' worden geportretteerd, waarbij controle nodig lijkt om moslimvrouwen binnen de contouren van de natie te passen. Het lichaam van de vrouw fungeert hierbij als primair strijdtoneel (Korteweg en Yurdakul 2014; Van den Brandt 2019). Tegelijkertijd stelde de Raad van State kritische vragen bij de aanname dat de hoofddoek per definitie strijdig is met gelijkheid tussen mannen en vrouwen,

door te benadrukken dat iedereen de vrijheid heeft om emancipatie op eigen wijze vorm te geven. Onderzoekers hebben eerder al bekritiseerd hoe het dominante narratief bevrijding uitsluitend koppelt aan een seculier feminisme, waarmee andere vormen van zelfbeschikking en emancipatie worden genegeerd (Abu-Lughod 2002; Fadil et al. 2015; Mahmood 2005).

De Raad van State wees er ook op hoe de Raad van Bestuur van het Gemeenschapsonderwijs (oftewel het GO!-bestuur) op korte tijd verschoof van actief pluralisme naar neutraliteit als leidraad voor hun pedagogische onderwijsproject, en bekritiseerde hoe op korte termijn beperkingen werden opgelegd die de godsdienstvrijheid van moslimmeisjes op school beknotten:

Door immers na jaren van grotere tolerantie te evolueren – op slechts enkele maanden tijd, overigens, wat meer op een ommekeer dan een evolutie wijst – naar een alles-omvattend, collectief verbod, is de verwerende partij onmiskenbaar overgestapt van een opvatting over neutraliteit en actief pluralisme die een meer algemene vrijheid van godsdienstbeleving door de leerlingen gedoogde naar een beperking hiervan terwijl niet zomaar kan worden aanvaard dat, in die gevallen waarin de uitoefening van grondwettelijke en internationaal beschermde rechten en vrijheden aan beperkingen mag worden onderworpen, het verbod de regel zou worden en het recht of de vrijheid de uitzondering. (Raad van State 2014)

In het publiek debat speelt de verschuiving van het respecteren van de godsdienstvrijheid naar een strikte interpretatie van neutraliteit een cruciale rol in het verder inperken van vrijheden van moslims (Smet 2023). Neutraliteit wordt door politici en instellingen, maar ook door werkgevers bij overheidsdiensten, steeds vaker ingezet om de scheiding van kerk en staat en de ordening van onze democratisch samenleving kracht bij te zetten. Dit terwijl neutraliteit oorspronkelijk bedoeld was als een garantie voor gelijke behandeling en godsdienstvrijheid van minderheden (Brems 2020; Smet 2023). Een neutrale overheid moet waken over de bescherming van de grondwettelijke rechten van alle burgers – ongeacht hun levensbeschouwelijke overtuiging. Toen een regeringscommissaris met hoofddoek, Ihsane Haouach, benoemd werd bij het Instituut voor de Gelijkheid van Vrouwen en Mannen, was de neutraliteit van de staat volgens sommigen in gevaar. Al snel ontstonden ook in de privésector debatten over neutraliteit en de toepassing en de draagwijdte hiervan op de werkvloer.

Over neutraliteit kunnen eindeloze discussies plaatsvinden, omdat er geen eenduidige uitleg staat in de grondwet. Smet (2023) benadrukt dat de invulling van neutraliteit op twee verschillende wijzen ingevuld kan worden. Ten eerste is er een inclusieve

invulling gericht op het omarmen van diversiteit die ervan uitgaat dat het dragen van een hoofddoek de neutraliteit niet schendt. Het is immers de professionele houding en dienstverlening, niet het uiterlijk, dat primeert. Anderzijds is er een exclusieve invulling van neutraliteit waar religieuze klederdracht niet zou thuishoren in grote delen van de openbare ruimte, omdat juist het verbieden van dergelijke kledij de gelijkheid garandeert (Smet 2023, 247). De schijn van partijdigheid zou ten alle kosten vermeden moeten worden, vandaar een verbod op hoofddoeken. Anders gesteld, neutraliteit kan ofwel ingezet worden als een zwaard om de godsdienstvrijheid neer te slaan, of als een schild om deze te verdedigen. Volgens Smet (2023, 244) wordt neutraliteit steeds vaker als argument om de inperking van de godsdienstvrijheid te rechtvaardigen. Ook Lamrabet concludeert dat dominante waarden en normen verworden tot een wapen om afbreuk te doen aan mensenrechten omdat men vreest dat de 'superdiversiteit de gemeenschappelijke culturele sokkel zal ondergraven' (Lamrabet 2023, 236).

Dit is ook doorgedrongen in rechtszaken de afgelopen jaren waarbij onder andere drie moslimmeisjes in 2018 een zaak aanspanden tegen hun school in Tongeren omwille van het hoofddoekenverbod. Hoewel ze eerst door de rechtbank in eerste aanleg gelijk kregen omdat er geen concrete omstandigheden waren die een verbod zouden rechtvaardigen, werden ze in hoger beroep in het ongelijk gesteld. Ze richtten zich daarna tot het Europees Hof van de Rechten van de Mens om hun zaak te beslechten. Het Europees Hof voor de Rechten van de Mens oordeelde dat een hoofddoekenverbod de godsdienstvrijheid niet schendt, omdat het Gemeenschaps-onderwijs neutraal onderwijs aanbiedt. De zaak werd onontvankelijk verklaard: het Hof wilde zich zelfs niet uitspreken omdat de zaak volgens hen duidelijk was. Volgens het Hof is de maatregel ook proportioneel en dus in verhouding met de beoogde bescherming van rechten en vrijheden van anderen (Vrancken 2024). Deze uitspraak vindt plaats tien jaar nadat de Raad van State oordeelde dat een hoofddoekenverbod de godsdienstvrijheid van moslimmeisjes op onredelijke wijze beknotte. Het Raad van Bestuur van het Gemeenschapsonderwijs wijzigde eerder de visie en missie van de onderwijsinstelling van actief pluralisme naar neutraliteit, omdat ze hierdoor gemakkelijker een hoofddoekenverbod konden verantwoorden. De uitspraak van het Europees Hof lijkt dit te bevestigen. Bovendien laat het Hof middels het zogenaamde *margin of appreciation* veel ruimte toe aan de Belgische autoriteiten om zelf te bepalen of een verbod op het dragen van levensbeschouwelijke tekens ingaat tegen de godsdienstvrijheid.

Als het van de nationale regering afhangt of leerlingen een hoofddoek mogen dragen op school, ziet de toekomst er niet echt rooskleurig uit. De meerderheidspartijen zijn de laatste regeringen voornamelijk populistisch rechts gepositioneerd

als het religieuze thema's betreft. In de huidige maatschappelijke context speelt ook de verrechtsing en het succes van radicaal rechtse partijen een grote rol. Deze partijen hanteren voornamelijk een anti-islam retoriek dat de toon zet in publieke debatten, wat bijdraagt aan de verdere polarisatie en stigmatisering van moslimvrouwen (Sauer 2022).

Welke consequenties?

Dat hoofddoekverboden, of breder islamofobie, een impact hebben op moslimvrouwen stelt menig onderzoek vast. Zo ervaren moslima's het verbod als een vorm van uitsluiting en worden ze beperkt om hun eigen zoektocht naar een identiteit vorm te geven. Dit wordt bevestigd door eerder onderzoek, zoals dat van Fadil (2002) dat aantoonde dat deze beperkingen vaak leiden tot gevoelens van marginalisatie onder moslimvrouwen. Jonge vrouwen worden gedwongen hun religieuze identiteit af te leggen om toegang te krijgen tot onderwijs of werk, en dit versterkt het gevoel van 'er niet bij horen' in de samenleving (Finlay en Hopkins 2019; Van Es 2019). Ze geven weer dat ze gedegradeerd worden tot objecten en onmondige wezens. Soms gaat dit ook gepaard met het mijden van bepaalde publieke plaatsen omdat men zich onveilig voelt, zo wees een onderzoek uit naar allerlei strategieën die moslima's toepassen in publieke ruimtes (Finlay en Hopkins 2019).

Maar moslimmeisjes en -vrouwen zijn niet enkel slachtoffers, vaak nemen ze op verschillende wijzen het heft in eigen handen. Zo zijn er electorale en niet-electorale mogelijkheden om hun stem te laten weerklinken in het publiek debat. Recent onderzoek gaf ook aan hoe moslims weerwoord leveren (*talk back*), geïnspireerd door hun religie, om een bijdrage te leveren niet enkel aan de moslimgemeenschap, maar ook breder (Azabar 2023). Opvallend hierbij is hoe discriminatie zowel moslims activeert om meer te ondernemen om rechtvaardigheid te bekomen, als moslims ontmoedigt om te participeren. Onderzoek wijst op hoe onder andere moslimvrouwen zich wegtrekken uit de publieke sfeer, omdat ze zich onveilig voelen (Azabar 2024; Finlay en Hopkins 2019). Tenslotte stelt Azabar (2024) diverse verborgen verzetspraktijken vast zoals het zoeken naar informatie (via onder andere mediakanalen) over de dominante groep zodat ze deze kunnen beïnvloeden in hun voordeel, waarnaar ook wel verwezen wordt als het omkeren van de *gaze*. Eerder onderzoek wees op hoe moslims het gevoel hebben steeds in de gaten gehouden te worden en zich uit in de politieke debatten rond islam (Van Es 2019). Door deze strategie – het omkeren van de *gaze* – wordt de geobserveerde de observator. Moslimrespondenten gaven ook aan hoe ze trachten de goede moslim te zijn om een goed voorbeeld te stellen, waarbij de profeet als rolmodel geldt, en hoe ze de verworven inzichten delen met moslimjongeren om gezamenlijk een tegendiscours te ontwikkelen waarbij de seculiere dominantie bevraagd wordt.

Conclusie en discussie

De hoofddoek wordt vaak gereduceerd tot een controversieel symbool, waarbij het debat zich minder richt op de hoofddoek zelf, maar meer op wat het zou belichamen: de aanwezigheid van islam in een seculiere en postkoloniale samenleving. De hoofddoek wordt dan ook vaak gepositioneerd als een moslimvraagstuk, waarin moslimvrouwen, integratie en burgerschap continu geproblematiseerd worden.

In dit essay werd de inperking van de godsdienstvrijheid ten aanzien van moslims verkend als illustratie van het moslimvraagstuk. Een analyse steunend op het theoretisch raamwerk van het moslimvraagstuk verheldert hoe de dominante groep omgaat met islam, moslimvrouwen en de hoofddoek, en moslims vooral als 'de Ander' construeert en in stand houdt door het hoofddoekendebat. Binnen dit anders-zijn wordt de focus voornamelijk gelegd op de kruising tussen gender en religie, meer specifiek het dragen van een hoofddoek, in een seculiere context waar men religie vooral naar de privésfeer wil verbannen. In publieke debatten, maar ook in regelgeving, worden het neutraliteitsprincipe en het narratief van de westerse geëmancipeerde vrouw naar voren geschoven om verbeelde dominante normen en waarden op te leggen aan moslima's met als doel ze te doen integreren en assimileren, om onderdeel te worden van de natie. Door de focus op de hoofddoek en het verbieden hiervan, wordt niet enkel de controle en regulering van moslimvrouwen zichtbaar maar ook hoe moslimvrouwen gereduceerd worden tot de eeuwige 'Ander'. De problematisering van de hoofddoek weerspiegelt een dieper onvermogen om moslims volwaardig te accepteren en draagt bij tot de verdere marginalisering of anders-zijn van moslims die nooit kunnen toebehoren tot de natie omwille van hun anders-zijn.

Het betreft een natie die zichzelf vooral verbeeldt als superieur, feministisch en geëmancipeerd, en zich daarbij afzet tegen wat zij beschouwen als onderdrukte moslimvrouwen. Men aarzelt dan ook niet om universele mensenrechten te ontdoen van hun universaliteit. Door de focus te verschuiven van godsdienstvrijheid naar neutraliteit, en vooral een exclusieve interpretatie hiervan, kan 'de Ander' in stand worden gehouden. De hoofddoek is dan ook veel meer dan enkel een discussie over kleding; het is een politiek en cultureel strijdtoneel waarin macht, mensenrechten en inclusie centraal staan. De aandacht voor de hoofddoek en moslimvrouwen weerspiegelt de maatschappelijke spanningen rondom de positie van moslims in een steeds diverser wordende samenleving. Het hoofddoekenverbod draait dus niet enkel om de religieuze praktijk en expressie van moslimvrouwen, maar raakt aan diepgewortelde machtsverhoudingen en maatschappelijke discussies over fundamentele mensenrechten, hoe we burgerschap verbeelden en welke rol en autonomie moslimvrouwen toebedeeld krijgen.

Noten

- 1 Art. 19. De vrijheid van eredienst, de vrije openbare uitoefening ervan, alsmede de vrijheid om op elk gebied zijn mening te uiten, zijn gewaarborgd, behoudens bestraffing van de misdrijven die ter gelegenheid van het gebruikmaken van die vrijheden worden gepleegd.
- 2 Art. 20. Niemand kan worden gedwongen op enigerlei wijze deel te nemen aan handelingen en aan plechtigheden van een eredienst of de rustdagen ervan te onderhouden. Net zoals men de vrijheid heeft een godsdienst te belijden, heeft men, volgens artikel 20, de vrijheid om niet deel te nemen aan religieuze plechtigheden, handelingen en rustdagen.
- 3 Hindoeïsme, daarentegen, wordt niet erkend als eredienst. Hindoeïstische organisaties en gemeenschappen ontvangen hierbij geen structurele overheidsfinanciering, wel subsidieondersteuning via sociale of culturele projecten.

Literatuur

- Abu-Lughod, Lila. 2013. *Do Muslim women need saving?* Harvard University Press.
- Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. Yale University Press.
- Ahmed, Syed, en Jorg Matthes. 2016. "Media representation of Muslims and Islam from 2000 to 2015: A Meta-Analysis." *International Communication Gazette* 79 (3): 219-44. doi: 10.1177/174804851665630.
- Anidjar, Gil. 2003. *The Jew, the Arab. A History of the Enemy*. Stanford University Press.
- Azabar, Samira, en Ida Dequeecker. 2023. *BOEH! EPO*.
- Azabar, Samira. 2023. "Halal Resistance. The Political Agency of Muslims." PhD dissertatie, Universiteit Antwerpen.
- Azabar, Samira. 2024. "Good Muslims, Good Citizens? An Intersectional Approach to Muslims' Everyday (Hidden) Resistance Tactics in Belgium." *Identities*: 1-20. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2024.2347782>.
- Blommaert, Jan. 1992. *Het Belgische migrantendebat*. EPO.
- Bracke, Sarah. 2023. "Revolutionaire liefde in tijden van islamofobie." In *BOEH!*, geredigeerd door Samira Azabar en Ida Dequeecker. EPO.
- Bracke, Sarah, en Sarah De Mul. 2009. "In naam van het feminisme. Beschaving, multiculturaliteit en vrouwenemancipatie." In *Een eeuw in een kooi. De grenzen van het multiculturele Vlaanderen*, geredigeerd door Karel Arnaut, Sarah Bracke, Bambi Ceuppens, Sarah De Mul, Nadia Fadil en Meryem Kanmaz. Meulenhof, Manteau.
- Bracke, Sarah, en Nadia Fadil. 2012. "Is the Headscarf Oppressive or Emancipatory? Field Notes from the Multicultural Debates in Flanders." *Religion and Gender* 1 (1): 36-56.
- Bracke, Sarah, en Luis M. Hernández Aguilar. 2022. "Thinking Europe's 'Muslim Question': On Trojan Horses and the Problematization of Muslims." *Critical Research on Religion* 10 (2): 200-220. <https://doi.org/10.1177/20503032211044430>.
- Brems, Eva. 2020. "Discrimination against Muslims in Belgium." In *State, Religion and Muslims: Between Discrimination and Protection at the Legislative, Executive and Judicial Levels*, geredigeerd door Merek Saral en Şerif Onur Bahçecik. Brill/Nijhoff.
- Brems, Eva, Yaiza Janssens, Kim Lecoyer, Salla Ouald Chaib en Victoria Vandersteen. 2012. "Wearing the Face Veil in Belgium." Human Rights Centre, Ghent University. <https://www.hrc.ugent.be/wp-content/uploads/2015/10/face-veil-report-hrc.pdf>.
- Cauwenberghs, Jef. 2024. "Neen, katholiek onderwijs laat niet in de helft van de scholen leerkrachten met hoofddoek toe." *VRTnws*, 7 juni. <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2024/06/06/check-hoofddoeken-katholiek-onderwijs/>.

- Cesari, Jocelyne. 2014. *Why the West Fears Islam. An Exploration of Muslims in Liberal Democracies*. Palgrave Macmillan.
- Coene, Gily, en Chia Longman. 2008. "Gendering the Diversification of Diversity. The Belgian Hijab (in) Question." *Ethnicities* 8 (3): 302-21.
- Dequeecker, Ida, Samira Azabar en Yasmina Akhandaf. 2023. "Hoofddoek? De vrouw beslist! Kroniek van een feministische en antiracistische strijd." In *BOEHI*, geredigeerd door Samira Azabar en Ida Dequeecker. EPO.
- Dewael, Patrick. 2004. "Elke dwang tot sluieren is onaanvaardbaar." *De Morgen*, 10 januari. <https://www.demorgen.be/nieuws/elke-dwang-tot-sluieren-is-onaanvaardbaar-b2944c7f/?referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F>.
- Driezen, Ariane, Gert Verschraegen en Noel Clycq. 2021. "Negotiating a Contested Identity: Religious Individualism Among Muslim Youth in a Super-Diverse City." *International Journal of Intercultural Relations* 82: 25-36. doi: 10.1016/j.ijintrel.2021.03.00.
- Fadil, Nadia. 2002. "Tussen 'Marokkaanse' en 'moslim': over de etnische en religieuze identiteit van Marokkaanse adolescente meisjes." *Tijdschrift voor Sociologie* 23 (2): 115-38. doi: <https://doi.org/10.21825/sociologos.86547>.
- Fadil, Nadia, Farid El Asri en Sarah Bracke. 2015. "Islam in Belgium: Mapping an Emerging Interdisciplinary Field of Study." In *The Oxford Handbook of European Islam*, geredigeerd door Jocelyne Cesari. Oxford University Press.
- Fadil, Nadia, Imaan Snijders, Kaoutar Boustani Dahan en Lore Janssens. 2022. "Tussen grondrechten en surveillantie. De neveneffecten van de strijd tegen radicalisering op Belgische moslims." KU Leuven. <https://soc.kuleuven.be/anthropology/files/FARapport3-web-NL>.
- Finlay, Robin en Hopkins, Peter. 2019. "Young Muslim Women's Political Participation in Scotland: Exploring the Intersections of Gender, Religion, Class and Place." *Political Geography* 74: 1-9.
- Franken, Leni. 2015. "Godsdienst- en onderwijsvrijheid in België anno 2015." *Res Publica* 4: 483-501.
- Franken, Leni. 2015. "Overheidssteun voor religie: antiperfectionisme of perfectionisme?" *Netherlands Journal of Legal Philosophy* 44 (1): 62-82.
- Franken, Leni. 2017. "Naar een echte scheiding van kerk en staat." *Samenleving en Politiek* 24 (2): 31-38.
- Franken, Leni. 2023. "Vrijheid van godsdienst en de financiering van levensbeschouwingen in België." *Tijd en Mensenrechten*, 15 november. <https://tijd.mensenrechten.be/2023/11/15/vrijheid-van-godsdienst-en-de-financiering-van-levensbeschouwingen-in-belgie/>.
- Franken, Leni, en Paul Vermeer. 2019. "Deconfessionalising in Pillarised Education Systems: A Case Study of Belgium and the Netherlands." *British Journal of Religious Education* 41 (3): 272-85.
- Garner, Steve, en Sahar Selod. 2015. "The Racialization of Muslims: Empirical Studies of Islamophobia." *Critical Sociology* 41 (9): 9-19.
- Heremans, Karin. 2011. *Een tip van de sluier*. Houtekiet.
- Janssens, Patrick. 2005. *Het beste moet nog komen*. BMP Specials.
- Kallis, Aristotle. 2018. "The Radical Right and Islamophobia." In *The Oxford Handbook of the Radical Right*, geredigeerd door Jens Rydgren. Oxford University Press.
- Korteweg, Anna C., en Gökçe Yurdakul. 2015. *The Headscarf Debates. Conflicts of National Belonging*. Stanford University Press.

- Lamrabet, Rachida. 2023. "Wanneer de Anderen zich op Onze vrijheden beroepen. Selectieve toepassing van mensenrechten." In *BOEHI*, geredigeerd door Samira Azabar en Ida Dequeecker. EPO.
- Mahmood, Sabah. 2005. *Politics of Piety: The Reform of the Feminist Subject*. Princeton University Press.
- Maly, Ico. 2012. *De beschavingsmachine*. EPO.
- Norton, Anne. 2013. *On the Muslim Question*. Princeton University Press.
- Nys, Laura. "Gesluierde vrouwen." *Samenleving en Politiek* 19 (3): 4-13.
- Raad van State. 2014. Arresten nrs. 228.748, 228.752 en 228.754. Geraadpleegd op 10 september 2024. <http://www.raadvst-consetat.be/?page=news&lang=nl&newsitem=238>.
- Smet, Stijn. 2023. "De hoofddoek en de neutraliteit. Centrale begrippen en kernstellingen in het debat." In *BOEHI*, redigeerd door Samira Azabar en Ida Dequeecker. EPO.
- Said, Edward. 1979. *Orientalism*. Vintage.
- Sauer, Birgit. 2022. "Radical Right Populist Debates on Female Muslim Body-Coverings in Austria. Between Biopolitics and Necropolitics." *Identities* 29 (4): 447-65. doi: 10.1080/1070289X.2022.2071515.
- Sayyid, Salman, en Abdoolkarim Vakil, red. 2011. *Thinking through Islamophobia: Global Perspectives*. C. Hurst & Co.
- Schinkel, Willem. 2008. *De gedroomde samenleving*. Klement.
- Scott, Joan Wallach. 2007. *Politics of the veil*. Princeton University Press.
- Selod, Sahar. 2018. "Islamophobia and Racism in America." *Contemporary Sociology: A Journal of Reviews* 47 (5): 607-9.
- Sunier, J. Thijl. 2009. "Beyond the Domestication of Islam. A Reflection on Research on Islam in European societies." Oratie, Vrije Universiteit Amsterdam.
- Sunier, J. Thijl. 2021. "Islam, Locality and Trust: Making Muslim Spaces in the Netherlands." *Ethnic and Racial Studies* 44 (10): 1734-54. doi: 10.1080/01419870.2020.1851738.
- Torfs, Rik. 1990. *De katholieke identiteit van instellingen en organisaties in het recht*. Peeters.
- Torrekens, Corinne. 2013. "Mosques and Municipalities in Belgium: Negotiating Urban Spaces." *Journal of Muslim Minority Affairs* 33 (1): 128-38. doi: 10.1080/13602004.2013.791188.
- Van den Brandt, Nella. 2019. "Secularity, Gender, and Emancipation: Thinking Through Feminist Activism and Feminist Approaches to the Secular." *Religion* 49 (4): 691-716. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2019.1642261>.
- Van der Wildt, Francis. 2005. "Met of zonder hoofddoek, feminisme blijft nodig." *Samenleving en Politiek* 12 (4): 54-56.
- Van Es, Margaretha A. 2019. "Muslim Women as Ambassadors of Islam: Breaking Stereotypes in Everyday Life." *Identities* 26 (14): 375-92.
- Verhofstadt, Dirk. 2006. *De derde feministische golf*. Houtekiet.
- Vrancken, Merel. 2024. "Mogen scholen leerlingen verbieden levensbeschouwelijke tekens te dragen?" *Tijd voor Mensenrechten*, 12 juni. <https://tijd.mensenrechten.be/2024/06/12/mogen-scholen-leerlingen-verbieden-levensbeschouwelijke-kentekens-te-dragen-de-impact-van-de-zaak-mikyas-t-belgie/>.
- Zemni, Sami. 2011. "The Shaping of Islam and Islamophobia in Belgium." *Race and Class* 53 (1): 28-44.
- Zemni, Sami. 2012. *Het islamdebat*. EPO.